

فَلْيُقْرَأِ بِهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
سَارِدٌ بِرَحْمَةِ اللَّهِ أَنْ يَسْجُدَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِمَّنْ سِوَاهُ



اقامہ حج و عمرہ کی تعزیرات

سید ناصر محسنی

دکن ٹورنٹو ہونڈیو ہاؤس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مشروعیت اقامه حدود و تعزیرات در عصر غیبت

نویسنده:

سیدباقر محمدی

ناشر چاپی:

جامعه المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۲	مشروعیت اقامه حدود و تعزیرات در عصر غیبت
۲۲	مشخصات کتاب
۲۲	اشاره
۲۶	سخن ناشر
۲۸	فهرست
۴۵	مقدمه
۴۹	بخش اول: مفاهیم و مبانی تصویریه
۴۹	اشاره
۵۱	۱- مفاهیم
۵۱	اشاره
۵۱	حد
۵۱	اشاره
۵۱	۱- واژه شناسی حد
۵۱	اشاره
۵۲	الف) ریشه واژه حد
۵۲	ب) معنای اصلی واژه
۵۴	۲- اصطلاح شناسی حد
۵۴	الف) حد در متون دینی
۵۴	اشاره
۵۵	یکم) حد در قرآن
۵۶	دوم) حد در اصطلاح روایی
۵۸	سوم) حد خاص
۵۸	چهارم) مطلق عقوبت

۶۰	پنجم) اعم از تعزیر
۶۰	ششم) اعم از قصاص
۶۱	هفتم) جمع بندی
۶۴	ب) حد در اصطلاح فقهی
۶۴	اشاره
۶۴	یکم) فقهای شیعه
۶۷	دوم) فقهای اهل سنت
۷۰	۳- انواع جرایم حدی
۷۰	الف) انواع جرایم حدی در فقه اهل سنت
۷۳	ب) انواع جرایم حدی در فقه شیعه
۷۵	تعزیر
۷۵	اشاره
۷۵	۱- واژه شناسی تعزیر
۷۷	۲- اصطلاح شناسی تعزیر
۷۷	الف) تعزیر در متون دینی
۷۷	یکم) تعزیر در قرآن
۷۸	دوم) تعزیر در روایات
۸۰	ب) تعزیر در اصطلاح فقهی
۸۰	اشاره
۸۰	یکم) فقهای شیعه
۸۱	دوم) فقهای اهل سنت
۸۱	۳- تفاوت های حدود و تعزیرات
۸۱	اشاره
۸۱	الف) به لحاظ ویژگی های کمی و کیفی
۸۳	ب) به لحاظ موضوع، نوع عقوبت و میزان مجازات
۸۴	۴- موجبات فقهی اعمال تعزیر

۸۴ اشاره
۸۴ الف) ارتکاب معصیت
۸۴ یکم) موارد خاص در روایت
۸۶ دوم) فقدان شرایط اقامه حد
۸۶ سوم) گناهایی که حد معین ندارد
۸۹ چهارم) ارتکاب گناهان کبیره
۸۹ پنجم) کیفر مکمل در جرایم حدی
۹۰ ب) اخلاق در واجب
۹۱ ج) رفتار مفسده انگیز و خلاف مصالح عمومی
۹۳ مشروعیت
۹۳ ۱- واژه شناسی مشروعیت
۹۳ ۲- اصطلاح شناسی مشروعیت
۹۳ اشاره
۹۴ الف) مشروعیت در فصل مجوزان
۹۴ اشاره
۹۴ یکم) نراقی
۹۵ دوم) صاحب جواهر
۹۶ ب) مشروعیت در کلام مانعان
۹۶ عصر غیبت
۹۶ ۱- واژه شناسی غیبت
۹۷ ۲- اصطلاح شناسی غیبت
۹۷ الف) غیبت در اندیشه کلامی شیعه
۹۹ ب) عصر غیبت در ادبیات فقهی
۱۰۳ ۲- مبانی
۱۰۳ اشاره
۱۰۳ لزوم عصمت امام

۱۰۴	اصل عدم ولایت
۱۰۴	اشاره
۱۰۵	۱- مفهوم اصل عدم ولایت
۱۰۵	۲- نگرش فقها به اصل عدم ولایت
۱۰۷	۳- مبانی اصل عدم ولایت
۱۰۷	الف) استصحاب
۱۰۷	ب) توحید
۱۰۸	ج) آزادی انسان ها
۱۰۹	۴- نقد و بررسی
۱۱۰	ولایت فقیه
۱۱۰	اشاره
۱۱۱	۱- تبیین مفهوم ولایت فقیه
۱۱۱	الف) مفهوم ولایت
۱۱۲	ب) مفهوم فقیه
۱۱۵	۲- حدود اختیارات ولی فقیه
۱۱۵	اشاره
۱۱۵	الف) ولایت مقیده فقیه
۱۱۵	اشاره
۱۱۵	یکم) ولایت تصرف در قضا، فتوا و امور حسبه
۱۱۶	دوم) ولایت در چارچوب احکام فرعی الهی
۱۱۶	ب) ولایت مطلقه فقیه
۱۱۹	۳- سابقه اجرای حدود
۱۱۹	اشاره
۱۱۹	ایران
۱۲۲	افغانستان
۱۲۵	دیگر کشورهای اسلامی

- بخش دوم: دیدگاه عدم جواز اقامه حدود ۱۲۷
- اشاره ۱۲۷
- ۱- صاحبان دیدگاه عدم جواز اقامه حدود ۱۲۹
- اشاره ۱۲۹
- مقدمین (فقه‌های پیش از محقق حلی) ۱۲۹
- اشاره ۱۲۹
- ۱- سید مرتضی ۱۲۹
- ۲- شیخ طوسی ۱۳۱
- ۳- قطب الدین راوندی ۱۳۲
- ۴- طبرسی ۱۳۵
- متأخرین (محقق حلی تا مقدس اردبیلی) ۱۳۶
- ۱- محقق حلی ۱۳۶
- ۲- فاضل آبی ۱۳۸
- ۳- علامه حلی ۱۳۹
- ۴- فخر المحققین ۱۳۹
- ۵- ابن ابی جمهور ۱۴۰
- متأخر المتأخرین (مقدس اردبیلی تا معاصران) ۱۴۰
- ۱- مقدس اردبیلی ۱۴۰
- ۲- شیخ بهایی ۱۴۰
- ۳- میرزای قمی ۱۴۱
- ۴- شیخ انصاری ۱۴۱
- ۵- فقه‌های مشروطه خواه ۱۴۲
- فقه‌های معاصر ۱۴۴
- ۱- سید احمد خوانساری ۱۴۴
- ۲- سید محمد شیرازی ۱۴۵
- ۲- دلایل دیدگاه عدم جواز اقامه حدود ۱۴۹

- ۱۴۹ اشاره
- ۱۴۹ دلایل تحلیلی
- ۱۴۹ اشاره
- ۱۴۹ ۱- لزوم شرایط اجتماعی خاص، برای اجرای حدود
- ۱۴۹ اشاره
- ۱۵۱ الف) وجود انسان کامل در رأس مدیریت اجتماعی
- ۱۵۲ ب) جامعه توحیدی و مدینه فاضله
- ۱۵۶ ج) توجه به زمینه های اجتماعی جرم
- ۱۵۸ د) جامع نگری به احکام تربیتی اسلام
- ۱۶۰ ۲- عدم حجیت خبر واحد در احکام شدید کیفری
- ۱۶۰ اشاره
- ۱۶۱ الف) دیدگاه های متناقض در حجیت خبر واحد
- ۱۶۱ یکم) انکار حجیت خبر واحد، به صورت مطلق
- ۱۶۱ دوم) اثبات حجیت خبر واحد، به صورت مطلق
- ۱۶۲ سوم) حجیت خبر عادل امامی
- ۱۶۳ چهارم) حجیت خبر موثوق الصدور
- ۱۶۵ ب) بررسی دیدگاه ها
- ۱۶۶ ج) شبهه عدم حجیت خبر واحد در احکام شدید کیفری
- ۱۶۷ د) بررسی شبهه
- ۱۶۹ ه) چند نکته
- ۱۶۹ یکم) نظر نگارنده
- ۱۶۹ دوم) امکان تعطیل برخی حدود
- ۱۷۱ سوم) تمایز میان احکام قضایی و احکام کلی
- ۱۷۱ دلایل نقلی
- ۱۷۱ ۱- اجماع منقول از ابن ادریس و ابن زهره
- ۱۷۱ اشاره

- الف)احتمال ها در تفسیر ظاهر کلام ابن ادریس ۱۷۳
- ب)بررسی احتمالات ۱۷۴
- یکم)اختصاص اقامه حدود به معصومان علیه السلام و نایبان خاص ۱۷۴
- دوم)جواز اقامه حدود از سوی معصومان علیهم السلام،نایبان خاص و نایبان عام ۱۷۵
- سوم)انکار جواز تصدی از سوی ستمگران ۱۸۱
- چهارم)سکوت درباره تفویض و عدم تفویض این منصب به فقها ۱۸۱
- ۲-روایت اشعثیات ۱۸۲
- اشاره ۱۸۲
- الف)بررسی سند ۱۸۴
- ب)اشکال های سندی کتاب اشعثیات ۱۸۵
- یکم)معلوم نبودن نویسنده کتاب ۱۸۵
- دوم)محمد بن اشعث کوفی ۱۸۶
- سوم)موسی بن اسماعیل ۱۸۶
- چهارم)اسماعیل بن موسی علیه السلام ۱۸۷
- پنجم)معتبر و مشهور نبودن اشعثیات ۱۸۹
- ششم)عدم نقل بحار و وسایل به دلیل عدم اعتماد ۱۹۱
- هفتم)عدم تطابق کتاب موجود با نقل شیخ و نجاشی ۱۹۳
- هشتم)اختلاف در ابواب و تعداد ۱۹۴
- نهم)ناسازگاری با اصول «ربع مائه» و همخوانی با روایات اهل سنت ۱۹۶
- پاسخ و نتیجه گیری ۱۹۶
- ج)بررسی دلالت واژگان ۱۹۷
- یکم)واژه لایصلح ۱۹۷
- دوم)واژه امام ۱۹۹
- امام در لغت ۱۹۹
- امام در قرآن ۱۹۹
- امام در روایات ۲۰۱

- ۲۰۱ امام به صورت مطلق
- ۲۰۲ امام جماعت
- ۲۰۳ حاکم اسلامی
- ۲۰۴ امام معصوم
- ۲۰۴ شواهد انکار
- ۲۰۵ شواهد اثبات
- ۲۰۸ مقید به عادل
- ۲۱۰ امام در کلام فقها
- ۲۱۱ د(اشکال دلالی
- ۲۱۱ اشاره
- ۲۱۱ پاسخ و نتیجه گیری
- ۲۱۴ ۳-قاعده درأ
- ۲۱۴ اشاره
- ۲۱۵ الف(فقها و قاعده درأ
- ۲۱۷ ب(مستند روایی قاعده درأ
- ۲۱۷ اشاره
- ۲۱۷ یکم(من لایحضر
- ۲۱۷ دوم(المقنع
- ۲۱۷ سوم(دعائم الاسلام
- ۲۱۸ چهارم(مستدرک الوسائل
- ۲۱۸ پنجم(عهدنامه مالک اشتر
- ۲۱۸ ششم(کتاب عوالی اللغالی
- ۲۱۹ ج(رجال شناسی و درایت حدیث
- ۲۱۹ یکم(روایت صدوق
- ۲۲۰ شهرت روایی روایت
- ۲۲۱ دوم(عهدنامه مالک اشتر

- ۲۲۲ (د) مفهوم شناسی
- ۲۲۲ اشاره
- ۲۲۲ یکم(درأ)
- ۲۲۲ دوم(حدود)
- ۲۲۳ سوم(شبهه)
- ۲۲۳ گستره شمول شبهه ها در روایت درأ
- ۲۲۳ اشتباه حکمی و موضوعی؛ شبهه قاضی و متهم
- ۲۲۴ ملاک در شبهه، ظن یا احتمال
- ۲۲۵ شبهه در بدیهیات
- ۲۲۶ مفهوم کلی قاعده
- ۲۲۸ (ه) احتیاط در دماء
- ۲۳۱ ۳- کیفرهای جایگزین
- ۲۳۵ ۴- جواز اقامه تعزیرات
- ۲۳۵ دیدگاه فقها
- ۲۳۶ نقد و بررسی
- ۲۳۶ اشاره
- ۲۳۶ ۱- بر اساس دیدگاه جواز اقامه حدود
- ۲۳۷ ۲- بر اساس دیدگاه عدم جواز اقامه حدود
- ۲۴۱ بخش سوم؛ دیدگاه جواز اقامه حدود
- ۲۴۱ اشاره
- ۲۴۳ ۱- صاحبان دیدگاه جواز اقامه حدود
- ۲۴۳ اشاره
- ۲۴۳ متقدمین
- ۲۴۳ ۱- شیخ مفید
- ۲۴۴ ۲- شیخ طوسی
- ۲۴۵ ۳- سلار

۲۴۶	متأخرین
۲۴۶	۱- علامه حلی
۲۴۷	۲- شهید اول
۲۴۸	۳- ابن فهد حلی
۲۴۸	۴- فاضل مقداد
۲۴۹	۵- محقق کرکی
۲۵۰	۶- شهید ثانی
۲۵۰	متأخر متأخرین
۲۵۰	۱- مقدس اردبیلی
۲۵۱	۲- فیض کاشانی
۲۵۲	۳- کاشف الغطاء
۲۵۲	۴- محقق نراقی
۲۵۳	۵- صاحب جواهر
۲۵۴	۶- سید عبدالحسین موسوی لاری
۲۵۵	۷- علامه مظفر
۲۵۵	فقههای معاصر
۲۵۵	۱- امام خمینی
۲۵۶	۲- سید ابوالقاسم خویی
۲۵۷	۳- سید محمدرضا گلپایگانی
۲۵۸	۴- سید محمدصادق روحانی
۲۵۸	استفتانات
۲۵۸	اشاره
۲۵۹	۱- شیخ جواد تبریزی
۲۵۹	۲- مقام معظم رهبری
۲۵۹	۳- ناصر مکارم شیرازی
۲۵۹	۴- سید عبدالکریم موسوی اردبیلی

- ۲۶۰ ۵-حسین نوری همدانی
- ۲۶۱ ۲-دلایل دیدگاه جواز اقامه حدود اشاره
- ۲۶۱ دلایل تحلیلی اشاره
- ۲۶۱ ۱-مبغوضیت تعطیلی حدود اشاره
- ۲۶۱ ۱-مبغوضیت تعطیلی حدود و انتشار مفسد اشاره
- ۲۶۲ الف)تبیین استدلال ب)اشکال ها یکم)عدم تلازم تعطیلی حدود و انتشار مفسد دوم)تعارض با لزوم حفظ نفوس محترمه
- ۲۶۲ ۲-اختلال نظام اشاره
- ۲۶۴ الف)دیدگاه فقها ب)مفهوم حفظ و اختلال نظام ج)حکم شرعی حفظ نظام د)نقد و بررسی
- ۲۶۵ ۳-وجود فلسفه و مصلحت تشریح حدود اشاره
- ۲۶۸ الف)دیدگاه فقها اشاره
- ۲۶۹ یکم)لزوم نصب فردی خاص و عدم کفایت مصلحت صرف دوم)تعطیلی حدود بعد از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله
- ۲۶۹ ب)روش دیگر استدلال اشاره
- ۲۷۱ یکم)لزوم نصب فردی خاص و عدم کفایت مصلحت صرف دوم)تعطیلی حدود بعد از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله
- ۲۷۱ ب)روش دیگر استدلال اشاره
- ۲۷۲ یکم)لزوم نصب فردی خاص و عدم کفایت مصلحت صرف دوم)تعطیلی حدود بعد از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله
- ۲۷۳ ب)روش دیگر استدلال اشاره
- ۲۷۳ نقد و بررسی
- ۲۷۴ نقد و بررسی

- ۴-استناد به ولایت حسبه ۲۷۴
- اشاره ۲۷۴
- الف)مفهوم شناسی حسبه ۲۷۵
- ب)ولایت حسبه و اقامه حدود ۲۷۸
- ج)اشکال ها ۲۷۹
- یکم)احتمال اختصاص به معصوم ۲۷۹
- دوم)مفروغ نبودن مشروعیت ۲۸۰
- سوم)لزوم تصدی مؤمنان عادل در صورت نبود فقیه ۲۸۰
- ۵-تئوری عدالت ۲۸۲
- دلایل نقلی ۲۸۳
- اشاره ۲۸۳
- ۱-اطلاق ازمانی ادله حدود ۲۸۳
- اشاره ۲۸۳
- الف)دیدگاه فقها ۲۸۴
- ب)نقد و بررسی ۲۸۵
- اشاره ۲۸۵
- یکم)مخاطب اطلاقات ۲۸۶
- دوم)قدر متیقن بودن فقیه ۲۸۸
- اشکال عدم تأثیر «فقاہت بما هو فقاہت» در تصدی و ولایت ۲۸۹
- سوم)عدم وصول بیان در اختصاص به فقها ۲۹۰
- ۲-روایت حفص بن غیاث ۲۹۱
- اشاره ۲۹۱
- الف)بررسی سند روایت ۲۹۱
- اشاره ۲۹۱
- قاسم بن محمد اصفهانی ۲۹۲
- سلیمان بن داوود منقری ۲۹۳

- ۲۹۴ ----- حفص بن غیاث
- ۲۹۸ ----- نتیجه نهایی
- ۲۹۹ ----- (ب) بررسی دلالت روایت
- ۲۹۹ ----- اشاره
- ۲۹۹ ----- اشکال های دلالی
- ۳۰۰ ----- بررسی اشکال ها
- ۳۰۱ ----- ۳-مقبوله عمر بن حنظله
- ۳۰۱ ----- اشاره
- ۳۰۳ ----- الف) بررسی سند روایت
- ۳۰۳ ----- اشاره
- ۳۰۴ ----- محمد بن یحیی
- ۳۰۴ ----- محمد بن الحسین
- ۳۰۵ ----- صفوان
- ۳۰۵ ----- محمد بن عیسی
- ۳۰۶ ----- داوود بن حصین
- ۳۰۷ ----- عمر بن حنظله
- ۳۰۹ ----- (ب) بررسی دلالت روایت
- ۳۰۹ ----- اشاره
- ۳۱۱ ----- یکم) روش های استدلال
- ۳۱۱ ----- روش نخست
- ۳۱۱ ----- روش دوم
- ۳۱۲ ----- روش سوم
- ۳۱۲ ----- روش چهارم
- ۳۱۳ ----- دوم) اشکال های دلالی
- ۳۱۳ ----- سوم) عدم ظهور درباره اقامه حدود
- ۳۱۴ ----- چهارم) عدم کاربرد حکومت به معنای ولایت در زبان عربی

- ۴-معتبره ابی خدیجه سالم بن مکرم الجمال ۳۱۴
- اشاره ۳۱۴
- الف)بررسی سند روایت ۳۱۵
- ب)بررسی دلالت روایت ۳۱۶
- چگونگی استدلال ۳۱۶
- اقامه حدود توسط قضات ۳۱۷
- روایت «ابی عقبه» ۳۱۷
- مؤتفه ابی مریم ۳۱۸
- اشکال یکم:اختصاص روایت به باب قضا ۳۲۰
- اشکال دوم:اختصاص به قاضی تحکیم ۳۲۰
- اشکال سوم:ثبوت ولایت برای مجتهد متجزی ۳۲۱
- ۵-توقیع شریف حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به اسحاق بن یعقوب ۳۲۲
- اشاره ۳۲۲
- یکم:بررسی سند توقیع شریف ۳۲۳
- اشاره ۳۲۳
- مجهول بودن اسحاق بن یعقوب ۳۲۴
- عدم اعتماد کافی ۳۲۶
- دوم:بررسی دلالت توقیع ۳۲۷
- چگونگی استدلال ۳۲۷
- اشکال یکم:اختصاص به احکام شرعیه ۳۲۸
- اشکال دوم:اضطراب متن ۳۳۰
- اشکال سوم:عدم اختصاص راویان احادیث به فقها ۳۳۰
- اشکال چهارم:اختصاص توقیع به امور تبلیغ دین ۳۳۲
- اشکال ششم:عدم دلالت بر نصب ۳۳۳
- ۶-دیگر روایات ۳۳۳
- الف)روایات منع از تعطیل حدود ۳۳۳

- ۳۳۳ اشاره
- ۳۳۴ سند روایات
- ۳۳۶ چگونگی استدلال
- ۳۳۶ نقد و بررسی
- ۳۳۶ (ب) روایات اهمیت اجرای حدود
- ۳۳۶ اشاره
- ۳۳۷ چگونگی استدلال
- ۳۳۷ نقد و بررسی
- ۳۳۷ (ج) روایت ابی عبیده
- ۳۳۷ اشاره
- ۳۳۸ چگونگی استدلال
- ۳۳۸ نقد و بررسی
- ۳۳۹ (د) نبوی مشهور: «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل»
- ۳۴۰ (ه) حدیث اللهم ارحم خلفائی
- ۳۴۰ اشاره
- ۳۴۰ چگونگی استدلال
- ۳۴۰ نقد و بررسی
- ۳۴۱ (و) روایت «مجارى الامور»
- ۳۴۱ اشاره
- ۳۴۱ چگونگی استدلال
- ۳۴۲ نقد و بررسی
- ۳۴۲ (ز) برداشت نراقی از مجموع روایات
- ۳۴۲ (ح) جمع بندی روایات
- ۳۴۵ ۳-متصدی اقامه حدود
- ۳۴۵ اشاره
- ۳۴۵ عموم مردم

۳۴۵ اشاره

۳۴۵ ۱- اقامه حدود در جرایم خاص

۳۴۵ اشاره

۳۴۶ الف) سَابِ النَّبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ

۳۴۷ ب) مدعی نبوت

۳۴۷ ج) قتل در فراش

۳۴۹ ۲- اقامه حدود در همه جرایم

۳۴۹ اشاره

۳۴۹ الف) اقامه حد بر عبد

۳۵۰ ب) اقامه حد بر ولد و زوجه

۳۵۱ ج) اقامه حد از سوی ظالمین

۳۵۲ حاکم جور

۳۵۲ اشاره

۳۵۲ ۱- تعریف حاکم جور

۳۵۳ ۲- دلایل مشروعیت اقامه حدود توسط حاکم جور

۳۵۳ اشاره

۳۵۳ الف) عدم اختصاص واژه امام به معصومان علیهم السلام

۳۵۳ چگونگی استدلال

۳۵۴ نقد و بررسی

۳۵۵ ب) سیره عملی معصومان

۳۵۵ چگونگی استدلال

۳۵۶ نقد و بررسی

۳۵۶ ج) منع از تعطیل حدود

۳۵۶ چگونگی استدلال

۳۵۸ نقد و بررسی

۳۵۹ فقیه یا ولی فقیه

۳۶۵	نتایج تحقیق
۳۶۹	پیشنهادها
۳۶۹	پژوهشی
۳۷۰	اجرائی-قانونی
۳۷۱	کتابنامه
۳۷۱	اشاره
۳۸۹	مقالات
۳۹۲	منابع اینترنتی
۳۹۳	نرم افزارها
۳۹۵	ABSTRACT
۳۹۷	درباره مرکز

مشروعیت اقامه حدود و تعزیرات در عصر غیبت

مشخصات کتاب

سرشناسه: محمدی، باقر

عنوان و نام پدیدآور: مشروعیت اقامه حدود و تعزیرات در عصر غیبت / سیدباقر محمدی.

مشخصات نشر: قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری: ۳۶۸ ص.

فروست: دفتر تدوین متون پژوهشی؛ ۹۳۶.

شابک: ۱۷۰۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۶۸۱-۵:

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۴۳] - ۳۶۵؛ همچنین به صورت زیر نویس.

موضوع: حدود (فقه)

موضوع: تعزیرات (فقه)

شناسه افزوده: جامعه المصطفی (ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)

رده بندی کنگره: ۱۳۹۳۵م/۳۳/۶/۱۹۵/۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۵

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۵۳۶۹۶

ص: ۱

اشاره

مشروعیت اقامه حدود و تعزیرات در عصر غیبت

سیدباقر محمدی

ص: ۳

با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، پرسش‌ها و چالش‌های نوینی در حوزه علوم انسانی فراوری اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پای بندی به دین و سنت در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می‌نماید. از این رو، مطالعات و پژوهش‌های به روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس معیارهای معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه‌های ناب، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحراف‌های فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت تمامی بنیان‌گذاران این شجره طیبه، به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی رحمه الله و مقام معظم رهبری (دام ظلّه العالی) است.

«جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه» برای تحقق این رسالت خطیر و در مسیر نشر معارف ناب محمّدی صلی الله علیه و آله «مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله» را تأسیس کرده است.

اثر حاضر با عنوان مشروعیت اقامه حدود و تعزیرات در عصر غیبت حاصل پژوهش فاضل گرامی جناب آقای سید باقر محمدی، کوششی است در به ثمر رساندن گوشه‌ای از این اهداف متعالی.

در پایان لازم می‌دانیم تلاش همه عزیزانی را که در نشر این کتاب سهمی داشته‌اند،

سپاس گزارده، صاحبان فضل و معرفت را به یاری بخوانیم تا ما را از دیدگاه های سازنده خویش بهره مند سازند.

مرکز بین المللی

ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

ص: ۶

مقدمه ۱۷

بخش اول: مفاهیم و مبانی تصویریه

۱. مفاهیم ۲۳

حد ۲۳

۱. واژه شناسی حد ۲۳

الف) ریشه واژه حد ۲۴

ب) معنای اصلی واژه ۲۴

۲. اصطلاح شناسی حد ۲۶

الف) حد در متون دینی ۲۶

یکم) حد در قرآن ۲۷

دوم) حد در اصطلاح روایی ۲۸

سوم) حد خاص ۳۰

چهارم) مطلق عقوبت ۳۰

پنجم) اعم از تعزیر ۳۲

ششم) اعم از قصاص ۳۲

هفتم) جمع بندی ۳۳

ب) حد در اصطلاح فقهی ۳۶

یکم) فقهای شیعه ۳۶

دوم) فقهای اهل سنت ۳۹

۳. انواع جرایم حدی ۴۲

الف) انواع جرایم حدی در فقه اهل سنت ۴۲

ب) انواع جرایم حدی در فقه شیعه ۴۵

تعزیر ۴۷

ص: ۷

۱. واژه شناسی تعزیر ۴۷
۲. اصطلاح شناسی تعزیر ۴۹
- الف) تعزیر در متون دینی ۴۹
- یکم) تعزیر در قرآن ۴۹
- دوم) تعزیر در روایات ۵۰
- ب) تعزیر در اصطلاح فقهی ۵۲
- یکم) فقهای شیعه ۵۲
- دوم) فقهای اهل سنت ۵۳
۳. تفاوت های حدود و تعزیرات ۵۳
- الف) به لحاظ ویژگی های کمی و کیفی ۵۳
- ب) به لحاظ موضوع، نوع عقوبت و میزان مجازات ۵۵
۴. موجبات فقهی اعمال تعزیر ۵۶
- الف) ارتکاب معصیت ۵۶
- یکم) موارد خاص در روایت ۵۶
- دوم) فقدان شرایط اقامه حد ۵۸
- سوم) گناهایی که حد معین ندارد ۵۸
- چهارم) ارتکاب گناهان کبیره ۶۱
- پنجم) کیفر مکمل در جرایم حدی ۶۱
- ب) اخلال در واجب ۶۲
- ج) رفتار مفسده انگیز و خلاف مصالح عمومی ۶۳
- مشروعیت ۶۵
۱. واژه شناسی مشروعیت ۶۵
۲. اصطلاح شناسی مشروعیت ۶۵
- الف) مشروعیت در فصل مجوزان ۶۶
- یکم) تراقی ۶۶
- دوم) صاحب جواهر ۶۷
- ب) مشروعیت در کلام مانعان ۶۸
- عصر غیبت ۶۸
۱. واژه شناسی غیبت ۶۸

۲. اصطلاح شناسی غیبت ۶۹

الف) غیبت در اندیشه کلامی شیعه ۶۹

ب) عصر غیبت در ادبیات فقهی ۷۱

۲. مبانی ۷۵

لزوم عصمت امام ۷۵

اصل عدم ولایت ۷۶

ص: ۸

۱. مفهوم اصل عدم ولایت ۷۷
۲. نگرش فقها به اصل عدم ولایت ۷۷
۳. مبانی اصل عدم ولایت ۷۹
 - الف) استصحاب ۷۹
 - ب) توحید ۷۹
 - ج) آزادی انسان ها ۸۰
 ۴. نقد و بررسی ۸۱
- ولایت فقیه ۸۲
 ۱. تبیین مفهوم ولایت فقیه ۸۳
 - الف) مفهوم ولایت ۸۳
 - ب) مفهوم فقیه ۸۴
 ۲. حدود اختیارات ولی فقیه ۸۷
 - الف) ولایت مقیده فقیه ۸۷
- یکم) ولایت تصرف در قضا، فتوا و امور حسبه ۸۷
- دوم) ولایت در چارچوب احکام فرعی الهی ۸۸
 - ب) ولایت مطلقه فقیه ۸۸
 ۳. سابقه اجرای حدود ۹۱
- ایران ۹۱
- افغانستان ۹۴
- دیگر کشورهای اسلامی ۹۷
- بخش دوم: دیدگاه عدم جواز اقامه حدود
 ۱. صاحبان دیدگاه عدم جواز اقامه حدود ۱۰۱
 - متقدمین (فقهای پیش از محقق حلی) ۱۰۱
 ۱. سید مرتضی ۱۰۱
 ۲. شیخ طوسی ۱۰۳
 ۳. قطب الدین راوندی ۱۰۴
 ۴. طبرسی ۱۰۷
 - متأخرین (محقق حلی تا مقدس اردبیلی) ۱۰۸
 ۱. محقق حلی ۱۰۸

٢.فاضل آبی ١١٠

٣.علامه حلی ١١١

٤.فخر المحققین ١١١

٥.ابن ابی جمهور ١١٢

ص:٩

متأخر المتأخرین (مقدس اردبیلی تا معاصران) ۱۱۲

۱. مقدس اردبیلی ۱۱۲

۲. شیخ بهایی ۱۱۲

۳. میرزای قمی ۱۱۳

۴. شیخ انصاری ۱۱۳

۵. فقهای مشروطه خواه ۱۱۵

فقهای معاصر ۱۱۶

۱. سید احمد خوانساری ۱۱۶

۲. سید محمد شیرازی ۱۱۷

۲. دلایل دیدگاه عدم جواز اقامه حدود ۱۲۱

دلایل تحلیلی ۱۲۱

۱. لزوم شرایط اجتماعی خاص، برای اجرای حدود ۱۲۱

الف) وجود انسان کامل در رأس مدیریت اجتماعی ۱۲۳

ب) جامعه توحیدی و مدینه فاضله ۱۲۴

ج) توجه به زمینه های اجتماعی جرم ۱۲۸

د) جامع نگری به احکام تربیتی اسلام ۱۳۰

۲. عدم حجیت خبر واحد در احکام شدید کیفری ۱۳۲

الف) دیدگاه های متناقض در حجیت خبر واحد ۱۳۳

یکم) انکار حجیت خبر واحد، به صورت مطلق ۱۳۳

دوم) اثبات حجیت خبر واحد، به صورت مطلق ۱۳۳

سوم) حجیت خبر عادل امامی ۱۳۴

چهارم) حجیت خبر موثوق الصدور ۱۳۵

ب) بررسی دیدگاه ها ۱۳۷

ج) شبهه عدم حجیت خبر واحد در احکام شدید کیفری ۱۳۸

د) بررسی شبهه ۱۳۹

ه) چند نکته ۱۴۱

یکم) نظر نگارنده ۱۴۱

دوم) امکان تعطیل برخی حدود ۱۴۱

سوم) تمایز میان احکام قضایی و احکام کلی ۱۴۳

۱. اجماع منقول از ابن ادریس و ابن زهره ۱۴۳

الف) احتمال ها در تفسیر ظاهر کلام ابن ادریس ۱۴۵

ب) بررسی احتمالات ۱۴۶

یکم) اختصاص اقامه حدود به معصومان علیه السلام و نایبان خاص ۱۴۶

دوم) جواز اقامه حدود از سوی معصومان علیهم السلام، نایبان خاص و نایبان عام ۱۴۷

ص: ۱۰

سوم) انکار جواز تصدی از سوی ستمگران ۱۵۳

چهارم) سکوت درباره تفویض و عدم تفویض این منصب به فقها ۱۵۳

۲. روایت اشعثیات ۱۵۴

الف) بررسی سند ۱۵۶

ب) اشکال های سندی کتاب اشعثیات ۱۵۷

یکم) معلوم نبودن نویسنده کتاب ۱۵۷

دوم) محمد بن اشعث کوفی ۱۵۸

سوم) موسی بن اسماعیل ۱۵۸

چهارم) اسماعیل بن موسی علیه السلام ۱۵۹

پنجم) معتبر و مشهور نبودن اشعثیات ۱۶۱

ششم) عدم نقل بحار و وسایل به دلیل عدم اعتماد ۱۶۳

هفتم) عدم تطابق کتاب موجود با نقل شیخ و نجاشی ۱۶۵

هشتم) اختلاف در ابواب و تعداد ۱۶۶

نهم) ناسازگاری با اصول «اربع مائه» و همخوانی با روایات اهل سنت ۱۶۸

ج) بررسی دلالت واژگان ۱۶۹

یکم) واژه لا یصلح ۱۶۹

دوم) واژه امام ۱۷۱

د) اشکال دلالتی ۱۸۳

۳. قاعده درأ ۱۸۶

الف) فقها و قاعده درأ ۱۸۷

ب) مستند روایی قاعده درأ ۱۸۹

یکم) من لا یحضر ۱۸۹

دوم) المقنع ۱۸۹

سوم) دعائم الاسلام ۱۸۹

چهارم) مستدرک الوسائل ۱۸۹

پنجم) عهدنامه مالک اشتر ۱۹۰

ششم) کتاب عوالی اللئالی ۱۹۰

ج) رجال شناسی و درایت حدیث ۱۹۱

یکم) روایت صدوق ۱۹۱

دوم) عهدنامه مالک اشتر ۱۹۳

د) مفهوم شناسی ۱۹۴

یکم) درأ ۱۹۴

دوم) حدود ۱۹۴

سوم) شبهه ۱۹۵

گستره شمول شبهه ها در روایت درأ ۱۹۵

ملاک در شبهه، ظن یا احتمال ۱۹۶

شبهه در بدیهیات ۱۹۷

ص: ۱۱

مفهوم کلی قاعده ۱۹۸

د. احتیاط در دماء ۲۰۰

۳. کیفیهای جایگزین ۲۰۳

۴. جواز اقامه تعزیرات ۲۰۷

دیدگاه فقها ۲۰۷

نقد و بررسی ۲۰۸

۱. بر اساس دیدگاه جواز اقامه حدود ۲۰۸

۲. بر اساس دیدگاه عدم جواز اقامه حدود ۲۰۹

بخش سوم: دیدگاه جواز اقامه حدود

۱. صاحبان دیدگاه جواز اقامه حدود ۲۱۵

متقدمین ۲۱۵

۱. شیخ مفید ۲۱۵

۲. شیخ طوسی ۲۱۶

۳. سلار ۲۱۷

متأخرین ۲۱۸

۱. علامه حلی ۲۱۸

۲. شهید اول ۲۱۹

۳. ابن فهد حلی ۲۲۰

۴. فاضل مقداد ۲۲۰

۵. محقق کرکی ۲۲۱

۶. شهید ثانی ۲۲۲

متأخر متأخرین ۲۲۲

۱. مقدس اردبیلی ۲۲۲

۲. فیض کاشانی ۲۲۳

۳. کاشف الغطاء ۲۲۴

۴. محقق نراقی ۲۲۴

۵. صاحب جواهر ۲۲۵

۶. سید عبدالحسین موسوی لاری ۲۲۶

۷. علامه مظفر ۲۲۷

فقه‌های معاصر ۲۲۷

۱. امام خمینی ۲۲۷

ص: ۱۲

۲. سید ابوالقاسم خویی ۲۲۸

۳. سید محمدرضا گلپایگانی ۲۲۹

۴. سید محمدصادق روحانی ۲۳۰

استفتائات ۲۳۰

۱. شیخ جواد تبریزی ۲۳۱

۲. مقام معظم رهبری ۲۳۱

۳. ناصر مکارم شیرازی ۲۳۱

۴. سید عبدالکریم موسوی اردبیلی ۲۳۱

۵. حسین نوری همدانی ۲۳۲

۲. دلایل دیدگاه جواز اقامه حدود ۲۳۳

دلایل تحلیلی ۲۳۳

۱. مبغوضیت تعطیلی حدود ۲۳۳

الف) تبیین استدلال ۲۳۴

ب) اشکال ها ۲۳۴

یکم) عدم تلازم تعطیلی حدود و انتشار مفاسد ۲۳۴

دوم) تعارض با لزوم حفظ نفوس محترمه ۲۳۴

۲. اختلال نظام ۲۳۵

الف) دیدگاه فقها ۲۳۶

ب) مفهوم حفظ و اختلال نظام ۲۳۷

ج) حکم شرعی حفظ نظام ۲۴۰

د) نقد و بررسی ۲۴۱

۳. وجود فلسفه و مصلحت تشریح حدود ۲۴۱

الف) دیدگاه فقها ۲۴۳

یکم) لزوم نصب فردی خاص و عدم کفایت مصلحت صرف ۲۴۴

دوم) تعطیلی حدود بعد از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله ۲۴۵

ب) روش دیگر استدلال ۲۴۵

۴. استناد به ولایت حسبه ۲۴۶

الف) مفهوم شناسی حسبه ۲۴۷

ب) ولایت حسبه و اقامه حدود ۲۵۰

ج) اشکال ها ۲۵۱

یکم) احتمال اختصاص به معصوم ۲۵۱

دوم) مفروغ نبودن مشروعیت ۲۵۲

سوم) لزوم تصدی مؤمنان عادل در صورت نبود فقیه ۲۵۲

۵. تئوری عدالت ۲۵۴

ص: ۱۳

۱. اطلاق ازمانی ادله حدود ۲۵۵

الف) دیدگاه فقها ۲۵۶

ب) نقد و بررسی ۲۵۷

یکم) مخاطب اطلاقات ۲۵۸

دوم) قدر متیقن بودن فقیه ۲۶۰

اشکال عدم تأثیر «فقاهات بما هو فقاهات» در تصدی و ولایت ۲۶۱

سوم) عدم وصول بیان در اختصاص به فقها ۲۶۲

۲. روایت حفص بن غیاث ۲۶۳

۳. مقبوله عمر بن حنظله ۲۷۳

۴. معتبره ابی خدیجه سالم بن مکرم الجمال ۲۸۶

۵. توفیق شریف حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به اسحاق بن یعقوب ۲۹۴

۶. دیگر روایات ۳۰۵

الف) روایات منع از تعطیل حدود ۳۰۵

ب) روایات اهمیت اجرای حدود ۳۰۸

ج) روایت ابی عبیده ۳۰۹

د) نبوی مشهور: «علماء امتی کاننبا بنی اسرائیل» ۳۱۱

ه) حدیث اللهم ارحم خلقانی ۳۱۲

و) روایت «مجارى الامور» ۳۱۳

ز) برداشت نراقی از مجموع روایات ۳۱۴

ح) جمع بندی روایات ۳۱۵

۳. متصدی اقامه حدود ۳۱۷

عموم مردم ۳۱۷

۱. اقامه حدود در جرایم خاص ۳۱۷

الف) سب النبى و الائمه ۳۱۸

ب) مدعی نبوت ۳۱۹

ج) قتل در فراش ۳۱۹

۲. اقامه حدود در همه جرایم ۳۲۱

الف) اقامه حد بر عبد ۳۲۱

ب) اقامه حد بر ولد و زوجه ۳۲۲

ج) اقامه حد از سوی ظالمین ۳۲۳

حاکم جور ۳۲۴

۱. تعریف حاکم جور ۳۲۴

۲. دلایل مشروعیت اقامه حدود توسط حاکم جور ۳۲۵

الف) عدم اختصاص واژه امام به معصومان ۳۲۵

ص: ۱۴

چگونگی استدلال ۳۲۵

نقد و بررسی ۳۲۶

ب)سیره عملی معصومان ۳۲۷

چگونگی استدلال ۳۲۷

نقد و بررسی ۳۲۸

ج)منع از تعطیل حدود ۳۲۸

چگونگی استدلال ۳۲۸

نقد و بررسی ۳۳۰

فقیه یا ولی فقیه ۳۳۱

نتایج تحقیق ۳۳۷

پیشنهادها ۳۴۱

پژوهشی ۳۴۱

اجرائی-قانونی ۳۴۲

کتابنامه ۳۴۳

مقالات ۳۶۱

منابع اینترنتی ۳۶۴

نرم افزارها ۳۶۵

Abstract ۳۶۷

ص: ۱۵

وجود مجازات‌ها و جریمه‌هایی برای برهم زندگان نظم عمومی برای حفظ نظام اجتماعی ضروری است. در نظام جزایی اسلام، نهاد حدود و تعزیرات برای همین منظور تشریح شده است، ولی این نهاد تنها وقتی کارا و مؤثر خواهد بود که به اجرا درآید. این امر منوط به وجود کسی است که شرعاً بر اجرای حدود و تعزیرات ولایت داشته باشد. بر اساس اصول اولیه فقه شیعه، هیچ فردی بر دیگری ولایت ندارد و ولایت مخصوص خدا و کسانی است که خدا به آنها تفویض کرده است. یکی از اقسام ولایت، ولایت در اجرای حدود الهی است.

در دیدگاه اهل سنت، هر کس شئون امامت و حکومت را به دست گیرد، می‌تواند حدود الهی را اقامه نماید، اما با توجه با اینکه از دیدگاه فقه شیعه، حکومت باید در اصل به معصوم علیه السلام سپرده شود، در زمان غیبت معصوم علیه السلام این پرسش پیش می‌آید که: آیا اجرای حدود در زمان غیبت مشروعیت دارد یا خیر؟ می‌دانیم که پیشوایان معصوم علیهم السلام در برخی امور از جمله تصدی اصل حکومت، به فقهای جامع شرایط نیابت داده‌اند، ولی نمی‌دانیم اجرای حدود نیز از همین امور است یا خیر.

پاسخ‌گویی به این مسئله، به ویژه در شرایط فعلی و پس از برقراری حکومت اسلامی در جمهوری اسلامی ایران اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا شخصی که در رأس حکومت اسلامی قرار گرفته، ولی فقیه است، نه امام معصوم. این در حالی است که اصل مشروعیت اجرای مجازات‌های اسلامی، به ویژه حدود از سوی غیر معصوم همچنان

مورد بحث و مناقشه است. اهمیت این مسئله هنگامی آشکارتر می شود که بدانیم یکی از مهم ترین دلایل برخی مخالفت های بین المللی با بعضی از کشورهای اسلامی، اجرای حدود اسلامی در آن کشورهاست. معمولاً این اعتراض های بین المللی از سوی برخی صاحب نظران داخلی تقویت می شود. این صاحب نظران مشروع نبودن اجرای حدود را در زمان غیبت، دلیل همناوایی خود با مخالفت های خارجی می دانند. به همین دلیل، ضروری است با نگاهی فقهی و دقیق به بررسی ابعاد این مسئله بپردازیم؛ چراکه حل این مسئله در کنار برطرف کردن برخی شبهه ها، می تواند تأثیر انکارناپذیری بر روابط خارجی کشورهای اسلامی بگذارد.

عموماً فقهای متقدم در کتاب امر به معروف و نهی از منکر، و فقهای معاصر در بحث ولایت فقیه این مسئله را طرح کرده اند. نخستین فقیه‌ای که به این بحث اشاره کرده، شیخ مفید است. ایشان در کتاب مقنعه همراه با اینکه ولایت فقیه را پذیرفته، اجرای حدود الهی را برای فقها جایز دانسته است. (۱) بعد از ایشان نیز این موضوع مورد توجه فقها بوده و مخالفان و موافقانی داشته است. اما همچنان همچون بحثی فرعی در کتاب امر به معروف و نهی از منکر مطرح بوده، پس از بیان مراتب امر به معروف بدان پرداخته می شده است. (۲)

ملا احمد نراقی نخستین فقیه‌ای است که ولایت فقیه را در قالب یک تئوری مدوّن ارائه کرد. او عائده پنجاه و چهارم کتاب معروف خود، عوائد الایام را به «ولایت الحاکم» اختصاص داد و ولایت فقیه را به اثبات رسانید. (۳) ضمن همین بحث، وی «ولایه الحدود و التعزیرات» را یکی از ولایات فقیه برشمرد و به بررسی و اثبات این ولایت نیز مبادرت ورزید. (۴) بعد از نراقی توجه فقها بیش از پیش به نظریه ولایت فقیه معطوف گشت. در این میان، «اقامه حدود و تعزیرات» نیز بی نصیب نماند و برخی شاگردان نراقی در نوشته های خود به این بحث اشاره کردند. از آن جمله «محمد رسول بن

ص: ۱۸

۱- (۱). شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۳۱.

۲- (۲). ر.ک: شیخ طوسی، النهایه، ص ۳۰۱.

۳- (۳). محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۲۹-۵۸۳.

۴- (۴). همان، ص ۵۵۳-۵۵۵.

عبدالعزیز کاشانی^۱ در رساله ای با عنوان النبیة فی وظایف الفقیه مقام چهارم این رساله را درباره «اقامه حدود» نگاشت. مهم ترین و اساسی ترین محور مباحث این رساله نیز اقامه حدود در زمان غیبت به دست فقهاست. (۱) نخستین رساله مستقل در زمینه «اقامه حدود» هم در همین ایام به قلم سید محمدباقر شفتی معروف به «حجت الاسلام» نگاشته شد. شفتی در این رساله، آرای فقهای پیشین را گرد آوری، دسته بندی و در برخی موارد تحلیل کرده است و در نهایت، خود ایشان ادله ای برای اثبات ولایت فقها بر اقامه حدود، ارائه نموده که عمدتاً دربرگیرنده روایات است. از امتیازهای این اثر فقهی، موشکافی های نگارنده در سند روایات و مباحث دقیق رجالی در سلسله روایان احادیث است. بعد از شفتی، کتاب مستقلی در این موضوع نوشته نشد، ولی در مجامع فقهی که در این ایام و پس از آن به نگارش درآمد، سهمی نیز به «اقامه حدود» اختصاص یافت و بزرگانی از فقها به اثبات یا رد ولایت فقیه بر اقامه حدود پرداختند. مهم ترین مدافع اجرای حدود در زمان غیبت، صاحب جواهر است؛ (۲) در حالی که سید احمد خوانساری در جامع المدارک به شدت با نظر ایشان به مخالفت برخاست و نقدهای مهمی بر نظریه اجرای حدود در زمان غیبت وارد کرد. (۳) هرچند این نقدها از دید تیزبین و موشکافانه فقیهانی چون آیت اله خویی، پنهان نماند و باز در محک نقد و داوری قرار گرفت. (۴)

با وجود این که پس از برپایی نظام اسلامی، توجه ویژه به این مسئله ضروری می نمود، کار قابل توجهی در این زمینه صورت نگرفته و تنها برخی از فقها و حقوق دانان در آثار خود به این بحث اشاره کرده اند.

به رغم این تلاش ها، به نظر می رسد ضروری است این موضوع بیشتر مورد بحث و بررسی قرار گیرد تا در کنار جمع آوری همه ادله و نقدها، با دیدی ژرف تر بدان نگریده شود.

ص: ۱۹

۱- (۱) ر.ک: رسائل فی ولایة الفقیه، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی.

۲- (۲) ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۳-۳۹۷.

۳- (۳) سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱-۴۱۲.

۴- (۴) سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۷.

این تحقیق در نظر دارد در کنار بررسی فرضیه تحقیق، پشتوانه علمی استواری برای متولیان اجرای حدود فراهم آورد و با تأیید نقش حاکم اسلامی در اجرای احکام جزایی اسلام، بتواند به شبهه های فقهی درباره موضوع تحقیق، پاسخ مناسب ارائه دهد. همچنین آشنایی با دیدگاه ها و نوآوری های فقیهان در بحث مشروعیت اقامه حدود و تعزیرات، از دیگر اهداف تحقیق است تا از این رهگذر بتوان با تأکید بر کارآیی حقوق کیفری اسلام، به ویژه حدود و تعزیرات در دوران معاصر، برای تحکیم حکومت اسلامی، از طریق فراهم آوردن زمینه های علمی دفاع از شریعت اسلامی و اثبات کارآیی آن تلاش کرد.

این کتاب در سه بخش سامان یافته است. بخش اول به کلیات اختصاص یافته، مباحث مفهوم شناسی و پیشینه را در بر می گیرد. دو بخش بعدی بر اساس دیدگاه های موجود در موضوع مورد تحقیق سامان یافته است. با توجه به این که دو دیدگاه عمده در مسئله اقامه حدود در عصر غیبت وجود دارد، مناسب دیدیم همه تحلیل ها و مباحث نظری در چارچوب همین دو دیدگاه ارائه گردد. بدین منظور در بخش دوم با عنوان «دیدگاه عدم جواز اقامه حدود»، به طرح مبانی، دلایل و نظریه پردازان دیدگاه عدم جواز پرداخته ایم. بخش سوم این نوشتار، مبانی دلایل جواز اقامه حدود را بررسی می کند و در نهایت می کوشد پس از زدودن هر گونه اشکال، به نتیجه گیری برسد.

در پایان وظیفه خود می دانم از همه اساتید بزرگواری که در تحصیل علم، خود را مرهون زحمات بی دریغ ایشان می دانم، به ویژه اساتید و اعضای هیئت علمی گروه فقه قضایی قدردانی کنم و بیش از همه از استاد گرامی حضرت حجت الاسلام و المسلمین دکتر وحدتی که در طول تحصیل، جرعه های زلال معارف اهل بیت علیهم السلام را بر ما عرضه داشتند و راهنمایی این جانب را در نگارش این کتاب پذیرفتند، سپاسگزاری می کنم. نیز از زحمات استاد ارجمند حضرت حجت الاسلام و المسلمین دکتر ارسطو که مشاوره بنده را عهده داشتند، صمیمانه تشکر می نمایم. همچنین از همه کسانی که در به ثمر رسیدن این پژوهش نقشی داشته اند، صمیمانه تشکر و قدردانی کرده، توفیقات روزافزون ایشان را از ذات باری تعالی خواهانم.

در آغازین بخش این نوشتار، در سه فصل به بیان مفاهیم و کلیاتی می پردازیم که شناخت هرچه بیشتر موضوع، منوط به بازشناسی آنهاست. فصل اول با عنوان مفاهیم، به بیان مفاهیمی اختصاص دارد که در عنوان تحقیق و نیز جای جای این اثر به کار می آیند و به همین دلیل، درک صحیح موضوع، وابسته به شناخت آنهاست. دومین فصل به مبانی تحقیق اشاره دارد و بنیان هایی را که فرضیه تحقیق بر آن استوار است، ارائه می دهد. فصل سوم نیز با عنوان پیشینه اجرای حدود، می کوشد خواننده محترم را به گذشته های دور برد و او را با واکنش پیشینیان در برابر جرایم حدی آشنا کند و تجربه هایی را که پیشینیان اندوخته اند، بر ما عرضه نماید و از این رهگذر، روشن سازد چگونه شرایط زمانی و مکانی بر موضوع اقامه حدود، سایه افکنده، آن را متأثر کرده است.

در این فصل که شامل دو مطلب می شود، مفاهیم مورد بحث به دو دسته مفاهیم به کار رفته در عنوان تحقیق، و مفاهیم مرتبط دسته بندی شده است. ابتدای این فصل که به بررسی اجزای عنوان تحقیق اختصاص دارد، به بررسی مفهومی واژگان حد، تعزیر، مشروعیت و عصر غیبت می پردازد. مطلب دوم نیز با عنوان مفاهیم مرتبط، بررسی واژگان جرم و مجازات را هدف قرار داده است.

واژه حد از واژگان بسیار پرکاربرد در مباحث جزایی و کیفری و فقه و روایات جزایی است و بسیاری از اصول و قواعدی جزایی، به گونه ای با این واژه در ارتباط اند. افزون بر این، مهم ترین و کلیدی ترین واژه این نوشتار نیز همین واژه است. از این رو، ضروری است مفهوم آن به طور کامل کاوش شود و نکات مهم آن استخراج گردد. بدین منظور، در این بحث ابتدا به واژه شناسی و اصطلاح شناسی حدود می پردازیم و مفهوم آن را از دید لغت شناسان، روایات و فقها بررسی می کنیم. آنگاه به منظور بازشناسی و درک بهتر این مفهوم، به بررسی انواع جرایم حدی می پردازیم و در نهایت، وجوه تمایز این مفهوم را از دیگر مفاهیم مشابه ارائه می نماییم تا بدون هیچ اشتباه و التباسی مفهوم حدود روشن گردد.

امروزه بسیاری از واژه ها از مفهوم اولیه خود نقل پیدا کرده اند و چه بسا به مرور

زمان دارای مفهومی خاص در علم خاصی شده باشند، اما بی گمان این مفاهیم نو همچنان ارتباطی وثیق با مفاهیم اولیه دارند. از این رو، فهم دقیق بار معنایی یک واژه، مستلزم دانستن معنای لغوی، شناخت ریشه اشتقاقی و مشتقات آن است.

الف) ریشه واژه حد

«حدّ» از الفاظ مشترک است که یا از حدّ یحد به معنای غضبناک شدن، (۱) و یا از حدّ یحد در معانی متعددی ریشه گرفته، در این معانی گوناگون به کار رفته است: متمایز کردن، حد و مرز ساختن، تیز کردن، منصرف کردن، بازداشتن از انجام کار، اجرای حدود الهی، پوشیدن لباس سیاه و عزاداری کردن در سوگ عزیزان. (۲)

ب) معنای اصلی واژه

همان گونه که ریشه «حدّ» معانی متعددی دارد، واژه «حد» در معنای اسمی نیز در معانی متعددی به کار رفته است. برخی از این معانی عبارت اند از: منع و حبس، (۳) حایل یا فاصل میان دو چیز، (۴) مکان، ناحیه، سوی، جانب، (۵) نهایت هر چیز، (۶) حکم شرعی، (۷) عقوبتی که گناهکار را از بازگشت به گناه باز می دارد و موجب تأدیب و عبرت دیگران می شود، (۸) پیوسته، چسبنده، (۹) صلابت و استواری، (۱۰) منتهای هر شیء، نقطه ای که آن چیز بدان منتهی می شود و از آن فراتر نمی رود، (۱۱) سختی و شدت و

ص: ۲۴

۱- (۱). فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۱، ص ۲۸۶.

۲- (۲). جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۲، ص ۴۶۳.

۳- (۳). ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۱۴۳.

۴- (۴). جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۲، ص ۴۶۳.

۵- (۵). زبیدی، تاج العروس، ج ۴، ص ۴۱۲.

۶- (۶). خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۳، ص ۱۹.

۷- (۷). طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۷۲.

۸- (۸). زبیدی، تاج العروس، ج ۴، ص ۴۱۱.

۹- (۹). خلیل جر، فرهنگ لاروس، ج ۱، ص ۸۱۱.

۱۰- (۱۰). ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۱۴۳.

۱۱- (۱۱). ابن اثیر، غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۵۳.

هیبت مرد از خشم، (۱) تیزنای شمشیر و مانند آن، (۲) تندی و تیزی شراب، (۳).

به راستی کدام یک از این معانی، معنای اصلی و حقیقی این واژه است تا دیگر معانی مجازی پنداشته شود؟ آیا می توان جامعی در نظر گرفت و همه این معانی را به آن برگرداند؟

برخی از لغت شناسان معنای اصلی این واژه را «منع» می دانند، (۴) ولی بعضی اصل آن را شدت و حدت دانسته، بر اساس آن گفته اند: «بنابراین، حدود، منصرف است به احکامی که در آنها الزام است؛ چه واجب باشند چه حرام، و این به مناسبت مفهوم حدت و تندی است». (۵) برخی دیگر از اهل لغت بیش از یک معنای حقیقی همچون «منع و فصل» (۶) یا «منع و انتهای شیء» (۷) را برای این واژه برشمرده اند.

اما به نظر می رسد بازگشت همه این معانی به منع و مانع بودن است و فاصل و انتهای شیء نیز به همان منع برمی گردد. (۸) دقت در مشتقات «حد» و وجه تسمیه آنها به خوبی این دیدگاه را تأیید می کند. به چشم تیزبین و دقیق از آن نظر «حدید» گویند که مخفی شدن دیدنی ها را منع می کند: «فَبَصِّرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا». (۹) به زبان گویا و سخنگو از آن نظر «حدید» گفته اند که از آدمی دفاع می کند و از مغلوب شدن در گفت و گو مانع می شود. به مجازات های حدی نیز از آن نظر «حد» می گویند که مرتکب را از ارتکاب دوباره جرم و دیگران را از آغاز به جرم باز می دارد. (۱۰) هر چند به نظر می رسد «منع» معنای اصلی «حد» است، نمی توان انکار کرد که نوعی از تعیین و مقدر بودن نیز در معنای آن دیده می شود.

ص: ۲۵

۱- (۱) محمد بن عبدالقادر، مختار الصحاح، ص ۷۴.

۲- (۲) ابن فارس، معجم مقائیس اللغه، ج ۲، ص ۵.

۳- (۳) همان، ص ۴.

۴- (۴) جوهری، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، ج ۲، ص ۴۶۲.

۵- (۵) حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۹۲.

۶- (۶) ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۱۴۰.

۷- (۷) ابن فارس، معجم مقائیس اللغه، ج ۲، ص ۳.

۸- (۸) ناصر مکارم شیرازی، مجله نور علم، «مسأله تعزیرات در اسلام»، ش ۷، ص ۴۶ و ۴۷.

۹- (۹) ق، آیه ۲۲.

۱۰- (۱۰) زبیدی، تاج العروس، ج ۴، ص ۴۱۲.

با توجه به ارتباط اصطلاحات فقهی با معانی لغوی، پذیرش هر کدام از دیدگاه‌های فوق می‌تواند تفسیری خاص از ماهیت حدود ارائه دهد. اگر اصل حد را به معنای «شدت و حدت» بدانیم، آنچه ماهیت مجازات‌های حدی را تشکیل می‌دهد، شدید بودن آنهاست. اما اگر حد را در اصل به معنای «منع» بدانیم، آنچه بیش از همه در مفهوم حد نمایان است، بازدارندگی و نقش آن در اصلاح و تربیت فرد و جامعه است. اگر تعیین و تحدید را معنای اصلی بدانیم، مقدر بودن حد آن را از دیگر مجازات‌های اسلامی متمایز می‌کند. البته دیدگاه دیگری نیز درباره اصل واژه حد قابل طرح است؛ شاید بتوان حد را مشترک لفظی دانست. بر این اساس، این واژه سه معنای اصلی دارد: شدت و حدت، منع و رد، معین و محدود بودن. با پذیرش این نظریه می‌توان تفسیری خاص از ماهیت حدود ارائه داد و گفت واژه حد به نوعی وامدار هر سه معناست. پس حد مجازاتی است شدید، معین، مقدر و در عین حال بازدارنده و اصلاحی.

گفتنی است واژه «حد» در علمی چون منطق (۱) و ریاضی نیز برای تعریف مفاهیمی خاص به کار می‌رود که این مفاهیم با مفهوم لغوی حد بی ارتباط نیست. (۲)

۲- اصطلاح‌شناسی حد

الف) حد در متون دینی

اشاره

اکنون سخن در این است که: آیا معنای «حدود» در آیات و روایات همین معنایی

ص: ۲۶

۱- (۱). «در منطق سخنی است که دلالت بر ماهیت چیزی داشته باشد. اگر حد یا تعریف چیزی به وسیله جنس و فصل باشد، به آن حد تام گویند، اما اگر تعریف چیزی تنها به فصل باشد، به آن حد ناقص گویند. برخی از لغویین به این تفاوت بین حد و رسم اشاره کرده‌اند». (ر.ک: ابوهلال عسکری، الفروق اللغویه، ص ۱۷۸)

۲- (۲). «در ریاضیات، مفهوم حد برای بیان رفتار یک تابع مورد استفاده قرار می‌گیرد و به بررسی این رفتار در نقاط روی صفحه و یا در بی نهایت می‌پردازد. حد در حساب دیفرانسیل و انتگرال و نیز در آنالیز ریاضی برای تعریف مشتق و نیز مفهوم پیوستگی مورد استفاده قرار می‌گیرد. کوشی در اوایل قرن نوزدهم حساب دیفرانسیل و انتگرال را به شکلی شبیه آنچه در حال حاضر می‌خوانیم، ارائه داد: وقتی که مقادیر متوالی به یک متغیر نسبت داده می‌شود، بی نهایت به عدد ثابتی نزدیک شوند، به طوری که اختلاف آنها از مقدار ثابت به هر اندازه کوچک قابل انتخاب باشد، این مقدار ثابت را حد همه مقادیر متغیر می‌گویند». (ر.ک: سایت roushd.ir، علوم ریاضی، ریاضی، حد)

است که مورد تسالم فقهاست؟ به عبارت دیگر، آیا واژه حد از معنای لغوی به یک معنای خاص محدود منتقل گردیده، به اصطلاح در این معنا حقیقت شرعی شده است؟

می دانیم که زمانی یک واژه در معنای ثانوی حقیقت شرعی می شود که در زمان شارع در چنین معنایی به کار رفته و به قدری ذهن مردم با آن معنا انس یافته باشد که بدون آوردن قرینه، به مجرد کاربرد آن واژه، معنای دوم به ذهن تبادر کند. آیا این مطلب در خصوص «حدود» درست است یا خیر؟

یکم) حد در قرآن

در مجموع واژه حد چهارده بار در نه آیه قرآن به صورت جمع، یعنی حدود به کار رفته است. تقریباً در همه آیاتی که واژه حدود در آن آمده، آن را «حُدُودُ اللَّهِ» نامیده است و کسی که به این حدود تعدی کند، به حدود خدا تعدی کرده است. «حُدُودُ» در این آیات به معنای مجازات و عقوبت گناهکار نیست، بلکه به معنای احکام الله و اوامر و نواهی الهی بوده، بیشتر برای بیان حد و مرز (۱) رفتارها، اختیارات و دخالت های آدیان در ارتباط با یکدیگر است و بیشترین مواردی که در قرآن از آن یاد شده، درباره روابط مرد و زن به عنوان زن و شوهر است.

در آیه ۱۸۷ سوره بقره پس از ذکر قسمت هایی از احکام روزه و اعتکاف، از این احکام به «مرزهای الهی» تعبیر شده است؛ مرز میان حلال و حرام، و از نزدیک شدن به این حدود و مرزها بر حذر داشته است؛ چرا که نزدیک شدن به مرز، و سوسه انگیز است و گاه سبب می شود آدمی بر اثر طغیان شهوت یا گرفتار شدن به اشتباه از آن بگذرد.

آیات ۲۲۶ تا ۲۴۲ به برخی از مواردی اشاره دارد که نادیده گرفتن آنها به ویژه هنگام طلاق، می تواند تعدی به حقوق زن در مقام همسر باشد. آیات ۱ تا ۱۴ سوره نساء افزون بر روابط زن و مرد، همچنین نگهداری دقیق از اموال یتیمان و چگونگی تقسیم ارث میان بازماندگان را حدود دانسته و از تعدی این حدود منع کرده است. آیات دیگری نیز که به عنوان حدود در قرآن طرح شده، باز به زوایای دیگری از همین مسائل اشاره دارد.

ص: ۲۷

۱- (۱). مرز در زبان پهلوی، به کلیت هر چیز گفته می شد. مثلاً مرز ایران به معنای تمامی سرزمین ایران بود. (ر.ک: لغت نامه معین).

از نگاه دینی و بنا به تعریف های متون مقدس، در میان انواع روابطی که آدمیان با هم دارند، رابطه زن و شوهر با هم، نزدیک ترین و درهم تنیده ترین رابطه ها شمرده شده است. (۱) بدیهی است هر اندازه روابط آدم ها به هم نزدیک تر و در هم تنیده تر باشد، امکان تجاوز آنان به یکدیگر نیز بیشتر است.

توصیف قرآن از عرب هایی که در پنهان کاری (کفر) و نفاق شدیدتری از دیگران به سر می برند، این است که علت دوام چنین مناسباتی، آگاه نبودن آنان از حدودی است که خدا بر پیامبر نازل کرده است. (۲) در آیه اول، سوره طلاق، آنجا که از متارکه میان زن و مرد سخن رفته، آمده است: «آنان (زنان مطلقه) را از خانه هایشان بیرون نکنید و بیرون نروند، مگر آنکه مرتکب فحشای آشکار شده باشند، و این حدود خداست، و کسی که به حدود خدا تعدی کند، به نفس خویش ستم کرده است».

با توجه به این که حد در اصل به معنای منع و فصل است، گویا همه حدود شرعی و احکام الهی میان حلال و حرام جدایی می اندازند. البته نکته ظریفی در این آیات به چشم می خورد؛ برخی از این احکام و نواهی نظیر فواحش چنان اهمیتی دارند که از نزدیک شدن به آنها نهی شده، ولی در دیگر حدود الهی، صرفاً تعدی آنها مورد توجه و نهی قرار گرفته است. (۳)

دوم) حد در اصطلاح روایی

از دیدگاه روایات نیز حد، صرفاً به معنای مجازات معین و مشخص نیامده، بلکه به معانی متعدد آمده است؛ مثل حقوق و الدین، شرب خمر و ربا. برخی بر آن اند که در مجموع «حد» در چهار معنا در روایات به کار رفته است:

۱. عقوبت معین شرعی مثل حد زنا و سرقت؛

ص: ۲۸

۱- (۱). کتاب پیدایش تورات، باب دوم، آیه ۲۳ و ۲۴؛ انجیل متی باب نوزدهم، آیات ۳ تا ۱۰؛ و رساله اول پولس به قرنتیان، باب هفتم، بند ۱۰ تا ۱۴.

۲- (۲). توبه، آیه ۹۷. ضمناً بسیاری از مفسران در اینجا واژه «اعراب» را صرفاً به اعراب بادیه و بیابانی منحصر دانسته اند.

۳- (۳). ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۱ و ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۵۳.

۲. مطلق عقوبت؛

۳. عقوبت نامعین شرعی؛

۴. معنای لغوی آن «منع» (۱).

برخی دیگر مدعی اند در مجموع در متون دینی، حد سه کاربرد دارد:

در تمامی احکام خدای سبحان به همین معناست فرمایش الهی در قرآن کریم که می فرماید: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ)؛ اینها حدود الهی است. این اطلاق از این روست که احکام الهی مردم را از ارتکاب چیزی که به ضرر دین و دنیای آنهاست، منع می کند.

احکامی که به دلیل ترس از رنج و درد حاصل، به سبب زدن، کشتن، تبعید کردن و نظایر آنها مردم را از ارتکاب معصیب منع می کنند؛ چه معین و مقدر باشند یا اینکه به نظر حاکم شرع موکول شوند.

استعمال دوم، مقید به صورتی است که شرعاً معین و مقدر باشد، در مقابل تعزیر که نامقدر است. (۲)

از میان همه روایات، تنها آن دسته از آنها مورد توجه ماست که واژه «حد» در آنها به معنای یکی از انواع عقوبت باشد. پس از شناسایی این روایات، می توان آنها را در چند دسته ذیل طبقه بندی کرد:

روایاتی که «حد» در آنها به معنای «حد خاص» و مجازات معین شرعی به کار رفته؛

روایاتی که «حد» در آنها به معنای «مطلق عقوبت» اعم از حدود، قصاص، دیات و تعزیرات به کار رفته؛

روایاتی که «حد» در آنها به معنایی اعم از حد خاص و تعزیر به کار رفته؛

روایاتی که «حد» در آنها به معنایی اعم از حد خاص، تعزیر و قصاص به کار رفته؛

روایاتی که هیچ قرینه خاصی بر تعیین معنای «حد» در آنها وجود ندارد.

در هر یک از معانی فوق، روایات متعددی قابل بررسی است که به منظور پرهیز از تطویل در هر معنا فقط به ذکر یک یا دو روایت بسنده می کنیم.

ص: ۲۹

۱- (۱). سید عبدالکریم، موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ص ۳۶.

۲- (۲). سید محمد حسینی شیرازی، الفقه، کتاب الحدود و التعزیرات، ص ۵.

در برخی روایات «حد» به قرینه مقابله آن با «تعزیر» و «تأدیب» به معنای عقوبت معین شرعی به کار رفته است؛ مثل:

عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال آكل الميتة و الدم و لحم الخنزير عليهم أذب فإن عاد أذب. قلت: فإن عاد يوءدب؟ قال: يوءدب و ليس عليهم حد؛ (۱) إسحاق بن عمار می گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: مردار خوار و کسی که خون و گوشت خوک می خورد، تأدیب می شود و اگر برای مرتبه دوم نیز انجام دهد، تأدیب می گردد. راوی می گوید: از امام پرسیدم اگر برای مرتبه دوم انجام دهد، تأدیب می شود؟ فرمود: تأدیب می شود و حد بر آنان جاری نمی شود. (۲)

فی الوسائل عن التهذيب باسناده عن جعفر بن بشير عن معلى بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «من قتله القصاص او الحد لم يكن له دية». (۳) امام صادق علیه السلام می فرماید: کسی که در قصاص یا حد کشته شود، دیه ای برای او نیست.

عطف حد بر قصاص در این روایت، مغایرت این دو را می رساند و واژه قتل در روایت، در عقوبت شدید ظهور دارد؛ لذا شامل تعزیر نمی شود. به علاوه در خصوص ثبوت دیه در قتل ناشی از تعزیر بین فقها اختلاف است. (۴)

چهارم) مطلق عقوبت

۱. «عن حنان بن سدير، قال: قال ابو جعفر عليه السلام: حد يقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلة و أيامها» (۵)؛ امام باقر علیه السلام فرمود: حدی که در زمین اقامه شود، از بارانی که چهل شبانه روز بر آن ببارد، بهتر است.

شمول حد در این روایت و روایات مشابه آن، بر تعزیر روشن است، مگر اینکه گفته شود شامل شدن حد بر تعزیر در این روایات، از نظر لفظی ممنوع است و ممکن است شمول

ص: ۳۰

۱- (۱). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۱.

۲- (۲). همان، ص ۴۵۳؛ ص ۵۸۴؛ ص ۵۷۱؛ ص ۵۷۲؛ ص ۳۵۰؛ ص ۴۵۱؛ ص ۵۸۰؛ ص ۴۵۰؛ ج ۲۹، ص ۱۴۱؛ محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۰۳؛ ج ۴؛ ص ۵؛ ج ۶.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۶۵.

۴- (۴). حسینعلی منتظری، نظام الحکم فی الاسلام، ص ۳۱۸.

۵- (۵). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۰۸؛ ج ۲-۴ و ص ۳۰۹؛ ج ۵.

آن از باب الغای خصوصیت باشد. (۱) اما به نظر می رسد اگر شمول لفظی حد را بر تعزیر نپذیریم، نتوان در این روایات الغای خصوصیت کرد؛ چرا که اهمیت فوق العاده ای که این روایات برای اجرای حدود بر شمرده اند، با اجرای حدود به معنای خاص آن سازگارتر است.

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عز وجل جعل لكل شيء حداً وجعل على من تعدى حداً من حدود الله عز وجل حداً وجعل ما دون الأربعة الشهداء مستوراً على المسلمين» (۲)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند برای هر چیزی حد قرار داده و برای هر کس که از حدی از حدود الهی تجاوز کند نیز حد قرار داده و [گناهی را که] کمتر از چهار نفر ببینند، از مسلمانان پوشیده داشته است.

در این روایت دو بار واژه «حد» به کار رفته است. به نظر می رسد اولین واژه در معنای مطلق احکام الهی استعمال شده، و دومین واژه «حد» به معنای مطلق عقوبت به کار رفته است. (۳)

ص: ۳۱

۱- (۱). رضا استادی، فقه اهل بیت، «قلمرو قاعده در (۲)»، ش ۳۷.

۲- (۲). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ص ۳۱۰.

۳- (۳). البته این روایت در ضمن روایت دیگری تفسیر شده است؛ تفسیری که با برداشت فوق از معنای این واژه ناسازگار می نماید: «و فی روایه عمرو بن قیس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: وكيف جعل لمن جاوز الحد حداً؟ قال: إن الله حد في الاموال أن لا توءخذ إلا من حلها فمن أخذها من غير حلها قطعت يده حداً لمجاوزة الحد وإن الله حد أن لا ينكح النكاح إلا من حلّه و من فعل غير ذلك إن كان عزباً حد و إن كان محصناً رجم لمجاوزة الحد؛ و در روایت عمرو بن قیس می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: چگونه برای کسی که از حد تجاوز کند، حد قرار داده شده است؟ فرمود: خداوند در اموال حد قرار داده که تنها از راه حلال تحصیل شود. بنابراین، هر کس آن را از غیر راه حلال به دست آورد، دستش به عنوان حد قطع می شود؛ چون از حد الهی تجاوز کرده است. نیز در ازدواج حد قرار داده که از راه غیر حلال انجام نشود. بنابراین، اگر کسی از راه غیر حلال انجام دهد، اگر بدون همسر باشد، او را حد می زنند و اگر محصنه باشد، رجم می شود؛ چرا که از حد الهی تجاوز کرده است». تفسیر امام برای حد در این روایت این گونه می نماید که «حد» در آخر جمله دوم در روایت پیشین و مانند آن، حد شرعی به معنای خاص آن است؛ گرچه می توان گفت با توجه به اینکه «حد» به معنای خاص مصداق کامل «حد» به معنای مطلق مجازات می باشد. از این رو، امام برای مثال به برخی از حدود خاص و مشهور اشاره کرده است، بدون این که معنای حد را در روایت پیشین توضیح نماید؛ و گرنه، لازم است همچنان که حد در جمله دوم روایت توضیح می شود، در جمله اول نیز توضیح گردد و مراد از آن، فقط چند جرم حدی خاص باشد که لازم آن، تخصیص اکثر خواهد بود. بنابراین، می توان گفت واژه حد گاه در معنای مطلق عقوبت نیز که شامل تعزیر شود، به کار می رود؛ مگر اینکه اثبات شود در معنای اعم کاربرد ندارد و شمول حد بر تعزیر از باب الغای خصوصیت است که مسئله ای دیگر است و کاربرد در معنای اعم نیست؛ گرچه نقد این ادعا هم گذشت.

عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ في كتاب علي عليه السلام... كان إذا أتى بسلام و جاربه لم يدر كما لا يبطل حداً من حدود الله عزَّ وجلَّ. قيل له: و كيف كان يضرب؟ قال: كان يأخذ السوط بيده من وسط أو من ثلثه ثم يضرب به على قدر أسنانهم و لا يبطل حداً من حدود الله عزَّ وجلَّ؛ (۱) امام صادق عليه السلام فرمود: در کتاب علی علیه السلام آمده است... و هرگاه پسر و دختر غیر بالغ را [برای اجرای حد] پیش آن حضرت می آوردند، آن حضرت حدی از حدود الهی را باطل نمی کرد. به امام صادق علیه السلام گفته شد: چگونه آنان را حد می زد؟ امام علیه السلام فرمود: وسط تازیانه یا یک سوم آن را می گرفت و به اندازه سَنَنان آنان را حد می زد و نمی گذاشت حدی از حدود الهی از بین برود.

در این روایت درباره مجازات اطفال بزهدکار نیز واژه حد به کار رفته است، در حالی که صغار بزهدکار هرگز مجازات معین شرعی (حد) ندارند، بلکه مجازات آنان تعزیر است. بنابراین، حد در این روایت به معنای مجازات نامعین (تعزیر) بوده، تازیانه زدن هم به عنوان تعزیر صورت گرفته، ولی امام آن را مصداق حد قرار داده است.

ششم) اعم از قصاص

۴. فی الوسائل عن التهذيب: محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن الفضيل قال: «سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: من اقر على نفسه عند الامام بحق حد من حدود الله مره واحده حرا كان او عبدا، حره كانت او امه، فعلى الامام ان يقيم الحد عليه للذي اقر به على نفسه كائنا من كان الا الزاني المحصن فانه لا يرجمه حتى يشهد عليه اربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحد ماه جلدته ثم يرجمه، قال: و قال ابو عبد الله عليه السلام: و من اقر على نفسه عند الامام بحق حد من حدود الله في حقوق المسلمين فليس على الامام ان يقيم عليه الحد الذي اقر به عنده حتى يحضر صاحب الحق او وليه فيطالبه بحقه. فقال له بعض اصحابنا: يا ابا عبد الله، فما هذه الحدود التي اذا اقر بها عند الامام مره واحده على نفسه اقيم عليه الحد فيها؟ فقال: اذا اقر على نفسه عند الامام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله و اذا اقر على نفسه انه شرب خمرا حده فهذا من حقوق الله و اذا اقر على نفسه بالزنا و هو غير محصن فهذا من حقوق الله. قال: و انما حقوق المسلمين فاذا اقر على نفسه عند الامام بقرية لم يحده حتى يحضر صاحب

ص: ۳۲

الفریه او ولیه و اذا اقر بقتل رجل لم يقتله حتی یحضر اولیاء المقتول فیطالبوا بدم صاحبهم» (۱) ابویوب به نقل از فضیل می گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس، مرد باشد یا زن، آزاد باشد یا بنده، یک بار نزد امام اقرار کند که حدی از حدود خداوند بر اوست، امام باید حدی را که شخص علیه خودش اقرار کرده، بر او جاری کند هر کس باشد، مگر زناکار مُحصن که امام او را رجم نمی کند، مگر چهار نفر علیه او شهادت دهند. پس از شهادت آنان، ابتدا او را صد تازیانه حد می زند، سپس رجم می کند.

همچنین امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس نزد امام اقرار کند حدی از حدود خداوند در خصوص حقوق مسلمانان بر اوست، امام نمی تواند حدی را که به آن اقرار کرده، بر او اقامه کند، مگر اینکه صاحب آن حق یا ولی او حاضر شود و حق خود را مطالبه کند.

بعضی از اصحاب به حضرت عرض کردند: آن حدودی که هر گاه شخص یک بار نزد امام به آنها علیه خود اقرار کند بر او جاری می شود کدام است؟ امام فرمود: هر گاه شخص نزد امام اقرار به سرقت کند، امام دست او را قطع می کند؛ چون حد سرقت از حقوق خداوند است. همچنین هر گاه شخص به شراب خواری اقرار کند، امام او را حدمی زند؛ چون از مصادیق حق الله است. هر گاه شخص غیر محصن اقرار به زنا کند، امام او را حد می زند؛ زیرا این نیز از حقوق الله است.

آن گاه فرمود: اما حقوق مسلمین، هر گاه شخص نزد امام اقرار کند که بر کسی افترا بسته است، امام بر او حد جاری نمی کند تا صاحب آن حق، یعنی کسی که به او افترا زده شده یا ولی او حاضر شود. هر گاه شخص نزد امام به کشتن کسی اقرار کند، امام او را نمی کشد تا اولیای مقتول حاضر شوند و خون او را مطالبه کنند.

هفتم) جمع بندی

تا اینجا روشن گردید که در روایات، حد در بیش از یک معنا به کار رفته است. این در حالی است که در بسیاری از روایات، حد به صورت مطلق و بدون هیچ قرینه ای بر تعیین یکی از معانی فوق استعمال شده است؛ نظیر این روایت:

ص: ۳۳

۱- (۱). شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۷؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۴ و نیز ص ۳۴۶ و ۳۰۲. ج ۱۹، ص ۳۴ و ج ۱۳، ص ۲۲۵، ۲۲۷ و ص ۲۲۸؛ شیخ کلینی، کافی، ج ۷، ص ۲۹۰؛ علامه مجلسی، مرآت العقول، ج ۲۴، ص ۲۶۲؛ شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۱۶۹.

عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن التوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يشفعن أحد في حد إذا بلغ الامام، فإنه (لا يملكه)، واشفع فيما لم يبلغ الامام إذا رأيت الندم، واشفع عند الامام في غير الحد مع الرجوع من المشفوع له، ولا يشفع في حق امرئ مسلم ولا غيره إلا بإذنه. (1)

نکته قابل توجه در این روایات این است که: آیا این روایات به حدود به معنای خاص اصطلاحی اختصاص دارند یا تعزیرات را نیز در بر می گیرند و تعزیرات نیز داخل در احکام آنها می گردد؟ صاحب جواهر در این باره می گوید:

ممکن است بگوئیم داخل می شود، به سبب اطلاق حد بر مطلق مجازات در بسیاری از روایات، مانند روایت «إن الله جعل لكل شيء حداً و لمن جاوز الحد حداً» و ممکن است بگوئیم داخل نمی شود؛ چنان که از ظاهر کلمات اصحاب در این بحث و درباره کسی که اعتراف کند به حدی و آن را تبیین نکند، برمی آید. به دلیل ظهور لفظ حد، عرفاً در چیزی که مقدارش معین و محدود است و به دلیل روایاتی مانند روایت حماد بن عثمان که از امام می پرسد: مقدار تعزیر چقدر است؟ امام می فرماید: کمتر از حد، و دیگر روایاتی که بر مغایرت حد با تعزیر از نظر مفهوم دلالت می کند؛ حتی برخی از این روایات، به صراحت مغایرت این دو را بیان می کنند...؛ گرچه اطلاق حد بر معنایی که شامل تعزیر نیز می شود، قابل انکار نیست. بنابراین، در احکام مخالف با اصول و عمومات، شاید اقتضای بر حد به معنای اخص [حدی که مغایر با تعزیر است] آنه غیر آن [که شامل تعزیر نیز می شود] خالی از قوت نباشد، مگر در جایی که از فحوای کلام یا غیر آن فهمیده

ص: ۳۴

۱- (۱). در روایات زیر نیز حد بدون قرینه به کار رفته است: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن التوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا كفالة في حد». في الوسائل عن الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحد لا يورث». عن الكافي محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن عمار السابطي عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «ان الحد لا يورث كما تورث الديه و المال و العقار و لكن من قام به من الورثه فطلبه فهو وليه و من لم يطلبه فلا حق له...». في الوسائل عن الفقيه...: «و كان لا يرى ان يعفى عن شيء من الحدود» عن التهذيب و الفقيه عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام في حديث قال: «ليس في الحدود نظر ساعه». قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ادروا الحدود بالشبهات و لاشفاعه و لا كفاله و لا يمين في حد».

شود [که حد به معنای عام مراد است]. بر همین اساس، مندرج نبودن قصاص در اطلاق حد نیز تقویت می شود.... (۱)

بنابراین، «حد» حقیقت شرعیه در هیچ کدام از معانی فوق نگشته، اصل عدم نقل نیز کاربرد آن را در روایات به معنای حد اصطلاحی نفی می کند. از این رو، بر اساس قواعد لغوی و اصولی شایسته است حد را در روایات اخیر بر معنای لغوی حمل کنیم. (۲) با توجه به اینکه در میان معانی مطرح شده، «مطلق عقوبت» یکی از معانی لغوی این واژه نیز می باشد، حمل واژه حد در این روایات بر این معنا، خالی از وجه نیست؛ به ویژه پس از مفروض دانستن به کار نرفتن آن در مطلق احکام یا معانی لغوی همچون منع و شدت. بنابراین، هرچند نظر صاحب جواهر در اکتفا به قدر متیقن موافق احتیاط است، حمل بر معنای خاص حدود آن هم بدون قرینه، امری است مخالف اطلاق الفاظ روایات؛ مگر آنکه همان گونه که صاحب جواهر فرمودند، ظهور واژه حد را در شیء محدود معین بپذیریم و بگوییم آنچه مقدر و محدود نیست، عرفاً حد نامیده نمی شود. البته ناگفته پیداست بسیاری از روایاتی که ذکر آنها گذشت، این ظهور را بر نمی تابند.

به علاوه، شاید بتوان در روایاتی که معنای «حد خاص» از آن فهمیده می شود، تردید کرد و گفت «آیا این کاربردها، مجرد تطبیق عنوان حد بر برخی از افراد مجازات های اسلامی نیست؟ آیا صرف انطباق کلی بر فرد، دلیل بر این است که مراد از حد در شرع، مجازات معین است و دیگر استعمالات مجازی است؟» به عبارت روشن تر، می توان گفت با ملاحظه مجموع این روایات و دیگر اخبار، به نظر می رسد حد به معنای مطلق مجازات است و در اثر کثرت استعمال در آن زمان، در این معنا حقیقت شده بود. اما استعمال آن در خصوص مجازات معین یا غیر معین از باب انطباق کلی بر یکی از مصادیق و افراد است؛ و گرنه، هیچ شاهد قرآن و روایی وجود ندارد که ثابت کند لفظ حد در معنای مجازات معینه حقیقت است و در دیگر معانی، مجازی است و اراده آن از این لفظ نیاز به قرینه دارد. (۳)

ص: ۳۵

۱- (۱). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۲۵۶.

۲- (۲). محمدکاظم خراسانی، کفایه الاصول، ص ۳۷.

۳- (۳). سید مصطفی محقق داماد، قواعد فقه (۴) بخش جزایی، ص ۶۹.

بنابراین، به نظر نگارنده واژه حد را در روایات باید بر مطلق مجازات و عقوبت حمل کرد، مگر اینکه قرینه ای بر دیگر معانی وجود داشته باشد.

ب) حد در اصطلاح فقهی

اشاره

فقه‌های شیعه و سنی از همان آغاز معمولاً کتاب مستقلی را به مباحث حدود اختصاص می‌دادند، ولی عمدتاً بدون ارائه تعریفی از حد به سراغ جرایم حدی می‌رفتند و تک تک آنها را بررسی می‌کردند. ایشان به جای رویکرد مفهومی، رویکرد شمارشی را برگزیده و صرفاً به شمارش این حدود، بدون توجه به مفهوم حد مبادرت ورزیده‌اند. به همین دلیل، تا قرن‌های هفتم و هشتم هجری، مفهوم حد در اصطلاح فقهی چندان مورد توجه فقها قرار نگرفت و شاید پر بیراه نباشد اگر بگوییم «در روزگار ما حدود، حقیقت شرعی ندارد آن سان که تا قرن هشتم حقیقت متشرعه نداشته و از آن به بعد، حقیقت فقهیه یافته و فقها عمدتاً به تعریف حدود پرداخته‌اند».^(۱) دست کم در خصوص فقه‌های شیعه این مسئله به تحقیق به اثبات رسیده است؛ زیرا نخستین تعریفی که از حد در کتاب‌های شیعه یافتیم، به شرایع محقق حلی، از فقه‌های قرن هفتم بازمی‌گردد.

یکم) فقه‌های شیعه

محقق حلی در تعریف حد می‌نویسد: «ما له عقوبه مقدره یسمی حدا و ما لیس کذلک یسمی تعزیراً؛ هر آن چه از جرایم - که دارای عقوبت مقدر و معینی است، حد نامیده می‌شود».

(۲)

شاهد ثانی در مسأله در این تعریف اشکال کرده، آن را مانع اغیار ندانسته است؛ چون برخی از اقسام تعزیرات را نیز در برمی‌گیرد. این تعزیرات عبارت است از:

الف) کسی که در ماه مبارک رمضان با همسر خود همبستر شود (۲۵ ضربه شلاق)؛

ب) کسی که با داشتن زن آزاد با کنیزی ازدواج و پیش از اذن از همسر آزاد با او مجامعت کند (۱۲/۵ ضربه شلاق)؛

ص: ۳۶

۱- (۱). عادل ساریخانی، جزوه درسی تعزیرات.

۲- (۲). ابوالقاسم نجم الدین حلی، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴ ص ۱۴۷.

ج) مجازات دو نفر که عریان زیر یک پوشش قرار گیرند (۳۰-۹۹ ضربه شلاق)؛

د) کسی که با انگشت خود بکارت دختری را از بین ببرد (۳۰-۹۹ ضربه شلاق)؛

ه) مجازات زن و مردی که عریان تحت یک پوشش قرار گیرند (۱۰-۹۹ ضربه شلاق). (۱)

اما صاحب جواهر به این اشکال پاسخ گفته، می فرماید:

آنچه موجب شده موارد مزبور جزء تعزیرات شناخته شوند، وجود نص خاص بر اطلاق تعزیر بر این موارد است؛ در حالی که امکان دارد مراد از تعزیر در این روایات، مقابل حد نباشد و شاید به همین دلیل است که برخی فقها این موارد را جزء حدود دانسته اند. (۲)

با نادیده گرفتن اشکال صاحب مسالک، همچنان یک اشکال بر تعریف محقق حلی وارد است؛ چرا که ایشان جرم حدی را تعریف کرده است، نه حد و مجازات حدی را. هر چند برخی هر دو اصطلاح را برای حد آورده و گفته اند «حد همان گونه که بر خود جرم اطلاق می شود، بر مجازات آن جرم نیز اطلاق می گردد»، (۳) ولی توجه به روایات نشان می دهد حد بر مجازات اطلاق می شود، نه نفس جرم. (۴)

این فهد حلی در شرح مختصر النافع شاید با توجه به همین اشکال تعریف دیگری را ذکر می کند که می تواند تصحیح تعریف شرایع به شمار آید: «عقوبه مقدره علی فعل ما لایجوز شرعاً»؛ (۵) حد مجازاتی است معین در برابر ارتکاب فعلی که شرعاً جایز نیست. به نظر می رسد اشکال دوم بر این تعریف وارد نیست؛ هر چند اشکال اول همچنان پا برجاست.

صاحب مسالک خود پس از رد تعریف محقق، حد را این گونه تعریف کرده است: «عقوبتی است خاص، مربوط به رنجاندن بدن، به واسطه روی آوردن مکلف به معصیتی خاص، که شارع مقدار آن را در جمیع افراد آن مشخص کرده است». (۶)

ص: ۳۷

۱- (۱). زین الدین جبعی عاملی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱۴، ص ۳۲۶.

۲- (۲). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۱، ص ۲۵۵.

۳- (۳). احمد فتحی بهنسی، مدخل الفقه الجنایی الاسلامی، ص ۲۲.

۴- (۴). سید محمد رضا گلپایگانی، در المنصود، ج ۱، ص ۱۹.

۵- (۵). ابن فهد حلی، مهذب البارع، ج ۵، ص ۵.

۶- (۶). زین الدین جبعی عاملی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱۴، ص ۳۱۵.

بر اساس این تعریف، مجازات‌هایی چون زندان و تبعید که آزرده شدن در آنها وجود ندارد، و نیز مجازات‌هایی که در شرع معین نشده، حد نامیده نمی‌شود. همچنین قید معصیت خاص که در تعریف شهید ثانی آمده، موارد پنج‌گانه فوق را از تعریف خارج کرده، اشکال اول را دفع می‌کند.

البته قید «متعلق به جسم و بدن» در تعریف ایشان، چندان ضروری به نظر نمی‌رسد؛ چرا که عقوبت‌های مقدری که در خود تعریف بدان اشاره شده، همگی جسمی است و بر بدن مجرم اجرا می‌شود. ممکن است شهید ثانی به این نکته اشاره داشته باشد که هیچ‌گاه نباید اجرای حدود موجب صدمه به حیثیت و شخصیت مجرم شود. این دیدگاه، نیکو، پسندیده و مطابق با روایات اسلامی (۱) و روح شریعت است؛ زیرا از نظر اسلام مجازات وسیله‌ای است برای تطهیر مجرم، نه تحقیر وی. (۲) اما نباید از نظر دور داشت که این نکته ظریف، به کیفیت اجرای حد و نگرش به فلسفه مجازات‌های حدی بازمی‌گردد و بایسته نیست در تعریف حد گنجانده شود.

صاحب‌جواهر تعریف فوق را از مسالک نقل کرده، ولی برخی پنداشته‌اند این تعریف متعلق به خود ایشان است.

فاضل مقداد نیز تعریفی شبیه به تعریف مسالک ارائه می‌کند؛ «حد شرعاً مجازاتی است متعلق به رنجاندن بدن که شارع کمیت آن را معین کرده است». (۳) صاحب ریاض نیز همان تعریف شهید را می‌پذیرد؛ با این تفاوت که ایشان قید مکلف را بدان اضافه کرده است: «و حد شرعاً مجازاتی است متعلق به رنجاندن بدن مکلف، به واسطه ارتکاب معصیتی خاص که شارع مقدار آن مجازات را در همه افراد آن مشخص کرده است». (۴)

آنچه محقق طباطبایی را بر آن داشته تا قید مکلف را به تعریف اضافه کند، خارج کردن مجازات‌هایی است که با عنوان تأدیب یا تعزیر بر غیر مکلفان، مانند کودکان و مجنونان جاری می‌شود. به نظر می‌رسد این ابتکار صاحب ریاض چندان به جا نباشد؛

ص: ۳۸

۱- (۱). محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۲۰.

۲- (۲). شیخ کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۸۶.

۳- (۳). فاضل مقداد، التقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۴، ص ۳۲۷.

۴- (۴). سید علی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۴۱۵.

چون بالغ و عاقل بودن کسی که حد بر او جاری می شود، از شرایط اجرای حد است و لزومی ندارد در مقام تعریف، شرایط اجرا آورده شود.

در یکی از تعاریف ها، تنها به معین و خاص بودن معصیت اشاره شده، مقدر بودن مجازات حدی قید نشده است: «الحد لغه هو الذنب و شرعا العقوبه علی ذنوب مخصوصه» حد در لغت گناه و در شرع مجازاتی است بر گناهان مخصوص. (۱) هرچند این تعریف به فقهای شیعه نسبت داده شده، در میان آنها کسی را نیافتیم که این تعریف را یادآور شده باشد.

در ماده ۱۳ ق.م.ا.مصوب ۱۳۷۰ نیز که برگرفته از آرای فقهای شیعه است، حد این گونه تعریف شده است: «حد به مجازاتی گفته می شود که نوع و میزان و کیفیت آن در شرع تعیین شده است». این تعریف با وجود اختصار، گویا و کامل است و تنها نکته قابل ذکر در آن، این است که اگر توجیه صاحب جواهر را نپذیریم، اشکال صاحب مسالک بر تعریف محقق، بر این تعریف نیز وارد است.

پس از طرح این تعریف ها به نظر می رسد بتوان حد را این گونه تعریف کرد: «حد مجازات شرعی معینی است که برای ارتکاب جرایم خاصی وضع شده و شارع نوع، کیفیت و میزان آن را دقیقاً تعیین کرده است».

دوم) فقهای اهل سنت

در منابع اهل سنت نیز تعریف های متفاوتی از حد ارائه شده است. نخستین تعریف در کتاب مبسوط سرخسی، از فقهای حنفی در قرن پنجم به چشم می خورد. وی در تعریف حد می گوید: «الحد اسم لعقوبه مقدره تجب حقاً لله تعالی». (۲)

در یکی از تعاریف های متأخرین اهل سنت نیز آمده است:

حدود جمع حد است و حد در لغت به معنای منع است و در شریعت هم مجازات هایی است که با نص قرآنی یا حدیث نبوی در جرایمی که تعدی به حدود الله است، ثابت می گردد.

(۳)

ص: ۳۹

۱- (۱). شیخ علی خازم، مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعه، ص ۸۰.

۲- (۲). سرخسی، المبسوط، ج ۹، ص ۳۶.

۳- (۳). محمد ابوزهره، الجریمه و العقوبه فی الفقه الاسلامی، ص ۷۵.

همین نویسندۀ «حق الله» را تفسیری خاص کرده است:

صحیح است که حق الله را حق جامعه تفسیر کنیم؛ زیرا آنچه خدا بدان امر و آنچه از آن نهی کرده، فقط برای ایجاد جامعه فاضله ای بوده است که فضیلت در آن آقایی کند و رذیلت ها در آن جامعه مخفی گردد؛ به گونه ای که هر یک از افراد این جامعه بتواند برای انجام واجباتی که به دوش اوست، اقدام نماید. (۱)

فرغانی از فقهای اهل سنت در هدایه می گوید:

حد در لغت به معنای منع است و در شریعت، مجازاتی با اندازه معین است و از حقوق خداوند به شمار می آید. بنابراین، قصاص، حد نیست؛ چون از حقوق مردم است و از حقوق خداوند نیست. همچنین بر تعزیر، حد اطلاق نمی شود؛ چون مقدار آن معین نیست. (۲)

نگارنده کتاب تشریح جنایی اسلامی نیز در تعریف و توضیح آن، افزون بر معین بودن، به حق الله بودن آن نیز نظر دارد. وی می نویسد:

«حد، مجازات معینی است که حق خداوند متعال است، اما معنای مجازات معین این است که این مجازات محدود و معین است و در نتیجه میزانی کمتر یا بیشتر از مقدار تعیین شده برای آن وجود ندارد، و حق الله بودن آن نیز بدین معناست که این مجازات نه از ناحیه افراد و نه از ناحیه جامعه قابل اسقاط نیست. (۳)

شبهه همین تعریف نیز در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آورده شده که در آن به هر دو عنصر معین بودن و حق الله بودن اشاره شده است. (۴) گرچه حق الله بودن یکی از ویژگی های حدود است، اینکه از ویژگی های استثنا ناشدنی باشد، نیست؛ یعنی مورد یا مواردی از جرایم حدودی هستند که جنبه حق الناس دارند یا قبل از رفع دعوا به حاکم، جنبه حق الله پیدا نمی کنند؛ مثل حد قذف که از ناحیه شاکی قابل گذشت است یا حد سرقت، که تا وقتی مسروقه منته، دعوای سرقت را نزد حاکم مطرح نکرده، می تواند شخص سارق را عفو کند. پس تعمیم مطلق حق الله بودن

ص: ۴۰

۱- (۱). همان، ص ۷۶.

۲- (۲). المصادر الفقهیه، ج ۳۸، ص ۱۵۷.

۳- (۳). عبدالقادر عوده، التشریح الجنایی، ج ۱، ص ۷۸ و ۷۹.

۴- (۴). عبدالرحمان الجزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۷.

حدود نمی تواند صحیح باشد؛ چون مواردی پیدا می شود که حق الله نیست. (۱)

فقه‌های حنفی همچون بیشتر فقهای اهل سنت افزون بر مقدر بودن، بر عنصر حق الله بودن حد تأکید کرده اند. ابن نجیم در البحر الرائق که در شرح کنز الدقائق نگاشته، در توضیح بیان مصنف که حد را «مجازات می‌دهد برای خدای تعالی» دانسته، می نویسد:

تعزیر خارج است؛ چرا که مقدر نیست هر چند دارای حد اقل و حداکثر است. قصاص نیز خارج است؛ چرا که حق الناس است، نه حق الله. البته گفته شده قصاص هم حد است. بنابراین، مجازات معین خود دو نوع می گردد: قسمی که در آن عفو جایز است، قصاص، و غیر آن. (۲)

همین نویسنده درباره ماهیت حدود ادامه می دهد:

حدود قبل از فعل موانع هستند و بعد از آن بازدارنده؛ بدین معنا که علم به شرعیت این حدود مانع ارتکاب می شود و اجرای آنها بعد از ارتکاب عمل، مانع ارتکاب مجدد عمل می گردد. (۳)

در الدر المختار (۴) و شرح آن (۵) و مبسوط سرخسی (۶) نیز همین تعریف بدون هیچ اختلاف و تغییری تأیید شده است.

ابوبکر کاشانی نیز ضمن طرح تعریف سابق، وجه تسمیه حد را چنین بیان می کند:

زیرا صاحب حد (کسی که حد بر او جاری می شود) را از ارتکاب [دوباره]

ص: ۴۱

۱- (۱). با توجه به اینکه قذف نیز جرمی حدی است که مجازاتش در قرآن مشخص شده است، در عین حال، فقهای عامه قذف را دارای دو جنبه حق الناسی و حق الهی می دانند، لیکن بعضی جنبه حق الهی آن را بر جنبه حق الناسی غالب می دانند، همانند ابوحنیفه، و بعضی دیگر، مثل شافعی و احمد، جنبه حق الناسی آن را بر جنبه حق الهی آن مقدم می دانند؛ اما مالک، جنبه حق الناسی حد قذف را قبل از شکایت و جنبه حق الله آن را بعد از شکایت غالب می داند. (عبدالقادر عوده، التشریح الجنایی، ج ۲، ص ۴۸۴-۴۸۶) به هر حال، این گونه نیست که همه فقهای اهل سنت حد قذف را حق الله بدانند یا جنبه حق الهی آن را بر جنبه حق الناسی آن مقدم برشمارند. بدین ترتیب، ویژگی حق الله بودن حدود مخدوش خواهد بود؛ گر چه حدود غالباً حق الله هستند.

۲- (۲). ابن نجیم مصری، البحر الرائق (شرح)، ج ۵، ص ۳.

۳- (۳). همان، ص ۵.

۴- (۴). الحصکفی، الدر المختار، ج ۴، ص ۱۶۵ و ۱۶۶.

۵- (۵). ابن عابدین، حاشیه رد المحتار، ج ۴، ص ۱۶۵ و ۱۶۶.

۶- (۶). السرخسی، المبسوط، ج ۹، ص ۳۶.

بازمی دارد و کسی که حد را مشاهده می کند نیز خود را جای صاحب حد قرار می دهد و بدین ترتیب، از ارتکاب معصیت منع می نماید. (۱)

از مجموع تعریف های پیش گفته، می توان مقلد و معین بودن حد و نیز حق الله بودن آن را ویژگی مهم آن دانست. مراد از مقدر بودن حد، این است که شارع مقدس آن را تعیین و مقدارش را مشخص کرده است. پس آن را در اختیار حاکم شرعی قرار نداده تا به میل خود تخفیف دهد یا تشدید کند یا آن را عفو نماید، بلکه به گونه ای مطلق با آن برخورد کرده و بدون در نظر گرفتن کیفیات مخففه و غیر آن، و بدون توجه به شخصیت مجرم، آن مقدار معین را حکم جرم خاص قرار داده است.

مراد از حق الله بودن نیز این است که در صورت ارتکاب جرایم حدی، چون به جامعه صدمه وارد شده، نه فقط به فردی خاص - گرچه قربانی مستقیم جرم، فرد خاصی بوده باشد - در تعیین مجازات لطمه ای که به جامعه وارد شده در نظر گرفته می شود، نه لطمه وارد بر قربانی خاص. بنابراین، مجازات مربوط قابل عفو یا اسقاط و یا تبدیل نیست؛ گرچه قربانی جرم گذشت کند. شاید بتوان تفسیر دیگری از حق الله بودن حدود کرد و آن اینکه تعیین مجازات جرم حدی به دست قاضی یا قربانی مستقیم جرم نیست و نمی توان مجازاتی به دلخواه طرفین جرم تعیین کرد، بلکه تعیین مجازات به دست شارع است. البته این تفسیر با شرح کسانی که حق الله بودن را از ویژگی های مختصه حدود می دانند، (۲) سازگاری ندارد.

۳- انواع جرایم حدی

الف) انواع جرایم حدی در فقه اهل سنت

در خصوص انواع جرایم حدی، دیدگاه های مختلفی در کتاب های فقهی اهل سنت یافت می شود؛ گروهی آن را به چهار و گروهی دیگر به هشت نوع تقسیم کرده اند. علت، اختلاف های مبنایی موجود میان آنهاست. بعضی از این فقها تنها جرایمی را حدی می دانند که در کتاب خدا آمده و بعضی دیگر، ذکر آن را در کتاب لازم ندانسته، تنها تعیین مجازات را از ناحیه کتاب یا سنت، ملاک حدی بودن جرم می دانند.

ص: ۴۲

۱- (۱). ابوبکر کاشانی، بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۳۳.

۲- (۲). همان، ج ۲، ص ۴۸۴ و عبدالرحمان الجزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۷.

ابوحنیفه در گروه نخست قرار دارد و بر اساس آن، حدود را در پنج دسته از جرایم محدود می کند؛ زیرا تنها این پنج دسته به عنوان جرایم خطرناک در قرآن کریم مطرح شده است: (۱)

۱. حد زنا: به دلیل آیه شریفه «هر یک از زن و مرد زانی را صد ضربه تازیانه بزنید». (۲)

۲. حد سرقت: به دلیل آیه شریفه «دست مرد و زن دزد را قطع کنید». (۳)

۳. حد شرب خمر: به دلیل آیه شریفه «همانا شراب و قمار و بت ها و گرو بندی با تیرها پلیدی و کار شیطان است». (۴)

۴. حد قطع الطریق (راه زنان): به دلیل آیه شریفه «همانا جزای کسانی که با خدا و رسول او می جنگند و در روی زمین به فساد می کوشند آن است که کشته شوند یا بر دار گردند یا دست ها و پاهایشان یکی از چپ و یکی از راست بریده شود یا از سرزمین خود تبعید گردند». (۵)

۵. حد قذف: به دلیل آیه شریفه «بر کسانی که زنان عفیف را به زنا متهم می کنند و چهار شاهد نمی آورند، هشتاد تازیانه بزنید». (۶)

نکته قابل توجه اینکه یکی از نویسندگان فقه حنفی، حد قطع الطریق (محاربه) را با وجود اینکه قرآنی است، از اسباب و جوب حد ندانسته، در مقابل میان شرب خمر و مستی تفاوت قایل شده و هر کدام را سبب مستقل ثبوت حد دانسته است. این در حالی است که هر چند شرب خمر یا مستی از محرمات دانسته شده، در قرآن به صراحت مجازاتی برای آن تعیین نشده است. (۷) در مقابل، برخی دیگر از این نویسندگان، سرقت را در کتابی جدای از کتاب حدود بحث و بررسی نموده، قطع الطریق را بدان ملحق کرده اند.

ص: ۴۳

۱- (۱). عبدالرحمان الجریری، الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۸ و ۹.

۲- (۲). الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ... (نور آیه ۲).

۳- (۳). وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا... (مانده آیه ۳۸).

۴- (۴). إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجِسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ... (همان، آیه ۹۰).

۵- (۵). إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا... (همان، آیه ۳۳).

۶- (۶). وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً... (نور آیه ۴).

۷- (۷). ابوبکر کاشانی، بدایع الصنائع، ج ۷، ص ۳۳.

در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه جرایم مستوجب حد را با ملاکی که ابوحنیفه در پیش گرفته و با الحاق مجازات محارب به حد سرقت یا قصاص یا تعزیر به چهار نوع زیر دسته بندی می کند: ۱. زنا که لواط هم در همین دسته-با اختلاف میان فقها-قرار می گیرد. ۲. سرقت. ۳. قذف. ۴. شرب خمر که این نیز خود اختلافی است. (۱)

نویسنده در حاشیه کتاب می نویسد: شافعیه حدود را هفت تا دانسته اند: «حد جراحات، حد بغی، حد ارتداد، حد زنا، حد سرقت، حد مشروبات الکلی و حد قذف. مالکیه بر این تعداد، «حد محاربه» را هم افزوده اند. حنفیه هم می گویند: حدود همان است که در قرآن کریم به آنها اشاره شده است: حد زنا، حد سرقت، حد شرب خمر، حد قطع الطریق و حد قذف.

نگارنده با تتبع در برخی کتب اهل سنت، به نتایج زیر دست یافت:

شافعیه حدود را پنج تا می دانند: حد زنا، حد قذف، حد سرقت، حد قطع الطریق و حد مشروبات الکلی. (۲) در همین راستا، شافعی و برخی از نویسندگان فقه او، قتال اهل بغی و ارتداد را در کتابی مستقل با عنوان «کتاب قتال اهل البغی و اهل الرده» مطرح می کنند، (۳) ولی برخی از نویسندگان به نسبت متأخر شافعی، از بغی و ارتداد ذیل عنوان «کتاب حدود» بحث کرده اند. (۴) مالکیه از میان این پنج جرم حدی، حد قطع الطریق را رها کرده، در مقابل، «حد محاربه» را افزوده و از آن بحث کرده اند. (۵) و (۶)

نویسنده کتاب التشریح الجنائی الاسلامی با حذف ملحقات زنا و افزودن ارتداد و بغی، جرایم حدی را هفت گروه دانسته، این تقسیم بندی را به اکثریت فقها نسبت داده

ص: ۴۴

۱- (۱). عبدالرحمان الجریزی، الفقه علی المذاهب الاربعه، ص ۱۱۴۷.

۲- (۲). محیی الدین نووی، المجموع، ج ۲۰، ص ۳-۱۱۹.

۳- (۳). شافعی، الام، ج ۴، ص ۲۳۴.

۴- (۴). محمد بن احمد شریینی، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع، ج ۲، ص ۱۷۷.

۵- (۵). مالک، المدونه الکبری، ج ۶، ص ۲۹۸.

۶- (۶). با توجه به اینکه معمولاً حد قطع الطریق و حد محاربه در کنار هم در کتب اهل سنت نیامده، احتمالاً مراد از این دو حد در کلام ایشان یکسان باشد و فقط در اصطلاح اختلاف داشته باشند. البته ابن ادریس در سرائر فرموده است که اهل سنت متفقاً مراد از محاربه را در آیه شریفه، فقط قطع الطریق می دانند.

است. (۱) فقهای ظاهری نیز «انکار عاریه» را به حدود افزوده، آن را این گونه شمرده اند: محاربه، ارتداد، زنا، قذف به زنا، سرقت، انکار عاریه و شرب خمر. (۲)

با توجه به موارد فوق، اجمالاً پنج حد مورد اتفاق تمامی فقهای اهل سنت است: زنا، قذف، شرب خمر، سرقت و محاربه (قطاع الطريق). البته در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه تنها سه حد را مورد اجماع و اتفاق فقها دانسته است: حد زنا، حد قذف و حد سرقت. (۳) بنابراین، شرب خمر و محاربه جزء موارد اجماعی نیست. به نظر می رسد علت این مسئله، اختلافی است که میان فقهای مذاهب اهل سنت در تعیین مجازات شرعی در این موارد وجود دارد.

ب) انواع جرایم حدی در فقه شیعه

فقهای شیعه نیز در تعیین جرایم حدی و تفکیک آن ها از جرایم تعزیری اختلاف نظر دارند. محقق حلی در شرایع تعداد این جرایم را شش جرم می داند: «الزنا و ما یتبعه (لواط و مساحقه)، القذف، شرب الخمر، السرقة و قطع الطريق». (۴) برخی دیگر از فقها نیز به تبع محقق، جرایم حدی را شش جرم دانسته اند. امام خمینی، از حدود در شش فصل بحث کرده است: فصل یکم در حد زنا، فصل دوم در لواط و سحت و قیادت، فصل سوم در حد قذف، فصل چهارم در حد مسکر، فصل پنجم در حد سرقت، فصل ششم در حد محارب. (۵)

با این حال، کسانی که حدود را شش جرم شمرده اند، در ادامه بحثشان موارد دیگری از قبیل ارتداد، وطی بهایم و... را از جرایم حدی دانسته اند. شهید در شرح لمعه حدود را در همان شش موردی بررسی کرده که مرحوم محقق در شرائع آورده، و در فصل هفتم، مبحثی با عنوان عقوبت های گوناگون آورده که در آن از وطی بهایم، استمنا، ارتداد و دفاع از نفس و حریم بحث گردیده، ولی همچنان محاربه را جزء حدود دانسته است. (۶)

ص: ۴۵

- ۱- (۱). عبدالقادر عوده، التشریح الجنایی، ج ۱، ص ۷۹ و ج ۲، ص ۳۴۵.
- ۲- (۲). ابن حزم اندلسی، المحلی، ج ۱، ص ۱۱۸.
- ۳- (۳). عبد الرحمان جزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، ص ۱۱۴۸.
- ۴- (۴). محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۹۳۲.
- ۵- (۵). امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۵۵-۴۹۷.
- ۶- (۶). شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۹، ص ۳۰۶.

امام خمینی نیز در ادامه با عنوان «خاتمه فی دیگر العقوبات» درباره مجازات مرتد و وطی بهایم و اموات بحث کرده است.

شهید ثانی در مسالک به شش جرمی که از سوی محقق آورده شده، دو جرم محاربه، که ذیل بغی جای می گیرد، و ارتداد را افزوده است. (۱) در کتاب های قواعد، تحریر و لمعه، تعزیر در عنوان کتاب نیامده است. قواعد کتاب حدود را به هشت مقصد تقسیم کرده، که مقاصد هفتم و هشتم به محاربه و ارتداد اختصاص یافته است. در مختصر گرچه محقق حلی عنوان کتاب را «حدود و تعزیرات» قرار داده، در مجازات محارب تعبیر حد را به کار برده است. (۲) ظاهراً صاحب جواهر نیز محاربه و ارتداد را جزء حدود برشمرده، در عین حال همه مواردی را که مجازات مقدر دارند، جزء حدود دانسته است. (۳) برخی دیگر از فقها نیز بر اساس همین دیدگاه تعداد جرایم حدی را خیلی گسترش داده اند و در هر موردی که مجازات مقدری وجود دارد، به وجود جرم حدی قایل شده اند؛ هر چند بیشتر فقها آن مورد را از تعزیرات می دانند. برای مثال، آیت الله خویی تعداد جرایم حدی را شانزده تا دانسته که عبارت است از: زنا، لواط، تفخیز، بوسیدن محرم با شهوت، تزویج ذمیه بر مسلمه بدون اذن مسلمه، سحر، قیادت، قذف، سب النبی، ادعای نبوت، سحر، شرب مسکر، سرقت، بیع حر، محاربه و ارتداد.

به نظر می رسد نظر صاحب مسالک در تعداد جرایم حدی (هشت جرم) با نظر مشهور فقهای شیعه مطابق است. به همین دلیل، قانون گذار جمهوری اسلامی ایران نیز در تدوین قانون مجازات های اسلامی همین رأی را برگزیده و در کتاب حدود، هشت جرم حدی را در هشت باب با عناوین حد زنا، حد لواط، مساحقه، قوادی، قذف، حد مسکر، محاربه و افساد فی الارض و حد سرقت، به عنوان جرایم حدی مطرح کرده است. همچنین قانون گذار در ماده ۱۸۵ قانون مجازات اسلامی، سارق مسلح و قطاع الطریق را هر گاه با اسلحه امنیت مردم یا جاده را به هم بزنند، به محاربه ملحق کرده است.

ص: ۴۶

۱- (۱) همان.

۲- (۲) محقق حلی، مختصر النافع، ص ۲۲۶.

۳- (۳) محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۲۵۶.

برای شناخت مفهوم تعزیر نیز ابتدا به واژه شناسی و شناخت مفاهیم لغوی، فقهی و کاربرد آن در روایات می پردازیم و در ادامه، تفاوت های حدود و تعزیرات را به منظور بازشناسی و تمایز این دو مفهوم بررسی می کنیم. در پایان، از موجبات فقهی اعمال تعزیر بحث می نماییم تا موارد ثبوت تعزیر در فقه اسلامی شناخته شده، ضمن تمایز آن از مفاهیم نوپیدا، ملاک هایی که موجب رخ کردن این مفهوم می شود، عرضه گردد.

۱- واژه شناسی تعزیر

اجمالاً در آثار بیشتر لغویان، مانند قاموس فیروزآبادی، مفردات راغب، نهاییه ابن اثیر، جمهره اللغه ابن درید، مصباح المنیر فیومی، مغرب مطرزی، مختار الصحاح، منتهی الارب، معیار اللغه و... جمله «التعزیر ضرب دون الحد؛ تعزیر، زدن کمتر از حد است»، (۱) یا با اندکی تفاوت آمده است. (۲)

آنچه از کلمات لغت شناسان برمی آید این است که ایشان در تبیین تعزیر، دودسته اند:

الف) عده ای معنای اصلی آن را یک چیز می دانند: نصرت، منع یا تأدیب، و دیگر معانی را بدان برگشت می دهند. (۳) بدین ترتیب، شاید بتوان واژه تعزیر مشترک معنوی است.

ص: ۴۷

۱- (۱) فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۲۵؛ راغب اصفهانی، مفردات غریب القرآن، ص ۳۳۳؛ ابن اثیر، النهایه، ج ۳، ص ۳۲۸؛ ابن درید، جمهره اللغه، ج ۲، ص ۳۲۱؛ فیومی، المصباح المنیر، ص ۵۵۷؛ مطرزی، المغرب فی ترتیب المعرب، ج ۲، ص ۴۲؛ محمد بن ابی بکر رازی، مختار الصحاح، ص ۳۳۸؛ عبدالرحیم صفی پور، منتهی الارب فی لغه العرب، ص ۸۲۷؛ میرزا محمدعلی شیرازی، معیار اللغه، ج ۱، ص ۴۶۳.

۲- (۲) قابل توجه اینکه با دقت در کلام لغویان، به روشنی معلوم می شود سخن آنان در معنای تعزیر، برگرفته از کتاب های فقهی و کلمات اهل شرع است. این بدین معناست که برخی اهل لغت میان حقیقت لغوی و حقیقت شرعی یا فقهی دچار خلط شده اند. همین مطلب موجب شده تاج العروس بر برخی از ایشان خرده بگیرد. ایشان کسانی را که «ضرب دون الحد» را معنای لغوی تعزیر دانسته اند، گرفتار اشتباه دانسته و به برخی دیگر از اشتباه های آنان در نقل حقیقت شرعی به جای لغوی اشاره کرده است. در مقابل، به تمجید از کسانی پرداخته که «ضرب دون الحد» را برگرفته از یکی از معانی تعزیر دانسته اند. (زبیدی، تاج العروس، ج ۷، ص ۲۱۲)

۳- (۳) ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۲۲۸؛ ابن سلام، غریب الحدیث، ج ۴، ص ۲۲؛ خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۳۵۱.

ب) جمعی بر این باورند که واژه تعزیر، فاقد معنایی جامع است. در نتیجه، مشترک لفظی است و بیش از یک وضع و یک اصل دارد. (۱)

برخی هم آن را از اضداد دانسته، دارای معانی مختلف و متفاوت مثبت و منفی می دانند. (۲) معانی مثبت از قبیل تعظیم، تفضیم، نصرت و توقیر. معانی منفی مانند منع، تأدیب، ضرب، لوم و سرزنش که معنای مشترک آن «منع» است. نصرت نیز به منع بازمی گردد؛ چرا که نصرت و یاری کسی در مقابل دشمنانش با منع دشمنان از او صورت می گیرد. (۳)

در لغت نامه دهخدا آمده است:

ریشه اصلی تعزیر همان منع و رد است و نصرت نیز به این معناست که شما دشمن را از کسی رد می کنی و مانع اذیت او توسط دشمن می شوی و به تأدیب هم تعزیر اطلاق می شود؛ چون جانی را از تکرار گناه بازمی دارد. (۴)

به نظر می رسد تعزیر را، چه به معنای یاری و حمایت کردن یا مجازات کمتر از حد شرعی بدانیم، هر دو معنا به منع و رد بازمی گردد؛ با این تفاوت که در معنای نخست، آزار دیگران را از او رد می نمایی و در معنای دوم، او را از آزرده شدن مردم، بازمی داری که این خود نوعی از کمک و نصرت است.

اما پرسشی که به نظر می رسد این است که: اگر معنای اصلی تعزیر منع باشد، با توجه به اینکه معنای اصلی حد را نیز منع دانستیم، تفاوت معنایی این دو واژه در چیست؟ آیا این دو واژه را می توان در اصل وضع مترادف دانست؟

در پاسخ باید گفت تفاوت ظریف حد و تعزیر در مقدر و نامقدر بودن است. مطرزی در المغرب می گوید: «تعزیر، گرچه نوعی مجازات است، ولی حد بر آن اطلاق نمی شود؛ چون مقدار آن مشخص نیست». (۵)

ص: ۴۸

۱- (۱). ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ج ۴، ص ۳۱۱.

۲- (۲). محمد بن عبد القادر، مختار الصحاح، ص ۲۲۶؛ فیروز آبادی، قاموس المحيط، ج ۲، ص ۸۸؛ ابوالحسن ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ج ۴، ص ۳۱۱؛ ابن سلام، غریب الحدیث، ج ۴، ص ۲۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۵۶۱؛ ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۲۲۸.

۳- (۳). زبیدی، تاج العروس، ج ۷، ص ۲۱۴

۴- (۴). علی اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، ج ۴، ص ۵۹۶۵.

۵- (۵). مطرزی، المغرب فی ترتیب المعرب، ج ۱، ص ۱۱۱.

بنابراین، چنان که در معنای حد گذشت، نوعی از تعیین و تحدید در معنای حد نهفته است که آن را از دیگر واژه های به ظاهر مترادف متمایز می سازد.

۲- اصطلاح شناسی تعزیر

الف) تعزیر در متون دینی

یکم) تعزیر در قرآن

در قرآن ریشه «عز» سه بار ضمن کلمات وَ عَزَّزْتُمُوهُمْ، وَ عَزَّزُوهُ وَ تَعَزَّزُوهُ آمده که ظاهراً به معنای «تفخیم و تعظیم» به کار رفته است و معنای عقوبت ندارد. (۱)

در آیه ۱۵۷ سوره اعراف، تعزیر به معنای نصرت و یاری کردن یا حمایت و یاری کردنی آمده که آمیخته با احترام باشد. (۲) در مجمع البحرین طریحی آمده است:

قوله تعالى «و تَعَزَّزُوهُ» ای تعظموه، و فی غیر هذا الموضع، تمنعوه من عزرته: منعه. و تعزروه تنصروه مره بعد اخرى. و فی بعض التفاسیر تنصره بالسيف، والتعزیر، ضرب دون الحد، و هو اشد الضرب. (۳)

از دیدگاه او، «تَعَزَّزُوهُ» در سوره فتح، همان تعظیم و تکریم، و در موارد دیگر به معنای «منع» است.

راغب اصفهانی برترین معنا را از تعزیر ارائه کرده، آن را به معنای حمایت و یاری کردنی گرفته که با احترام و بزرگداشت آمیخته باشد. (۴) وی پس از این که «ضرب دون الحد» را یکی از معانی تعزیر می شمارد، می گوید: «این معنا نیز به معنای سابق (یاری

ص: ۴۹

۱- (۱). وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَ آتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَ عَزَّزْتُمُوهُمْ وَ أَفْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ لَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ. (المائدة، آیه ۱۲) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ يَا أُمَّهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يَحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّزُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. (الأعراف، آیه ۱۵۷) إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا (الفتح: ۸) لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعَزَّزُوهُ وَ تُوَفِّرُوهُ وَ تَهَيَّجُوهُ بِكُرْهٍ وَ أَصِيلًا. (الفتح، آیه ۹)

۲- (۲). خوانساری، شرح و تفسیر لغات قرآن، ج ۳، ص ۱۵۹.

۳- (۳). طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۷۲.

۴- (۴). راغب اصفهانی، مفردات غریب القرآن، ص ۳۳۳.

رساندن) بازگشت می نماید. وی در مقام استدلال به روایت نبوی «انصر اخاک ظالماً او مظلوماً» استناد کرده، که در آن بازداشتن از آنچه برای برادر مؤمن زیان آور است، نصرت نامیده شده است. بنابراین، با توجه به این که ضرب تعزیری برای تأدیب است و تأدیب نیز نوعی از یاری رسانی است، پس «ضرب دون الحد» نیز یاری رسانیدن تلقی می شود.

دوم) تعزیر در روایات

در روایات تعزیر در دو معنا به کار رفته است: عقوبات نامعین و عقوبات معین. عمده‌تاً تعزیر در «مجازات های نامعین» به کار رفته، مگر در پنج مورد:

الف) کسی که در ماه مبارک رمضان با همسر خود همبستر شود (۲۵ ضربه شلاق)؛ (۱)

ب) کسی که با داشتن زن آزاد با کنیزی ازدواج کند و پیش از اذن از همسر آزاد با او میجامعت کند (۱۲/۵ ضربه شلاق)؛ (۲)

ج) مجازات دو نفر که عریان زیر یک پوشش قرار گیرند (۳۰-۹۹ ضربه شلاق)؛ (۳)

د) کسی که با انگشت خود بکارت دختری را از بین ببرد (۳۰-۹۹ ضربه شلاق)؛ (۴)

ه) مجازات زن و مردی که عریان تحت یک پوشش قرار گیرند (۱۰-۹۹ ضربه شلاق). (۵)

صاحب جواهر با پذیرش اطلاق تعزیر بر حد در این روایات، تعزیر بودن موارد فوق را انکار کرده است:

آنچه موجب شده موارد مزبور جزء تعزیرات شناخته شوند، وجود نص خاص بر اطلاق تعزیر بر این موارد است؛ در حالی که امکان دارد مراد از تعزیر در این روایات، مقابل حد نباشد و شاید به همین دلیل است که برخی فقها این موارد را جزء حدود دانسته اند. (۶)

برخی دیگر از فقها نیز دو مورد اول را که تعیین دقیق در روایت صورت گرفته، از

ص: ۵۰

۱- (۱). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، باب ۱۲، من ابواب بقیه الحدود و التعزیرات.

۲- (۲). همان، باب ۴۹ من ابواب حد الزناء و باب، ۴۷ من ابواب ما یحرم بالمصاهره من کتاب النکاح.

۳- (۳). همان، باب، ۱۰، من ابواب حد الزناء، الحدیث ۱۸ و ۲۱.

۴- (۴). همان، باب، ۳۹، من ابواب حد الزناء.

۵- (۵). همان، باب ۱۰ من ابواب حد الزناء، حدیث ۳ و ۱۸.

۶- (۶). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۱، ص ۲۵۵.

موارد حدود دانسته اند، ولی دیگر موارد را همچنان تعزیر می دانند؛ تعزیری که حدّ اقل و حدّ اکثر آن مشخص است. بنابراین، مواردی از تعزیر وجود دارد که از طرف شارع تعیین شده است، ولی این پرسش همچنان باقی است که: چرا این مجازات های معین جزء حدود شمرده نشده اند؟

یکی از بزرگان در تبیین این روایات می فرماید:

بیشتر این موارد داخل در قاعده تعزیر می باشند. هر چند حدّ اقل و حدّ اکثر برای مجازات ها تعیین شده است، ولی در هر صورت تعیین میزان مجازات به حاکم واگذار شده است و این با تعیین مقدار عقوبت بدون کم و زیادی [در حدود] تفاوت دارد. (۱)

البته می توان در کنار پذیرش تعزیر بودن موارد فوق، آنها را تعزیر مقدر به حسب روایات نامید؛ (۲) بدین معنا که هر چند میزان تعزیر نامشخص و به دست حاکم است، در روایات فوق از باب قضیه فی واقعه میزان مشخص گردیده است و این با وضع غیر این مجازات ها با صلاح حدید حاکم شرع منافات ندارد.

بسیاری از فقها معتقدند نیز نحوه تعیین مجازات در این پنج مورد با تعیین آن در حدود تفاوت دارد؛ زیرا تعیین در این موارد، به عنوان تعیین مصداق است، نه تشریح حکم. حکم ۲. حکم ارتکاب این جرایم، تعزیر است و مصداق تعزیر می تواند امور گوناگونی باشد که یکی از آن ها در روایات بیان شده است و این به معنای عدم امکان اجرای مجازات دیگری به عنوان یکی دیگر از مصداق تعزیر نیست. ۳. به همین دلیل، بسیاری از فقها، از جمله امام خمینی در تحریر الوسيله در این موارد به تعزیر حکم کرده اند، اگر چه در مواردی رعایت مجازات معین را احوط می دانند؛ به خلاف حدود که مجازات معین به عنوان حکم هستند، نه به عنوان مصداق حکم. البته در این صورت باید راهی برای تشخیص این که تعیین به عنوان حکم است یا مصداق وجود داشته باشد.

در روایات افزون بر واژه «تعزیر» واژگان دیگری نیز برای «عقوبات نامعین» به کار رفته است؛ نظیر تأدیب، عذاب، ادب و تعذیب. همچنین در برخی روایات تنها به ذکر

ص: ۵۱

۱- (۱). سید محمد رضا گلپایگانی، الدر المنصود، ج ۱، ص ۲۰.

۲- (۲). محمد هادی مقدس نجفی، تقریرات الحدود و التعزیرات، تقریر بحث گلپایگانی، ج ۱، ص ۳-۶.

ب) تعزیر در اصطلاح فقهی

اشاره

در اصطلاح، «نظام کیفرهای نامعین» تعزیر نامیده می شود. به عبارت دیگر، تعزیر عقوبتی است که مقدار آن در شرع معین نشده است. (۲) از این رو، رکن اصلی این کیفرها «عدم مقدر بودن» آنهاست (۳) و بر این مسئله ادعای اجماع شده است. (۴) بدین ترتیب، در اصطلاح فقهی، تعزیر کیفری است که چگونگی و اندازه آن معین نیست و حاکم شرع با توجه به مصالح فرد و جامعه، مقتضیات زمان و مکان، شدت جرم و سوابق و ویژگی های مجرم آن را تعیین می کند. (۵) در ادامه به برخی از دیدگاه های فقهای شیعه و سنی که مؤید مطالب پیش گفته است، اشاره می کنیم.

یکم) فقهای شیعه

مرحوم محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام می فرماید: «کل ماله عقوبه مقدره یسعی حدا و ما لیس کذالک یسعی تعزیراً»؛ (۶) یعنی هر عقوبت و مجازاتی که در شرع اندازه معینی داشته باشد، حد است و آن مجازاتی که این گونه نباشد از نوع تعزیر خواهد بود.

شهید ثانی نیز در مسالک الأفهام تعزیر را این گونه تعریف می کند:

و التعزیر لغة التأدیب و شرعاً عقوبه او أهانه لا تقدیر لها باصل الشرع غالباً؛ (۷) تعزیر در لغت به معنای ادب کردن است و در اصطلاح شرع عبارت از عقوبت و اهانتی است که در غالب موارد در اصل شرع برای آن اندازه ای تعیین نشده است.

ص: ۵۲

۱- (۱). سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ص ۴۳.

۲- (۲). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱ ص ۲۵۴.

۳- (۳). زین الدین جبعی عاملی، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۳۲۵.

۴- (۴). شیخ طوسی، المبسوط، ج ۸، ص ۶۹.

۵- (۵). وهبه مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۱۸ و علیرضا فیض، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، ص ۱۵۵-۱۵۷.

۶- (۶). محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۳۲.

۷- (۷). زین الدین جبعی عاملی، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۳۲۵.

اما صاحب ریاض این قید را زاید دانسته، تعزیر را چنین تعریف می کند: «إذا لم تقدر العقوبه یسمی تعزیراً» (۱).

دوم) فقهای اهل سنت

ماوردی در احکام السلطانیه بیان می کند: «تعزیر ادب کردن بر گناهای است که در شرع حدی برای آنها مقرر نشده است و مقدار آن به اختلاف حال و انجام دهنده آن متفاوت است.» ابن قدامه، از عالمان معروف اهل سنت می گوید: «تعزیر مجازات شرعی است که بر گناهایی وضع می شود که حد شرعی خاصی ندارد».

۳- تفاوت های حدود و تعزیرات

اشاره

فقیهان در کتاب های فقهی به تفاوت های چندی میان حدود و تعزیرات پرداخته اند. در این میان، شهید اول تفاوت ها را شفاف تر از همه بیان داشته، بسیاری از کتاب ها از ایشان پیروی کرده اند. در این نوشتار به منظور ارائه ساختار مناسب تر و ارائه عنوانی سازگار با اصول نگارش نوشته های علمی، وجه مشترک این تفاوت ها را که ظاهراً ویژگی های کمی و کیفی دو مجازات است، برای اشاره به تفاوت های مورد نظر شهید اول بیان می کنیم. (۲)

الف) به لحاظ ویژگی های کمی و کیفی

شهید اول ما به الامتیاز این دو مجازات را این گونه بیان داشته است؛

ص: ۵۳

۱- (۱). سید علی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۴۵۹.

۲- (۲). افزون بر تفاوت هایی که در متن این نوشتار بدان اشاره می شود، تفاوت های دیگری نیز ذکر شده است. مثلاً ماوردی در احکام السلطانیه به سه تفاوت دیگر توجه کرده است: الف) در تعزیر به حال فاعل نگاه می شود، تأدیب شخص وجیه و متشخص خفیف تر از شخص غیر وجیه است: «أقیلو ذوی الهیئات عثراتهم». ب) در تعزیر عفو و شفاعت جایز است و اگر حق هیچ آدمی در بین نباشد، حاکم باید اصلح از عفو یا تعزیر را برگزیند: «إشفعوا الی ویقضی الله علی لسان نبیه ما یشاء». ج) اگر تعزیر موجب تلف شود، ضامن بر عهده تلف کننده ثابت است به خلاف حد. (ماوردی، الاحکام السلطانیه و الولايات الدینیة، ص ۲۹۳)

اول: تعزیر، از ناحیه کثرت، محدود به ما دون الحد است، ولی از نظر قَلت، محدودیت ندارد. حدود، از نظر کثرت و قَلت، محدود و معین بوده، این مهم ترین فرق میان این دو است.

دوم: تعزیر برده و انسان آزاد، یکسان است، ولی حدود چنین نیست.

سوم: میزان تعزیر، بستگی به شدت و ضعف جرم، مثل خطرناک بودن، خیلی خطرناک و کم خطرناک بودن بستگی دارد؛ در حالی که در حدود، پایین ترین مرتبه تحقق جرم برای تحقق جرم حدی کافی است. (۱)

چهارم: تعزیر تابع معصیت نیست، بلکه تابع مفسده است. از این رو، گاه هر چند مرتکب، مسئولیت کیفری نداشته باشد، مثل کودک و مجنون، اعمال مجازات تعزیری مانعی ندارد، ولی حدود چنین نیست.

پنجم: اگر معصیت، کوچک یا بسیار کوچک باشد، یا اصلاً تعزیر نمی شود و یا کم، تعزیر می گردد. (۲)

ششم: تعزیرات، با توبه ساقط می شود، ولی همه حدود، چنین نیست؛ گرچه اختلاف نظر وجود دارد.

هفتم: حاکم شرع در انتخاب میزان تعزیر (از ۱ تا ۷۴ شلاق) و نوع آن (مثل انتخاب حبس به جای شلاق، یا تبدیل زندان به جریمه مالی) مخیر است، ولی در حدود اختیار ندارد، مگر بنا بر قول به تخییر حاکم شرع در انتخاب مجازات محارب.

هشتم: تعزیر بر اساس وضعیت بزهدکار، بزه دیده و بزه ارتکابی مختلف می شود؛ در حالی که حدود این گونه نیست.

ص: ۵۴

۱- (۱). مثلاً: تفاوتی نیست میان کسی که یک جرعه شراب نوشیده و کسی که یک جام سر کشیده است. همچنین است در حد سرقت، که کم و زیاد بودن در آن فرق ندارد. در سرقت، چه یک چهارم و چه بیشتر باشد فرق ندارد. در زنا نیز ادنی مرتبه (غیبویه الحشفه) برای تحقق جرم زنا کافی است و میزان حد، به میزان فعل، بستگی ندارد.

۲- (۲). باید توجه داشت هر تعزیری مجازات نیست. ممکن است تعزیر به صورت موعظه انجام شود؛ چنان که امیرالمؤمنان فرمود: «چه بسیار گناهایی هستند که مجازاتشان صرفاً به همین است که مجرم را به ارتکاب عمل تذکر دهی». (آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱ ص ۴۱۷)

نهم: عرف در تعیین مفهوم و مصداق بعضی از مجازات های تعزیری، و نیز تعیین زمان و مکان در تعزیر اثرگذار است. اگر در شهرهای مختلف جرایم تعزیری بار ارزشی متفاوتی داشته باشند، در هر شهر به هنجارهای همان شهر مراجعه می شود، ولی در حدود چنین نیست و تمام مکان ها در آن یکسان است.

دهم: جرم تعزیری گاه حق الهی محض است-مانند دروغگویی- یا حق الناس محض-همچون ناسزا گفتن به انسان زنده- و یا هم حق الله و هم حق الناس همانند توهین به میت صالح که در خصوص ورثه، حق الناس و به نسبت میت، حق الله است، ولی در حدود چنین نیست و تمام حدود، جز قذف، حق الله باشد. (۱)

(ب) به لحاظ موضوع، نوع عقوبت و میزان مجازات

به نظر می رسد دکتر محقق داماد وجوه مطرح شده از سوی شهید اول را به گونه ذیل خلاصه و طبقه بندی کرده است:

از جهت موضوع: در حدود شرعی، موضوع هر حد و نوع جرم آن کاملاً مشخص شده، در قانون شرع تعریف و شرایط هر یک به تفصیل بیان گردیده است؛ به گونه ای که با عدم تحقق هر یک از شرایط مقرر، حد اجرا نمی شود. بنابراین، فقط تشخیص موضوع با حاکم است، ولی در موضوع تعزیرات هیچ گونه تشخیص قانونی مطرح نیست و فقط به بیان کلی فعل مجرمات بسنده شده است. در نتیجه، سنجش بزه ارتكابی و تعیین نوع عقوبت و مقدار متناسب آن به نظر و صلاحدید ولی امر بستگی دارد.

از جهت نوع عقوبت: نوع عقوبت های حدی نیز در شریعت مشخص و در محدودهای معینی (تعییناً یا تخییراً) محصور شده است. از این رو، حاکم نمی تواند از آن محدوده پا را فراتر نهد یا کوتاهی نماید، ولی مجازات های تعزیری هیچ گونه تعیینی ندارد و به نظر و صلاحدید فقیه و حاکم شرع واگذار شده است. پس اوست که باید تشخیص دهد چگونه مجازاتی بازدارنده و متناسب با بزه ارتكابی است. این

ص: ۵۵

۱- (۱). ابو عبدالله مکی عاملی، القواعد و الفوائد فی الفقه والاصول و العربیه، ج ۲ ص ۱۴۲-۱۴۴.

مجازات که نوع آن به نظر حاکم بستگی داشته، چنان اهمیتی دارد که مارک آنسل در کتاب دفاع اجتماعی خود آن را ستوده، یکی از اصول پیشرفته حقوق جزا دانسته است. (۱)

از جهت میزان مجازات: کمیت مجازات تعزیری نیز به صلاحدید و تشخیص حاکم بستگی دارد که باید متناسب با جرم ارتكابی بوده، در کم و کیف هر مجازاتی حال بزهکار نیز از نظر توانایی وی باید مراعات شود، ولی در حدود چنین نیست. (۲)

۴- موجبات فقهی اعمال تعزیر

اشاره

ویژگی های مجازات تعزیری و گستره آن، این پرسش را مطرح می سازد که: ملاک اعمال مجازات تعزیری چیست؟ آیا تعزیر به گناهی اختصاص دارد که شارع به اجرای تعزیر درباره آنها تصریح کرده یا در خصوص همه گناهان شرعی که برای آنها حدی معین نشده، ثابت است؟ در این صورت، آیا تعزیر مختص گناهان کبیره است یا اعم از آن بوده، شامل گناهان صغیره نیز می شود؟ و سرانجام، آیا تعزیر فقط درباره معصیت شرعی قابل اجراست یا شامل رفتاری که موجب مفسده فردی و اجتماعی و یا موجب مخالفت با دستورات حاکم اسلامی شده نیز می گردد؟

بررسی موجبات فقهی اعمال تعزیر از آن نظر ضرورت می یابد که بر اساس دیدگاه «عدم جواز اجرای حدود در عصر غیبت»، تعزیر با عنوان «مجازات جایگزین» معرفی می شود. از این رو، ضروری است پیشاپیش امکان این جایگزینی به وسیله شناخت موجبات و ملاکات ثبوت تعزیر بررسی شود. در این نوشتار این ملاک ها به ترتیب ذیل دسته بندی و بررسی شده است.

الف) ارتکاب معصیت

یکم) موارد خاص در روایت

در روایات در برخی موارد به وجوب تعزیر تصریح شده است؛ از جمله:

ص: ۵۶

۱- (۱). مرتضی محسنی، دوره حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲- (۲). سید مصطفی محقق داماد، قواعد فقه (۴) بخش جزایی، ص ۲۰۸.

۱. شهادت دروغ؛ (۱)

۲. به عمد آلوده کردن مسجد الحرام؛ (۲)

۳. نیش قبر اگر عادت به این حرام نداشته باشد؛ (۳)

۴. خوردن خون مردار و گوشت خوک؛ (۴)

۵. تأدیب کودک و مملوک؛ (۵)

۶. کار زشتی جز زنا به کسی نسبت دادن. (۶)

افزون بر این موارد، در موارد دیگری نیز در روایات به تعزیر تصریح شده است؛ هرچند در برخی از آنها واژه تعزیر دیده نمی شود و به جای آن، واژگانی چون ضرب، تأدیب و حتی گاه حد به کار رفته است.

به نظر برخی صاحب نظران، ثبوت تعزیر درباره تمامی گناهان صغیره و کبیره ای که مشمول حد نباشد، فاقد نص و دلیل روشن است و از کتاب و سنت نمی توان دلیلی بر آن اقامه کرد. (۷) از این رو، باید تعزیر را فقط به موارد منصوص منحصر ساخت.

از میان فقهای عظام، صاحب کشف اللثام به نوعی این ملاک را پذیرفته است. ایشان وجوب تعزیر را از باب نهی از منکر و مختص به مواردی دانسته که فرد با نهی، توبیخ و مانند آن عمل حرام را ترک نکند و می فرماید:

اگر مرتکب حرام با نهی و توبیخ و امثال آن از عمل حرام دست بکشد، دلیلی برای ضرب وجود ندارد؛ مگر در موارد مخصوصی که نصی بر لزوم تعزیر یا تأدیب وجود دارد. (۸)

ص: ۵۷

۱- (۱). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۴.

۲- (۲). همان، ص ۵۷۹.

۳- (۳). همان، ص ۵۱۳.

۴- (۴). همان، ص ۵۸۱.

۵- (۵). همان.

۶- (۶). همان، ص ۴۵۲.

۷- (۷). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۹۸ و مصطفی محقق داماد، قواعد فقه (جزوه درسی)، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده حقوق، ص ۱۲۵-۱۲۷.

۸- (۸). فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۵۴۴.

دوم) فقدان شرایط اقامه حد

تعزیر افزون بر مواردی که در شرع مجازات معینی برای آنها پیش بینی نشده، در باره جرایمی که مستوجب حد است، ولی شرایط اقامه حد در آنها کامل نیست نیز اعمال می شود. (۱) گاهی رفتاری که مشمول حد شرعی است، به علت نبود یکی از شرایط لازم برای اجرای حد، از آن نظر که مصداقی از معصیت است، مستوجب عقوبت تعزیری می گردد. مثلاً "چهار مرتبه اقرار به زنا، موجب حد زنا و کمتر از آن قابل تعزیر است. (۲) ماده ۶۸ قانون مجازات اسلامی نیز مقرر می دارد:

هر گاه مرد یا زنی، چهار بار نزد حاکم اقرار به زنا کند، محکوم به حد زنا خواهد شد و اگر کمتر از چهار بار اقرار کند، تعزیر می شود.

قانون جزای افغانستان که به جرایم تعزیری اختصاص دارد نیز در ماده ۴۲۶ تصریح دارد:

هر گاه در جرم زنا شرایط تطبیق حد موجود نگردد یا به علت شبهه یا یکی از اسباب دیگر حد ساقط گردد، مرتکب مطابق با احکام مندرج به این فصل مجازات می شود.

همچنین اگر جرم مستوجب حد، حق الناس باشد و صاحب حق مجرم را عفو کند، حاکم می تواند به استناد جنبه عمومی جرم وی را به کیفر تعزیری متناسب آن محکوم نماید. (۳)

سوم) گناهانی که حد معین ندارد

بسیاری از فقهای متقدم و متأخر، اعمال تعزیر را در مطلق آن دسته از گناهانی که مشمول حد (با کفاره) نیست، ثابت می دانند و از ظاهر عبارات آنها استفاده می شود تعزیر به موارد منصوص اختصاص ندارد. (۴)

اهل سنت ارتکاب هر فعل حرامی را موجب تعزیر می دانند و حتی آن را در

ص: ۵۸

۱- (۱). ابن زهره، غنیة الزووع الی علمی الاصول و الفروع، ص ۴۳۵.

۲- (۲). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۹.

۳- (۳). سید محمود هاشمی شاهرودی، بایسته های فقه جزاء، ص ۲۰۱.

۴- (۴). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۷.

تعریف تعزیر در نظر می گیرند؛ (۱) فقط تصریح می کنند تنها گناهی موجب تعزیرند که درباره آن ها حد تشریح نشده باشد؛ (۲) مانند سرقتی که در آن مال مسروق از نصاب شرعی کمتر باشد. (۳)

از نظر فقهای عامه، ارتکاب گناهی که برای آن کفاره تعیین نشده باشد نیز مشمول تعزیر است، (۴) ولی فقهای امامی به موضوع کفاره اشاره نکرده اند و به طور کلی ارتکاب معصیتی را که مشمول حد شرعی نباشد، قابل تعزیر می دانند. (۵) از میان فقهای شیعه، محقق حلی پس از ذکر چند مورد (البغی، الرده و اتیان البهیمه) ارتکاب غیر این موارد از حرام های شرعی را نیز مستوجب تعزیر دانسته است. (۶)

از نظر فقهای شیعه، به طور کلی غیر از جنایات مشمول عقوبت های قصاص و دیه، قول مشهور فقهای امامی آن است که هر گناهی مشمول عقوبت حد نباشد، قابل تعزیر است. برخی از فقها نیز معتقدند در این حکم از نظر نص و فتوا، اختلافی میان فقها نیست. (۷)

ص: ۵۹

-
- ۱- (۱). عبدالرحمان جزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، ص ۱۳۵۴.
 - ۲- (۲). عبدالقادر عوده، التشریح الجنایی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۱، ص ۶۱۵.
 - ۳- (۳). عامر عبدالعزیز، التعزیر فی الشریعه الاسلامیه، ص ۶۳ و ابن قدامه، مغنی، ج ۱۰، ص ۳۴۷.
 - ۴- (۴). بدین ترتیب، دایره قلمرو تعزیر محدودتر می گردد؛ زیرا در بسیاری از گناهان، حدی تشریح نشده، ولی کفاره مقرر شده است؛ مانند ابطال روزه ماه رمضان که کفاره دارد و مجازات حد برای آنها تعیین نشده است. فقهای عامه در جواز تعزیر برای این گناهان اختلاف دارند، بعضی تنها به تعیین کفاره معتقدند و جمع بین کفاره و تعزیر را جایز نمی دانند و برخی دیگر، جمع آن دو را جایز می دانند. (عبدالقادر عوده، التشریح الجنایی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۱، ص ۱۷۲، ۱۷۵-۱۷۷ و ۱۹۷-۲۰۲) فقهای امامی در خصوص ابطال روزه ماه مبارک رمضان بر عدم جواز تعزیر و انحصار مجازات به کفاره معتقدند (دست کم از ظهور کلامشان این طور فهمیده می شود). این در حالی است که به نظر بعضی فقها، کفاره عموماً مشمول تعزیر و وجود کفارات دلیل جواز تعزیر مالی است. (حسینعلی منتظری، نظام الحکم فی الاسلام، ص ۳۱۰) با وجود این، در برخی موارد فقها به جمع تعزیر و کفاره حکم کرده اند؛ چنان که جماع مرد با همسر روزه دار خود را موجب کفاره و ۲۵ تازیانه تعزیر می دانند. (شیخ بهایی، جامع عباسی، ص ۴۲۷).
 - ۵- (۵). ابوالصلاح، حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۴۱۶ و ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ص ۵۳۵.
 - ۶- (۶). محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۳۲.
 - ۷- (۷). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

هر کس مرتکب معصیتی شود که حدی برای آن تعیین نشده است، تعزیر می شود؛ مانند کسی که به مقدار نصاب از غیر حرز سرقت نماید و... و مانند فردی که به کسی دشنام دهد یا کسی را بزند. (۱)

محقق حلی در باب حدود شرایع می فرماید: «هر کس فعل حرامی را مرتکب شود یا فعل واجبی را ترک کند، بر امام، تعزیر او تا اندازه ای که به حد نرسد، جایز است و تعیین میزان تعزیر با امام است.» (۲)

صاحب تکمله المنهاج نیز می نویسد:

«کسی که از روی علم و عمد حرامی را انجام دهد یا واجب الهی را ترک کند، حاکم او را به اندازه ای که مصلحت می بیند، تعزیر می کند.» (۳)

برای اثبات این نظریه، افزون بر شهرت عظیم یا عدم خلاف، فی الجمله دلایلی چند ارائه شده است؛ (۴) البته برخی از فقها عمومیت تعزیر را برای هر گناهی نپذیرفته، این ادله را با طرح اشکال هایی به چالش کشیده اند. (۵)

ص: ۶۰

۱- (۱). شیخ طوسی، المبسوط، ج ۸، ص ۶۶-۶۹.

۲- (۲). محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۸.

۳- (۳). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۷.

۴- (۴). سیره حضرت علی علیه السلام در موارد متعدد، این سیره به روشنی بر مشروعیت این امر دلالت می کند؛ هر چند بر وجوب آن دلالت نکند. اسلام به حفظ نظام مادی و معنوی و اجرای احکام از مجاری آنها اهتمام دارد و طبیعی است باید حاکم بتواند هر کس را که با نظام مخالفت نماید، تعزیر کند. نصوص و روایات خاصی که بر این دلالت می کنند که حاکم می تواند حتی کودک و مملوک را تعزیر کند. آنچه در برخی روایات وارد آمده با این مضمون که «ان الله جعل لكل شیء حد» مانند معتبره سماعه از امام صادق علیه السلام: «ان لكل شیء حدا ومن تعدی ذلك الحد كان له حد» (سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۷ و ۳۳۸).

۵- (۵). (۱). برای حفظ نظام کافی است نهی از منکر صورت گیرد و لزومی برای تعزیر وجود ندارد؛ دست کم عقل به صورت مستقل بدین امر حکم نمی کند. (۲) از اخبار و نصوص خاصه هم لزوم تعزیر در هر گناهی فهمیده نمی شود؛ چرا که گناهان دارای مراتب اند. به علاوه در روایات آمده است که امیرمؤمنان از همه کسانی که در مجلس اقامه حدی حاضر شده بودند خواست در صورتی که بر آنان حدی هست، مجلس را ترک کنند و همه به جز ایشان و حسنین علیهما السلام مجلس را ترک کردند. با وجود این، حضرت هیچ کدام را تعزیر نکرد با اینکه این عمل اقرار فعلی آن افراد بود. (۳) روایت «ان لكل شیء حد» هم مجمل است و معلوم نیست مراد از آن انتهاست یا غیر آن. (سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۹۸) البته وجه ضعف اشکال های فوق آشکار است؛ چرا که تعزیر هم از مراتب نهی از منکر است؛ هر چند منحصر در تعزیر نیست. مراد از حد در روایاتی نظیر روایات سماعه نیز آشکار است. مراد از حد در بند اول این روایات احکام الهی و مراد از حد در بند دوم مطلق عقوبت است که قطعاً شامل تعزیر نیز می شود. به علاوه، اگر بپذیریم که تعزیر به ضرب اختصاص ندارد و توییح، نهی و امثال آن را نیز دربرمی گیرد، ضعف این اشکال ها آشکارتر می شود.

چهارم) ارتکاب گناهان کبیره

آیا ارتکاب هر گناهی اعم از صغیره و کبیره، در صورتی که مشمول حد شرعی نباشد، مستلزم تعزیر است؟ به عبارت دیگر، آیا تعزیر فقط شامل گناهان کبیره است یا گناهان صغیره را نیز در برمی گیرد؟

از عبارت برخی از فقها استفاده می شود که تعزیر شامل آن دسته از گناهان کبیره و صغیره ای می شود که برای آن حدی تعیین نشده است. (۱) بعضی از فقها نظیر امام خمینی، شمول تعزیر را بر گناهان صغیره و کبیره منوط به تحقق اجماع بر تحریم آن می دانند، (۲) ولی بعضی دیگر اختصاص تعزیر را به گناهان کبیره مبنی بر اجماع علما و صراحت نصوص وارده می کنند و معتقدند درباره تمام گناهان کبیره، اعم از انجام گناه یا ترک واجب که از کسی عالماً و عامداً سر می زند، قابل اجراست. (۳) به هر حال مشهور فقهای شیعه ارتکاب گناهان کبیره را موجب ثبوت تعزیر دانسته اند؛ هر چند در شمارش آن ها باهم اختلاف دارند. (۴)

پنجم) کیفر مکمل در جرایم حدی

در مواردی نیز تعزیر با عنوان کیفر مکمل در کنار حد قرار می گیرد؛ مثلاً از نظر فقهای شافعی حد شراب خواری، چهل تازیانه است و اگر زاید بر آن حکم شود، تعزیر

ص: ۶۱

۱- (۱). محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۸ و شیخ طوسی، المبسوط، ج ۸، ص ۶۶-۶۹.

۲- (۲). حسین کریمی، موازین قضایی از دیدگاه امام خمینی، ج ۱، ص ۱۶۷ و ۱۶۸-۱۷۲.

۳- (۳). ناصر مکارم شیرازی، مجله نور علم، «مسأله تعزیرات در اسلام»، شهریور ۱۳۶۳، ص ۶۴.

۴- (۴). برای آگاهی از دیدگاه های فقها در معنای کبیره و تعداد آن، ر.ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۳۱۰.

خواهد بود. (۱) فقهای امامی نیز زنا را در زمان یا مکان های شریف، افزون بر حد، مستوجب تعزیر می دانند. (۲) ماده ۱۰۶ قانون مجازات اسلامی نیز مقرر می دارد: «زنا در زمان های متبرکه، چون اعیاد مذهبی و رمضان و جمعه و مکان های شریف چون مساجد، علاوه بر حد، موجب تعزیر است».

از حکم فقها مبنی بر جواز یا لزوم تعزیر در مواردی که حد در آنها تشریح نشده، می توان این گونه برداشت کرد که تعزیر با وجود قصاص و دیه منتفی نیست و در این موارد با صلاحدید قاضی جمع عقوبت تعزیر با قصاص و دیه امکان پذیر است، ولی از نظر برخی فقهای عامه، چون تعزیر به منظور اصلاح مجرم است و با قصاص نفس این موضوع منتفی است، جمع قصاص نفس و تعزیر ممکن نیست. (۳)

ب) اخلال در واجب

در میان فقهای شیعه، ابوالصلاح حلبی و برخی دیگر از ایشان تصریح می کنند که افزون بر ارتکاب حرام، اخلال به هر واجبی نیز موجب تعزیر است. (۴) به نظر می رسد از نظر این فقها، معصیت، اعم از ترک واجبات و انجام محرمات است. ترک واجب از نظر برخی از ایشان، از سویی شامل واجب عقلی مانند مستقلات عقلی است که عقلای جهان همگی بر لزوم اعمال بایسته و قبح اعمال ناشایست اتفاق نظر دارند، مثل وجوب رد امانت و قضای دین، و از دیگر سو دربرگیرنده واجب شرعی مثل اقامه نماز و پرداخت زکات است. (۵) همچنین فرقی نیست میان اینکه معصیت در برابر خداوند یا در برابر حقوق مردم یا هر دو باشد.

ص: ۶۲

۱- (۱). محیی الدین نووی، المجموع، ج ۲۰، ص ۱۱۳.

۲- (۲). ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۴۲۰ و امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۶۸.

۳- (۳). عامر عبدالعزیز، التعزیر فی الشریعه الاسلامیه، ص ۶۳-۳۶-۶۷ و ۶۸. این استدلال ضعیف به نظر می رسد؛ زیرا هدف از اجرای تعزیر فقط اصلاح مجرم نیست و اهداف دیگری مثل تحذیر دیگران از ارتکاب جرم مشابه نیز مورد توجه است. افزون بر آن، قصاص نفس از حقوق اولیای دم است، ولی اجرای تعزیر غالباً با حقوق جامعه در ارتباط دارد و نباید منعی در جمع این دو مجازات باشد.

۴- (۴). ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۴۱۶ و محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۶۸.

۵- (۵). ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ص ۵۳۵.

در این میان، گویاترین نظر، سخنی است که حلبی در کافی آورده است: «و یعزّر من اکل او شرب او باع او ابتاع او تعلم او نظر او سعی او بطش او اصغی او آجر او آمر او نهی علی وجه قبیح»^(۱).

ج) رفتار مفسده انگیز و خلاف مصالح عمومی

به جز رفتارهایی که با توجه به موازین شرعی، مشمول عقوبت های قصاص، دیه، حد و تعزیر هستند، مقتضیات زمانی و مکانی، لزوم حسن اداره جامعه و برقراری نظم و امنیت اجتماعی ایجاب می کند رفتارهایی که به مفسده اجتماعی می انجامد، اگرچه از نظر احکام اولین معصیت نباشند، جرم تلقی و مستلزم مجازات شناخته شوند. اگر چنین اختیاری به حکومت اسلامی اعطا نشود، تحقیقاً از هدف اصلی بازداشته می شود؛ چرا که نقض غرض اصلی که فلسفه حکومت اسلامی است، به وجود خواهد آمد. بنابراین، همان گونه که دیگر حکومت ها چنین اختیاری دارند، حکومت اسلامی نیز باید چنین اختیاری داشته باشد.^(۲)

از نظر فقهای متأخر امامی، حکومت اسلامی می تواند هر قانونی را که مطابق با مصلحت نظام است، وضع و ناقضان آن را تعزیر کند؛^(۳) چنان که قاعده فقهی حفظ نظام عباد، تأسیس مهمی است که حاکم اسلامی می تواند از آن برای تعزیر متخلفان و متجاوزان به نظام بهره گیرد.^(۴) براین اساس، پاره ای از فقها اعمال تعزیر در آنچه موجب اذیت مردم، اختلال در نظام، هتک حرمت ها، فساد در امور جامعه، ضعف امنیت و اعتماد مردم به یکدیگر می شود، جایز می دانند^(۵) یا حسب اعتبارات عقلی، اعمال تعزیر را برای انجام خلاف هایی که بر ضد دستورات حکومتی صورت می گیرد، تجویز کرده، معتقدند چون اسلام اهتمام تمامی، به حفظ انتظام امور دارد، طبیعی است حکومت

ص: ۶۳

۱- (۱). ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۴۱۹.

۲- (۲). ر.ک: سید مصطفی محقق داماد، قواعد فقه، ص ۲۴۷.

۳- (۳). محسن عینی نجف آبادی، مبناء و ماهیت تعزیر (پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی) دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷-۱۰۶.

۴- (۴). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ص ۳۳۷-۳۴۷.

۵- (۵). لطف الله صافی، التعزیر انواعه و ملحقاته، ص ۱۳۹.

می تواند از هر رفتار خلاف شرع یا موازین تعیین شده به وسیله آن، که موجب فساد و هرج و مرج می شود و اسباب اختلال در امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را فراهم می آورد، جلوگیری کند تا اجتماع سالم بماند. (۱)

به موجب نظر فقهای عامه «التعزیر للمصلحه العامه»، یک تأسیس فقهی است. تأسیس یاد شده در فقه عامه بر این قاعده مبتنی است که: ضرر خاص برای دفع ضرر شدید عام تحمل می شود و برای دفع ضرر خفیف باید آن را تحمل کرد. (۲)

(۳) با وجود این، با توجه به بررسی های به عمل آمده، بر خلاف فقهای عامه، از فقهای امامی، بحث استدلالی و مستقلاً در خصوص طرح رفتار مفسده انگیز و مخالف مصالح عمومی به عنوان ملاک تعزیر ارائه نشده و این مطلب تنها از بعضی دیدگاه های فقهای امامی قابل برداشت است. (۴)

بنابراین، ملاک دیگر عقوبت تعزیری، ارتکاب رفتاری است که به رغم آنکه شرعاً معصیت نیست، در بردارنده مفسده عمومی و مخل انتظام امور جامعه است و حکومت اسلامی به منظور حفظ نظام و جلوگیری از مفاسد اجتماعی و اصلاح جامعه، آن را جرم می شناسد و برای مرتکبان آن مجازات تعیین می کند. پذیرش این ملاک به مشروعیت حکومت اسلامی ناشی از ولایت امر وابسته است؛ و گر نه، مجالی برای بحث نمی یابد.

ص: ۶۴

۱- (۱). سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ص ۵۹-۷۵-۷۷.

۲- (۲). عبدالقادر عوده، حقوق جنایی اسلام، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۵، ۱۷۷ و ۱۹۷-۲۰۲.

۳- (۳). عبدالعزیز عامر، التعزیر فی الشریعه الاسلامیه، ص ۳۶، ۶۳، ۶۷ و ۶۸.

۴- (۴). چنان که برخی از فقها مانند شهید اول و شیخ بهایی در مقام بررسی تفاوت حد و تعزیر می گویند: تعزیر تابع عمل مفسده انگیزه است، بر خلاف حد که تابع معصیت است. (شیخ بهایی، جامع عباسی، ص ۴۲۹ و شهید اول، القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربیه، ج ۲، ص ۱۴۲). همچنین از برخی عبارات فقها استفاده می شود که می توان از عقوبت تعزیری برای قطع ریشه فساد بهره برد. برای مثال، قتل انسانی به وسیله صغیر و مجنون را به دلیل عدم تکلیف آن دو مستوجب قصاص ندانسته، تنها برای از بین بردن تجرى آن دو (حسماً للجرأه) مستحق تأدیب می دانند. (شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۱۰، ص ۱۴) همچنان که از نظر فقها اعمال مجازات تعزیری برای استعمال آنچه موجب تغیر عقل می شود (مانند بنگ و شوکران) به دلیل فساد آنهاست. (محمدجعفر حبیب زاده، بررسی جرم محاربه و افساد فی الارض، ص ۵۳).

۱- واژه شناسی مشروعیت

«مشروعیت» مصدر صناعی است از «مشروع». مشروع هم اسم مفعول و به معنای، کار مشروع، کار شرعی و کاری است که شرع آن را روا داشته، و جمع آن «مشاریع» است. بدین ترتیب، مشروعیت چیزی نیست جز شرعی و مطابق شرع بودن. اما برای اینکه هر چه بیشتر با این واژه آشنا شویم، بهتر است مشتقات آن را بررسی کنیم.

واژه مشروعیت در اصل از «شرع» گرفته شده است. واژه شناسان عرب «شَرَعَ» را آغاز کردن معنا کرده، در کاربردهای متفاوت، معانی متعددی برای آن برشمرده اند: شرعت الدواب فی الماء: چهارپا پوزه خود را در آب فروبرد تا از آن بنوشد. (۱) شرع المنزل: خانه بر سر خیابان قرار گرفت. شرع الرماح: نیزه ها به سوی چیزی راست شد. (۲) شرع الطريق: راه آشکار شد. شرع به: او را در آب وارد کرد. شرعاً الطريق: راه را آشکار ساخت. شرع الدین: دین را ابلاغ کرد و آن را آشکار ساخت. شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً: برای شما از دین، آیین نهاد آنچه را بدان نوح را وصیت کرد. شرع الشيء: آن چیز را بلند کرد تا به خوبی نمایان شد. شرع الباب الی الطريق: در خانه را به سوی راه باز کرد. شرع الحبل: هر دو سر رسن را در دسته دلو و مانند آن داخل کرد. (۳)

۲- اصطلاح شناسی مشروعیت

اشاره

در فقه اسلامی تعریف خاصی از مشروعیت صورت نگرفته، این واژه در همان معنای لغوی به کار رفته است. بر این اساس، مشروعیت به معنای مطابقت با آموزه های شریعت اسلام است. اما به نظر می رسد در بحث «اجرای حدود» مشروعیت در سخن کسانی که اقامه حدود را جایز می شمارند، در معنایی غیر از آنچه در کلام مانعان اجرای حدود دیده می شود، به کار رفته است.

ص: ۶۵

۱- (۱). ابن اثیر، غریب الحدیث، ج ۲، ص ۴۶۰.

۲- (۲). خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۵۳.

۳- (۳). خلیل جر، فرهنگ لاروس.

اشاره

در اصطلاح اصولی، مشروعیت همان جواز به معنای اعم است که با وجوب، استحباب، جواز به معنای اخص و کراهت سازگاری دارد. برای مثال، صاحب قوانین در مسئله جواز عمل به خبر ثقه، در تبیین مفهوم جواز می گوید:

جواز به معنای عام که شامل استحباب و وجوب است، مراد است؛ بلکه ممکن است وجوب مراد باشد؛ یعنی وجوب عمل به عنوان واجب در واجبات و وجوب عمل به عنوان مستحب در مستحبات. (۱)

اما پرسش اینجاست که: این واژه در موضوع پژوهش حاضر به کدام یک از این معانی به کار رفته است؟ بی گمان عدم جواز در مانعان اقامه حدود، به معنای حرمت است، ولی مراد مجوزان از مفهوم جواز چندان روشن نیست. از این رو، لازم است بررسی شود: آیا کسانی که اقامه حدود را جایز و مشروع می دانند، آن را واجب نیز می پندارند یا خیر؟

یکم) نراقی

نراقی در عوائد الایام مدعی است مراد معتقدان به جواز در این موضوع، وجوب آن است:

ظاهر عبارت قایلان به جواز وجوب است؛ از آنجا که به اطلاعات اوامر و انتشار مفاسد با ترک حدود استدلال و به وجوب مساعدت مردم با ایشان تصریح کرده اند. (۲)

خود ایشان نیز اقامه حدود را به دلایل ذیل واجب می شمارد:

۱. ظاهر اجماع مرکب.

۲. فرمایش امیرمؤمنان در روایت میثم: «یا محمد من عطل حدا من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلک مصادتی اللهم و انی غیر معطل حدودک و لا طالب مصادتک و لا مضیع احکامک». (۳) به این روایت می توان برای اصل ثبوت این ولایت برای فقها نیز استدلال کرد. (۴)

ص: ۶۶

۱- (۱). میرزای قمی، قوانین الاصول، ص ۴۳۲.

۲- (۲). ملا احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۵۵۴.

۳- (۳). شیخ حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۰۹.

۴- (۴). ملا احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۵۵۴.

برخی دیگر از فقها نیز ظاهر اصحاب را وجوب و آن را مقتضای ادله دانسته اند. و مدعی اند در صورت امن از ضرر، اقامه حدود بر فقیه واجب است، حتی با قبول ولایت از سلطان جائز و اظهار این حدود از سوی او؛ چرا که این مورد از موارد جواز قبول ولایت است. (۱)

دوم) صاحب جواهر

صاحب جواهر در کنار این که اعتراف کرده مقتضای برخی ادله و تعابیر اصحاب، ثبوت رخصت است می گوید:

«بعید نیست در صورت امن از ضرر سلطان بر شخص فقیه یا غیر او از شیعیان، اقامه حدود واجب باشد؛ حتی با قبول ولایت از سوی سلطان جائز». (۲)

همچنین ایشان بر آن است که شاید این مورد از مواردی باشد که هرگاه حکم در آن جایز شد، واجب گردد. (۳) در ادامه صاحب جواهر علت تعبیر جواز را کلام فقها از آن نظر می داند که مسئله مورد توجه فقها، اثبات اصل جواز آن در برابر احتمال حرمت بوده است.

یکی از فقهای معاصر نیز پس از استناد به مقتضای ادله جواز، نکته ای را خاطر نشان می کند و می نویسد: «این حکم از احکامی است که یا واجب است و یا حرام و با جواز به معنای اباحه سازگاری ندارد». (۴) به نظر می رسد این عبارت ایشان، همان تعبیر صاحب جواهر است که حکم از مواردی است که هرگاه جایز شد، واجب می گردد. همین فقیه بزرگوار در توجیه کاربرد واژه «جواز» می گوید:

جواز در این مسئله، جواز بالمعنی الاعم می باشد که شامل وجوب است، ولی مصداق آن در این مسئله وجوب می باشد؛ زیرا این وظیفه، از وظایف واجب است. (۵)

ص: ۶۷

۱- (۱). سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۳۰۲.

۲- (۲). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۹-۴۰۰.

۳- (۳). همان، ص ۴۰۰.

۴- (۴). ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ص ۴۳۰.

۵- (۵). همان، ص ۴۴۲.

همان گونه که گفتیم، بی گمان عدم جواز در کلام مانعان اقامه حدود، به معنای حرمت است. اما پرسشی که به ذهن می رسد این است که: این حرمت چگونه با حکم وجوب اقامه حدود در زمان حضور، قابل جمع است؟ آیا این اعتقاد اعتراف به نسخ شریعت نیست؟ این پرسشی است که سید مرتضی و شیخ طوسی در دو کتاب غیبه و المقنع فی الغیبه پاسخ گفته اند. سید مرتضی می گوید:

«این نسخ حدود شرعیه نیست. نسخ هنگامی محقق می شود که در حال امکان اقامه حدود و زوال اسباب عدم اقامه، آن را ساقط کنیم. تنها در این صورت است که می توان گفت حدود نسخ شده، ولی در حال حاضر، خیر». (۱)

شیخ طوسی نیز بیانی شبیه به همین مطلب دارد. (۲)

با این بیان، شبیه نسخ پاسخ گفته می شود؛ چرا که در دیدگاه مانعان اقامه حدود از واجبات ائمه و از مختصات آنان است» (۳) و دیگر افراد اصلاً مخاطب اطلاقات ادله حدود نیستند. در نتیجه، در زمان غیبت امام معصوم، موضوع حکم وجوب مرتفع می گردد، نه اینکه حکم منسوخ شود.

عصر غیبت

۱- واژه شناسی غیبت

غیبت به فتح غین و باء، مصدر عربی است و در لغت به چند معنا، مثل ناپدید شدن، دور شدن، جدایی، غایب شدن و ضد حضور آمده است. (۴) در جمع بندی می توان گفت غیبت در دو معنا به کار می رود و دیگر معانی به این دو معنا باز می گردد: یکی «عدم حضور» و دیگری «عدم ظهور». البته «غیبت» در مقابل «حضور» معنایی عرفانی نیز دارد. در این معنا غیبت یعنی حالت بی خبری از خلق که گاه به عارف دست

ص: ۶۸

۱- (۱). سید مرتضی، المقنع فی الغیبه، ص ۶۰ و همان تنزیه الانبیاء، ص ۲۳۵.

۲- (۲). شیخ طوسی، الغیبه، ص ۹۴.

۳- (۳). سید مرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۱ ص ۱۱۲.

۴- (۴). دهخدا، لغتنامه دهخدا، مدخل غیبت.

می دهد. (۱) در قرآن کریم «غیب» در مقابل «شهود» نیز به کار رفته است. در این معنا، جهان به دو جهان غیب و شهادت تقسیم می شود که یکی محسوس و دیگری نامحسوس است. (۲)

همچنین غیبت به کسر غین به معنای نقل بدی های فرد در جمعی است که او در آن حضور ندارد. اصطلاح دیگری که این معنای غیبت را می رساند، پشت سر کسی بدگویی کردن یا پشت سر کسی حرف زدن است. (۳) زمانی آن چه پشت سر کسی گفته می شود غیبت نام می گیرد که اولاً آن فرد از شنیدنش ناراحت شود، و ثانیاً آن حرف راست باشد. اگر آن چه پشت سر فردی گفته شده، راست نباشد، «بهتان» یا «تهمت» نام می گیرد. (۴)

۲- اصطلاح شناسی غیبت

الف) غیبت در اندیشه کلامی شیعه

حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف- (که غالباً با لقب های امام عصر و صاحب الزمان ذکر می شود- فرزند امام یازدهم و هم نام رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ایشان در سال ۲۵۵ یا ۲۵۶ هجری در سامرا به دنیا آمد و تا سال ۲۶۰ هجری که پدر بزرگوارش شهید شد، تحت کفالت و تربیت پدر می زیست و از مردم پنهان بود و جز عده ای از خواص شیعه، کسی به شرف ملاقات وی نایل نمی شد. (۵)

دوران غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را به دو دوره تقسیم کرده اند: غیبت صغری و غیبت کبری. بزرگانی مانند شیخ مفید غیبت صغری را از تولد تا آغاز غیبت کبری می دانند، (۶)

ص: ۶۹

- ۱- (۱). ر.ک: مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۷۰.
- ۲- (۲). ر.ک: همان، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۲، ص ۸۸.
- ۳- (۳). حسن عمید، فرهنگ عمید، ص.
- ۴- (۴). دهخدا، لغت نامه دهخدا، مدخل غیبت.
- ۵- (۵). سید محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۶۷.
- ۶- (۶). شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۴۰؛ ابن صباغ مالکی، الفصول المهمه فی معرفه الائمه، ج ۲، ص ۱۱۰؛ عقیقی بخشایشی، چهارده نور پاک، ج ۱۴، ص ۱۸۶۸.

ولی بیشتر علمای شیعه دوران غیبت صغری را از زمان امامت حضرت پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام دانسته اند. در نتیجه، دوران غیبت صغری ۶۹ یا ۷۴ سال است.

در زمان غیبت صغری هر چند عامه مردم با حضرت ملاقات نداشتند، می توانستند از طریق نواب اربعه با امام ارتباط داشته باشند. آن حضرت چندی عثمان بن سعید عمری را که از اصحاب جد و پدرش و ثقه و امین ایشان بود، نایب خود قرار داد و به وسیله وی به عریضه ها و پرسش های شیعه جواب می داد.

پس از عثمان بن سعید، فرزندش محمد بن عثمان عمری به نیابت امام منصوب شد و پس از وفات محمد، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، نایب خاص بود و پس از وفات حسین بن روح، علی بن محمد سمري نیابت ناحیه مقدسه امام را بر عهده داشت.

چند روز به مرگ علی بن محمد سمري در سال ۳۲۹ هجری مانده بود که از ناحیه مقدسه توقیعی صادر شد که در آن به وی ابلاغ شده بود تا شش روز دیگر بدرود زندگی خواهد گفت و پس از آن در نیابت خاصه بسته می شود و غیبت کبری روی خواهد داد و تا روزی که خدا در ظهور آن حضرت اذن دهد، غیبت دوام خواهد یافت. (۱)

روشن شد تقسیم بندی دوران غیبت به دو دوره صغری و کبری، بر اساس توقیعات صادره از ناحیه مقدسه بوده است. توقیع دیگری نیز از ایشان صادر شده که فرموده اند:

ص: ۷۰

۱- (۱). متن این توقیع چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم. یا علی بن محمد السمری اعظم الله اجر اخوانک فیک فانک میت بین سته ایام فاجمع امرک و لاتوص الی احد فبقوم مقامک بعد وفائک فقد وقعت الغیبه التامه فلا ظهور الا بعد اذن الله تعالی ذکر و ذلک بعد طول بعد طول الامده و قسوه القلوب و امتلاء الارض جوراً و سیاتی من شیعتی من یدعی المشاهده الافمن ادعی المشاهده قبل خروج السفیانی و الصیحه فهو کذاب مفتر و لاحول ولا قوه الا بالله العلی العظیم». ای علی بن محمد سمري! خداوند برادران دینی تو را در مصیبت وفات تو اجر عظیم کرامت فرماید. به درستی که در اثنای این شش روز وفات خواهی یافت. پس در کار خود آماده باش. در خصوص و کالت به احدی وصیت مکن که بعد از تو درجایت بنشیند؛ زیرا غیبت کبری واقع گردید. پس مرا ظهور نخواهد بود، مگر به اذن خدای تعالی و این ظهور بعد از آن است که مدت غیبت طول کشد و دل ها را قساوت فراگیرد و زمین با جور و ستم پر گردد و به زودی از شیعه من کسانی می آیند که ادعای دیدن مرا می نمایند. آگاه باشید! هر که پیش از خروج سفیانی و رسیدن صیحه از آسمان ادعای دیدن من نماید، کذاب و افتراگوست. (علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۶۰ و ۳۶۱ شیخ طوسی، الغیبه، ص ۲۴۲)

این غیبت صغری بود که ما خود غایب بودیم و توقیعات ما بیرون آمد. بعد از این غیبت کبری خواهد بود و توقیع ما بیرون نخواهد آمد، ولی، از حال محبان خود غافل نیستیم. (۱)

ب) عصر غیبت در ادبیات فقهی

یکی از نویسندگان معاصر به تبع صاحب جواهر و صاحب ریاض معتقد است با وجود این که فقیهان با تفکیک «عصر حضور» و «عصر غیبت» تفاوت های بسیاری در احکام بیان کرده اند، غیبت امام در تغییر احکام موضوعیت ندارد و آنچه در واقع سبب تغییر این احکام گذشته، «بسط ید» و «عدم بسط ید» امام است:

«فقههای شیعه، با تفکیک «عصر حضور» و «عصر غیبت» تفاوت های زیادی در احکام فقهی این دو دوره بیان کرده اند و بر اساس این تفکیک، بسیاری از احکام دوران حضور را در دوره غیبت، ساقط دانسته اند. (۲) تأمل در این تفاوت احکام، این سؤال را پدید می آورد که: فقههای شیعه مانند شیخ الطایفه که کاملاً به نصوص معتقد بوده اند، این تفاوت ها را به استناد چه ادله ای مطرح ساخته اند؟ مراجعه به منابع روایی هر یک از این فروع فقهی نشان می دهد که «حضور یا غیبت» در بیانات اهل بیت، مبدأ این تفصیل ها و تغییرات حکمی قرار نگرفته است. در کتاب وسائل الشیعه که گسترده ترین موسوعه حدیثی-فقهی با بیش از سی و پنج هزار روایت است، اساساً از این تعبیرات استفاده نشده است. البته گاه «محدثین» در مقام جمع بین روایات متعارض، به ناچار یک روایت را به شرایط حضور امام و روایت

ص: ۷۱

۱- (۱). مرعشی، شرح احقاق الحق، ج ۲۹، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.

۲- (۲). مثلاً شیخ طوسی پس از اشاره به ثواب فراوان مرابطه و مرزبانی می گوید: ارزش این عمل، زمانی است که امام «ظاهر» باشد و در غیر این صورت، فضیلتی ندارد: «إِنَّ الْفَضْلَ فِيهَا يَكُونُ حَالِ كَوْنِ الْإِمَامِ ظَاهِرًا وَ مَتَى لَمْ يَكُنِ الْإِمَامُ ظَاهِرًا لَمْ يَكُنْ فِيهِ ذَلِكَ الْفَضْلُ». (شیخ طوسی، النهایه، ص ۲۹۰ و علی اصغر مروارید، ینابیع الفقهیه، ج ۹، ص ۵۰). همچنین شیخ معتقد است اگر امام ظاهر باشد، باید زکات را به او رساند تا در میان «اصناف ثمانیه» تقسیم کند، ولی وقتی امام ظاهر نیست، سهم «مؤلفه قلوبهم»، «الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» و «سَبِيلَ اللَّهِ» ساقط می شود؛ زیرا موردی برای این سه مصرف وجود ندارد: «لَأَنَّ هَؤُلَاءِ لَا يَوْجِدُونَ إِلَّا مَعَ ظُهُورِ الْإِمَامِ، لِأَنَّ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبِهِمْ إِنَّمَا يَتَأَلَّفُهُمُ الْإِمَامُ لِيَجَاهِدُوا مَعَهُ، وَ السَّعَاءُ أَيْضًا إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ قَبْلِهِ فِي جَمْعِ الزَّكَاةِ، وَ الْجِهَادِ أَيْضًا إِنَّمَا يَكُونُ بِهِ أَوْ بِنِصْبِهِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ هُوَ ظَاهِرًا وَ لَا مِنْ نِصْبِهِ فَرَقَ فِيمَنْ عَدَاهُمْ». (شیخ طوسی، النهایه، ص ۱۸۵؛ علی اصغر مروارید، ینابیع الفقهیه، ج ۵، ص ۱۲۰)

دیگر را بر دوران غیبت حمل کرده اند؛ بدون آنکه کمترین شهادی در متن روایت وجود داشته باشد. (۱) به هر حال، اگر چنین تفسیراتی در روایات، به دلیل تعارض، «جمعاً قابل دفاع باشد، ولی در مواردی که تعارضی وجود ندارد، چه وجهی دارد و چرا از سوی فقها مطرح شده است؟ با تأمل در مواردی که این گونه تفسیرات افزوده شده است، می توان به این برداشت رسید که فقهای شیعه در فقه با احکامی مواجه بوده اند که اجرای آنها نیازمند در اختیار داشتن قدرت سیاسی و به دست گرفتن حکومت است؛ مثل اعزام مأمور جمع آوری زکات (الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا) و یا سازماندهی نیروهای مسلح برای جهاد و به تبع آن جذب عده ای از کفار (الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ). از سوی دیگر، آنان تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت را آرمانی دور از دسترس تلقی می کردند. لذا با تعبیر «حضور امام» به «دوره بسط ید» و با تعبیر «غیبت امام» به «دوره عدم بسط ید» اشاره کرده اند و در حالی که وظایف و تکالیف اجتماعی، بر حسب تشکیل دولت مشروع و یا عدم آن متفاوت می گردد، آنها با «حضور» و «غیبت» به این تفاوت ها نظر داشته اند؛ نه اینکه «حضور» بدون بسط ید، دارای حکمی متفاوت از «غیبت» باشد. از این رو، برخی از فقها تصریح کرده اند که با شهادت امام علی علیه السلام و پس از دوران کوتاهی از امامت امام مجتبی علیه السلام، احکام دوره حضور پایان یافته است؛ زیرا در زمان ائمه بعد، حضور، با بسط ید توأم نبوده است. مثلاً صاحب جواهر، «حضور امام» را از شرایط وجوب نماز جمعه می داند، ولی عصر صدور روایات نماز جمعه را «عصر حضور» نمی داند و می گوید: مشروعیت اقامه جمعه تخیراً، که حکم «عصر غیبت» است، از

ص: ۷۲

۱- (۱). مثلاً در روایتی وارد شده است اگر میت وارثی نداشته باشد، اموال او از انفال است و به امام می رسد و در روایت دیگری، اموال او متعلق به همسر و همشهریانیش دانسته شده است. شیخ صدوق در مقام علاج تعارض، روایت اول را به دوره ظهور امام و روایت دوم را به دوره غیبت حمل کرده است: «متی كان الإمام ظاهراً فماله للإمام، ومتی كان الإمام غائباً فماله لأهل بلده.» (شیخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۳۳) اما این محدث والا- توضیح نداده که روایت حضرت علی علیه السلام که با تعبیر «كان يقول» وارد شده و به صورت «دستور فعلی» است، چگونه بر عصر غیبت امام قابل حمل است؟ «كان علی علیه السلام يقول فی الرجل یموت و یترك مالاً و لیس له أحدًا: اعط الميراث همشاریجه (ظاهراً معرب همشهری است)» (ضیاءالدین محمودی، الاصول الستة عشر من الاصول الاولیه، ص ۳۱۵) به علاوه، بر اساس برخی روایات، امیرمؤمنان علیه السلام «شخصاً» میراث «من لا وارث له» را در اختیار همشهریان میت قرار داده اند؛ نظیر این تفصیل های تکلف آمیز را در باره برخی دیگر از مسائل نیز می توان دید. (ر.ک: شیخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۳۳)

همان «دوره ائمه» ثابت بوده است؛ زیرا «ظهور» به معنای «ظهور سلطنت» است، نه «وجود شخص»؛ «المراد بزمان الظهور، ظهور السلطنه لا ظهور الأجسام كما هو واضح» (۱) وی در ادامه، عصر غیبت را به «زمان قصور سلطنت» تفسیر می‌کند. صاحب ریاض از حضور و غیبت، همین برداشت را دارد. او در «کتاب القضاء» به صراحت می‌گوید: «حضورهم فی زمانهم کیفیتهم، لعدم بسط یدهم و سلطنتهم و عدم نفوذ حکمهم» (۲).

(۳) این محقق در ادامه کوشیده است با استناد به روایاتی، اثبات کند که «بسط ید» موضوع اصلی در احکام سیاسی-اجتماعی، نظیر جهاد و امر به معروف است. اما به نظر می‌رسد دلایلی که ایشان مطرح کرده، چنین ظهوری ندارد و در نهایت می‌تواند اشعار به این دیدگاه داشته باشد. (۴) در ادامه، وی به یک نتیجه مهم اشاره کرده است:

به نظر می‌رسد اگر «بسط ید» را به عنوان «بستر مناسب اجتماعی و سیاسی برای اجرای احکام حکومتی اسلام» بشناسیم، همان گونه که «عصر حضور»، گاه در «حکم عصر غیبت» است، «عصر غیبت» نیز گاه در «حکم عصر حضور» خواهد بود.

نویسنده می‌کوشد با این مقدمات ثابت کند در شرایط حکومت اسلامی-حتی در زمان غیبت- به دلیل «بسط ید فقیهان» احکام سیاسی-اجتماعی اسلام قابل اجراست.

در ارزیابی این دیدگاه باید گفت توسعه حکم «عصر غیبت» و تسری دادن آن به زمان «قصور ید امام» مطلبی است دقیق و علمی، ولی در عین حال باید توجه کرد که این امر سبب نمی‌شود بتوان مفهوم «عصر غیبت» را که مفهومی کلامی و اعتقادی است، تغییر داد. در نتیجه، نمی‌توان «زمان قصور ید امام» را عصر غیبت نامید؛ هرچند حکم این دو یکی باشد. همچنین قابل توجه است که به هیچ وجه نمی‌توان توسعه در مفهوم «عصر حضور» را به گونه‌ای که این نویسنده ادعا کرده، پذیرفت؛ زیرا آنچه بر اساس گفته‌های خود ایشان موضوعیت دارد «بسط ید امام» است؛ در حالی که در زمان عدم

ص: ۷۳

۱- (۱). محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۱۱، ص ۱۸۷

۲- (۲). سیدعلی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۴۷.

۳- (۳). محمد سروش، فصلنامه حکومت اسلامی، «اقامه جمعه در دولت اسلامی»، ش ۳۲.

۴- (۴). ر.ک: همان.

حضور امام، هیچ گاه «بسط ید امام» محقق نخواهد شد. در نتیجه، نمی توان بسط ید فقها را معادل حضور امام معصوم قرار داد.

بنابراین، باید گفت مفهوم «عصر غیبت» در کاربردهای فقهی، با کاربردهای کلامی آن تفاوت ندارد؛ هر چند ملاک اصلی در تغییر احکام «عصر غیبت»، «عدم بسط ید امام» است و به همین دلیل می توان احکام آن را به زمان حضور و عدم بسط ید امام سرایت داد.

هر تئوری علمی باید بر بنیان‌هایی استوار و خدشه‌ناپذیر تکیه کند؛ وگرنه، چنین نظریه‌ای فاقد ارزش بوده، با متلاشی شدن بنیان‌ها بی اعتبار می‌گردد. از این رو، لازم است در هر پژوهش، مبانی نظری به عنوان یکی از معیارهای ارزیابی فرضیه تحقیق ارائه گردد. فرضیه پژوهش حاضر نیز بر این نکته مبتنی است که با توجه به لزوم عصمت امام، باید رهبری حکومت اسلامی به امام معصوم سپرده شود و در تصدی همه مناصب از سوی چنین امامی، نصب خاص یا عام صورت گیرد. از سوی دیگر، بر اساس اصل عدم ولایت، هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد، مگر این که مبدأ تشریح چنین ولایتی را جعل کرده باشد. در نتیجه، عامه مردم نمی‌توانند اقامه حدود و تعزیرات را که از جمله ولایات است، برعهده گیرند و تنها فقها به پشتوانه ولایت فقیه و به استناد صدور اذن و نصب عام از سوی امام معصوم چنین ولایتی دارند. بر این اساس، در نوشتار حاضر، لزوم عصمت امام، اصل عدم ولایت و در نهایت ولایت فقیه به عنوان مبانی فرضیه «دیدگاه جواز اقامه حدود در عصر غیبت به دست فقها» به طور اجمال، بررسی خواهد گردید.

لزوم عصمت امام

در میان معتقدان به حکومت دینی، دو رویکرد عمده در مشروعیت حکومت دینی وجود دارد. برخی این امر را منوط به انتخاب مردم می‌دانند و در نتیجه، هر حکومت و فرمانروایی را که مردم انتخاب کنند، حکومت مشروع خواهد بود. در مقابل، برخی

دیگر معتقدند رهبری جامعه باید از طرف ولی مطلق و بی قید و شرط، یعنی ذات باری تعالی با نص صریح، نصب شده باشد. در نتیجه، در این رویکرد هر چند انتخاب مردم می تواند مقبولیت آفرین باشد، هیچ گاه مشروعیت بخش نیست. درباره جانشینی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نیز همین دو دیدگاه طرح شده است. اهل سنت بر اساس نظریه انتخاب از خلیفه بلافصل پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله که از طرف ایشان منصوب شده بود، رویگردان شدند و خود به انتخاب حاکم اسلامی مبادرت ورزیدند.

نکته قابل توجه در دیدگاه شیعه این است که در این دیدگاه، منصوبیت طریقت و کاشفیت دارد، نه این که خود شرطی مستقل در امامت باشد؛ چون عصمت و دیگر کمالات نفسانی و مقامات عالی و معنوی که کسی جز خداوند تبارک و تعالی از آن آگاه نیست، در امام معتبر است. به همین دلیل، شرط منصوبیت راهی است برای کشف عصمت و دیگر کمالات. بنابراین، این شرط را فقط باید درباره پیشوایان معصوم علیهم السلام معتبر دانست که شرطیت عصمت در آنان قطعی است.

آنچه زیربنای دیدگاه عدم جواز اقامه حدود را تشکیل می دهد نیز همین شرط عصمت است؛ چون بر اساس دیدگاه های شیعه، عصمت، شرط امامت و تصرفات وی است و با نبود امام معصوم، مشروعیت تصرفات غیر معصوم با تردید مواجه می گردد، در حالی که اقامه حدود از جمله این تصرفات، بلکه از خطرناک ترین آنهاست. دیدگاه های فقهای که اقامه حدود را در زمان غیبت جایز نمی دانند، بر این اساس استوار است که این امر از ویژگی های معصومان علیهم السلام است و ولایت بر این امر، به غیر ایشان تفویض نشده است. بدیهی است اگر دلیلی مبنی بر عدم لزوم عصمت در مجری حدود یا تفویض این امر به غیر معصوم از سوی خود ایشان ارائه شود، این مبنا متزلزل می گردد. دیدگاه جواز مدعی است چنین دلایلی وجود دارد و دلیلی بر اختصاص در دست نیست. بررسی این دو مدعا و دلایل مطرح شده را به تفصیل در مباحث آتی پی گیری می گیریم.

اصل عدم ولایت

اشاره

برخی با ارائه پیش فرض های زیر، با استناد به اصل عدم ولایت، اقامه حدود را در زمان غیبت ناروا دانسته اند:

- اجرای حد نوعی سلطه و ولایت است (سلطه کیفر دادن به مجرم).

- اصل بر این است که هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت نداشته باشد.

- هر نوع خروج از اصل نیازمند دلیل است.

- درباره معصومان دلیل نقلی داریم که آنان واجد این سلطه بر انسان ها هستند.

- در غیر معصوم هیچ دلیلی بر ثبوت این سلطه نداریم. (۱)

برای تحقیق این مدعا لازم است مفاد اصل عدم ولایت و دیدگاه فقها درباره آن روشن شود. همچنین توجه به مبانی مورد توجه در پیدایش این اصل نیز در تحلیل و شناخت مفاد آن اثر گذار خواهد بود.

۱- مفهوم اصل عدم ولایت

در بسیاری از مسائل فقهی، تحلیل و بررسی مسئله، با «تأسیس اصل» آغاز می شود. تأسیس اصل پیش از مراجعه به ادله خاص مسئله، «با نگاه بیرونی» صورت می گیرد و سپس با ورود به حیطه ادله خاص، «نگاه درونی» رخ می دهد. (۲) بر این اساس، پس از اثبات اصل، باید بدان ملتزم بود و تنها در شرایطی می توان از آن عدول کرد که «دلیلی» بر خلاف آن وجود داشته باشد. قهراً در مواردی که وجود چنین دلیلی به اثبات نرسیده و تردیدی در کار باشد، باید به همان اصل استناد کرد. (۳) اصل عدم ولایت نیز دارای همین کارکرد است. از این رو، در مواردی که در تحقق ولایت شک داشته باشیم، به اصل تمسک می شود. موارد خلاف اصل دلیل می خواهد و دیگر موارد تحت اصل باقی می ماند.

۲- نگرش فقها به اصل عدم ولایت

محقق نراقی که ظاهراً نخستین کسی است که تعبیر اصل عدم را برای ولایت به

ص: ۷۷

۱- (۱). اکبر گنجی، ماهنامه آفتاب، «حکومت فقهی و حل مسائل اجتماعی»، ش ۹، آبان ۸۰

۲- (۲). برای مثال، درباره حق فسخ قراردادها، ابتدا «اصاله اللزوم» به عنوان مبنای بحث تقریر می شود که اصل اولی در هر عقدی، لزوم است و سپس به فحص از ادله ای که فسخ عقد بیع را در موارد خاصی مانند عیب یا غبن مجاز می شمرد، پرداخته می شود.

۳- (۳). محمد سروش محلاتی، فصلنامه علوم سیاسی، «اصل عدم ولایت»، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۳.

کار برده، (۱) معتقد است هر فردی در چارچوب عقل و شرع متصدی امور مرتبط به خود است و البته برای عملکرد خود در برابر خداوند مسئول و در قیامت پاسخگو خواهد بود. این که در هر حوزه ای اعم از خصوصی و عمومی، فرد دیگری بتواند متصدی امور انسان شود و بدون کسب رضایت او در شئونش تصرف کند و بر او ولایت یابد، نیازمند دلیل معتبر شرعی است. (۲) وی در آغاز بحث می نویسد:

بدان که ولایت بر مردم از جانب خدای سبحان برای پیامبر صلی الله علیه و آله و اوصیای معصومش که سلاطین واقعی بر مردم اند، ثابت است، اما در غیر رسول صلی الله علیه و آله و اوصیای معصوم علیه السلام، اصل، عدم ولایت است، مگر آن که خدا یا رسول خدا یا یکی از اوصیای معصومش علیه السلام به کسی برای انجام کاری ولایت بدهند که در این صورت، تنها همان شخص در همان کاری که ولایت داده اند، ولی خواهد بود. (۳)

شیخ انصاری نیز در مکاسب، این اصل توجه کرده است: «اصل، عدم ثبوت ولایت کسی بر دیگری است؛ مگر آن که دلیل قطعی، موجب خروج از این اصل گردد». (۴)

به خلاف نراقی و شیخ انصاری، امام خمینی، با توجه به حکم قطعی عقل و نقل، به جای «اصل عدم ولایت» بحث را با «اصل لزوم ولایت» آغاز کرده است. (۵) علامه طباطبایی نیز از جمله معدود کسانی است که در باب ولایت، به جای اثبات «اصل عدم ولایت»، از اثبات «اصل ولایت» به عنوان اصلی که در عقل و فطرت ریشه دارد، آغاز می کند. (۶)

البته روشن است که پذیرش «اصل لزوم ولایت» در امور عامه، با «اصل عدم لزوم ولایت» منافات ندارد؛ زیرا همان گونه که گذشت «اصل عدم ولایت» به عنوان اصلی بیرونی و پیش از نگاه تفصیلی مد نظر است، و «اصل لزوم ولایت» خروج از همین اصل است؛ منتها پس از نگاه درونی و بررسی ادله عقلی و فطری آن.

ص: ۷۸

۱- (۱). پیش از نراقی، کاشف الغطاء به اصل عدم ولایت اشاره کرده، ولی ایشان به جای واژه ولایت کلمه سلطان، به معنای سلطه را به کار برده است. (ر.ک: کشف الغطاء، ج ۱، ص ۳۷ و ۳۹۴)

۲- (۲). یعقوبعلی برجی، محقق نراقی و مسئله ولایت فقیه (سایت مجلس خبرگان).

۳- (۳). محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۲۹.

۴- (۴). شیخ انصاری، کتاب مکاسب، ج ۳، ص ۵۴۶.

۵- (۵). ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۰.

۶- (۶). محمدحسین طباطبایی، ولایت و زعامت، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، ص ۷۵.

الف) استصحاب

رایج ترین مبنای این اصل، مانند موارد مشابه آن، استصحاب است. بر این اساس، اصل عدم ولایت، نه اصلی مستقل، بلکه یکی از موارد جریان اصل استصحاب است. از این رو، برخی از فقها گفته اند: «ولایت، سلطه حادثی است که مسبوق به عدم است و نیز مقتضی احکام ویژه ای است که اصل، عدم آنهاست».^(۱)

شارحان کلام شیخ انصاری نیز اصل عدم ولایت را همین گونه تفسیر کرده اند:

ولایت یکی از امور مجعول است و چون جعل ولایت نسبت به اشخاص، مسبوق به عدم است، لذا به اقتضای استصحاب، حکم به عدم ولایت می شود؛ مگر آن که ولایت برای شخص خاصی به اثبات رسد.^(۲)

ب) توحید

بر اساس اعتقاد به توحید، نه تنها خالقیت منحصرأ از آن خداست، بلکه ولایت نیز به او اختصاص دارد: قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ. او مَلِكِ النَّاسِ است و هیچ کس جز او سزاوار حکم کردن نیست: إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ. به همین دلیل، قرآن مجید حاکم حقیقی را تنها خداوند معرفی می کند و می فرماید: ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ. (۳) تنها ولایت خداوند از این اصل خارج است؛ چرا که تمام موجودات عالم، ظواهر، اعماق، جواهر و اعراض، سایه های وجود حق و پرتو ذات اویند. او مالک و ولی موجودات است. پس جمع موجودات، در مقابل او هیچ گونه استقلالی ندارند و مقتضای این ولایت ذاتی و ملکیت تکوینی، لزوم تسلیم اختیاری انسان در برابر همه اوامر و نواهی اوست. بر این اساس، تمام حاکمیت ها و ولایت هایی که خداوند متعال جعل کرده، با حفظ حدود و مراتبشان واجب می گردند؛ مانند ولایت های پیامبران و امامان معصوم، ولایت های حاکمان عادل و ولایت های قاضی و

ص: ۷۹

۱- (۱). ر.ک: سید محمد آل بحر العلوم، بلغه الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۴.

۲- (۲). میرزا جواد تبریزی، ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۱۹.

۳- (۳). انعام، آیه ۶۲.

ولایت پدر؛ (۱) چرا که در حقیقت این گونه ولایت ها نیز به ولایت خداوند برمی گردد.

بسیاری از فقها، بر اساس همین مبنای کلامی، اصل عدم ولایت را در فقه تبیین کرده اند. تعبیر موجز فاضل نراقی نیز به همین مبنا اشاره دارد: «إِنَّ الاصل عدم ثبوت ولایه أحد علی أحد إلا من ولّاه الله سبحانه». (۲) مراغی نیز اصل را در باب ولایت با این مبنا آغاز می کند که: «الاریب أنّ الولاية علی الناس إنّما هی لله تبارک و تعالی فی مالهم و انفسهم». (۳) پیش از آنان کاشف الغطاء نیز این اصل را به تفصیل تقریر کرده بود. (۴)

ج) آزادی انسان ها

تفسیر دیگری که از عدم ولایت انسان ها بر یکدیگر ارائه شده، بر آزادی بشر مبتنی است. گفته شده چون انسان ها آزاد آفریده شده اند و هر کس سرنوشت خود را به دست دارد، هر گونه سلطه بر دیگران، ستم و تعدی در حق آنان است:

اصل، عدم ولایت شخصی بر شخص دیگر است؛ چرا که تمامی افراد مردم آزاد و یکسان آفریده شده اند و بر مال و جان خود مسلط می باشند. از این رو، تحمیل انجام یا ترک کار معینی بر آنان - که لازمه اعمال ولایت است - مصداق ظلم و تعدی محسوب می شود و عقلاً قبیح و شرعاً حرام است. (۵)

امیرمؤمنان علیه السلام در نامه ای خطاب به فرزندش امام حسن علیه السلام می فرماید: «و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً؛ برده دیگران مباش، همانا خداوند تو را آزاد آفریده». بر اساس این مبنا، اصل عدم ولایت، به شرع اسلام اختصاص ندارد، بلکه اصلی عقلی و عقلایی است. (۶)

ص: ۸۰

۱- (۱). حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۳۱.

۲- (۲). ملا احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۲۵۹.

۳- (۳). میرفتاح مراغی، العناوین، ج ۲، ص ۵۵۶.

۴- (۴). «إِنَّ الاصل أن لا یكون لاحد بعد الله تعالی سلطان علی احد لتساویهم فی العبودیه و لیس لاحد من العبيد تسلط علی امثاله بل لیس لغير المالك مطلقاً سلطان علی مملوک من دون اذن مالک». (شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص ۳۷) «الاصل أنّ سلطان لاحد علی احد فان الخلق متساوون فی العبودیه و وجوب الانقیاد لرب البریه و لاملک و لاملکوت إلا لصاحب الکبریا و العزه و الجبروت فلا وجه للإصدار النواهی و الاوامر الامن منصوب من المالك القاهر». (همان، ص ۳۹۴)

۵- (۵). ر. ک: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۲۷.

۶- (۶). محمد جواد ارسطو، فصلنامه کتاب نقد، «ولایت و محجوریت»، ش ۸.

تمام آنچه درباره «اصل عدم ولایت» گفتیم، می توان در چند سطر به شرح ذیل بیان داشت:

۱. تأسیس اصل پیش از ورود به حوزه ادله تفصیلی، راهبردی مناسب در تحلیل مسائل فقهی حقوقی است.

۲. نتیجه اصل عدم ولایت، چه آن را از اصول کلامی اسلام بدانیم که بر مبنای آن تنها خداوند ولایت مطلقه دارد، و چه آن را اصل عملی بپنداریم یا این که آن را بر مبنای آزادی انسان تصور کنیم، این است که هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت نداشته، حکم او در دیگری نفوذ و اعتباری ندارد. از این رو، اثبات ولایت نیازمند دلیل است.

۳. ولایت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و پیشوایان معصوم به نحو مطلقه از سوی نص صریح قرآن ثابت شده است. بنابراین، اخراج ولایت ایشان از عمومیت اصل عدم ولایت با دلیل، ثابت شده است.

۴. در ثبوت ولایت فقیه در مقام فتواهی و قضاوت اتفاق نظر وجود دارد و دلالت نصوص وارده در این باره تمام بوده، مورد عمل و فتوای فقها قرار گرفته است؛ لیکن این اتفاق و اتقان ادله در باب ولایت فقیه بر اجرای حدود قابل تردید است.

۵. برای اثبات عدم ولایت فقیه بر اقامه حدود، دلیل خاصی نیاز نیست و صرف عدم دلیل یا تردید در دلایل کفایت می کند.

با وجود پذیرش اصل عدم ولایت به طور کلی نباید از نظر دور داشت که در امور عامه برخی همچون امام خمینی صراحتاً اصل را لزوم ولایت دانسته اند. دیگر فقها نیز هر چند چنین صراحتی ندارند، در جای جای مباحث خود به تعبیری چون «حفظ نظام» اشاره کرده اند که می تواند تعبیری از همین اصل لزوم ولایت باشد. به علاوه، اصل عدم ولایت تا زمانی حجیت دارد که دلیل معتبر عقلی یا نقلی بر لزوم یا جواز ولایت ارائه نگردد. این در حالی است که مجوزان اقامه حدود از سوی فقها معتقدند چنین ادله ای وجود دارد. بنابراین، با وجود دلیل معتبر باید از این اصل رفع ید کرد.

اندیشمندان شیعه، اندیشه سیاسی اسلام را به دو دوران حضور و غیبت معصوم تقسیم کرده اند. فقها و اندیشمندان شیعه گرچه در باب نظام سیاسی در دوره های گذشته به صورت پراکنده سخن می گفتند، جملگی ولایت سیاسی و اجتماعی پیشوایان دین را پذیرا بودند، اما در خصوص دوران غیبت رویکردهای گوناگونی عرضه شده است. اغلب، ولایت انتصابی فقیهان را مطرح کرده اند و بر انتصاب عام فقها از سوی شارع مقدس در مقام حاکم و زمامدار اسلامی به دلایل نقلی و براهین عقلی تمسک کرده اند، ولی هستند افرادی که به ولایت انتخابی فقیه از سوی مردم اعتقاد ورزیدند و کسانی نیز به نظارت مرجعیت بسنده کردند. (۱) گوناگونی رویکردها در زمینه ولایت سیاسی در زمان غیبت، بر مسئله اقامه حدود نیز تأثیر انکاری ناپذیری گذاشته است. هرچند برخی مدعی اند رابطه ای میان مسئله اقامه حدود و ولایت فقیه برقرار نیست، توجه به آرای سیاسی طرفداران دو دیدگاه عمده در مسئله اقامه حدود، و ملاحظه نظرگاه این دو دسته به نظریه ولایت فقیه، از ارتباطی وثیق میان این دو مقوله خبر می دهد؛ گرچه ممکن است در برخی موارد این رابطه چندان تنگاتنگ نباشد. حتی به دلیل ارتباط میان این دو موضوع، در برخی از نوشته ها التزام به جواز اقامه حدود، پایبندی به نظریه ولایت فقیه تفسیر شده است. (۲) به نظر نگارنده نیز التزام به ولایت فقیه، فی الجمله شرط جواز اقامه حدود است.

به نظر می رسد سنگ بنای دیدگاه عدم جواز بیشتر به دست فقهای دوره های آغازین عصر غیبت گذاشته شده است؛ یعنی دوره ای که فقها تحت فشار جوّ سیاسی حاکم قرار داشتند و امکان طرح نظریات سیاسی وجود نداشت. برعکس، دیدگاه جواز اقامه حدود با تکامل فرضیه نیابت عامه فقیه و بسط ید فقها قوت گرفت و در دیدگاه های کسانی که نظریه پردازان ولایت فقیه بودند، بازتاب یافت.

ص: ۸۲

۱- (۱). برای آگاهی بیشتر ر. ک: محمد هادی معرفت، فصلنامه کتاب نقد، «ولایت فقیه»، ش ۷.

۲- (۲). ر. ک: یعقوب علی برجی، محقق نراقی و مسأله ولایت فقیه، سایت مجلس خبرگان؛ محمد هادی معرفت، فصلنامه حکومت اسلامی، «تبیین مفهومی ولایت فقیه»، ش ۱۵؛ مهدی هادوی تهرانی، کتاب نقد، «پیشینه تاریخی ولایت فقیه»، ش ۷.

بر این اساس، با توجه به اینکه ولایت فقیه از مبانی دیدگاه جواز است، ضروری است این نظریه بررسی شود، ولی به دلیل گستردگی موضوع و محدودیت هایی که این نوشتار با آن دست به گریبان است، نمی توان بحث تفصیلی در این زمینه صورت داد. از این رو، در ادامه به اختصار مفهوم ولایت فقیه و دیدگاه های موجود درباره آن را بازبینی خواهیم کرد.

۱- تبیین مفهوم ولایت فقیه

الف) مفهوم ولایت

«ولایت» را لغویان از ریشه «ولی» به معنای پیوستگی و قرابت می دانند که از آن واژه های فراوانی اشتقاق یافته است. (۱) «ولایت» را در تلفظ به فتح «او» و کسر «او» هر دو می توان خواند و «امارت» و «تدبیر» از معانی و مفاهیمی است که لغت شناسان برای «ولایت» برشمرده اند. افزون بر این دو معنا، معانی دیگری که در فرهنگ های لغت برای «ولایت» به چشم می خورد عبارت اند از: محبت، نصرت، سلطان، قیام به امر خطه و موطن هر کس. (۲)

در قرآن کریم و روایات اهل بیت نیز واژه «ولایت» مفهوم لغوی و عرفی خود را حفظ کرده، کاربرد ولایت در امارت و حاکمیت سیاسی، گستردگی و شیوع خاص دارد؛ به طوری که شاید بتوان انصراف «ولایت» را به امارت و تدبیر ادعا کرد. مثلاً در آیه ولایت *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* ۳ به باور مفسران شیعه، منظور از ولی، تدبیر و اولویت در تصرف است. (۳) در روایت متواتر غدیر نیز این معنا را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شاهدیم: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه». (۴) در نهج

ص: ۸۳

۱- (۱). ابن فارس، معجم مقائیس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱ و راغب اصفهانی، المفردات و غرابت القرآن، ص ۵۳۳.

۲- (۲). ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۰-۴۰۲؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵-۸۵۴؛ علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا.

۳- (۳). سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۱، ۱۲ و ۱۴-۲۴.

۴- (۴). کلینی، الاصول من الکافی، کتاب الحجّه، ج ۱، ص ۲۸۹.

البلاغه نیز واژه «والی» هیجده بار، و «ولاه» -جمع و الی- پانزده بار، و «ولایت و ولایات» نه بار به کار رفته و در تمامی این موارد، همان مفهوم امارت و حکومت سیاسی مقصود است. (۱)

در فقه نیز «ولایت» در همان معنایی به کار می رود که در لغت و عرف عرب زبانان رواج دارد و در کتاب و سنت نیز بدون تغییر استفاده شده است. در فقه، «ولایت» حکمی وضعی است که برای احکامی تکلیفی، مثل جواز تصرف ولی و ممنوعیت تصرف دیگران موضوع قرار می گیرد. (۲) برخی فقها «ولایت» را این گونه تعریف کرده اند: «الولاية هي الاماره و السلطنة على الغير في نفسه او ماله او امر من اموره» (۳) تأمل در این تعریف نشان می دهد همان محتوای لغوی و مفاد عرفی در اصطلاح شرعی حفظ شده است.

ب) مفهوم فقیه

واژه فقیه، صفت مشبیه بوده، از «فقه» مشتق شده است و بر استمرار و دوام و وصف فقاقت دلالت می کند. به همین دلیل، شناخت مفهوم «فقیه» با تعریف «فقه» میسر می گردد. واژه «فقه» که از شکافتن و پیروزی اشتقاق یافته، (۴) در لغت به معنای فهم و علم و ادراک است. (۵) بیشتر لغت شناسان، فقه را همان فهم و علم می دانند و برخی آن را به فهم و درک سخن دیگران مختص می کنند، (۶) ولی تأمل در کاربرد این واژه نشان می دهد «فقه» اگرچه منحصر به فهم کلام نیست، مرادف علم و آگاهی نیز نمی تواند باشد. «فقه» اخص از علم و معرفت است و ادراک اشیاى خفیه را «فقه» گویند. (۷)

واژه «فقه» در اصطلاح، معنایی نو به خود گرفته، از آن مفهوم لغوی عام و گسترده،

ص: ۸۴

۱- (۱). محمد هادی معرفت، فصلنامه حکومت اسلامی، «تبیین مفهومی ولایت فقیه»، ش ۱۵.

۲- (۲). مصطفی جعفر پیشه، فصلنامه حکومت اسلامی، «مفهوم ولایت فقهی»، ش ۹.

۳- (۳). سید محمد کاظم یزدی، عروه الوثقی، ج ۶، ص ۴۱۳ و سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۶، ص ۳.

۴- (۴). «قال ابن اثیر: و اشتقاقه (الفقه) من الشق و الفتح». (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۰۵)

۵- (۵). همان، ماده «ف ق ه» و ابن فارس، معجم مقائیس اللغه، ج ۴، ص ۴۴۲.

۶- (۶). علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، واژه فقه.

۷- (۷). مصطفی جعفر پیشه، مفاهیم اساسی ولایت فقیه، ص ۱۲۵.

در مفهومی اخص مصطلح شده است. فقه در اصطلاح در دو معنا به کار رفته است: علم و آگاهی به مجموعه دین، و دانش احکام و مقررات شرعی. (۱) در اینجا به تفاوت این دو اصطلاح می پردازیم.

در اصطلاح نخست، «فقه» عبارت از بصیرت کامل به کلّ دین و مجموعه آنچه خدای سبحان برای بشر فرستاده است. این مجموعه، شامل عقاید و اخلاق و احکام است. ملاحظه در شرح اصول کافی، به پیروی از شیخ بهایی معتقد است در بسیاری از احادیث که از «فقه» سخن به میان آمده، منظور، بصیرت در امر دین به طور کلی است و به علم و احکام شرعی اختصاص ندارد. (۲) مثلاً از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منقول است: «کسی که بر امت من چهل حدیث مورد نیاز مربوط به امور دینی مردم را حفظ کند، خداوند روز قیامت وی را فقیه و عالم مبعوث گرداند». (۳)

شیخ بهایی، در توضیح و بررسی این روایت می نویسد:

«منظور از فقیه در این روایت، فقه به معنای فهم نیست؛ زیرا معنای لغوی آن با این روایت بی مناسبت است و همین طور منظور، فقه مصطلح به معنای علم به احکام شرعی فقهی که از طریق ادله تفصیلی استنباط شده است، هم نیست؛ زیرا این معنایی است که بعداً رایج شده است، بلکه منظور از فقه در روایت، بصیرت در امر دین است و اکثر مواردی که واژه فقه در حدیث به کار رفته است، به همین معنای سوم است. (۴)

دومین معنای اصطلاحی «فقه»، علم به احکام و مقررات فرعی شرعی از روی ادله است. طبق این اصطلاح، فقه، دانشی است رواج یافته میان مسلمانان که وظیفه آن، تعیین تکلیف مکلفان و استنباط احکام شرعی است. این اصطلاح، اخصّ از معنای لغوی و مفهوم اصطلاحی نخست است. انصراف و تبادل فقه به همین معناست و کاربرد فقه در معنای لغوی یا اصطلاحی نخست، به قرینه نیازمند است.

کاربرد فقه در این معنا، چندان نو و مربوط به عصر حاضر یا قرون اخیر اسلامی نیست. واژه فقه و فقاہت، گذشته از آنکه در و آثار بر جای مانده از فقیهانی چون شیخ

ص: ۸۵

۱- (۱). همان.

۲- (۲). شرح ملاصدرا بر اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۹.

۳- (۳). «مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا».

۴- (۴). همان، ص ۱۹۹.

مفید (۱) و سلار (۲) به همین مفهوم رایج امروزی خود به کار رفته است، تتبع تاریخ فقه میان شیعه و سنی و بررسی روایات، به خوبی گویای این حقیقت است که در زمان امامان معصوم نیز «فقیه» به کسی گفته می شد که به کار فتوا اشتغال و وظیفه استنباط احکام شرعی را بر دوش داشته است. بر اساس گفته پژوهشگران تاریخ فقه، فقه، به معنای اصطلاحی و به صورت علم رسمی، در دوره خلافت امویان پایه گذاری شده است. در همین دوره بود که عنوان «قراء» به «فقهها» تبدیل شده و کسانی به نام «فقیه» شهرت یافته اند و مثلاً عنوان فقهای سبعه در اشاره به هفت تن دانشمند برجسته گفته شده که به کار فتوادی و استنباط احکام اشتغال داشته، فروع و حتی فروع غیر مبتلابه، بلکه غیر واقعی را نیز استخراج کرده اند. (۳)

اکنون با توجه به معنای فقه و فقاها که در بالا گذشت، در «ولایت فقیه» و «واژه فقیه» به این پرسش اساسی پاسخ می گوید که: شارع در زمان غیبت چه کسی را برای ولایت و حکومت برگزیده است؟ بر اساس مبنای نصب، شارع فقیه جامع شرایط را به ولایت منصوب کرده است. شرط فقاها بر این مبنا استوار است که مردم چون به اسلام ایمان دارند، اقتضای این ایمان آن است که پایبند مقررات شریعت باشند و احکام آن را به طور کامل در حیات فردی و زندگی جمعی خود رعایت کنند و آن را در جامعه عینیت بخشند و این کار جز با فقه و دانشمند آشنای با فقه ممکن نیست. فقه تئوری اداره فرد و جامعه است؛ (۴) چنان که امام خمینی می فرمود:

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمام زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع، از گهواره تا گور است. (۵)

ص: ۸۶

۱- (۱). شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۱۰.

۲- (۲). علی اصغر مروارید، سلسله البنایع الفقهیه، ج ۹، ص ۶۷ و ۶۸.

۳- (۳). مصطفی جعفر پیشه، مفاهیم اساسی ولایت فقیه، ص ۱۲۵.

۴- (۴). همان.

۵- (۵). امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.

در تعدادی از ادله نقلی ولایت فقیه مانند «الفقهاء أمناء الرسل» و «الفقهاء حصون الاسلام» به شرط فقاها، تصریح شده است، ولی بیشتر ادله، با ذکر توصیف و بیان شرایط ولایت، به آن اشاره دارند و به صراحت آن را ذکر نمی کنند. روایاتی مانند «قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا» که در مقبوله عمر بن حنظله آمده یا «ارجعوا فیها الی رواه أحداتنا» که در توفیق شریف نقل شده، چنین است.

۲- حدود اختیارات ولی فقیه

اشاره

گرچه اصل ولایت فقیه مورد اتفاق فقهای شیعه است، در باره حدود اختیارات ولی فقیه، اختلاف نظرهایی میان فقها دیده می شود. نتیجه این اختلاف نظرها، پدید آمدن دو دیدگاه ولایت مطلقه و ولایت مقیده فقیه گشته است. در ادامه به اجمال به این دو دیدگاه اشاره می کنیم. (۱)

الف) ولایت مقیده فقیه

اشاره

طرفداران این نظریه، عمدتاً با ناکافی دانستن اطلاعات و عموماً، با نفی مطلق بودن ولایت برای فقیه، به تفسیر آن رو آورده اند. این نظریه رویکردهای گوناگونی دارد:

یکم) ولایت تصرف در قضا، فتوا و امور حسبه

پاره ای از فقها، از جمله مرحوم آیت الله خویی، ولایت فقیه را در امور حسبه، فتوا و قضا محدود می سازند؛ بدین معنا که فقیه تنها در اموری از قبیل فتوا و قضا، سرپرستی اطفال بی سرپرست و اموال مجهول المالک و... ولایت دارد. وی در این باره می نویسد:

در بحث ولایت فقیه از کتاب مکاسب ذکر کردیم که روایت مورد استدلال در ولایت مطلقه، از نظر سند و دلالت مورد خدشه است و بررسی تفصیلی این مطلب را به محل خودش ارجاع می دهیم. بله، از روایات معتبر این چنین استفاده می شود که فقیه در دو مورد فتوا و قضا ولایت دارد، اما روایتی که از نظر سند و دلالت قطعی باشد، ما را بر ولایت فقیه در دیگر موارد رهنمون نساخته است. (۲)

ص: ۸۷

۱- (۱). این تقسیم بندی از مقاله «امام خمینی و نظریه ولایت فقیه» نوشته عبدالحسین خسروپناه اقتباس شده است.

۲- (۲). سید ابوالقاسم خویی، کتاب الاجتهاد و التقليد، ص ۴۱۹.

و نیز:

ولایت برای فقیه در عصر غیبت، محققاً به واسطه دلیل ثابت نشده است و ولایت اختصاص به رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام دارد و چیزی که از روایات برای فقیه به دست آمده، یکی نفوذ قضاوت فقیه، و دیگری حجیت داشتن فتوای اوست و تصرف در مال ناتوان و غیره از اموری است که در شأن مقام ولایت است و فقیه فقط در امر حسبه ولایت دارد، آن هم نه به معنای ولایت مورد ادعا. (۱)

دوم) ولایت در چارچوب احکام فرعی الهی

بر اساس این دیدگاه، اعمال ولایت فقیه، تنها در حوزه احکام فرعی تحقق می یابد و فقیه خارج از محدوده آن هیچ گونه ولایتی ندارد. در نتیجه، گستره ولایت به امور حسبیه یا اجرای حدود و قضا منحصر نمی گردد و زعامت سیاسی را نیز دربرمی گیرد، ولی اعمال ولایت، تنها در چارچوب احکام اولیه و ثانویه است. ولی فقیه با استناد به مصلحت، نمی تواند احکام حکومتی خارج از احکام فرعی الهی صادر کند و اصولاً احکام حکومتی در این رویکرد، در عرض احکام اولیه و ثانویه قرار نمی گیرد. آیت الله گلپایگانی از طرفداران این نظریه است. (۲)

ب) ولایت مطلقه فقیه

دومین دیدگاه درباره گستره اختیارات ولی فقیه، ولایت مطلقه فقیه است. بی گمان فقها و طرفداران این نظریه از واژه مطلقه، معنای لغوی برداشت نکرد، آن را در معنای استبدادی و فوق قوانین الهی نپنداشته اند، بلکه به معنای ولایت در حوزه فتوا، قضاوت، اجرای سیاست و مسائل حکومتی و دیگر اموری است که به عهده امام است، غیر از جهاد ابتدایی. امام خمینی در تحریر الوسیله فقهای جامع شرایط را نایب عام حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در این امور معرفی می کند و انحصار زعامت و ولایت را در امور حسبیه نمی پذیرد. (۳)

ص: ۸۸

۱- (۱). همان، ص ۴۲۴.

۲- (۲). عبد الحسین خسروپناه، «امام خمینی و نظریه ولایت فقیه»، <http://www.mhekmata.ir>

۳- (۳). امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۸۲.

اندیشمندان و فقیهان شیعه برای اثبات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت ولایت مطلقه به معنای حکومت ولایی که از مهم ترین مباحث حکومت دینی ولایی است، با نگاه کلامی و فقهی به دلایل متعددی همچون روایات، اجماع، عموم و اطلاق نصب فقها به قضاوت، ولایت حسبیه و عقل (۱) تمسک کرده اند که در این نوشتار مجالی برای طرح این ادله وجود ندارد؛ گرچه برخی از آنها را ضمن دلایل جواز اقامه حدود بررسی خواهیم کرد. اما نکته قابل توجه در دیدگاه «ولایت مطلقه فقیه» این است که طرفداران این دیدگاه، بر وجود اطلاعات و عمومات جعل ولایت برای فقیه، تأکید می ورزند و مطلقه بودن ولایت را از آن استنباط می کنند.

ص: ۸۹

۱- (۱). ر.ک: سید احمد حسینی، کاوشی نو در فقه اسلامی، «ولایت مطلقه فقیه»، ش ۲۱-۲۲، ص ۱۱.

از میان جرایم حدی، به دو جرم زنا و لواط در آموزه های زرتشت اشاره شده است. در این آموزه ها، زنا به شدت نکوهش گردیده، کیفری همچون اعدام را به همراه دارد. (۱) از بند ۳۱ و ۳۲ بخش پنجم و ندادید اوستا استفاده می شود کیفر لواط از روی عنف، هزار و ششصد تازیانه است، (۲) ولی در لواط از روی سازش و رضایت، توبه در شرایط خاصی موجب سقوط کیفر بوده است. (۳)

پس از اسلام نخستین بار فقه شیعی با برگزیدن کتاب قواعد علامه حلی به عنوان

ص: ۹۱

۱- (۱) در بند ۶۵-۶۱ از باب و ندادید، چنین آمده است: «زرتشت از اهوره مزدا پرسید: کیست که تو را به تلخ ترین اندوه دچار کند؟ کیست که تو را به تلخ ترین درد، دردمند می کند؟! اهوره مزدا پاسخ داد: ای سپتیمان زرتشت، چنین کسی «جهی» (زن روسپی تجسمی از ماده دیوی به همین نام) است که به روسپی گری در پس اشون و نآشون، مزداپرست و دیوپرست و نیکوکار می رود. نگاه او یک سوم از سیلاب های روان کوهساران را می خشکاند. نگاه او یک سوم از اندیشه نیک، فصل نیک و کردار نیک و یک سوم از گیاهان رویان زرین فام را می پژمراند. نگاه او یک سوم از رستنی هایی را که پوشش زمین است، می میراند. نزدیک شدن به او، یک سوم از نیرومندی و توان اشون مرد را می کاهد. ای سپتیمان زرتشت، به راستی من - اهوره مزدا - می گویم چنین آفریدگانی بیش از ماران شیبیا (به معنای افعی)، بیش از گرگان زوزه کش، بیش از ماده گرگی که به گله شیبخون زند، سزاوار کشتن است». (اوستا، جلیل دوست خواه، ج ۲، ص ۸۵۷).

۲- (۲) همان، ص ۷۵۱.

۳- (۳) همان.

قانون حل و فصل مسائل حکومتی و دینی از سوی شاه اسماعیل صفوی رسمی شد. (۱) شاه پهماسب نیز امور مملکتی را در اختیار محقق کرکی قرار داد و نامه نوشت تا از فرمان او اطاعت کنند و بدانند پایه و اساس حکومت به عهده اوست؛ زیرا او نایب امام است. (۲) در این دوره، دو نوع محکمه وجود داشت: محاکم عرف، که عمدتاً به جرایم کیفری رسیدگی می کرد و محاکم شرعی، که مسائل و دعوای مذهبی و مدنی را حل و فصل می کرد. (۳) در نتیجه، اختلاف هایی که بر حاکمان شرع واگذار می شد، به دیون و وراثت و عقود و معاملات و نکاح و طلاق مربوط می گردید. (۴)

محکمه عرف عمدتاً به تمام انواع اقداماتی که بر ضد دولت انجام می گرفت، رسیدگی می کرد. از جمله این موارد می توان به جرایم سیاسی (خیانت و تعدی)، مالی (اختلاس، رشوه و ارتشا)، اداری (نزاع میان مقامات عالیه) و کیفری (قتل و سرقت) اشاره کرد. (۵) البته گفته شده در محاکم عرف نیز روحانیانی بودند که حکم با مشورت آنان صادر می شد. (۶) تصمیم گیری برای مجازات های عمده و دیگر گونه های حد از سوی محکمه عرف انجام می گرفت و با صدور حکم شرعی به دست یک قاضی صورت قانونی می یافت. محکمه عرف صلاحیت داشت به تمام موارد جرم و جنایت رسیدگی کند؛ به ویژه در احداث اربعه، یعنی در چهار جرم عمدی قتل، ازاله بکارت، کور کردن چشم و شکستن دندان برای صدور هم باید حضور می داشتند. (۷) اما صدور حکم قتل از امتیازهای انحصاری شاه بود و فرجام خواهی را او، خود به عهده داشت. (۸) کنترل شاه بر محاکم بیش از آنکه اهداف عقیدتی داشته باشد، انگیزه های

ص: ۹۲

-
- ۱- (۱). رسول جعفریان، مجله نورعلم، «مشاغل اداری علما در دولت صفوی»، ش ۳۷.
 - ۲- (۲). محمدباقر خوانساری اصفهانی، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ج ۵، ص ۱۶۷.
 - ۳- (۳). ویلم فلور، نظام قضایی عصر صفوی، ص ۱۷.
 - ۴- (۴). علی پاشا صالح، سرگذشت قانون، ص ۲۱۰.
 - ۵- (۵). ویلم فلور، نظام قضایی عصر صفوی، ص ۱۸.
 - ۶- (۶). محمدعلی حسین زاده، علما و مشروعیت دولت صفوی، ص ۱۰۹؛ به نقل از قاسمعلی سعادت، روحانیت و تعامل با حکومت در حقوق اساسی عصر صفوی در سایت www.seraj.ir.
 - ۷- (۷). ویلم فلور، نظام قضایی عصر صفوی، ص ۳۷ و ۳۸.
 - ۸- (۸). قاسمعلی سعادت، روحانیت و تعامل با حکومت در حقوق اساسی عصر صفوی.

سیاسی داشت. (۱) به همین دلیل، محکمه عرف از نظر صلاحیت و مشروعیت مورد مناقشه علما بود؛ (۲) به ویژه که مجازات های معمول در این دوره چندان با مجازات های شرعی و حدی مطابقت نداشت. کسانی که در نظر شاه مجرم شناخته می شدند، با فرزندان شان به شدت مجازات می گردیدند و کیفر دزدی و قتل به میل و دلخواه فرمانروایان در محل وقوع جرم بود. (۳) جان فرایر که در عهد شاه سلیمان (۱۶۶۶-۹۴ م) به ایران آمده، می نویسد سارق را لای دیوار می نهادند و دزدان لاهای کم بها را به فلک می بستند و به پای آنها چوب می زدند. این دو نوع کیفر خاص ایران بود و با موازین شرع مابینت داشت. (۴)

اصل تفکیک صلاحیت های عرفی از صلاحیت های شرعی در طول سلطنت قاجاریان، همانند عصر صفوی با شدت و ضعفی که نتیجه تعامل مراجع شرع و عرف بود، ادامه داشت و حتی در قانون اساسی مشروطیت نیز بازتاب یافت. (۵) هم زمان با انقلاب مشروطه، تمام تلاش هایی که در راه اصلاح نظام کیفری صورت گرفت، به تطبیق آن با نظام کیفری غرب نظر داشت. تقسیم جرایم به سه قسم تقصیر (خلاف)، جنحه و جنایت از همین زمان متداول شد (۶) و به تبع آن، محاکم جزایی نیز به سه درجه تقسیم گردید که با درجات سه گانه جرم و مجازات مطابقت می کرد: محکمه پلیس برای تقصیرات، محکمه جنحه و محکمه جنایات. (۷) البته به موازات این دادگاه ها، فقهای مرسوم الیید، محاکم مختص به خود را تشکیل می دادند و حتی برخی از ایشان به اقامه حدود نیز می پرداختند. برای مثال، در احوال سید شفتی نوشته اند وی ۱۲۰ بار اجرای حدود کرد. (۸) این سید بزرگوار با اعتقاد به وجوب اقامه حد به دست مجتهد، بر اقامه

ص: ۹۳

- ۱- (۱). راجرم. سیوری، تحقیقاتی در تاریخ عصر صفوی، ص ۲۶۰.
- ۲- (۲). سفرنامه پولاک، ایران و ایرانیان، ص ۲۲۷؛ به نقل از قاسمعلی سعادت، روحانیت و تعامل با حکومت در حقوق اساسی عصر صفوی.
- ۳- (۳). علی پاشا صالح، سرگذشت قانون، ص ۲۰۹.
- ۴- (۴). همان، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.
- ۵- (۵). سیدحسن امین، تاریخ حقوق ایران، ص ۳۸۸-۳۸۹.
- ۶- (۶). همان، ص ۴۸۴.
- ۷- (۷). مصطفی منصور السلطنه عدل، حقوق اساسی یا اصول مشروطیت، ص ۳۸۰.
- ۸- (۸). سید محمدباقر اصفهانی، روضات الجنات، ج ۲، ص ۱۰۱.

حدود اصرار فراوان داشت و هیچ جرم و کوچک و بزرگی را بدون حد و تعزیر مقرر شرعی رها نمی ساخت و حتی در برخی موارد خود شخصاً حد را اجرا می کرد. (۱) در زمان حکومت پهلوی و قدرت گرفتن حکومت خودکامه مرکزی، عملاً امکان اجرای حدود از علما گرفته شد؛ هر چند برخی فقیهان از باب تأدیب به اجرای برخی تعزیرات مبادرت می ورزیدند. (۲) البته گزارش هایی نیز از اجرای برخی حدود به صورت خاص و با اصرار بزرگانی از مراجع آن زمان وجود دارد. (۳)

افغانستان

افغانستان، چه در زمانی که مزدیسناپرست بود و چه آن زمان که بر بت های بودا کرنش می کرد، و چه در زمان یفتلی ها و ساسانیان دستگاه قضایی داشت. پس از اسلام نیز در زمان امویان، عباسیان، طاهریان، غزنویان، غوریان، سلجوقیان، چنگیزیان، تیموریان و... تشکیلات منظم قضایی و مناصبی چون قاضی القضاة، قضی القضاة، شیخ الاسلام، مفتی، قاضی، صدر الصدور و صدر العلما داشته است. (۴) با وجود این، در سده های اخیر عمدتاً امور قضایی محلات از سوی خانان قبایل، امام جماعت مسجد، روحانیان و افراد غیر تحصیل کرده در امور جزایی حل و فصل می گردید؛ به طوری که گاه روحانیان محلی به امر خان به استناد چند شاهد که از شریعت آگاهی نداشتند، مجازات را از ضرب تا قصاص و سنگسار اجرا می کردند. (۵) تحول در تاریخ قضایی افغانستان با طرح نخستین قانون اساسی در سال ۱۹۲۳ م پدید آمد. این قانون بار اول اصول قضایی مانند استقلال قضا، علنی بودن محاکمات، حق دفاع، نافذ بودن کار

ص: ۹۴

۱- (۱). سید مصلح الدین مهدوی، بیان المفاخر، ج ۱، ص ۱۶۱.

۲- (۲). علی کریمی جهرمی، در المنضود، ج ۱، ص ۱۵.

۳- (۳). همان. مؤلف نوشته است که خود شاهد بوده درباره فردی که مرتد شده بود، در اراک مجازات ارتداد اجرا شده، فرد مزبور به صلیب کشیده شد. این حد به اصرار شیخ عبدالکریم حائری، آقا نورالدین اراکی و برخی دیگر از بزرگان به اجرا درآمد.

۴- (۴). «نظر اجمالی بر تشکیل وزارت عدلیه افغانستان»، در سایت www.mouj-rasaneh.com

۵- (۵). ص. ش. زرنگار، «حکومت کاری و قضای نابکار»، تورنتو، منتشر شده در www.qodratwaqaano.persianblog.ir دوشنبه ۱۳۸۵/۶/۶.

محکمه را تحکیم بخشید. همچنین قانون اساسی ایجاد داد گاه های اصلاحیه، ابتدایه، مرافعه و مقام عالی تمیز را تشکیل داد و محکمه عالی را به منظور حل و فصل پرونده های مهم دولتی پدید آورد. (۱) در قانون اساسی سال ۱۹۶۴م نخستین بار نهاد مدعی العموم ایجاد شد. (۲)

در دوران حکومت مجاهدین که با شعار اسلام و برپایی حکومت اسلامی به پیروزی رسیدند، امید می رفت احکام جزایی اسلام، همچون دیگر احکام اسلامی در جامعه اجرا شود و نظام قضایی اصلاح گردد، ولی برعکس در نتیجه اقدامات نابخردانه برخی سران مجاهد، نظام قضایی به هم ریخت. ترور، اختناق و دهشت در کشور حکمفرما شد و مردم بدون محاکمه به امر فرماندهان جهادی، سردسته ها و پست های امنیتی تیرباران می گردیدند. (۳)

دوره دهشت و استبداد طالبان عدالت و قضاوت را به شکنجه، وحشت و تهدید بدل ساخت. برجسته ترین اقدامات دولت طالبان، سپردن اختیارات بی پایان به اداره «امر بالمعروف و نهی عن المنکر» بود. (۴) طالبان، شکنجه، ضرب و جرح، قطع اعضای بدن، کشتار جمعی، آویختن انسان در برابر مردمان، تفتیش عقاید و... را به فعالیت های روزمره تبدیل کرد. (۵)

در حال حاضر در افغانستان همچون بسیاری از کشورهای اسلامی قانون مدونی برای اجرای حدود وجود ندارد. (۶) قانون جزای این کشور که به تعزیرات اختصاص دارد، به جرایم حدی نظیر سرقت، قذف و زنا نیز می پردازد، ولی تأکید می کند که این قانون در صورت فراهم نبودن شرایط اقامه حد قابل اعمال است. (۷) در این قانون، در کنار نزدیکی به نظام های حقوقی روز دنیا، رعایت موازین اسلامی در چارچوب فقه

ص: ۹۵

۱- (۱). همان.

۲- (۲). نظر اجمالی بر تشکیل وزارت عدلیه افغانستان، در سایت www.mouj-rasaneh.com

۳- (۳). همان.

۴- (۴). خلیل رومان، درس ها و اندرزها، کابل، ۱۳۸۲.

۵- (۵). ص.ش. زرنگار، «حکومت کاری و قضای نابکار»، تورنتو، منتشر شده در www.qodratwaqaano.persianblog.ir دوشنبه ۱۳۸۵/۶/۶.

۶- (۶). قانون جزای افغانستان، ماده ۱.

۷- (۷). همان، ماده ۴۵۴.

حنفی مورد نظر بوده است. (۱) در این قانون، اعدام نیز در مواردی چون خیانت به کشور، جاسوسی، قتل، راهزنی و قاچاق مواد مخدر منجر به قتل پیش بینی شده است. (۲) از زمان سرنگونی طالبان تاکنون، در یک مورد حکم اعدام پانزده نفر از قاتلان و جنایتکاران حرفه ای به فرمان ریاست جمهور اجرا شد (۳) که مخالفت های دیدبان حقوق بشر در افغانستان را در پی داشت (۴) و منتقدان داخلی نیز به انتقاد گسترده از آن پرداختند. (۵)

در ابتدای روی کار آمدن دولت انتقالی افغانستان، در یکی از ایالات این کشور به فتوای علمای محلی یک مورد سنگسار اجرا شد که واکنش های تند داخلی و خارجی را برانگیخت. (۶) به نظر می رسد نبود نصوص قانونی زمینه های بی توجهی به این مجازات ها را فراهم آورده، تا آنجا که چندی پیش شورای علمای هرات از رئیس جمهور خواست اجرای شریعت اسلامی را از سر گیرد. (۷)

اما با وجود این، به دلیل ناتوانی و ناکارآمدی دولت و اعمال نفوذ کشورهای خارجی و رسانه های وابسته، اجرای حدود در افغانستان بسیار دشوار می نماید و همواره با غوغاسالاری و دخالت های سیاسی به چالش کشیده می شود. (۸)

ص: ۹۶

۱- (۱). محمدعلی ابراهیمی، «بررسی سرقت در قانون افغانستان»، وبلاگ گام های نوین حقوقی.

۲- (۲). علی پیام، «مشروعیت مجازات اعدام در اسناد تقنینی افغانستان»، در سایت www.mouj-rasaneh.com در تاریخ ۱۳۸۷/۷/۲۴.

۳- (۳). www.kateb-hazara.net.

۴- (۴). رامین انوری، «مخالفت دیده بان حقوق بشر با اعدام در افغانستان»، در www.nawaaye-afghanistan.net در تاریخ ۱۳۸۷/۱/۲۹.

۵- (۵). «مجازات اعدام چه پیامدهایی خواهد داشت»، س ۳، ش ۴۷۶، چهارشنبه ۲۸ حمل ۱۳۸۷ www.dailyafghanistan.com

۶- (۶). به نقل از www.۰۹۱۶.mihanblog.com

۷- (۷). واسع سروش، «شورای علمای هرات؛ بازگشت سنگسار و قطع دست»، در www.nawaaye-afghanistan.net در تاریخ ۱۳۸۶/۴/۱۴.

۸- (۸). ر.ک: به رامین انوری، «حمایت کرزی از رهایی مسیحی افغان»، سایت ۴ www.bbcpersian.com آوریل ۲۰۰۶؛ فهیم بکتاش، «حامد کرزی در تنگنای تصمیم گیری»،

www.kabulpress.org «غرجستانی»، «هیاهو و غوغاسالاری در وراى یک حکم اعدام»، شبکه اطلاع رسانی افغانستان، ۱۲/۱۱/۱۳۸۶ www.afghanpaper.com.

ترکیه: کشور ترکیه میراثدار امپراطوری عظیم عثمانی است. این امپراطوری که به نوعی احیای خلافت اسلامی در زمان خود شمرده می شد، همواره با تأکید بر باورهای مذهبی، سعی در جلب حمایت مردمی داشت. به همین دلیل، تأکید بر شرع مقدس اسلام مورد توجه سلاطین عثمانی بود. در این میان، مباحث جزای اسلامی و حدود نیز سهم به سزایی داشت و این احکام بر اساس فقه حنفی اجرا می شد. در حقوق عثمانی، برای جرم هایی چون زنا، قذف، سرقت، بَغی، ارتداد و شرب خمر مجازات های حدی مطابق فقه حنفی در نظر گرفته شده بود، (۱) در حالی که قانون جزای ترکیه امروزی، با نفی جنبه های اجتماعی دین، درباره حدود از شرع فاصله گرفته و حتی در مواردی که مجازاتی برای افراد تعیین کرده، به مجازات حبس بسنده شده است. (۲)

دیگر کشورها: حقوق جزای اسلام در نظام قضایی بیشتر کشورهای اسلامی مستقلاً اعتباری ندارد، ولی در کنار حقوق عرفی در دانشگاه ها تدریس می شود. البته به نظر می رسد در پاره ای کشورها مثل مصر، امکان اجرای حقوق جزای اسلامی کمتر وجود داشته، حکومت مصر همچنان بر قانون مدون جزایی منطبق بر الگوی غربی که در سال ۱۹۳۷م از حقوق فرانسه اقتباس کرده، تکیه زده است. (۳)

در حال حاضر، فقط در یکی از کشورهای اسلامی و آن هم به دلیل نبود قانون جزای مدون، صرفاً احکام جزایی شرعی اجرا می شود. این کشور، عربستان سعودی است. (۴) در سال ۲۰۰۷م بیش از ۱۳۰ نفر به اتهام جرایم مختلف، همچون قتل، قاچاق مواد مخدر و غیره در عربستان محکوم به مرگ شدند و حکم آنها به اجرا درآمد. (۵) در

ص: ۹۷

-
- ۱- (۱). احمد آک گوندوز، «قواعد حقوق جزا در قوانین دوره عثمانی و تاثیر دین بر آنها»، ترجمه و تالیف علی حکیم پور، در سایت www.e-resaneh.com
 - ۲- (۲). همان.
 - ۳- (۳). هانس هاینریش یسک، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، «تشابهات و تفاوت های حقوق جزای اسلامی و غربی»، ترجمه حسن رضایی، ش ۹.
 - ۴- (۴). همان.
 - ۵- (۵). «زن اندونزیایی در عربستان گردن زده شد». www.mouj-rasaneh.com نوشته شده توسط کمیته برگزاری ۸ مارس ۲۰۰۷.

بعضی دیگر از کشورها در کنار قوانین جزای عرفی، در جرایم بسیار مهمی با ریشه قرآنی همچون زنا، قذف، سرقت، شرب خمر و محاربه، احکام اسلامی اجرا می شود. برای مثال، می توان از عمان، ابوظبی، پاکستان از سال ۱۹۷۹م و سودان از سال ۱۹۸۳م نام برد. لیبی حقوق جزای اسلامی را در این جرم ها به شکل قانون مدون در آورده؛ شبیه کاری که هم اکنون در ایران صورت پذیرفته است. اما به طور کلی باید اذعان کرد حقوق جزای اسلامی در کمتر کشور اسلامی به طور کامل اجرا می شود. در کشورهای پیش گفته نیز حکم معمول، شلاق برای زنا و شرب خمر است و در عربستان نیز قطع دست به دلیل سرقت رواج دارد. در عمان، ابوظبی و سودان این گونه مجازات ها ایزاری آزمایشی برای ارباب به شمار می آید. امروزه مجازات تصلیب برای جرم محاربه، کمتر به چشم می خورد، ولی در عربستان سعودی، مجازات سنگسار برای زنانی محصنه هنوز به قوت خود باقی است. (۱)

نکته قابل ملاحظه در بیشتر کشورهای اسلامی معاصر این است که تمایل دارند بر الگوی سکولار حقوق جزایی ملهم از غرب باقی بمانند و باور خود را به اسلام و احکام آن، تا حدودی به صورت نمایشی در پاره ای قانون گذاری ها حفظ کنند. از این رو، کشورهایی که این راه را در پیش گرفته اند، به همین دلیل باید همواره بکوشند میان حقوق جزای عرفی و دینی موازنه و سازگاری پدید آورند؛ چیزی که دست کم در بخش تعزیرات امکان پذیر است، ولی در حدود و قصاص مشکل تر به نظر می رسد؛ زیرا در این موارد با نصوص مقدس جاودانه مواجه اند. (۲)

ص: ۹۸

-
- ۱- (۱). هانس هاینریش یسک، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، «تشابهات و تفاوت های حقوق جزای اسلامی و غربی»، ترجمه حسن رضایی، ش ۹.
۲- (۲). همان.

بخش دوم: دیدگاه عدم جواز اقامه حدود

اشاره

دیدگاه عدم جواز اقامه حدود

ص: ۹۹

برای شناخت دیدگاه های فقهی، لازم است درباره تمام زمینه هایی که موجب شده دیدگاهی خاص ابراز شود، تأمل کرد. از این رو، باید نوشته های صاحبان دیدگاهی خاص را به دقت نگریست و مبانی و دلایلی را که سبب شده این دیدگاه در کرسی های نظریه پردازی جای گیرد، به دست آورد. برای شناخت دیدگاه عدم جواز اقامه حدود و تعزیرات نیز نگارنده همین راه را پیموده، با بررسی گفتار و نوشتار فقها به استخراج مبانی، دلایل و دیدگاه های ایشان نایل آمده و حاصل آن را در این بخش در چهار فصل ارائه می کند.

فصل اول به معرفی فقهایی می پردازد که این دیدگاه را ابراز کرده، پرورش داده، در راه تثبیت آن کوشیده اند. در ادامه نیز در بحثی با عنوان دلایل این دیدگاه، پشتوانه های علمی عقلی و نقلی آن به بوته نقد گذاشته شده است. فصل سوم ارائه دهنده راهکارهایی است که در صورت تعطیلی حدود، باید به منظور حفظ انتظام اجتماعی و تأمین عدالت و امنیت اجرا گذاشته شود. آخرین فصل که با وجود حجم کم، به هیچ وجه کم اهمیت نیست، بازگو کننده حکم شرعی اقامه تعزیرات در زمان غیبت است و از زبان معتقدان به جواز و عدم جواز اقامه حدود، اقامه تعزیرات و مشروعیت آن را بررسی می کند.

صاحبان دیدگاه عدم جواز اقامه حدود

علاوه بر ابن ادریس و سید بن زهره که اجماع بر عدم جواز به آنها نسبت داده شده و ضمن دلایل دیدگاه عدم جواز دیدگاه هایشان را بررسی خواهیم کرد، تعدادی دیگر از بزرگان فقها نیز به دیدگاه عدم جواز روی آورده، ظاهراً آن را دیدگاه برگزیده خود قرار داده اند. برخی از این فقهای والا مقام عبارت اند از: محقق حلی، سید مرتضی، فاضل آبی، قطب الدین راوندی، شیخ طبرسی، میرزای قمی، سید احمد خوانساری و... علامه حلی و شیخ طوسی نیز در برخی کتاب هایشان به دیدگاه عدم جواز گرایش دارند. شیخ بهایی و برخی دیگر از فقها هم اقامه حدود را تنها در صورتی جایز می دانند که مستلزم جرح و قتل نباشد.

در ادامه به قسمت هایی از عبارات این فقها می پردازیم که بیانگر دیدگاه آنان در این باره است.

مقدمین (فقهای پیش از محقق حلی)

دیدگاه سید مرتضی درباره عدم جواز اقامه حدود در زمان غیبت، در کتاب های کلامی ایشان چنان روشن است که هیچ تردیدی باقی نمی گذارد و راه را بر توجیه و

۱- (۱). تحدید یاد شده در تعیین مقدمین، متأخرین و متأخر المتأخرین از محمدحسن ربانی، کاوشی نو در فقه اسلامی، «اصطلاح شناسی در کتاب های فقهی»، ش ۲۵-۲۶ گرفته شده است.

تفسیر می‌بندد. سید مرتضی به تعلیق اقامه حدود روی گنهکاران در زمان غیبت تا وقت ظهور معتقد بود و می‌گفت:

اگر امام ظاهر شد و گنهکاران موجود باشد و اقرار و بینه ثابت باشد، امام حد را بر گنهکار اقامه می‌کند، و اگر به واسطه مرگ شخص مورد نظر، حد اقامه نشد، گناه آن بر عهده کسی است که امام را وادار به غیبت کرده است. اما این نسخ حدود شرعیه نیست. نسخ وقتی محقق می‌شود که در حال امکان اقامه حدود و زوال اسباب عدم اقامه، آن را ساقط کنیم. تنها در این صورت است که می‌توان گفت حدود تعطیل شده، اما در حال حاضر، خیر. (۱)

سید مرتضی درباره اطلاقات حدود بر آن بود که خداوند امت را به اقامه حدود مخاطب نساخت تا آنان را ملامت کنیم و بگوییم امت حدود را ضایع کرده اند. او می‌گوید: «اقامه حدود از واجبات بر ائمه و از ویژگی‌های آنان است». (۲)

با وجود صراحت کلمات سید در کتاب‌های کلامی، دیدگاه‌های ایشان در کتاب‌های فقهی چندان روشن نمی‌نماید. سید مرتضی در باب امر به معروف و نهی منکر، جزء معدود فقهایی است که قتل و جرح را در این راستا جایز می‌شمارد (۳) و اذن امام را در این امر ضروری نمی‌پندارد. همچنین ایشان به جواز پذیرش ولایت از سوی ستمگران در موارد خاص معتقد است. سید در مقام استدلال برای این دیدگاه می‌فرماید:

صالحین و علما در زمان‌های مختلف به یکی از جهاتی که ذکر کردیم، از سوی ظالمین قبول ولایت کردند... و به همین دلیل روایت صحیحی ای وارد آمده است بر اینکه هر کس دارای این شرایط است، می‌تواند حدود را اجرا کند، دست سارقین را قطع نماید و هر آنچه شریعت در این امور اقتضا دارد، انجام دهد. (۴)

این دو دیدگاه اخیر سید، تعارض آشکاری با دیدگاه‌های کلامی وی دارد. شاید بتوان در مقام جمع میان آنها، به تفاوت حوزه‌ها و مخاطبان کتاب‌های ایشان اشاره کرد. در کتاب‌های کلامی، ایشان بیشتر در مقام پاسخ‌گویی به شبهه‌های وارده از سوی اهل

ص: ۱۰۲

۱- (۱). سید مرتضی، المقنع فی الغیبه، ص ۶۰ و همان، تنزیه الانبیاء، ص ۲۳۵.

۲- (۲). همان، الشافی فی الامامه، ج ۱ ص ۱۱۲.

۳- (۳). شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۵۰.

۴- (۴). سید مرتضی، رسائل المرتضی، ج ۲، ص ۹۲.

سنت است و مخاطبان ایشان اهل سنت اند. از این رو، سید در مقام محاجه ضرورتی نمی بیند وارد فروع فقہی شود و به ذکر عقاید کلی بسنده می کند، ولی در آثار فقہی ایشان غرضی جز تفریع و بیان فروع فقہی ندارد و به آنها اشاره می نماید.

البته اگر بخواهیم شواهد تاریخی را در حل این مشکل به کمک بگیریم، شاید همکاری سید مرتضی را با حکومت آل بویه در تغییر دیدگاه ایشان مؤثر یابیم.

۲- شیخ طوسی

شیخ طوسی نیز در کتاب های کلامی خویش همگام با سید مرتضی، اقامه حدود را از ویژگی های ائمه می دانست. ایشان نیز اصرار دارد که حدود به ذمه مستحق آن می ماند. اگر امام ظاهر شد و مستحق آن حدود زنده بود و اقرار و بینه ثابت، امام حدود را اقامه می کند و اگر اشخاص مستحق حدود مردند، گناه عدم اجرای حدود به ذمه کسانی است که امام را به غیبت واداشته اند و این به معنای تعطیل حدود نیست؛ چون حدود وقتی اقامه می شود که متمکن باشد و موانعی در کار نباشد، اما اگر موانعی باشد، حدود ساقط می شود. زمانی می توانیم بگوییم حدود تعطیل شده که با وجود زایل شدن موانع، حدود را اقامه نکنیم. (۱)

شیخ طوسی در کتاب ارزشمند نهاییه، ظاهراً عدم جواز اجرای حدود را در زمان غیبت برگزیده است:

اقامه حدود الهی جز برای حاکم زمان، که از ناحیه خداوند گمارده شده یا شخصی که امام معصوم علیه السلام او را برای این امر گمارده، جایز نیست. نیز حکومت در میان مردم و قضاوت میان دو طرف دعوا، جز برای کسی که حاکم حق علیه السلام به او اجازه داده، جایز نیست و ائمه این امر را به فقیهان شیعه واگذاشته اند. (۲)

برخی بر آن شده اند تا این کلام شیخ را به هر نحو ممکن، هماهنگ با نظریه جواز، توجیه کنند. بدین منظور به عبارت ایشان رجوع کرده، بیان می دارند:

ص: ۱۰۳

۱- (۱). شیخ طوسی، الغیبه، ص ۹۴.

۲- (۲). «فأما اقامة الحدود فليس يجوز لأحدٍ اقامتها إلا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله، تعالى، او من نصبه الامام لاقامتها... و اما الحكم بين الناس و القضاء بين المختلفين لا يجوز أيضاً إلا لمن اذن له سلطان الحق في ذلك و قد فوضوا الى فقهاء شيعتهم» (همان، نهاییه، ص ۳۰۰ و ۳۰۱).

مشار الیه «ذلک» در عبارت «و قد فوضوا ذلک» (۱) اقامه حدود و حکم بین مردم است «و تفریع مذکور در کلام شیخ (فمن تمکن من انفاذ حکم) هم منافاتی با این امر ندارد؛ چون واضح است که انفاذ حکم شامل اقامه حدود نیز می شود؛ به خصوص بعد از ملاحظه عبارت «او فصل بین المختلفین» بدین ترتیب، مراد شیخ از این عبارات این خواهد بود که در زمان حضور و تسلط امام علیه السلام هیچ کس بدون اذن حضرت اجازه اقامه حدود و حکم (قضاوت) بین مردم را ندارد. سپس شیخ به زمان غیبت نظر کرده، می فرماید هر کدام از اقامه حدود و حکم بین مردم در زمان غیبت و عدم تمکن امام به فقهای شیعه واگذار شده است. (۲)

چنان که می بینیم، اشکال عمدۀ این توجیه، مخالفت آن با ظاهر کلام شیخ است. مشارالیه «ذلک» نمی تواند اقامه الحدود نیز باشد؛ چون اولاً ذلک مفرد است، نه تثنیه. ثانیاً میان اقامه الحدود و اسم اشاره فاصله خیلی زیاد است. همچنین انفاذ حکم، ظاهراً شامل اقامه حدود نمی شود. (۳) البته با وجود ناسازگاری این توجیه با ظاهر عبارت شیخ، مؤیداتی نیز دارد؛ مثل اینکه هیچ یک از علما به شیخ نسبت خلاف در مسئله نداده و هر کس قصد ذکر اقوال متفاوت داشته، قول جواز را به شیخ نسبت داده است. (۴) حتی در مذهب البارع قول به جواز را به نهاییه شیخ نسبت داده، (۵) که این خود می تواند تأییدی بر برداشت یاد شده به شمار آید.

۳- قطب الدین راوندی

راوندی در کتاب حدود فقه القرآن در بحث «رجم و قتل در زنا» به آیه سوم سوره نور اشاره می کند و می گوید:

ص: ۱۰۴

۱- (۱). همان، ص ۳۰۱.

۲- (۲). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۳۶.

۳- (۳). با توجه به این دیدگاه و اشکال های آن، به نظر می رسد، شیخ در این عبارت، میان اقامه حدود و حکم بین مردم تفاوت گذاشته است؛ اولی را غیر جایز و دومی را از سوی فقها جایز می داند؛ چرا که دلایل قابل قبولی نظیر صحیحۀ ابی خدیجه بر تفویض حکم به فقها وجود دارد، در حالی که شمول این ادله بر اقامه حدود محل بحث است و کلام این بزرگان، خود مؤیدی است بر امکان خدشه در شمول روایات یاد شده درباره اقامه حدود.

۴- (۴). علامه حلی، تذکره الفقها، ج ۹، ص ۴۴۵؛ تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۲؛ فاضل آبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۳۴؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائج، ج ۱، ص ۵۹۶؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۰۷.

۵- (۵). ابن فهد حلی، المذهب البارع، ج ۲، ص ۳۲۸.

هر چند خطاب آیه متوجه جماعت است، مراد واقعی آن کل امت است (نه تک تک آنان)؛ زیرا اقامه حدود جز برای ائمه و کسانی که از سوی ایشان گمارده می شوند، روا نیست. (۱)

حصر در کلام ایشان (اقامه الحد لیس لاحد الا للامام او لمن نصبه الامام) مسلم است و ظاهر آن، اختصاص اقامه حدود به ائمه و منصوبان از سوی ایشان است. به نظر می رسد برای فهم مراد حقیقی راوندی لازم است عبارت «من نصبه الامام» را بررسی کنیم؛ چرا که ممکن است ادعا شود فقها نیز به دلیل نیابت عامه شان، منصوبان از سوی امام به شمار می آیند. محقق حلی نیز در شرائع (۲) و مختصر (۳) من نصبه را به کار برده است. برخی نویسندگان در توضیح کلام محقق حلی، به صاحب جواهر چنین نسبت داده اند که مقصود محقق حلی از عبارت «من نصبه لاقامتها» منصوب خاص امام است، (۴) نه منصوبان عام؛ یعنی فقهای عصر غیبت. (۵) اما برخی دیگر کوشیده اند به نوعی عبارت ایشان را تبیین کنند که شامل منصوبان عام نیز بشود تا نشان دهند از نظر محقق حلی، فقهای جامع شرایط نیز می توانند اقامه حدود کنند. (۶)

ص: ۱۰۵

۱- (۱). قطب راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۷۲.

۲- (۲). محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۲۵۹.

۳- (۳). همان، مختصر النافع، ص ۱۱۵.

۴- (۴). نصب خاص در اینجا بدین معناست که امام فرد خاصی را شخصاً به امری که شامل اقامه حدود نیز می گردد، برگزیده باشد. نصب عام هم بدین معناست که امام افرادی با ویژگی های خاصی را به چنین منصبی نصب نموده باشد، بدون اینکه به نام ایشان تصریح کند.

۵- (۵). محسن کدیور، «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفت و گوی تمدن ها، ص ۲۵۹؛ ماهنامه آفتاب، «آزادی عقیده و مذهب در اسلام»، ش ۲۳، اسفند ۱۳۸۱، ص ۶۱.

۶- (۶). در تبیین این نظر گفته شده که با مراجعه به کلام صاحب جواهر در قبل و بعد از این عبارت، معلوم می شود برداشت ایشان نیز از کلام محقق حلی، این است که در عصر غیبت، هیچ شخص عادی (غیر از فقها) حق اقامه حدود را ندارد. شاهد بر این مدعا آن است که صاحب جواهر در چند سطر قبل به این نکته تصریح کرده که در مقابل قول به عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت، قول دیگری نیز وجود دارد مبنی بر اینکه اقامه حدود در عصر غیبت برای فقهای جامع شرایط جایز است. (محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۸۵؛ نعم فی جواز لثائب الغیبه... قوه، خصوصاً مع القول بجواز اقامه الحدود له». به ویژه که خود صاحب جواهر نیز از کسانی است که بی تردید به مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت معتقد است) و در چند سطر بعد پس از کلام محقق حلی می گوید: «در این مسئله مخالفی نیافتم». (همان، ص ۳۸۶؛ «و علی کل حال فلا خلاف اجده فی الحکم هنا...») اگر مقصود صاحب جواهر نصب خاص باشد؛ یعنی عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت حتی برای فقیه جامع شرایط، معنا ندارد با فاصله چند سطر آشکارا دو ادعای متناقض را مطرح کند؛ یعنی از یک طرف ادعا کند در مقابل این نظریه (نظریه عدم جواز حدود در عصر غیبت حتی برای فقیه جامع شرایط) نظر دیگری وجود دارد مبنی بر جواز اقامه حدود در عصر غیبت برای فقیه جامع شرایط، و از طرف دیگر در چند سطر بعد ادعا کند در این مسئله (یعنی نظریه عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت حتی برای فقیه جامع شرایط) مخالفی نیافتم! (همان، ص ۳۸۵ و ۳۸۶) افزون بر این، عبارتی که صاحب جواهر بلافاصله در توضیح کلام محقق حلی (من نصبه لاقامتها) آورده، این است: «خاصه او لما یشملها». واژه «خاصه» در اینجا به معنای نصب خاص مصطلح نیست، بلکه به معنای «صلاحیت خاص» است در مقابل صلاحیت عامی که امام به نایب خود واگذار می کند و از جمله آنها، صلاحیت اقامه حدود است. از این رو، عبارت درباره نصب خاص اصطلاحی ساکت بوده، در مقام بیان نیست. شاهد دیگر اینکه صاحب جواهر دقیقاً پیش از عبارت محقق حلی آورده است: «لعله لبعض ما ذکرنا من لزوم الفساد بایکال ذلک الی عامه الناس لا- یجوز لاحد اقامه الحدود الا- الامام علیه السلام مع وجوده [و بیست یده] او من نصبه [الامام علیه السلام] لاقامتها [خاصه او لما یشملها]». صاحب جواهر فلسفه اختصاص حکم به امام یا منصوب امام را چنین بیان می کند که واگذاری اقامه حدود به «عامه مردم» موجب فساد است. بنابراین، می توان گفت گرچه مقصود از منصوب در عبارت محقق حلی نصب خاص باشد، اساساً در مقام نفی واگذاری اقامه حدود در عصر غیبت به «مردم عادی» بوده، درباره واگذاری این اختیار به «فقیه جامع شرایط» ساکت است و در مقام بیان نیست. (سید حسین هاشمی، رواق اندیشه، «نقد آرای کدیور درباره ادله شرعی ارتداد»، ش ۲۲، ۱۳۸۲).

اما توجه به کاربردهای این عبارت از سوی دیگر فقها، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که این عبارت در کلام فقها، در نصب خاص ظهور دارد. (۱)

با این بیان، روشن شد که ارائه تفسیری خلاف ظاهر برای توجیه عبارت قطب راوندی و امثال ایشان، راه به جایی نمی‌برد و در مقابل، توجه به صدر فصل راوندی (۲) ما

ص: ۱۰۶

-
- ۱- (۱). میرزای قمی، مناهج الاحکام؛ همان، غنائم الايام، ج ۲، ص ۵۹؛ سیدعلی طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۷، ص ۴۴۶؛ سید محمدجواد عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۸، ص ۲۴۷؛ شیخ یوسف بحرانی، حدائق الناظره، ج ۹، ص ۳۸۱؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۶۷؛ همان، مبسوط، ج ۲، ص ۹؛ همان، الرسائل العشر، ص ۲۴۱؛ ابن براج، المهذب، ج ۱، ص ۵۴؛ شیخ مفید، المقنعه، ص ۷۶۰.
- ۲- (۲). قطب راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۷۲.

را به مقصود اصلی ایشان رهنمون می سازد. شبیه به آنچه در تبیین کلام ابن ادریس خواهد آمد، راوندی نیز در صدد بیان عدم جواز تصدی حدود، از سوی عامه مردم است و اصلاً درباره عدم یا جواز آن در خصوص فقیه، در مقام بیان نیست. در تأیید این برداشت می توان به سخنان راوندی در دیگر موارد استناد کرد. او در کتاب جهاد فقه القرآن در باب امر به معروف و نهی از منکر می نویسد: «نهی از منکری که لازمه آن جنگ باشد، پس امام و جانشینان او سزاوارتر به آن هستند؛ زیرا آنان به سیاست آگاه تر و دارای توانایی هایی هستند.» (۱)

مشهور علمای شیعه، خلفای ائمه را در زمان غیبت، فقیهانی می دانند که همه ویژگی های مقام ولایت را دارند؛ چنان که بسیاری از علما این مطلب را از حدیث شریف رسول اکرم صلی الله علیه و آله استفاده کرده اند؛ (۲) آنجا که می فرماید:

خدایا! جانشینان مرا رحمت کن. گفته شد: ای رسول خدا! جانشینان شما چه کسانی هستند؟ (۳) فرمود: کسانی که بعد از من خواهند آمد و حدیث و سنت مرا روایت می کنند. (۴)

قطب راوندی مراحل بالای نهی از منکر را که به قتل می انجامد، وظیفه نایبان امام و فقهای شیعه می داند که خلفای ائمه در زمان غیبت هستند.

۴- طبرسی

طبرسی عبارتی شبیه به عبارت قطب راوندی ذیل آیه دوم سوره نور دارد؛ با این

ص: ۱۰۷

۱- (۱). همان، ج ۱، ص ۳۵۹.

۲- (۲). محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۳۱؛ همان، مستند الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۳۶؛ شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۵۲؛ سید محسن حکیم، نهج الفقاهه، ص ۲۹۹؛ سید مصطفی خمینی، ثلاث رسائل، ولایه الفقیه، ص ۲۸؛ شیخ مرتضی حائری، الخمس، ص ۸۳۸؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۷؛ سید محمد صادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۱۹۳؛ آشتیانی، کتاب القضاء، ص ۱۲؛ سید محمد سعید حکیم، مصباح المنهاج، ص ۲۰۰؛ حسینعلی منتظری، نظام الحکم فی الاسلام، ص ۱۵۶؛ سید محمد باقر صدر، الفتاوی الواضحه، ص ۱۰؛ سید محمدعلی ابطحی، رساله فی ثبوت الهلال، ص ۸۶.

۳- (۳). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۰۲؛ همان، امالی، ص ۲۴۷؛ همان، معانی الاخبار، ص ۳۷۵.

۴- (۴). توجه به این نکته ضروری است که نظر نگارنده درباره این حدیث، در بحث های بعدی به صورت تفصیلی ارائه خواهد شد.

تفاوت که ایشان ادعای عدم خلاف را در این مسئله مطرح کرده، به جای عبارت «من نصبه»، واژه «منصوب» را به کار برده که در جمله بعد آن را به «ولات» تفسیر کرده است:

خطاب در فاجلدوا به ائمه علیهم السلام و کسانی است که از سوی ایشان بدین امر گمارده شده اند؛ زیرا اقامه حدود جز برای ائمه و و الیان از سوی ایشان جایز نیست، بدون هیچ خلافتی. (۱)

از آنچه در توجیه کلام قطب رواندی گفته شد، وضعیت سخن طبرسی در مجمع البیان نیز روشن می شود؛ چرا که هر چند نمی توان احتمال لزوم نصب خاص را نادیده گرفت تا بتوان فقها را از جمله و الیان ائمه شمرد، ولی این سخن طبرسی نیز در مقام نفی ولایت فقها بر اقامه حدود نیست، بلکه مقصود ایشان نیز مانند ابن ادریس، ابن زهره، شیخ در مبسوط و قطب رواندی، بر حذر داشتن عامه مردم از اقامه حدود است. به بیان دیگر، کلمات این بزرگان به فرض حضور اشاره دارد و به بیان حکم مسئله در زمان غیبت نمی پردازد. مؤید این برداشت این است که محقق حلی نخستین فقیه از معتقدان به عدم جواز است که صراحتاً به فرض غیبت امام علیه السلام اشاره کرده، ولایت فقها را بر اقامه حدود در این فرض به چالش کشیده است. به علاوه، شیخ طبرسی در مجمع البیان ادعای «نفی خلاف» بر لزوم نص خاص کرده، در حالی که جواز اقامه حدود از سوی فقها نظریه بزرگان شیعه است که بعید است شیخ طبرسی از قول ایشان آگاهی نیافته باشد. البته احتمال دیگری نیز در تفسیر سخنان شیخ طوسی، رواندی، شیخ طبرسی، ابن ادریس، ابن زهره و امثال ایشان وجود دارد؛ و آن اینکه، بعید نیست مراد ایشان از امام، مطلق پیشوا و زعیم جامعه باشد و به معصومان علیهم السلام اختصاص نداشته باشد. بنابراین، بعید نیست نتوان فقهای پیش از محقق حلی را در شمار قایلان به عدم جواز جای داد.

متأخرین (محقق حلی تا مقدس اردبیلی)

۱- محقق حلی

محقق حلی در کتاب شرائع الاسلام پس از اینکه در زمان حضور امام، اقامه حدود

ص: ۱۰۸

(۱) - (۱). طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۹، ذیل آیه ۲ سوره نور.

را به امام و گماشتگان از سوی او اختصاص می دهد، در ادامه فرض عدم وجود (حضور) امام را مطرح کرده، پس از طرح فروعاتی، نظریه ولایت فقها را بر اقامه حدود با عبارت «قیل» نقل می کند که نشانه ضعیف دانستن این دیدگاه است:

برای هیچ کس اقامه حدود جایز نیست، مگر برای امام اگر حاضر باشد و کسی که امام او را نصب کرده است. در صورت عدم حضور امام... گفته شده: جایز است فقهای عارف [به احکام شریعت] در زمان غیبت امام اقامه حدود نمایند؛ همان گونه که حکومت و قضاوت بین مردم به ایشان تفویض شده است، البته در صورتی که از آسیب سلطان وقت ایمن باشند و بر مردم واجب است در این امر ایشان را یاری رسانند. (۱)

در مختصر النافع نیز پس از آنکه عدم جواز اقامه حدود از سوی غیر امام و غیر منصوب از سوی او را به صورت مطلق آورده، در ادامه به اقامه حدود از سوی فقها، مقید به زمان غیبت اشاره و ظاهراً این دیدگاه را تضعیف کرده است:

و همچنین است حدود. جز امام و کسی که امام او را نصب کرده باشد، کسی نمی تواند آن را اقامه نماید. گفته شده اگر فقها ایمن باشند، می توانند در زمان غیبت اقامه حدود نمایند و یاری ایشان بر مردم واجب است. (۲)

برخی از فقها از جمله صاحب جواهر معتقدند ایشان درباره اقامه حدود در عصر غیبت، به توقف قایل است؛ (۳) یعنی نفیاً و اثباتاً نظری نداده است. در این دیدگاه، صاحب جواهر فقط ابن ادریس و ابن زهره را مخالف با اقامه حدود در عصر غیبت می داند، نه کس دیگر. (۴) این در حالی است که عبارت ایشان، در نصب خاص ظهور دارد و به ضمیمه اشاره با «قیل» به نظریه جواز، صریح در نظریه عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت است. به عبارت دیگر، بر اساس سخن محقق حلی، اقامه حدود از مناصب خاصه ائمه است و محرز است که برای اقامه حدود اذن ایشان لازم است. در نتیجه، تردید در تفویض این منصب به فقها، به منزله عدم احراز قید جواز است که عدم جواز را در پی

ص: ۱۰۹

۱- (۱). محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۲۶۰.

۲- (۲). همان، مختصر النافع، ص ۱۱۵.

۳- (۳). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۴.

۴- (۴). همان.

دارد. بر این اساس، نسبت توقف به محقق در این مسئله صحیح به نظر نمی رسد.

قرینه های دیگری نیز در کلام محقق وجود دارد که صراحت دیدگاه ایشان را در این زمینه روشن می سازد. این فقیه گرانقدر، نخستین فقیهی است که قید زمان غیبت را ذیل این مسئله مطرح کرده و پیش از آن نیز قید عدم وجود (حضور) امام را که همان غیبت امام است، یاد آور شده است. احتمال اینکه کلام این بزرگوار فقط به اقامه حدود در دستگاه ظلمه داشته اشاره باشد نیز منتفی است. گرچه این احتمال دست کم درباره سخنان ابن ادریس قابل طرح خواهد بود، ولی در اینجا به یقین مردود است؛ زیرا هر چند در شرائع با پیروی از پیشینیان، پس از طرح مسئله تولای اقامه حدود از سوی ستمگران، این بحث را مطرح کرده، (۱) در مختصر بدون اشاره به این مسئله، وارد بحث شده است.

۲- فاضل آبی

عزالدین حسن بن ابی طالب یوسفی آبی معروف به فاضل آبی، از شاگردان مشهور محقق و علامه حلی است. (۲) وی در کشف الرموز خود که شرح مختصر النافع استادش محقق حلی است، می نویسد:

بی تردید شیخان جزم پیدا کرده اند که در زمان غیبت در صورتی که فقها متمکن از اقامه حدود باشند، این امر به ایشان تفویض شده است، اما ما در این مسئله نظر داریم. (۳)

فاضل آبی با این نظر خود، در نظریه تفویض اقامه حدود به فقها تردید می کند و از شمار قایلان به عدم جواز می گردد.

ص: ۱۱۰

۱- (۱). آن هم بدین دلیل بوده که با توجه به حکومت حاکمان جور، چون همه حکومت ها نامشروع بودند، فرض دیگری (اقامه حدود در حکومت عدل) برای تصدی قضاوت و اقامه حدود قابل تصور نبود. فقهای قدیم شاید حتی تصور نمی کردند به برکت انقلاب اسلامی که حاصل زحمات ۱۴۰۰ ساله بزرگان دین، علما و فقهاست، روزی حکومتی عدل پدید آید که با وجود غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف حکومتی مشروع و عدل قلمداد شود و احکام الهی را اجرا کند.

۲- (۲). سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۶۳۱ و شیخ آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج ۷، ص ۳۸.

۳- (۳). فاضل آبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۳۴.

علامه حلی در بسیاری از علوم عقلی و نقلی مانند کلام، فلسفه، نجوم، ریاضی، ادبیات، اخلاق، عرفان، هندسه، منطق، تفسیر، درایه، رجال و شعر استادی مسلم بوده، ولی استادی ایشان در دیگر علوم، هرگز نتوانسته مقام فقهی این فقیه پرکار شیعه را تحت الشعاع قرار دهد. شاید همین پرکار بودن ایشان سبب شده گاهی در مسئله ای خاص، آرای متفاوت ابراز نماید. از جمله این آراء نظریات ایشان در بحث اقامه حدود است. در این مسئله، نظریات علامه تنوع خاصی دارد. علامه در کتاب های قواعد الاحکام (۱)، ارشاد الاذهان، (۲) تحریر الاحکام (۳) و مختلف الشیعه (۴) صراحتاً قول جواز را قوی می شمارد، ولی در تذکره تنها به نقل دیدگاه های متفاوت در مسئله بسنده کرده، (۵) و از همه جالب تر در منتهی المطلب پس از اینکه ابتدا در مسئله توقف می کند، (۶) چند سطر بعد، قول جواز را قوی دانسته است. (۷)

۴- فخر المحققین

محمد بن حسن حلی، فرزند محقق حلی در کتابی که در شرح اشکال های قواعد علامه نگاشته و آن را ایضاح الفوائد نامیده، به نقل از شیخ و سلار می نویسد:

اگر در عصر غیبت، جایز باشد بدون اذن امام (امر به معروفی که مستلزم جرح یا قتل است) اقامه شود، بالتبع جهاد را هم باید اذن داد. چون دومی به اجماع علما باطل می باشد، اولی هم مثل دومی باطل است و این دو با هم ملازمه دارند. (۸)

البته ناگفته پیداست این کلام با نیابت فقها و مأذون بودن آنان در اقامه حدود منافات ندارد؛ به ویژه که فخر المحققین قول جواز را از علامه بدون نقد، نقل کرده است. (۹)

ص: ۱۱۱

- ۱- (۱). علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۵۲۵.
- ۲- (۲). همان، ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۵۳.
- ۳- (۳). همان، تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۲.
- ۴- (۴). همان، مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۴۶۳.
- ۵- (۵). همان، تذکره الفقها، ج ۱، ص ۴۵۹.
- ۶- (۶). همان، منتهی المطلب، ج ۲، ص ۹۹۴.
- ۷- (۷). همان، ص ۹۹۵.
- ۸- (۸). فخر المحققین، ایضاح الفوائد فی اشکالات القواعد، ج ۱، ص ۳۹۹.
- ۹- (۹). همان، ص ۳۹۸.

محمد بن علی بن ابراهیم احسایی، معروف به ابن ابی جمهور، صاحب کتاب الاقطاب الفقیهیه علی مذهب الامامیه و از فقهای شیعی قرن نهم هجری قمری است. وی درباره اقامه حدود چنین می نویسد:

و هل يجوز اقامه الحدود للفقهاء في زمن الغيبه مع التمكن؟ قولان، والاحوط المنع، و قد رخص للفقیه الجامع لشرائط اقامه الحد علی زوجته و غلامه و جاریته مع امن الضرر. (۱)
کلام ایشان به روشنی بر منع از اقامه حدود دلالت می کند. ایشان تنها اقامه حدود بر زوجه، غلام و جاریه را صحیح می داند؛ آن هم مشروط به اینکه اجرا کننده حد، فقیه باشد.

متأخر المتأخرین (مقدس اردبیلی تا معاصران)

۱- مقدس اردبیلی

صاحب کتاب ارزشمند مجمع الفائدة که در شرح ارشاد الازهان علامه نگاشته، پس از نقل سخنان به ظاهر متناقض علامه در منتهی المطب و نقد ادله جواز، خواننده را به تأمل فراخوانده، که می تواند نشانه عدم پذیرش این دیدگاه از سوی ایشان باشد:

«و أما جواز إقامه الحدود له: فقد مر توقف المصنف في المنتهى لما مر: و إن قال بعد ذلك في مسألة أخرى: و هو- أي جواز إقامه الحدود للفقیه- قوی عندی، و دلیلہ روایہ حفص المتقدمه: و الافضاء إلى الفساد لو لم يجوز. و قد مر ما في الاستدلال بروایہ حفص من وجه، توقفه في المنتهى: و قد يمنع الافضاء إلى الفساد، فتأمل. لعل في روایہ عمر بن حنظله و أبي خديجه إشارة إليهم، لتفويضهم الحكم إليه وجعلهم حاکما، فكأنه يشمل إقامه الحدود، فافهم. (۲)»

اما ظاهراً قبل از هر خواننده ای، خود محقق اردبیلی در مسئله تأمل کرده، توانسته ادله جواز را تا حدی بپذیرد. از این رو، پس از تأمل، خواننده را به فهم مطلب فراخوانده است.

۲- شیخ بهایی

بهاء الدین عاملی، شیخ الاسلام اصفهان در زمان شاه عباس کبیر، در جامع عباسی

ص: ۱۱۲

۱- (۱). ابن ابی جمهور، الاقطاب الفقیهیه، ص ۹۷.

۲- (۲). مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ج ۷، ص ۵۴۶.

به تفصیل معتقد شده، اقامه حدود را مادامی جایز می‌داند که به جرح و قتل نینجامد:

و همچنین خلاف است میانه مجتهدین که: اقامت حدود بی‌اذن امام جایز است یا نه؟ اما در حالت غیبت بعضی از مجتهدین بر این رفته‌اند که آقا غلام خود را می‌تواند حد زد... و خلاف است میانه مجتهدین که: آیا در حالت غیبت امام، مجتهد می‌تواند اقامت حدود کردن؟ اقوی آن است که می‌تواند، به شرطی که مستلزم قتل و جرح نباشد. (۱)

بدین ترتیب، فقط حدود قذف، شرب خمر و زنا غیر محصنه (در برخی فرض‌ها) قابل اجرا خواهد بود؛ آن هم مشروط به اینکه به قتل یا جرح نینجامد، در حالی که معمولاً جراحات، نتیجه طبیعی اجرای مجازات جلد است.

۳- میرزای قمی

میرزای قمی از کسانی است که در مسئله دچار توقف گشته، در اصل حکم تأملاتی دارد:

پس آن در وقتی است که ما اجرای حدود را در زمان غیبت امام جایز دانیم و بر فرض جواز، همان وظیفه مجتهد عادل است و حقیر در جواز اجرای حدود در زمان غیبت، توقف و تأمل دارم. (۲)

ایشان درباره امر به معروف و نهی از منکر که مستلزم جرح و قتل باشد نیز می‌نویسد:

هر گاه نفع نبخشد الا- به جرح و قتل، پس در آن اشکال و خلاف است و ظاهر این است که مشهور عدم جواز است؛ الا- به اذن امام. بلکه از آنچه نقل شده از منتهی این است که شیخ، دعوی اجماع بر آن کرده، و از سید مرتضی حکایت قول به جواز شده، و علامه در منتهی تقویت آن کرده. (۳)

۴- شیخ انصاری

محقق انصاری، در دو کتاب شریف خود مکاسب و قضا، مسئله ولایت فقیه را مطرح ساخته است. در کتاب مکاسب، پس از اثبات ولایت عامه امام معصوم علیه السلام به مساءله ولایت فقیه می‌پردازد. و در نهایت پس از بررسی مقبوله عمر بن حنظله، توقیع شریف و حدیث مجاری الامور می‌گوید:

ص: ۱۱۳

۱- (۱). شیخ بهایی، جامع عباسی، ص ۱۶۲.

۲- (۲). میرزای قمی، جامع الشتات، ج ۱، ص ۳۹۵.

۳- (۳). همان، ص ۴۲۲.

از دلایل یاد شده روشن گردید اموری که مشروعیت انجام آنها مفروغ عنه باشد، به گونه ای که اگر فقیه جامع شرایطی نیز وجود نداشته باشد، بر امت واجب است به نحو واجب کفایی آن را برپا دارند و در تحقق بخشیدن به آن به پا خیزند، در چنین اموری، طبق دلایل یاد شده، ولایت فقیه ثابت است. (۱)

در ادامه شیخ اقامه حدود برای غیر امام، تزویج صغیره برای غیر پدر و جد، معامله اموال غایبان و فسخ عقد خیاری را از سوی آنان، جزء اموری می داند که در مشروعیت آنها شک وجود دارد. (۲) بنابراین، از دیدگاه شیخ در مکاسب به دلیل شک در مشروعیت حدود در زمان غیبت، ولایت فقیه بر اقامه آن ثابت نیست.

اما در کتاب قضاء نظری به ظاهر متفاوت درباره ولایت فقیه ابراز داشته، می فرماید:

«حکم فقیه جامع شرایط در تمام فروع احکام شرعی و موضوعات، حجت و نافذ است؛ زیرا مقصود از لفظ حاکم که در مقبوله آمده، نفوذ حکم او در همه شئون و زمینه هاست و مخصوص امور قضایی نیست. همانند آنکه سلطان وقت، کسی را در مقام حاکم معین کند، که مستفاد از آن، تسلط او بر تمام شئون مربوط به حکومت، اعم از جزئی یا کلی است. از این رو، لفظ (حکم) را که مخصوص باب قضاوت است، به کار نبرده، بلکه به جای آن، از واژه حاکم استفاده کرده تا عمومیت نفوذ سلطه او را برساند. (۳)

سپس می فرماید: «و منه يظهر كون الفقيه مرجعا في الامور العامه». (۴)

همچنین ایشان حکومت فقیه را مطلق و حجیتش را عام دانسته، می گوید:

ان تعليل الامام عليه السلام وجوب الرضا بحكومته في الخصومات، يجعله حاكما على الاطلاق و حجه كذلك، يدل على ان حكمه في الخصومات و الوقائع، من فروع حكومته المطلقة و حجيته العامه، فلا يختص بصوره التخاصم. (۵)

هر چند شیخ انصاری در این کتاب صراحتاً به مسئله اقامه حدود اشاره نکرده، عبارت «حکومته المطلقة و حجیه العامه» در کلام ایشان می تواند نیابت عامه و ولایت

ص: ۱۱۴

۱- (۱). شیخ انصاری، کتاب مکاسب، ص ۵۵۷.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان، القضاء و الشهادات، ص ۴۸-۴۹.

۴- (۴). همان ص ۴۹.

۵- (۵). همان.

مطلقة فقیه را برساند. در نتیجه، ولایت بر اقامه حدود نیز که یکی از افراد و مصادیق آن است به تبع ثابت می گردد. همچنین ایشان تصریح می کند که فقیه، مرجع در امور عامه است. در عرف فقها، امور عامه همه سیاسیات، از جمله اقامه حدود و تعزیرات را در بر می گیرد.

۵- فقهای مشروطه خواه

دکتر محقق داماد در یکی از مصاحبه ها، دیدگاه عدم جواز را به فقهای دوره مشروطیت که فقیهان بزرگی بودند، نسبت داده است. ایشان مدعی است فقهای مشروطه خواه معتقد بودند:

در جامعه امروز، حاکم مسلمانان طبق مصالح، خودش با جرم مبارزه می کند و از وقوع جرم پیشگیری می کند و آنچه در قانون مجازات عمومی آمده بود، بر این اساس بود. (۱)

ایشان می گوید: آیت الله مدرس و دوستانش می گفتند: قانون مجازات عمومی، مغایر با شرع نیست و... (۲)

دکتر محقق داماد در تبیین این دیدگاه و علت مغایر شرع ندانستن قانون مجازات عمومی آن زمان با وجود ناسازگاری های ساختاری و محتوایی آن با نظام کیفری و حقوق جزای اسلامی می گوید:

شاید بتوانیم بگوییم که امروز، آن گونه مجازات ها که باید بر اساس چارچوب های شرعی و با شرایط خاصی اثبات و به دست قضاتی خاص اجرا شود، چون شرایط آن مهیا نیست، قابل اجرا نیست. بنابراین، ما باید اینها را به تعزیرات تبدیل کنیم «و التعزیر بید الحاکم؛ تعزیر، به دست حاکم است». نوع تعزیر، مورد تعزیر و انواع تعزیر، به دست حکومت زمان است و حکومت، تعزیر را از طریق زندان یا مجازات های دیگر اجرا می کند. (۳)

ص: ۱۱۵

۱- (۱). سادات حسینی و مصطفی محقق داماد، الهیات و حقوق، «چشم اندازی بر حدود و اجرای علنی آن»، ش ۲.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان.

این فقیه برجسته معاصر، در عین برخورداری از کمالات روحی و سجایای والای اخلاقی، فقیه‌ی کم نظیر بود. در منزلت فقهی ایشان همین بس که امام خمینی در سال ۱۳۶۷ در نامه‌ای که در مسئله‌ای فقهی به آیت الله قدیری نوشتند، به نظر آیت الله خوانساری استناد کرده، در پی آن می‌نویسد: «مقام احتیاط و تقوای ایشان و نیز مقام علمیت و دقت نظرشان مشهور است». (۱)

در میان معاصران، ایشان از معدود فقیهانی است که اقامه حدود را جایز نمی‌داند. مهم‌ترین استدلال‌های فقهی در دفاع از دیدگاه عدم جواز از سوی این فقیه بزرگوار در جامع المدارک که شرحی است بر مختصر النافع محقق حلی آمده است.

خوانساری در شرح کلام علامه (۲) ابتدا به معروف بودن قول به عدم جواز اقامه حدود، و اجماعی که بر آن ادعا شده اشاره کرده، و سپس جواز آن را برای فقیهان عادل آشنا به احکام شرعی که از جمعی دیگر از فقهاست، نقل می‌کند. آن‌گاه بر این قول (یعنی قول نامشهور) استدلال و مستند آن را چهار خبر ذکر می‌کند: مقبوله عمر بن حنظله، خبر حفص، مقبوله ابی خدیجه و توفیق شریف صاحب الزمان علیه السلام. لیکن پس از بیان این اخبار، در دلالت هر یک خدشه می‌کند. درباره مقبوله عمر بن حنظله می‌نویسد:

«در مقبوله در خصوص لزوم اقامه حدود ظهوری وجود ندارد». (۳)

خبر حفص را که در آن آمده: «از ابا عبدالله علیه السلام پرسیدم: چه کسی حدود را اقامه می‌کند، سلطان یا قاضی؟ فرمود: اقامه حدود با کسی است که حکم بر اوست»، (۴) از نظر دلالت و سند این گونه رد می‌کند: «به درستی که قاضی از سوی معصوم برایش حکم است و گفته نمی‌شود به سوی او حکم است، و این مطلب با قطع نظر از سند این روایت است». (۵)

ص: ۱۱۶

۱- (۱). امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۳۴.

۲- (۲). علامه حلی، مختصر النافع، ص ۱۱۵.

۳- (۳). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱.

۴- (۴). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۲۰.

۵- (۵). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱.

سرانجام مقبوله ابی خدیجه و توفیق شریف را نیز از نظر دلالت تمام نمی دانند و در آنها خدشه می کنند، ولی می گویند به نحوی بر قول به لزوم اقامه حدود از سوی فقیه دلیل عقلی بیاورد؛ چنان که می گوید:

چه بسا مطلب مذکور این گونه مورد تأیید واقع می شود که تعطیل حدود، منجر به ارتکاب محارم و نشر مفاسد می گردد، و این امر از دیدگاه شارع امری مبعوض است. دیگر اینکه مقتضی برای اقامه حد در هر دو حالت حضور امام علیه السلام و غیبت او موجود است، و به یقین حکمت در آن به اقامه کننده حدود مربوط نمی شود. (۱)

اما این دلیل را نیز رد می کند و در پایان در تضعیف دیدگاه جواز و تقویت دیدگاه عدم جواز می گوید:

ممکن است گفته شود لازمه این سخن آن است که اقامه حدود در هر عصری واجب است بدون نیاز به نصب از طرف معصوم، و قبل از آنکه «حتی» مقبوله و مشهوره و توفیق شریف صادر گردند، اقامه حدود بدون نیاز به اذن «از طرف معصوم» لازم بوده، بلکه هنگام تمکن نداشتن مجتهدان، تصدی این امر از سوی مؤمنان عادل، بلکه فاسقان ایشان لازم است؛ چنان که نظیر آن درباره محافظت از اموال قصر و غیب گفته می شود. این سخن آنچنان است که می بینی. پس بعید نیست که حتی این امر نیز از اموری باشد که مخصوص معصومان یا کسانی است که خاصه از سوی ایشان برای این امور نصب شده اند؛ مانند جهاد با کفار، و بر غیر آنان جایز نیست. (۲)

بنابراین، آیت الله خوانساری با رد ادله روایی و عقلی، نتوانست قول به جواز اقامه حدود را بپذیرد. افزون بر آن، دلایلی نیز برای عدم جواز مطرح کرد که در مباحث آتی آن را بررسی خواهیم کرد.

۲- سید محمد شیرازی

فقیه معاصر، سید محمد شیرازی نیز از جمله فقیهانی است که اقامه حدود را در زمان حاضر جایز نمی داند، ولی نه به دلیل قصور ادله نیابت عامه فقیه، بلکه از این نظر که اقامه حدود در جامعه ای قابل اجراست که همه جوانب آن، اعم از اقتصادی،

ص: ۱۱۷

۱- همان، ص ۴۱۲.

۲- همان.

اجتماعی، سیاسی و... اسلامی باشد: «ظاهر این است که در زمان فعلی که اسلام به طور کامل اجرا نمی شود، حدود جاری نمی گردد».^(۱)

مستند ایشان در این فتوا سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ایشان در تأیید به قرآن و روایت نیز متوسل شده است:

رسول الله صلی الله علیه و آله تنها پس از تطبیق کامل اسلام در مدینه منوره و ریشه کن کردن همه اسباب و ریشه های فساد، قانون مجازات ها را اجرا کرد. ذات باری تعالی می فرماید «در زمین از پس اصلاح آن فساد نکنید، و او را با بیم و امید بخوانید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است».^(۲) در روایت از حفص بن غیاث می گوید: از ابا عبدالله پرسیدم: چه کسی اقامه حدود می نماید؟ سلطان یا قاضی؟ فرمود: اقامه حدود به دست کسی است که حکم به دست اوست.^(۲)

ایشان برای اینکه در نتیجه اجرا نکردن مجازات های اسلامی، هرج و مرج روی ندهد، راهکاری ارائه داده است:

آنچه به نظر می رسد، گرچه در این باب لازم است به شورای فقها مراجعه شود، این است که عقوبات را برای چند سال به تأخیر بیندازد و با زندان و مانند آن از اموری که می تواند بازدارنده باشند، تأدیپ صورت گیرد.^(۳)

افزون بر فقهای پیش گفته، دیدگاه عدم جواز، به بسیاری دیگر از ایشان نسبت داده شده است.^(۴) در این خصوص، عمدتاً به عباراتی از ایشان استدلال می شود که به اصل اولی در اقامه حدود، یعنی لزوم اذن امام اشاره دارد، ولی به تفویض یا عدم تفویض این منصب به فقها نظر ندارد. در نتیجه، این فقیهان را نمی توان به دیدگاه عدم جواز معتقد دانست؛ زیرا می دانیم لزوم اذن از امام در زمان حضور، مسلم و اجماعی است و فقط برخی موارد خاص، بر اساس روایت از آن خارج شده است. این تفسیر از کلام این

ص: ۱۱۸

۱- (۱). سید محمد شیرازی، فقه العولمه، ص ۲۸۶.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). ابوالصلاح حلبی، قاضی ابن براج، محمد باقر سبزواری صاحب کفایه الاحکام، یحیی بن سعید حلّی صاحب الجامع للشرائع و... از فقهای هستند که برخی (احمد الکاتب در کتاب تکامل فکری سیاست از شوری تا ولایت فقیه، منتشره در سایت www.alkatib.co.uk به آدرس اینترنتی <http://alkatib.co.uk/f1f2.htm>) آنان را طرفدار دیدگاه عدم جواز می دانند.

بزرگواران، با امکان و لزوم تصدی این منصب از سوی فقها در زمان غیبت هیچ تنافی ندارد. از این رو، تنها کسانی را می توان به دیدگاه عدم جواز معتقد دانست که تفویض این منصب به فقها را به دیده تردید یا انکار نگریسته باشند. از آن جمله است سخنان محقق و علامه حلی، فاضل آبی، میرزای قمی، شیخ انصاری، سید احمد خوانساری و از معاصران، سید محمد شیرازی.

بدین ترتیب، روشن شد که دیدگاه عدم جواز نیز طرفدارانی دارد. به فرض که بتوانیم بر اساس وجوه مطرح شده، قول متقدمان از ایشان، نظیر ابن ادریس و ابن زهره را توجیه کنیم، عبارات متأخران از ایشان صریح در عدم جواز است و تأویل پذیر نیست.

اشاره

دلایل دیدگاه عدم جواز اقامه حدود

در تبیین دیدگاه عدم جواز اقامه حدود، دلایلی در آثار فقها ارائه شده که در این نوشتار پس از استخراج این دلایل، به ارائه آنها در دو فصل با عناوین دلایل تحلیلی و نقلی پرداخته ایم. دلایل تحلیلی خود در برگرفته دو دلیل عمده است: لزوم شرایط اجتماعی خاص برای اقامه حدود و عدم حجیت خبر واحد. دلایل نقلی نیز که در فصل دوم این بخش بررسی می شود، در برگرفته چهار دلیل است که عبارت اند از: اجماع منقول از دریس و ابن زهره، روایت اشعثیات، قاعده درأ و احتیاط در دماء.

دلایل تحلیلی

اشاره

خواننده محترم توجه داشته باشد که در این فصل به جای عنوان دلایل عقلی، دلایل تحلیلی برگزیده شده است؛ زیرا ادله این فصل عموماً از نوع برهان و قیاس عقلی نیست، بلکه بیشتر تحلیل هایی عقلی مراد است که چه بسا زمینه ها و مقدمات شرعی داشته باشند.

۱- لزوم شرایط اجتماعی خاص، برای اجرای حدود

اشاره

برخی از محققان، دلیل خاص و منحصر به فردی برای قول به عدم جواز مطرح کرده اند و معتقدند برای اقامه حدود، وجود شرطها و پیش فرض هایی لازم است؛ چرا که اسلام مجموعه ای از قوانین ارزشمند و سازنده است که در آن رعایت تمامی ابعاد گوناگون تربیتی، اخلاقی، اجتماعی و مدیریتی تضمین شده است و از همه بالاتر، یک

نظام حقوقی-الهی دارد که در اصطلاح «شریعت» نامیده می شود. در میان تمامی این ابعاد، انسجام کامل و ارتباطی شگفت انگیز به چشم می خورد. در این مجموعه، تربیت انسان ها و تعالی و رشد آنان و متخلق شدن به اخلاق نیک، مورد توجه است و رعایت تمامی این نکات در مسائل جزایی به خوبی دیده می شود. از این رو، نمی توان بدون در نظر گرفتن دیگر شرایط و با نادیده انگاشتن دیگر ابعاد، صرفاً روی اجرای حدود تأکید کرد. در جامعه ای می توان اجرای حدود کرد که اصول تربیتی اسلام اجرا شده باشد، عموم مردم مقید به احکام و ملتزم به اخلاق اسلامی باشند و امر به معروف که وظیفه همگانی است، اجرا شود و به طور کلی، جامعه از هر نظر اسلامی باشد.

حال در فرض فقدان اجتماع جمیع شرایط که مهم ترین آن به نظر حقه شیعه اثنی عشریه، وجود انسان های کامل در رأس مدیریت اجتماعی است که نقش مؤثر در تربیت جامعه دارد، مسلّم و بدیهی است احتمال اینکه اجرای عقوبات شرعی با تردید مواجه گردد، جدی می باشد و به دیگر سخن، این گونه مجازات ها در فرض آن شرایط است و در آن اوضاع و احوالات که مؤمن اگر مورد اغفال شیطان قرار گیرد و مرتکب آن اعمال گردد، بلافاصله پشیمان می شود و به گفته آیه کریمه وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِلذُّنُوبِ إِلَّا اللَّهُ وَ لَمْ يُصَيِّرُوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (آل عمران، آیه ۱۳۵) از خداوند رحیم و غفور طلب مغفرت و توبه می کند و گاهی چنان از عذاب اخروی بیمناک است، شرف یاب محضر رسول صلی الله علیه و آله می گردد و به منظور تخفیف عذاب الهی اقرار به گناه می کند و علی رغم آن که آن حضرت سه بار صورت مبارک را از وی می گرداند، برای چهارمین بار با طیب خاطر اقرار می کند تا حد شرعی دنیوی بر وی جاری و از این رهگذر عذاب اخروی را بر خویش آسان سازد. (۱)

همان طور که صاحب این دیدگاه خود تصریح کرده، دیدگاه ایشان چندان جنبه فقاهتی ندارد، ولی خالی از اهمیت نیست (۲) و لازم است بررسی و تحلیل شود؛ چه بسا از این رهگذر نظریه و دیدگاه جدیدی پدید آید که بتواند در پاسخ گویی به پرسش تحقیق راهگشا باشد.

با توجه به کلام ایشان، چند احتمال درباره این شرایط ویژه قابل طرح است:

ص: ۱۲۲

۱- (۱). سید مصطفی. محقق داماد، قواعد فقه (۴) بخش جزایی، ص ۲۹۵.

۲- (۲). همان ص ۲۹۲.

امامیه بر آن است که عصمت، شرط امامت است و باید امام معصوم زمام امور جامعه را به دست گیرد و جامعه را به سوی خیر و صلاح رهنمون باشد، تا جامعه به سمت سعادت و کمال سوق یابد و جامعه آرمانی که همواره بشر در پی آن بوده، محقق شود. همچنین نباید از نظر دور داشت که اگر امام معصوم حاکمیت را به دست گیرد، افزون بر تعالی معنوی جامعه، این تضمین وجود دارد که هیچ گناه در این جامعه به کسی ستم نمی شود و هر کس به آنچه استحقاق دارد، می رسد. در نتیجه، مجرم در این جامعه اجرای مجازات را ستم به خود نمی پندارد، بلکه آن را نتیجه اعمال ناشایست خود می داند. از این رو، نه تنها از مجازات گریزان نیست، چه بسا به آن مباحثات نیز بنماید.

مثلاً- زمان امیرمؤمنان علیه السلام جوانی سیه چهره که محکوم به سرقت است، پس از احراز جمیع شرایط مربوط به حکم «قطع ید سارق» دست او جدا می شود؛ لیکن شیوه علی علیه السلام در رفتار با مجرم و حتی اعاده حیثیت او، و نیز چاره جویی در عدم رجوع به گناه و بزهکاری به گونه ای است که مجرم را از مراجعه به گناه شرمنده و سرافکننده می سازد. جوان در حالی که دستش در محکمه علی علیه السلام قطع گردیده، به عنصری مخالف حکومت تبدیل نمی شود. وقتی روانه منزل است، یکی از مخالفان علی علیه السلام علیه او را می بیند و می پندارد فرصت خوبی برای تحریک و طعنه زدن است و انتظار دارد با واکنش تند و ابراز جملات تلخ راجع به علی علیه السلام از سوی جوان روبه رو شود، ولی با شگفتی با پاسخی این چنین روبه رو می شود: قطع ید یعنی سید الوصیین و اولی بالناس بالمؤمنین علی بن ابیطالب، امام الهدی، السابق الی حساب النعیم، الهادی الی الرشاد... والناطق بالسداد. (۱)

این احتمال با این بیان، تقریری از شرط حضور امام معصوم برای اقامه حدود است؛ یعنی تنها در صورتی که امام معصوم امامت امت اسلامی را به دست گیرد، اقامه حدود از سوی ایشان و کارگزاران جایز است. این دقیقاً آن چیزی است که پرسش اصلی تحقیق بر اساس آن شکل گرفته است: آیا در صورت عدم حضور معصوم کسان

دیگری نظیر فقها هستند که مجاز به اقامه حدود باشند یا خیر؟ هدف ما نیز پاسخ گویی به همین پرسش است. امیدواریم از لابه لای این کتاب نکته های قابل عرضه تراوش کند و در نهایت به این دغدغه اساسی پاسخ داده شود.

ب) جامعه توحیدی و مدینه فاضله

شاید این دیدگاه نیز قابل طرح باشد که خود معصوم و حضور وی موضوعیت ندارد، بلکه آثار حضور و تصرف وی در جامعه است که اقامه حدود را مجاز می سازد، و زایل شدن این آثار است که این امر را ناروا می گرداند. به قول خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر».^(۱) گرچه وجود امام، حتی در پس پرده های غیبت، لطفی است از سوی حضرت احدیت، که در کمال و سعادت جامعه بشری اثرگذار است، بی گمان تصرف امام است که جامعه را به هدف غایی می رساند و آن را به مدینه فاضله ای مبدل می سازد که آرزوی همه انسان ها بوده و خواهد بود. این حقیقت برخی را بر آن داشته تا مدعی شوند فقط در سایه حکومت عدل پیشوایان معصوم، این احکام امکان عملی شدن دارند و در جامعه فعلی ما جایی برای این قبیل مجازات ها نیست.^(۲) تا وقتی نیازهای اساسی انسانی مانند غذا، مسکن و ملک برآورده نشده، دلیلی برای قطع دست سارق وجود ندارد و تا هنگامی که نظام اخلاقی جامعه، نوشیدن محرمان و ارتکاب محرمات را ممنوع نداند، شلاق زدن شارب خمر ناموجه است.^(۳) به عبارت روشن تر، تا وقتی همه جنبه های اسلام، اعم از اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... در جامعه اجرا نشود، اقامه حدود مجاز نیست.^(۴)

دلایلی که برای این مدعا ارائه شده، عبارت اند از:

ص: ۱۲۴

۱- (۱). علامه حلی، کشف المراد، ج ۱، ص ۴۹۱.

۲- (۲). عمادالدین باقی، «ادامه حقوق بشر اعدام و قصاص ۲» به نقل از سایت www.emadbaghi.com تاریخ شنبه ۲ خرداد ۱۳۸۳.

۳- (۳). زهیر الاعرجی، مجله الحیات، «نظریه ولایه الفقیه و الاداره الاجتماعیه»، منتشر شده در سایت www.arrasou.org مشاهده شده در تاریخ پنجشنبه اول محرم ۱۴۲۹.

۴- (۴). سید محمدحسینی شیرازی، فقه العولمه، ص ۲۸۶.

۱. سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله: ایشان زمانی به احکام جزایی اسلام روی آورد که اسلام را به طور کامل در مدینه اجرا کرد و اسباب و زمینه های فساد ریشه کن گشت. (۱)

۲. آیه ۵۶ سوره اعراف: وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ؛ او در زمین پس از اصلاح آن فساد نینگیزید و او را از روی بیم و امید بخوانید؛ چون رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است، «با این بیان که ابتدا باید اصلاح صورت گیرد و سپس از فساد منع شود. همان طور که در روایات تفسیری آمده، این آیه از فساد در زمین پس از آن که با بعثت انبیا اصلاح گردید، منع می نماید. (۲) پس ابتدا باید جامعه اصلاح شود، آن گاه در صورتی که بعد از اصلاح همچنان عده ای به فساد در زمین پرداختند، این فساد انگیزان با اقامه حدود و تعزیرات، به مجازات رسند.

اما رجوع به تفسیرهایی که از این آیه ارائه شده، مدعای فوق را ثابت نمی کند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان این قسمت از آیه را وظیفه ای اجتماعی و مسئولیت هر یک از افراد جامعه در برابر یکدیگر دانسته است. (۳) بر این اساس، مفاد آیه دستوری است به اصلاح امور مردم و ریشه کن ساختن ستم از میان آنان. بر اساس این تفسیر، این آیه نه تنها از اجرای حدود منع نمی کند، بلکه به اصلاح جامعه و از میان بردن زمینه های فساد و ستم ترغیب می نماید، در حالی که می دانیم هدف اصلی از تشریح حدود نیز، همین امر بوده است. پس این آیه خود مؤید جواز اقامه حدود است.

گرچه اصل مدعا و لزوم اسلامی شدن همه جانبه اجتماع، امری است صحیح و لازم، ولی هیچ دلیلی در دست نیست که احکام جزایی اسلام باید پس از نهادینه شدن دیگر نهادهای اسلامی اجرا گردد. شاهد آوردن از سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز پذیرفتنی نیست؛ چون تأخیر در تشریح، دلیل تأخیر در اجرا بعد از کامل شدن تشریح نخواهد بود. آری، لازم است جامعه به سوی تطبیق کامل اسلام پیش رود، ولی باید همه جوانب

ص: ۱۲۵

۱- (۱). همان.

۲- (۲). عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۹؛ قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۳۶؛ عروسی حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۴۱.

۳- (۳). سید محمدباقر موسوی همدانی، ترجمه المیزان، ج ۸، ص ۱۹۹.

آن با هم رشد کنند و دلیلی بر تقدم جنبه ای بر دیگری نداریم یا دست کم دلیلی بر تأخر نظام جزایی بر دیگر نظامات وجود ندارد.

از سوی دیگر، اگر جامعه از هر نظر اسلامی شود و به حد اعلائی رشد برسد، وقوع جرم هایی که مستلزم چنان مجازات های شدیدی باشد، نادر و بعید (۱) و حتی ممکن است محال باشد. در چنین شرایطی فلسفه تشریح حدود چیست؟ وقتی جامعه به مدد تربیت اسلامی به آن حد از درک دینی رسیده و چنین مدینه فاضله ای پدید آمده، چه نیازی به تشریح حدود است؟ آیا تشریح حدود امری لغو نمی نماید؟ به ویژه که برخی مدعی اند «در صورت وقوع چنین جرایمی (در چنین شرایط ایده آلی)، مجازات آن مشمول انواع قیود و شروط است و نیز امکان تبدیل مجازات وجود دارد؛ زیرا فلسفه ادیان پرورش مکارم اخلاقی و بازپروری و ترمیم است، نه قلع و قمع و نابودی». (۲) اگر قرار باشد مجازات ها هرگز اجرا نشود، پس چرا تشریح شده است، در حالی که فرض این است که جامعه به مدینه فاضله بدل گشته و افراد آن دارای بالاترین سطح درک و معرفت دینی هستند، قطعاً در چنین شرایطی نمی توان تشریح حدود را فقط برای بازدارندگی آن دانست، صرف نظر از این که قانون هر قدر شدید باشد، تا وقتی اجرا نشود، بازدارندگی ندارد. (۳) آیا جز این است که جرم حقیقتی انکارناپذیر در جامعه بشری است و همواره در هر جامعه مجرمان خطرناکی هستند که قابل اصلاح نیستند؛ با این مجرمان چه باید کرد؟ آیا بایسته نیست با مجازات شدید آنها، افزون بر تطهیر جامعه، در دیگر افراد بازدارندگی پدید آورد؟

نمی توان انتظار داشت جامعه از هر نظر ایده آل شود، آن گاه اقامه حدود صورت

ص: ۱۲۶

۱- (۱). همان.

۲- (۲). عمادالدین باقی، «ادامه حقوق بشر اعدام و قصاص ۲» به نقل از سایت www.emadbaghi.com تاریخ شنبه ۲ خرداد ۱۳۸۳.

۳- (۳). بکار یا معتقد است: کیفر باید حتمی باشد و با عفو و غیره متزلزل نشود؛ چرا که یک عدالت خوب آن نیست که شدیداً مجازات کند، بلکه آن است که به همه تبهکاران پردازد. (سزار بکار یا، جرایم و مجازات ها، ص ۱۰۴-۱۰۷؛ به نقل از حنید دهقان، شمیم عدالت، ص ۱۳۷).

گیرد. به علاوه در زمان معصومان نیز جامعه هیچ گاه عاری از جرم و بزهکاری نگشته، وجود افراد معدودی که برای رهایی از عذاب دردناک قیامت، عذاب دنیوی را به جان خریدند و بر تطهیر از گناه با اجرای حدود اصرار داشتند، به معنای پاکی و عصمت جامعه نیست. در قضیه ای وقتی زنی به حضور حضرت امیرمؤمنان علی علیه السلام می آید و می گوید: «انی زَنَيْتُ فَطَهْرَنِي» و اجرای حد شرعی طلب می کند، وقتی برای حضرت شرایط احصان معلوم می شود، می فرماید: برو و پس از وضع حمل بیازن پس از وضع حمل می آید و باز اقرار و درخواست اجرای حد می کند. حضرت می فرماید: برو فرزندت را شیر بده و بعد از اتمام رضاع بیابار سوم می آید و اقرار و درخواست اجرای حد می کند. حضرت می فرماید: کودک تو دو ساله است و قدرت حفظ ندارد. برو او را بزرگ کن تا حدی که بتواند خودش را تغذیه کند، از بلندی پرت نشود و در چاه نیفتد. زن در حالی که گریه می کند و از دقت و رأفت همه جانبه حضرت در شگفت است، جلسه را ترک می کند. سپس برای چهارمین بار که می آید و اقرار می کند، حضرت می فرماید: فردا همه با صورت بسته جمع شوید و بعد ادامه می دهد: هان ای مردم! خداوند تبارک و تعالی با پیامبرش عهدی بسته که آن حضرت هم همان عهد را با من بسته، مبنی بر اینکه کسی که به گردن او حد است، نباید حد شرعی اجرا کند. پس هر کس خدا بر گردن او حدی ندارد، بر این زن حد زند. اینجاست که همه حاضران صحنه را ترک می کنند و کسی جز علی و حسنین علیهم السلام باقی نمی ماند. (۱)

گرچه صدر این روایت و توجه به شخصیت زنی که این چنین تحت تأثیر وجدان بیدار خویش قرار گرفته، انسان را متأثر می کند، ولی پایان آن نشان می دهد در جامعه اسلامی آن زمان هم از این قبیل افراد انگشت شمار بوده اند. از دیگر سو، روشن می سازد که در همان زمان هم چقدر جرم فراگیر بوده، به حدی که جز خود امام و حسنین کسی در میدان برای اقامه حد باقی نمی ماند.

این نکته را هم نباید نادیده انگاشت که چه بسا از برخی جهات، معرفت دینی مردم

ص: ۱۲۷

در این زمان بیش از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و معصومان علیهم السلام باشد. شاید به همین دلیل است که از وجود مقدس امام سجاد علیه السلام روایت شده است که فرمود:

خداوند متعال می دانست در آخر الزمان اقوامی می آیند که در مسائل تعمق و دقت می کنند. لذا سوره قل هو الله احد و آیات ابتدای سوره حدید تا «عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» را نازل فرمود. (۱)

ج) توجه به زمینه های اجتماعی جرم

برخی از نویسندگان با مدد گرفتن از تحلیل های جامعه شناسانه و تحت الشعاع قرار دادن اصل شخصی بودن جرم و مجازات، لزوم توجه به جنبه ها و زمینه های اجتماعی جرم را یادآور شده، اجرای مجازات های اسلامی را ناروا می دانند:

در نظام حقوقی اسلام و نظام حقوقی غرب، اصل شخصی بودن جرم و مجازات حاکم است و در انتساب جرم به عامل و فاعل بزه، تنها به نقش فرد و مباشرت او توجه کرده و به شرایط و موجبات وقوع بزه، مانند نقش جامعه و محیط و عوامل خارجی توجه اساسی نمی شود. قاعده کلی فقهی که در ماده ۳۶۳ قانون مجازات اسلامی نیز مورد استفاده قرار گرفته این است که: «در صورت اجتماع مباشر و سبب در جنایت، مباشر ضامن است، مگر اینکه سبب اقوای از مباشر باشد»؛ چون مباشر اقوای از سبب است، قصاص می شود، اما در صورتی که شرایط و ساختار اجتماعی و عواملی که خارج از اختیار و اراده فرد هستند، در عمل وی به ارتکاب جنایت مؤثر باشند و سبب اقوای از مباشر باشد، وضعیت متفاوتی وجود خواهد داشت. آیا نمی توان چنین مقولاتی را از باب سبب اقوای از مباشر در فقه قلمداد کرد؟ (۲)

نویسنده محترم در ادامه به زعم خود به معضلی بینشی اشاره کرده است:

این نکته در باب نارسایی بینشی در حقوق جزایی ما شایان توجه است. رویکرد فقها و حقوقدانان ما به پدیده جرم و بزه، رویکردی شخصی بوده و به عبارت دیگر، جرم را صرفاً قائم به شخص و معلول اراده مستقل او تلقی

ص: ۱۲۸

۱- (۱). تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۳۱؛ به نقل از تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۲۹۵.

۲- (۲). عمادالدین باقی، «ادامه حقوق بشر اعدام و قصاص ۲» به نقل از سایت www.emadbaghi.com تاریخ شنبه ۲ خرداد ۱۳۸۳.

کرده اند، در حالی که بر اساس پژوهش های عمیق جامعه شناسانی چون دورکیم، پدیده هایی مانند خودکشی و طلاق در شخصی ترین صورت خود نیز امری کاملاً اجتماعی و ناشی از جامعه است، نه فردی. در حالی که آنها شخصی ترین امور به نظر می آیند و گویا بر اثر حوادث کاملاً خصوصی و بین دو نفر بر اساس تصمیم کاملاً فردی روی داده اند، اما اموری کاملاً اجتماعی اند. دورکیم ثابت می کند چگونه در جوامع بسیار دور از هم و دارای فرهنگ و عقاید و تاریخ متفاوت، ولی همسان از نظر ساختاری، منحنی انواع خودکشی در آن مشابه یکدیگرند. (۱)

شایان توجه است که از نظر فقه امامیه، سبب در صورتی ضامن است که فعل فاعل اختیاری بین سبب و وقوع جرم فاصله نشده باشد (۲) و مباشر تنها در صورتی مبرا از مسئولیت است که فعل به سبب نسبت داده شود، و مباشر غیرمختار بوده، فعل به صورت اختیاری از وی صادر نشده باشد. (۳) به نظر می رسد نویسنده محترم نیز به این حقیقت اشراف داشته که صرف عوامل و زمینه های اجتماعی جرم تا وقتی به حد اضطرار و اکراه نرسد، موجب اقوی شدن سبب در مقایسه با مباشر نمی گردد و به همین دلیل، این حکم را ناشی از معضلی بینشی در حقوق جزای اسلام دانسته است. آری، دریافت نویسنده محترم از بینش اسلامی صحیح است. در بینش اسلامی در عین حال که نقش عوامل اجتماعی در وقوع جرم انکار نمی شود و در میزان مجازات اثرگذار است، انسان را موجودی مختار و دارای درک و شعور می داند و برای چنین انسان های ذی شعوری تشریح احکام می کند. در نتیجه، اگر فردی اختیار یا قوه درک خود را از دست دهد، همچون افراد عادی جامعه مجازات نخواهد شد، ولی به نظر می رسد شایسته نیست آن طور که در دورکیم معتقد است و نویسنده محترم به آن اذعان دارد، بیشتر افراد جامعه را فاقد درک و شعور یا اختیار بدانیم. به علاوه مؤثر بودن عوامل اجتماعی در وقوع جرم، به معنای سلب اختیار از

ص: ۱۲۹

۱- (۱). ن. ک. خودکشی. امیل دورکیم. ترجمه نادر سالار زاده (تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی).

۲- (۲). آملی، کتاب المکاسب و البیع، تحریر بحث النائینی، ج ۲، ص ۲۷۵.

۳- (۳). سید محمدصادق روحانی، منهاج الفقاهه، ج ۴، ص ۲۱۴.

بزهکار نیست. به نظر می‌رسد تحقیقاتی از این دست نیز در نهایت ثابت می‌کنند عوامل اجتماعی در وقوع هر جرمی دخیل است، ولی این به معنای نفی نقش اصلی فرد در وقوع بزه نیست. گذشته از این، حقوق غرب نیز در این نظر تفاوت چندانی با حقوق اسلامی ندارد و دو شرط به عنوان پایه‌های مسئولیت کیفری در حقوق غربی به شمار می‌روند: ادراک و آزادی اراده یا آگاهی و اختیار. به همین دلیل، قانون‌گذاران اصولاً صغار، مجانین و افراد مجبور را فاقد مسئولیت کیفری و اهلیت جنایی می‌دانند؛ زیرا یا ادراک آن‌ها یا اختیارشان و یا هر دو مخدوش است. بنابراین، قابلیت سرزنش داشتن (blameworthiness) (شرط اساسی تحمل مسئولیت کیفری و مجازات است).^(۱) بدیهی است با تحقق مسئولیت کیفری فرد در صورت ارتکاب جرم، مجرم شناخته می‌شود و اجرای مجازات به منظور دستیابی به اهداف سیاست جنایی، ضروری است.

(د) جامع‌نگری به احکام تربیتی اسلام

نکته دیگری که از احکام و شرایط مجازات‌ها قابل استنباط است اینکه، نمی‌توان نظام حقوقی اسلام را در جامعه‌ای اجرا کرد که نظام اخلاقی و تربیتی آن اجرا نشده است. به عبارت دیگر، بخش‌های مختلف این احکام را باید همچون یک منظومه و یک نظام نگریست.

این سخن، سخن درستی است و نباید از نظر دور داشت که اصلی‌ترین هدف احکام اسلامی، تربیت فرد و جامعه، کسب فضیلت‌ها و از بین بردن رذیلت‌هاست. بدین منظور، نخستین راه برای کسب فضایل و ریشه کن کردن جرم و رذایل، احکام اخلاقی است که بر اساس خیر و شر بنیاد گرفته، خوبی‌ها و بدی‌ها و فضایل و رذایل را به انسان معرفی می‌کند.^(۲)

ص: ۱۳۰

۱- (۱) . ۵۷_۵۶ p, Clarson , c.m.v understanding criminal law . به نقل از حمید دهقان، شمیم عدالت، ص ۱۵۱.

۲- (۲) . پیامبر والامقام اسلام می‌فرماید: «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق؛ همانا ما مبعوث شدم تا مکارم اخلاق را تمام کنم». (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۰)

دومین راه مبارزه اسلام با تباهی ها و جرم ها، دو اصل بی نظیر امر به معروف و نهی از منکر است.

سومین راه جلوگیری از مفاسد و جرایم، قوانین فقهی و حقوقی اسلام است. در همه مباحث عبادی و غیرعبادی، یعنی روابط میان افراد با یکدیگر و رابطه آنان با خدا، حقوق افراد و وظایف آنان را به صورتی منظم و گسترده قانون نهاده تا کسی به حق دیگران تجاوز نکند و از راه صواب و خیر و صلاح منحرف نگردد و به ارتکاب جرم و معصیت نیفتد. (۱)

اما اگر منصفانه به قضاوت بنشینیم، در شرایط کنونی، به برکت نظام ارزشمند ولایت فقیه دستورات اسلام در زمینه های تربیتی و اجتماعی تا حد زیادی اجرا می شود. به فرض هم که بگوییم این تلاش ها در حد مطلوب نیست، مجوزی برای تعطیل حدود فراهم نمی آید؛ چرا که هیچ رابطه طولی میان سه مرحله مطرح شده وجود ندارد و اینها باید در عرض هم رشد کنند؛ یعنی نمی توان انتظار داشت مدتی فقط بر مسائل اخلاقی تأکید شود، آن گاه پس از گذشت مدتی طولانی و اطمینان از نهادینه شدن اخلاق اسلامی، به امر به معروف روی آوریم و در نهایت با حصول جمیع شرایط، به اجرای احکام الهی و از جمله حدود پردازیم. طبیعی است برای اصلاح جامعه و زدودن آن از رذیلت ها و نهادینه کردن فضیلت ها، لازم است این کارها هم زمان انجام شوند، نه یکی پس از دیگری.

همچنین تصور صحیحی نیست اگر بپنداریم کسی که به دلیل فقر و صرفاً برای تهیه قوت زن و فرزند مجبور به سرقت شده، به همان اندازه گنهگار است که یکی از اخلاک‌گران کلان اقتصادی. اما توجه به این نکته ضروری است که اقامه عدالت مطلق در این دنیا ممکن نیست و این انتظار که عدالت اقتصادی و اجتماعی به طور کامل در جامعه پدیدار گردد، در کنار اینکه قدری آرمان گرایانه است، به اقدامات و اصلاحاتی در جامعه بستگی دارد که یکی از آنها، اقامه حدود به منظور صیانت از کيان اجتماع است. به عبارت دیگر، می توان گفت نظام های سیاسی، اقتصادی،

ص: ۱۳۱

اجتماعی، اخلاقی، حقوقی و جزایی اسلام کاملاً مرتبط با یکدیگرند و تأثیرات متقابل بر یکدیگر دارند. از این رو، برای تحقق این نظام ها لازم است با هم و در کنار هم رشد کنند، نه این که با یکجانبه نگری صرفاً بر برخی از این نظام ها توجه و تأکید گردد و برخی دیگر به فراموشی سپرده شود. به یقین توجه به اقامه حدود بدون تلاش در جهت تأمین نظام اخلاقی و اقتصادی اسلام، امری است ناپسند، ولی صرف توجه به مسائل اخلاقی و عاطفی نیز هیچ گاه نمی تواند راهگشا باشد. امام خمینی در این زمینه می فرماید:

اینها همین حرف های غربی ها را می زنند که باید اصلاح کنیم. اول همه را اصلاح کنید بعد حد بزنید. این عجیب است که اول باید این مملکت را همه را هدایت کنیم، همه تربیت بشوند، بعد حد بزنیم. این عجیب است که اول ما باید این مملکت را، همه را هدایت کنیم که همه تربیت بشوند، بعد حد بزنیم. اگر یک کسی حالا شرب خمر کرد، حالا حدش نزنیم، اول تربیتش کنیم تا مغزش اصلاح بشود؟ اینها یک حرف های غلطی است؛ باید حدود جاری بشود. (۱)

۲- عدم حجیت خبر واحد در احکام شدید کیفری

اشاره

یکی از شبهه های قابل طرح در مسئله اقامه حدود، عدم حجیت خبر واحد در احکام شدید کیفری است. برای اثبات صدور روایت از معصوم، مسئله حجیت اخبار آحاد مطرح می شود و این پرسش نمایان می گردد که: آیا قول یا فعل یا تقریر معصوم با خبر واحد ثابت می شود یا خیر؟ البته اگر خبر متواتر باشد یا خبر واحد محفوف به قراین قطعی باشد، حجت است؛ مثل اینکه یک شاهد یا بیشتر از آیات قرآنی موافق آن باشد. محل بحث، اخبار آحادی است که مفید قطع نیست. حجیت چنین اخباری شدیداً مورد اختلاف علمای امامی است. برخی از نویسندگان با مستمسک قرار دادن همین اختلاف، حجیت اخبار آحاد را در ابواب جزایی به چالش کشیده اند. به همین دلیل، پیش از بررسی این شبهه، لازم است دیدگاه های فقها را درباره حجیت خبر واحد تبیین کنیم و آن گاه شبهه یاد شده را درباره حدود به طور خاص بررسی نماییم.

ص: ۱۳۲

یکم) انکار حجیت خبر واحد، به صورت مطلق

برخی چون سید مرتضی (۱)، ابن زهره، ابن ادریس حلی (۲) و امین الاسلام طبرسی (۳) حجیت خبر واحد را انکار می کنند.

دوم) اثبات حجیت خبر واحد، به صورت مطلق

برخی چون شیخ طوسی، (۴) به حجیت خبر واحد معتقدند. کسانی که خبر واحد را حجت می دانند، خود به دو دسته تقسیم شده اند. عده ای عقیده دارند که حجیت اخبار آحاد به دلیل ظنون خاصه است؛ یعنی دلیل خاصی از یکی از ادله نقلی بر حجیت آن وجود دارد (۵) و برخی دیگر برای اثبات حجیت آنها به دلیل انسداد استدلال می کنند که

ص: ۱۳۳

۱- (۱). سید مرتضی، رسائل المرتضی، ج ۱، ص ۲۰۳. سید در جواب مسائل تبانیات نیز می گوید: اصحاب ما به خبر واحد عمل نمی کنند و در نهی از عمل به خبر واحد مطالب فراوانی نوشته اند. همان طور که نفی قیاس شعار آنان است، عدم جواز عمل به خبر واحد هم شعار آنان است. حتی برخی از آنان تعزید به خبر واحد را به حکم عقل محال می دانند. (سید مرتضی، رسائل المرتضی، ج ۳، ص ۳۰۹ و محمدحسین حائری، الاصول الغرویه فی الاصول الفقهیه، ص ۲۸۹) سید مرتضی در ذریعه تعبد به حجیت خبر ثقه را عقلاً ممکن می داند، اما اثباتاً آن را نمی پذیرد. (ر.ک: الذریعه، ج ۲، ص ۵۱۹-۵۵۱)

۲- (۲). ابن ادریس حلی نیز عمل به خبر واحد را شدیداً تقیح کرده، آن را موجب هدم اسلام می داند. وی ادله احکام را، کتاب (قرآن)، سنت متواتر، اجماع و دلیل عقل برمی شمارد. اگر حکم شرعی موضوعی را نتوان از کتاب و سنت متواتر یا اجماع استنباط کرد، آن گاه باید به دلیل عقل تمسک جست. (ابن ادریس حلی، سرائر، ج ۱، ص ۴۶)

۳- (۳). امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان ذیل آیه نبأ می نویسد: این آیه دلالت دارد که خبر واحد، نه موجب علم است و نه موجب عمل؛ زیرا معنای آیه این است که اگر کسی برای شما خبری آورد که به او اطمینان ندارید و احتمال می دهید خبرش دروغ باشد، از عمل به آن توقف کنید. بنابراین، فرقی میان خبر عادل و فاسق وجود ندارد؛ زیرا علت در هر دو موضوع یکی است. آن گاه می گوید: برخی برای وجوب عمل به خبر واحد، اگر راوی آن عادل باشد، به این آیه استدلال کرده اند، لیکن این استدلال درست نیست؛ زیرا آنان به دلیل خطاب (به مفهوم مخالف) استدلال کرده اند، حال آنکه دلیل خطاب نزد ما و بیشتر محققان حجت نیست. (مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۲۱)

۴- (۴). شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰.

۵- (۵). شیخ طوسی، نه دلالت آیه نبأ، نه دلالت آیه نقر و نه ادعای اجماع صحابه را بر حجیت خبر نمی پذیرد. وی تنها دلیل حجیت خبر واحد را اجماع فرقه امامیه می داند. (عده الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶)

(۲) انسدادی ها خود چند دسته اند. برخی به دلیل مقدمات انسداد، ظن را فقط مفید براءت ذمه نزد شارع می دانند (۳) و برخی دیگر ظن حاصل از خبر واحد را در اثبات احکام فرعی کافی می دانند. (۴) نکته سودمند دیگر این است که برخی همچون اخباری ها، اعتبار اخبار را تدوین آنها در کتب اربعه دانسته اند و تقسیم چهارگانه حدیث را به ضعیف، حسن، ثقه و صحیح نمی پذیرند. (۵)

سوم) حجیت خبر عادل امامی

مشهور است که محقق اردبیلی و دو شاگرد وی، صاحب معالم و صاحب مدارک، (۶)

ص: ۱۳۴

- ۱- (۱). علامه حلی نخستین کسی است که بر حجیت خبر واحد دلیل عقلی اقامه کرده است. وی یکی از دلایل حجیت خبر واحد را «دفع ضرر مظنون» می دانند که دلیلی دربردارنده عقلی متشکل از صغری و کبری است. صغرای قضیه، ظن به حرمت یا وجوب است که متضمن ظن به استحقاق عقاب در صورت فعل یا ترک می باشد. کبرای قضیه هم این است که دفع هر ضرر یا عقاب مظنون واجب است و می توان گفت ظن به وجوب یا حرمت، در صورت ترک یا فعل ظن به مفسده است و احکام تابع مصلحت و مفسده هستند و دفع مفسده مظنون واجب است. (ر.ک: علامه حلی، مبادی الاصول، ص ۲۰۵)
- ۲- (۲). صاحب معالم نخستین کسی است که دلیل انسداد را مطرح کرده است. (ر.ک: جمال الدین حسن بن شهید ثانی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص ۱۹۳).
- ۳- (۳). محمدحسین حائری، الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه، ص ۲۷۷.
- ۴- (۴). سید محمد مجاهد طباطبایی، مفاتیح الاصول، ص ۴۵۸-۴۵۹، محمدتقی اصفهانی، هدایه المسترشدین، ص ۳۸۴.
- ۵- (۵). محمدامین استرآبادی، علامه حلی را نخستین کسی می داند که به اعتقاد او بدعت تقسیم احادیث اصول مشهوره به صحیح و ضعیف را بنیان نهاده است. (ر.ک: استرآبادی و سید نورالدین عاملی، الفوائد المدنیه و الشواهد المکیه، ص ۳)
- ۶- (۶). گرچه این انتساب مشهور است، در آثار این بزرگواران چندان مشهود نیست. آقا باقر وحید بهبهانی عدم حجیت خبر ثقه و حسن را به صاحب مدارک نسبت داده، می نویسد: «خبر واحد موثق و حسن، از نظر مشهور اصولیان حجت و معتبر است. بله، اشخاصی مانند صاحب مدارک و هم فکران و پیروان او از پسینیان، چه بسا از این نکته غفلت ورزیده و در نتیجه، در روش مشهور، تخلف و تخطی کرده اند و بدین وسیله، با انکار حجت بودن خبر غیر صحیح، باب ثبوت فقه را بسته اند». (وحید بهبهانی، رسائل الوحید، ص ۴۴۱؛ به نقل از سید احمد حسینی، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، «نگاهی به مکتب فقهی محقق اردبیلی»، ش ۹) در برخی دیگر از آثار نیز این مسلک به این دو بزرگوار نسبت داده شده است. ر.ک: حیاه صاحب المدارک و محمدحسین منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۲، ص ۶۴۰.

هر خبر واحدی را حجت و معتبر نمی دانند، بلکه فقط به خبر صحیح اعلایی که راوی آن را دو نفر عادل، عادل دانسته اند، (۱) اعتماد می کنند. (۲)

بعید نیست با توجه به اینکه در بسیاری از مسائل، صاحب مدارک تحت تأثیر افکار و روش اجتهادی استاد خود، محقق اردبیلی است، در این مسئله نیز از ایشان پیروی کرده باشد؛ هر چند مدرک قابل اعتنایی دال بر استناد این دیدگاه به محقق اردبیلی در دست نیست. اما بررسی آثار محقق اردبیلی، یعنی زبده البیان و مجمع الفائده، نشان می دهد «او فقیهی است که در رجال حدیث، بیش از معمول دقت و تحقیق می کند و در اصل انعقاد ظهور و فقه الحدیث و گرفتار نبودن به خبر ناسازگار، سخت حساس است. از این روی، اگر در هر یک از جهات یاد شده، اختلال و اشکالی وجود داشته باشد که بر اساس معیارهای رجالی و اصولی نتواند بر طرف کند، به چنین حدیثی استناد و استدلال نمی کند. در حقیقت، خود را بی دلیل اجتهادی می داند و از این روی، به اصل فقهی، یعنی اصول علمیه، از جمله اصل واجب نبودن، اصل تکلیف نداشتن و اصل چیزی بر عهده نبودن تمسک می جوید.» (۳)

چهارم) حجیت خبر موثوق الصدور

در بررسی اخبار آحاد دو دیدگاه یا مکتب میان معتقدان به حجیت خبر واحد وجود دارد: دیدگاه وثوق صدوری و دیدگاه وثوق سندی. گروه باورمند به وثوق سندی، سند را، یگانه راه دستیابی به درستی حدیث می داند و هیچ قرینه و نشانه ای را جز درستی سند بر نمی تابد. نامورترین فقیهان این گروه عبارت اند از: شهید ثانی، محقق اردبیلی، شیخ حسن عاملی، سید محمد عاملی و از معاصران، سید ابوالقاسم خویی.

ص: ۱۳۵

- ۱- (۱). خواننده محترم توجه داشته باشد که صحیح اعلایی با اصطلاح عالی السند متفاوت است. عالی السند روایتی است که سلسله سند کوتاه باشد؛ مانند ثلاثیات کلینی «عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن الامام الجواد علیه السلام» (ر.ک: سید حسن صدر، نهایه الدرایه، ص ۲۰۸) این تعریف از صحیح اعلایی در منابع ذیل آمده است: محمدعلی کاظمی خراسانی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۲۲۹ و ۳۰۹؛ شیخ محمدطاهر آل شیخ راضی، بدایه الوصول فی شرح کفایه الاصول، ج ۶، ص ۴۳ و ۹۹؛ سید محمدجعفر شوشتری، منتهی الدرایه، ج ۴، ص ۵۰۶.
- ۲- (۲). سید احمد حسینی، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، «نگاهی به مکتب فقهی محقق اردبیلی»، ش ۹.
- ۳- (۳). همان.

گروه باورمند به وثوق صدوری، سند را، یگانه راه دستیابی به درستی حدیث نمی داند، بلکه به راه های دیگر نیز برای ثابت کردن درستی سند باور دارد و به قرینه ها و نشانه های همراه حدیث اهمیت می دهد. نامورترین فقیهان این گروه عبارت اند از: محقق کرکی، محمدتقی مجلسی، علامه مجلسی، شیخ بهائی، وحید بهبهانی، بحر العلوم، نراقی، میرزای قمی، شیخ انصاری، صاحب جواهر، صاحب ریاض، حاج آقا رضا همدانی، آیت الله بروجردی و امام خمینی. (۱)

از میان معاصران، برخی از محققان معتقدند بنای عقلا بر حجیت خبر موثوق الصدور دلالت می کند، ولی خبری را که وثوق به صدور آن پیدا نشود، هر چند راوی آن ثقه عادل امامی باشد، فاقد حجیت می دانند. (۲) اما دسته ای دیگر، مناط را عمل اصحاب می دانند و هیچ توجهی به سند روایت ندارند. (۳)

ص: ۱۳۶

۱- (۱). برخی قرینه ها که در این دیدگاه مورد توجه قرار می گیرد، عبارت است از: عرضه کتاب بر امام و گواهی آن از سوی حضرت، بودن روایت در مجامع ثلاثه (کافی، تهذیب و من لایحضر)، آمدن روایت در چند اصل، ذکر روایت با چند سند در یک کتاب، عمل پیشینیان از اصحاب، نقل روایت از سوی مشایخ ثلاثه (ابن ابی عمیر، صفوان و بزطلی)، نقل روایت از سوی اصحاب اجماع، از مشایخ اجازه بودن راوی روایت، نقل روایت از سوی شیخ صدوق در من لایحضر، روایت از بنوفضال، اعتماد قمیین و تلقی روایت به قبول. کاوشی نو در فقه، «وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاه ها»، ۱۹-۲۰. از این میان، آیت الله خویی حتی مراسلات ابن ابی عمیر را نیز نپذیرفته است. البته صاحب مدارک، به روایات مرسله ابن ابی عمیر که همراه با عبارت (عن غیر واحد یا عن عده) باشد، عمل می کند و آن را بالاتر از خبر واحد می داند. (محمدحسن ربانی، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، «قاعده درأ»، ش ۳۳، ص ۱۸۵). امام خمینی نیز مراسلات ابن ابی عمیر را پذیرفته، ولی مسندات او را نیازمند بررسی می داند. کسانی چون شیخ انصاری، مراسلات همه ثقه (شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۲) مانند اصحاب اجماع (همان، ص ۱۵۹) مشایخ ثلاثه (همان، الصلوه، ج ۱ ص ۷۱، ۴۶ و ۸۱) همان، الطهاره، ج ۱، ص ۸۳) همان، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۹) بنوفضال (همان، ص ۱۴۸) کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۷۱) طاهریون و دیگران را معتبر دانسته اند. (ر.ک: شیخ انصاری، الصلوه، ج ۱، ص ۳۱-۷۱) فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۹).

۲- (۲). سید محمدحسن بجنوردی، قواعد فقهیه، ج ۵، ص ۳۴۹.

۳- (۳). محمدجواد مغنیه در مقدمه فقه الامام جعفر الصادق می نویسد: من از ذکر سلسله روایات احادیث خودداری کردم؛ زیرا به نظر من، روایتی معتبر است که فقها به آن اعتماد و عمل کرده اند، نه روایتی که افراد ثقه آن را روایت کرده اند؛ زیرا اسم فقه امام صادق یا فقه آل البیت حقیقتاً بر روایاتی صدق می کند که فقها به آنها عمل کرده و طبق آنها فتوا داده اند و صدها سال در آنها اعمال نظر و دقت کرده اند؛ و الاً بر روایات مرده، هر چند در کتاب ها تدوین شده باشد و افراد صالح آنها را روایت کرده باشند، اسم فقه امام صادق، نه حقیقتاً و نه مجازاً صدق نمی کند. روایات چیزی جز حروف خشک نیستند؛ حیات و روح آنها بستگی به عمل اصحاب دارد. (محمدجواد مغنیه، فقه الامام الصادق، ج ۱، ص ۴)

بررسی ادله حجیت خبر واحد مجالی بیش از این می‌طلبد و نمی‌توان در این رساله به بحث مبسوطی در این زمینه پرداخت، ولی به اجمال می‌گوییم هیچ کدام از مدعای سید مرتضی و ابن زهره مبنی بر اجماع بر نفی حجیت خبر واحد، و مدعای شیخ طوسی مبنی بر اجماع بر جواز عمل به خبر واحد، درست نیست و این گفته آخوند خراسانی که «والمحصل منه غیر حاصل و المنقول منه للاستدلال به غیر قابل» (۱) در حق هر دو صدق می‌کند. آیات نیز ظهوری در حجیت خبر واحد ندارند؛ اگر ظهور داشتند، این اختلاف عمیق میان اصولیان پیدا نمی‌شد. برای مثال، اصولی‌ای به مفهوم شرط آیه نبأ برای حجیت خبر واحد استدلال می‌کند، ولی دیگری می‌گوید مفهوم مخالف (دلیل خطاب) حجت نیست، (۲) و سومی بر آن است که این آیه اصلاً مفهوم ندارد. (۳) برخی هم از همین آیه برای نفی حجیت خبر واحد استفاده کرده، می‌گویند علت وجوب تبیین، عیناً در خبر عادل نیز وجود دارد. (۴)

در خصوص اخبار هم، هر چند علم اجمالی بر صدور بیشتر اخبار هست، ولی به تدلیس، تزویر و جعل آنها نیز علم اجمالی داریم و نمی‌توانیم با تمسک به اخبار آحاد، حجیت اخبار آحاد را اثبات کنیم؛ زیرا مستلزم دور است. سیره اصحاب معصومان نیز برایمان کارساز نیست؛ زیرا شاید آنان با واسطه‌ای مطمئن به قول معصوم دسترسی می‌یافتند. مسئله این است که در زمان ما با واسطه‌های متعدد، چگونه به قول یا تقریر معصوم اطمینان پیدا می‌کنیم.

ص: ۱۳۷

۱- (۱). آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ص ۲۹۶.

۲- (۲). شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶.

۳- (۳). شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷.

۴- (۴). همان ص ۲۵۹.

متأخرین نیز ضمن مفتوح دانستن باب علمی، (۱) عمدتاً سیره عقلا را دلیل حجیت خبر واحد می دانند و می گویند عقلا در اغراض شخصی تکوینی و تشریحی به خبر واحد عمل می کنند، (۲) ولی این شبهه همچنان جای طرح دارد که عمل عقلا به خبر واحد در جایی است که کسی بدون واسطه خبری را نقل کند، نه آنکه نقل جز با واسطه های متعدد باشد. به فرض که همه این اشکال ها را ناصحیح بدانیم، توجه به این نکته ضروری است که اثبات صدور روایت از معصوم، در بردارنده دو امر است: عدم تعمد راوی در کذب، و عدم غفلت و خطای وی در نقل. آنچه به مدد این ادله امکان اثبات دارد، نفی تعمد راوی بر کذب است، ولی احتمال خطا در نقل و غفلت راوی، تنها با رجوع به اصل عدم خطا و غفلت بر طرف می شود.

ج) شبهه عدم حجیت خبر واحد در احکام شدید کیفری

هدف ما از این نوشتار، اثبات یا انکار حجیت خبر واحد نیست و داوری درباره ادله خبر واحد رساله ای مستقل می طلبد. اما نکته ای که ضروری است بدان اشاره کنیم، حجیت خبر واحد در احکام جزایی است. برخی از نویسندگان جدید اهل سنت، «خبر واحد» را در زمینه احکام شدیدی مانند «دما» معتبر ندانسته اند. دکتر صبحی صالح در این باره می نویسد:

«من بدّل دینه فاقتلوه»، (۳) هر چند از نظر سند صحیح است، ولی در باره جان انسان ها به خبر واحد نمی توان بسنده کرد. مقصود آن است که حکم اعدام هیچ کس را به استناد روایتی که در حد تواتر نباشد، نمی توان صادر نمود؛ زیرا نصوص قرآنی و نبوی بر حفظ جان انسان تأکید دارد و تنها در صورتی که مسئله مورد اجماع مسلمین باشد، از این قاعده می توان صرف نظر کرد. (۴)

ص: ۱۳۸

- ۱- (۱). سید محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۷۰.
- ۲- (۲). همان، ص ۱۶۴. شهید صدر افزون بر سیره عقلا، دلالت سیره متشرعه، آیه نبأ و برخی روایات را بر حجیت خبر واحد تمام می داند. (همان، ص ۱۷۱)
- ۳- (۳). بخاری، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۲؛ احمد حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۲۱۷؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۴۸؛ ابن اشعث سجستانی، سنن ابن داود، ج ۲، ص ۳۲۷؛ ترمذی، سنن ترمذی، ج ۳، ص ۱۰؛ نسائی، سنن نسائی، ج ۷، ص ۱۰۴. در منابع شیعی این روایت فقط در دعائم وجود دارد. ر.ک: قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۸۰.
- ۴- (۴). صبحی صالح، الاسلام و مستقبل الحضاره، ص ۲۱۳.

در جامعه ما نیز کسانی همین آهنگ را سر داده، با اقتباس و پیروی از بیان فوق گفته اند:

اگر مهم ترین دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلا باشد، وقتی که خبر واحد با حقوق انسان در تعارض قرار گیرد، به اقتضای همان سیره عقلا از حجیت می افتد و لذا باید احتیاط کنیم و در پی ادله و قراین محکم تری باشیم؛ و بر این اساس، قایل شده اند که هر چه تکلیفی سنگین تر و منافی تر با «حقوق مسلمة» باشد، خبری که از آن حکایت می کند، مشکوک تر و ضعیف تر تلقی می شود و از حجیت می افتد. لذا مسئله «قتل مرتد»، «سنگسار کردن» و چیزهایی از این قبیل را نمی توان با ادله مربوط به حجیت خبر واحد تحکیم کرد. (۱)

(د) بررسی شبهه

توضیحات این نظریه پردازان نشان می دهد این گونه ایرادها هر چند در قالب مبنای نوین اصولی ارائه می شود، در حقیقت از دیدگاه خاص آنها از «حقوق بشر» تراوش می کند. افزون بر این نواندیشان، برخی از فقها نیز معتقدند به علت شدت اهتمام به دماء، با سیره عقلا نمی توان خبر ثقه را درباره دماء حجت دانست. (۲) به فرض هم که بگوییم عقلا در پذیرش خبر ثقه میان احکام جزایی و دیگر احکام تفاوتی قایل نیستند، باید گفت ثقه بودن راوی، مانع از تعدد در کذب است، ولی تنها راه مسئله عدم خطا و سهو در نقل و در کتب و یا در نسخه خود و در نقل با وسایط متعدد، همان اصول عقلایی مشکوکة الجریان در این موارد است (۳) که طبیعتاً این اصول نمی توانند با قاعده احتیاط در دماء که قاعده مسلم شرعی است، معارضه کند.

همه عموماً می گویند که از عمل به ظن منع می نمایند، مؤید این دیدگاه اند و شاید بتوان گفت سیره عقلا بر عمل به خبر واحد، بر عمل ایشان به ظنون مبتنی است، در حالی که عمل به ظن بر اساس این عموماً ردع شده است. در این صورت، سیره نیز شرط حجیت خود را که عدم ردع است، از دست می دهد.

به علاوه، می دانیم شارع در موضوعات قضایی خبر واحد را حجت ندانسته، بینه

ص: ۱۳۹

۱- (۱). عبدالکریم سروش، مجله کیان، «فقه در ترازو»، ش ۴۶، ص ۲۰.

۲- (۲). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۳۵.

۳- (۳). یوسف صانعی در پاسخ به استفتایی درباره مجازات مدعی نبوت، به نقل از سایت www.feqh.org.

شرعی را معتبر دانسته است. حال چگونگی است که در احکام قضایی خبر واحد حجت است، در حالی که طبیعتاً در اثبات حکم بیش از اثبات موضوع، تأمل لازم است؛ چرا که با اثبات یک موضوع قضایی، تنها جان افراد معدودی در خطر می افتد، ولی با اثبات یک حکم کیفری، جان افراد بسیاری در معرض نابودی قرار می گیرد. برای مثال، روایت «اصحاب الکبائر کلها اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثه» (۱) قتل همه کسانی را که دو بار حد بر آنها جاری شده، جایز می داند. اگر حد در این روایت را به قرینه «کبائر» اعم از تعزیر بدانیم، قتل عده زیادی از محکومان دادگاه های فعلی ما جایز خواهد بود؛ چون بسیاری از ایشان مجرمان سابقه دار هستند.

مؤید سوم این مطلب اینکه، سیره عقلا دلیلی است لُبی و در دلایل لُبی به دلیل عدم جریان مقدمات حکمت نمی توان به اطلاق اخذ کرد و باید به قدر متیقن بسنده نمود. در نتیجه، می توان گفت قدر متیقن از حجیت خبر واحد نزد عقلا احکام غیر کیفری است.

گرچه به نظر نگارنده سیره عقلا دلیل محکمی بر حجیت خبر واحد در احکام جزایی نیست، نباید از نظر دور داشت که دلیل حجیت خبر واحد منحصر در سیره عقلا نیست.

اگر دلیل حجیت سیره عقلا را اجماع بدانیم؛ چون اجماع هم از دلایل لُبی است، باید به دنبال قدر متیقن بگردیم و بعید نیست احکام جزایی را از این دایره خارج بدانیم.

مقدمات انسداد نیز آن قدر کارآیی ندارند که مطلق ظن را در امور کیفری ثابت کنند؛ چون فرض این است که اطلاقات و عمومات قرآنی و متواتر برای حفظ نظام اجتماعی کفایت می کند و به توسل به اخباری که جان انسان ها را تهدید می کند، نیازی وجود ندارد. به عبارت دیگر، مقدمات انسداد شاید بتوانند در امور جزئی مطلق ظن را حجت کنند، ولی در امور خطیر نمی توان به دلیل انسداد تمسک جست. افزون بر اینکه عمل به این احکام و اخبار مشکوک نیز هیچ ترجیحی بر ترک آنها ندارد؛ به ویژه با در نظر گرفتن اهتمام شارع به جان انسان ها. سیره متشرعه نیز افزون بر اینکه لُبی است، برای اثبات حجیت، لازم است وجود آن احراز گردد، در حالی که این امر دست کم درباره احکام کیفری با تردید مواجه است.

ص: ۱۴۰

بنابراین، تنها دلیل قابل اعتماد آیات و روایاتی است که بر حجیت خبر واحد به صورت مطلق دلالت دارد. اگر ما این آیات و روایات را دلیل حجیت خبر واحد به صورت مطلق بپنداریم، ناگزیر باید اخبار آحادی را که دارای شرایط حجیت هستند، حتی در امور کیفری حجت بدانیم؛ مگر اینکه شمول این مطلقات را درباره احکام جزایی با تردید مواجه کرده، بگوییم اثبات اطلاق تنها به مدد جریان مقدمات حکمت میسر است و یکی از این مقدمات نیز احراز در مقام بیان بودن شارع است، در حالی که این شبهه همچنان وجود دارد که در مقام بیان بودن شارع درباره احکام جزایی احراز نگشته است و اصل نیز عدم احراز است. افزون بر این، اگر دلیل ما «آیه نبأ» باشد، با آن فقط حجیت خبر عادل ثابت می شود و حجیت خبر ثقه نه تنها اثبات نمی گردد، (۱) بلکه ادعا شده که منطوق این آیه بر عدم حجیت خبر فاسق - گرچه ثقه - دلالت دارد. (۲)

ه) چند نکته

یکم) نظر نگارنده

به نظر نگارنده، دلایل حجیت خبر واحد نمی تواند حجیت اخبار آحاد را در ابواب کیفری اثبات کند و به فرض اثبات، تنها عدم تعمد راوی بر کذب با این ادله ثابت می شود، ولی امکان خطا و غفلت راوی تنها با اصل عدم غفلت و اصل عدم خطا ثابت می گردد که این اصول نمی توانند در برابر قاعده مسلم احتیاط در دماء مقاومت کنند.

دوم) امکان تعطیل برخی حدود

همچنین خواننده مجترم باید به این نکته نیز توجه کند که به دلیل وجود دلایل قرآنی بر مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت، اگر این دلایل را تام بدانیم، عدم حجیت خبر واحد نمی تواند دلیل استواری بر منع اجرای همه حدود پنداشته شود. البته می تواند

ص: ۱۴۱

۱- (۱). ر. ک: سید محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۵۱. البته برخی مدعی شده اند که دلیل مناسبت حکم و موضوع، مراد از فسق در آیه شریفه، فسق خبری است. به نظر می رسد این مدعا مخدوش باشد؛ زیرا قطعاً فسق اعتقادی نیز می تواند موجب تعمد بر کذب شود؛ در نتیجه، مناسبت یادشده موجود نیست.

۲- (۲). سید ابوالحسن اصفهانی، وسیله الوصول الی حقائق الاصول، ص ۵۲۳.

اجرای برخی از آنها، نظیر حد ارتداد و سنگسار را به چالش بکشاند و موارد اجرای حدود را به صورت چشمگیری کاهش دهد؛ زیرا مستند بیشتر احکام حدود، اخبار آحاد بوده، آیات قرآنی و اخبار متواتر یا اجماع در این ابواب بسیار محدود و نادر است.

البته این شبهه قابل طرح است که اگر عدم حجیت خبر واحد در امور شدید کیفری و عدم انعقاد سیره در این امور، به دلیل عدم اخذ عقلاً به مطلق ظنون در باب دماء باشد، در باب حدود، به دلیل قرآنی نیز نمی توان اخذ کرد؛ زیرا ظهور قرآنی درباره اجرای حدود به دست غیر معصوم به دلیل اطلاقی است که مستند به سیره عقلاست، در حالی که در مسئله دماء چنین سیره ای معلوم نیست. در نتیجه، اجرای هیچ یک از حدود به دست غیر معصوم جایز نیست.

در پاسخ می توان گفت هیچ تلازمی میان حجیت ظواهر قرآن و حجیت خبر واحد وجود ندارد. (۱) عدم اخذ عقلاً به خبر واحد در امور شدید کیفری، به دلیل عدم حجیت مطلق ظن نزد ایشان نیست، بلکه از این نظر است که ایشان در این امور فقط به ظن معتبر اخذ می کنند. بی گمان ظواهر قرآن ظن معتبر شناخته می شوند، بلکه در اطلاقات ادله حدود اصلاً ظنی در بین نیست و به دلیل جاودانگی شریعت به این اطلاق اطمینان داریم. پس اگر کسی از فقها شبهه اختصاص به معصوم را مطرح کرده، ناشی از غفلت از همین نکته بوده است؛ زیرا با این تصور که اقامه حدود از مناصب است، نه از احکام، جاودانگی احکام شریعت نادیده گرفته شده است؛ غافل از اینکه مناصب نیز برای محافظت از همین احکام جعل شده اند. در نتیجه، اگر در موضوعی نصب ثابت نشد، (۲) به دلیل جاودانگی شریعت، لازم است شایسته ترین مؤمنان تصدی این منصب را بر عهده گیرند.

به فرض که بپذیریم عدم اخذ عقلاً به خبر واحد در احکام شدید کیفری، به دلیل عدم حجیت مطلق ظن در احکام شدید کیفری نزد ایشان است و ظواهر قرآن، از جمله اطلاقات ادله حدود ظن آور است. گرچه سیره عقلاً دیگر نمی تواند ملاک حجیت اطلاقات ادله حدود باشد، نباید از نظر دور داشت که دلیل حجیت ظواهر قرآن، منحصر

ص: ۱۴۲

۱- (۱). محمد تقی راضی، هدایه المسترشدين، ج ۳، ص ۴۱۱.

۲- (۲). در حالی که صاحبان دیدگاه جواز، مدعی ثبوت نصب عام برای فقها هستند.

به سیره عقلا نیست و حجیت ظواهر قرآن با دلایل دیگری جز سیره عقلا، نظیر اجماع، (۱) دلیل عقلی و روایات متواتر (۲) نیز ثابت می شود.

سوم) تمایز میان احکام قضایی و احکام کلی

در پایان توجه به این نکته نیز خالی از فایده نیست که بسیاری از احادیث قضایی از احکام صادره در قضایای شخصی حکایت می کنند و چه بسا به اصطلاح «قضیه فی واقعه» باشند. (۳) در نتیجه، نمی توان به آنها چونان احکامی کلی استناد کرد؛ چون احکام شرعی، قضایای حقیقی هستند، نه قضایای جزئی و خارجی. از این رو، شایسته است همه احادیث قضایی با در نظر گرفتن معیارهای احکام شرعی از این نظر بررسی دقیق و موشکافانه شود؛ زیرا احادیث قضایی نهایتاً فعل معصوم را ثابت می کنند و فعل افزون بر اینکه لسان ندارد و قابل تعمیم و اطلاق نیست، فقط بر جواز دلالت می کند و نمی توان وجوب را از آن استفاده کرد.

دلایل نقلی

۱- اجماع منقول از ابن ادریس و ابن زهره

اشاره

ابن ادریس نخستین فقیهی بود که در اواخر قرن ششم با جرئت تمام، نظریه های شیخ طوسی را در بوته نقد و تحلیل قرار داد. شیخ طوسی از جمله نخستین فقیهانی است که فقه شیعه را در مجموعه هایی مدون کرده است. حدود صد سال پس از شیخ، عظمت و بزرگی او از سوی، و آرای مشتمل بر استدلال های متقن و مبتنی بر روایات صحیح از وی در کتاب هایش از سوی دیگر، به هیچ فقیهی جرئت نمی داد بر خلاف

ص: ۱۴۳

۱- (۱). محمدحسین حائری، الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه، ص ۳۹۰.

۲- (۲). ر. ک: ابوالقاسم خوبی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۸۵.

۳- (۳). یکی از محققان پانزده حدیث از احادیث باب حدود، هشت حدیث از باب قضاء، هشت حدیث از باب قصاص و نوزده روایت از باب دیات را قضیه فی واقعه دانسته است. (علی گرجی، کاوشی نو در فقه اسلامی، «قضیه فی واقعه»، ش ۲۷-۲۸، ص ۱۸۹) بعید نیست این احادیث خیلی بیش از این تعداد باشد؛ چون تا به حال هیچ تحقیق مستقل و جامعی با رویکرد شناسایی دقیق «قضایای شخصی» از «قضایای کلی» در این ابواب صورت نگرفته است.

شیخ نظر دهد. این ایستایی و رکود بر اجتهاد یک فقیه، تا پیش از جلوس ابن ادریس حلی بر کرسی تدریس ادامه داشت، ولی با ظهور او، دوره ای جدید در فقه شیعه همراه با تحول و پویایی آغاز گشت و زمینه های بروز نابعه هایی همچون محقق حلی و علامه حلی را پدید آورد، بحث اقامه حدود یکی از مواردی است که مخالفت ابن ادریس با بیشتر آثار شیخ در آن دیده می شود.

سخن ابن ادریس در سرائر که برخی آن را اجماع بر عدم جواز اجرای حدود از سوی فقیه دانسته اند، بدین شرح است:

فقه های امامی و همه مسلمین اجماع دارند بر اینکه اقامه حدود جایز نیست، مگر از سوی ائمه و حاکمانی که به اذن ایشان بدین امر گمارده می شوند؛ و همینان مخاطب به آن هستند. اما اقامه حدود توسط غیر ایشان در هیچ حالی روا نیست. (۱)

هر چند ظاهر این کلام ادعای اجماعی است بر عدم جواز اقامه حدود به دست غیر ائمه و نایبان خاص ایشان، برای دریافت فهم صحیحی از این عبارت، افزون بر دقت در بررسی صدر و ذیل آن، باید دیگر گفته های وی را نیز در مباحث مرتبط بررسی کرد.

نکته هایی که در این عبارت به چشم می خورد، به شرح زیر است:

نکته ۱: می دانیم اهل سنت عصمت را شرط امامت نمی دانند. از این رو، بعید است فقیه آگاهی چون ابن ادریس، اجماع بر لزوم امام معصوم را برای تصدی اقامه حدود بدیشان نسبت داده باشد. از سوی دیگر، به قرینه عبارت ایشان در آغاز بحث که می فرماید «اما الحدود، فلیس لاحد اقامتها الا لسلطان الزمان، المنصوب من قبل الله تعالی، او من نصبه الامام لاقامتها» (۲) مشخص است مراد از امام در ادعای اجماع نیز امام معصوم است که منصوب از طرف خداست. در مقام حل تعارض بدوی، می توان گفت اهل سنت نیز اقامه حدود را از مناصب امام می دانند و فقط در تعیین مصداق امام و شرایط آن با شیعه تفاوت دارند.

نکته ۲: برخی به عبارت «والحکام القائمون باذنهم» توجه کرده، مدعی اند:

واضح است که این عبارت در صورت عدم وجود قرینه، اعم است از حکامی که اذن خاص از جانب معصومین دارند و یا حکم عام مانند فقهای عصر غیبت؛

ص: ۱۴۴

۱- (۱). ابن ادریس حلی، سرائر، ج ۲، ص ۲۵.

۲- (۲). همان، ص ۲۴.

زیرا در کلام فقها واژه «منصوب» نه تنها برای منصوب به نصب عام از طرف امام به کار می رود و مقصودشان فقیه جامع الشرایط است، (۱) بلکه حتی در مواردی فقها واژه «منصوب» را برای خود «امام» به کار می گیرند، (۲) ولی مقصودشان از آن، منصوب عام، یعنی فقهای عصر غیبت است. (۳) شاید به همین دلیل صاحب جواهر علاوه بر اینکه ادعای نفی خلاف در جواز اجرای حدود توسط فقیه کرده، گفته است از کلام ابن ادریس اجماع برخلاف فهمیده نمی شود. (۴)

البته این احتمال - هر چند ضعیف - وجود دارد که تصریح به «فی ذلک»، بر این مطلب دلالت کند که از نظر ابن ادریس، باید اذن خاص در اقامه حدود صادر شده باشد و اذن عام کفایت نمی کند.

نکته ۳: در این جمله سخنی از زمان غیبت به میان نیامده است.

نکته ۴: «علی حال» دلالت می کند بر اینکه عدم جواز برای غیر امام از نظر ابن ادریس اطلاق دارد.

الف) احتمال ها در تفسیر ظاهر کلام ابن ادریس

با نظر داشت این چند نکته، می توان چهار احتمال را در تفسیر ظاهر کلام ابن ادریس مطرح کرد:

۱. فقط ائمه مجاز به اقامه حدود هستند و غیر ایشان، حتی فقها، هیچ زمانی به اقامه حدود مجاز نیستند.

۲. ابن ادریس واقعاً ادعای اجماع بر عدم جواز اقامه حدود از سوی غیر ائمه و مأذونان از طرف ایشان کرده است، ولی با توجه به اینکه فقها در زمان غیبت، نایب امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف هستند، اقامه حدود فقط به دست ایشان جایز است.

۳. مهم برای ابن ادریس، انکار جواز تصدی از سوی ستمگران بوده است و اجماع نیز به همین فرض اشاره دارد. شاهد بر این مدعا این است که برخی از فقهای پیش از

ص: ۱۴۵

۱- (۱). محقق کرکی، رسائل الکرکی، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱.

۲- (۲). شیخ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۳- (۳). سید حسین هاشمی، رواق اندیشه، «نقد آرای کدیور درباره ادله شرعی ارتداد»، ش ۲۲، ۱۳۸۲.

۴- (۴). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۴.

ابن ادریس، از جمله شیخ طوسی و قاضی ابن براج معتقدند اگر فقیه شیعه ای به دلایلی از سوی حاکم ستمگری برای اجرای حدود تعیین شود، در صورتی که گمان بر اقامه حق داشته باشد، می تواند با این قصد که واقعاً از طرف حاکم اسلامی (امام معصوم) بر این مسئولیت گماشته شده، اجرای حدود کند. (۱) مطلبی که ابن ادریس اجماع تمام فقها و تمام مسلمانان دانسته، ناظر به همین فرض و در مقام نفی این نظریه است؛ (۲) چون این مدعا را بلافاصله پس از نقل کلام شیخ طوسی در این باره آورده است. (۳) بر این اساس، اگر بپذیریم «الحکام القائمون» شامل فقها می شود، آنچه ابن ادریس بر آن ادعای اجماع کرده، اقامه حدود از سوی حاکمان ستمگر از سوی غیر فقیه است و در صورتی که این فرض را نپذیریم، ادعای اجماع شامل اقامه حدود در دستگاه حاکم جور حتی به وسیله فقها می شود.

۴. ابن ادریس اقامه حدود را از مناصب اختصاصی ائمه می دانسته، کلامش صریح در این مطلب است، ولی درباره این که این منصب به فقها تفویض شده یا خیر، نفیاً و اثباتاً در این بیان سخنی ندارد.

ب) بررسی احتمالات

یکم) اختصاص اقامه حدود به معصومان علیه السلام و نایبان خاص

از میان این چند احتمال، احتمال نخست با وجود این که برخی از فقها را به شکفتی واداشته، (۴) بیش از دیگر احتمال ها مورد توجه قرار گرفته، بزرگانی از فقها ظهور کلام ابن ادریس را در این معنا طرح کرده اند. (۵) اما این مطلب به چند دلیل قابل خدشه به نظر می رسد:

ص: ۱۴۶

۱- (۱). شیخ طوسی، النهایه، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ قاضی ابن براج، المذهب، ج ۱، ص ۳۴۲ البته در کلام ابن براج، شرط فقاهات نیامده است؛ شهید اول، الدروس الشرعیه، ج ۳، ص ۱۷۴؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۰۷.

۲- (۲). البته اینکه نفی ابن ادریس در این باره صحیح است یا خیر، مبحث دیگری است که جای بررسی مستقلی دارد.

۳- (۳). ر. ک: ابن ادریس، سرائر، ج ۲، ص ۲۴.

۴- (۴). علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۴۶۴.

۵- (۵). همان، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۴۵۹؛ ابن فهد حلی، مذهب البار، ج ۲، ص ۳۲۸؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۴۶۴. برخی از فقها این قول را به محکی از ظاهر ابن ادریس نسبت داده اند؛ برای نمونه ر. ک: محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۴؛ سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴؛ سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۲۹۸.

۱. ابن ادریس این قول را مورد اجماع همه اصحاب دانسته، در حالی که بزرگانی از فقهای امامی قبل و بعد از وی در زمان غیبت، اقامه حدود را جایز می دانستند. با توجه به این که ابن ادریس دست کم از دیدگاه فقهای نامدار پیش از خود، مانند شیخ مفید، سلار و شیخ طوسی آگاه بوده و نیز دقت در تسلط فقهی ایشان، بعید است چنین اشتباه آشکاری را مرتکب شده باشد.

۲. ابن ادریس در پایان کتاب فصلی را با عنوان «تنفیذ الحکم» گشوده است و در آن عبارتی دارد که می تواند تصریحی بر جواز اقامه حد از سوی فقها باشد. ایشان پس از اینکه تنفیذ احکام را ضروری دانسته و شرطهایی را برای اجرا کننده احکام بر شمرده، می فرماید: «وإخوانه فی الدین مأمورون بالتحاکم، وحمل حقوق الأموال إليه، والتمکن من أنفسهم لحد، وتأدیبه».

(۱)

عبارت «و التمكن من أنفسهم لحد» صریح در مطلب است؛ زیرا چگونه ممکن است اقامه حدود جایز نباشد و در عین حال بر مردم واجب باشد خود را در معرض اقامه حدود و تعزیرات قرار دهند. با این بیان، این جمله، یا عدول از جمله سابق است و یا تبیینی است بر آن جمله.

دو وجه ذکر شده، با وجود امکان تردید در آن، به قدری استواری دارد که احتمال نخست را که شاهد اصلی مدعیان عدم جواز است، متزلزل کند.

دوم) جواز اقامه حدود از سوی معصومان علیهم السلام، نایبان خاص و نایبان عام

احتمال دوم نیز بر این مبتنی است که فقها، حاکمان مأذون از سوی ائمه پنداشته شوند. با توجه به نیابت عامه فقها، شکی نیست که آنها نایبان عام حضرت هستند و می توانند نایبان حضرت در اقامه حدود نیز باشند. عبارت ابن ادریس در پایان سرائر هم مؤید همین مطلب است. (۲)

ص: ۱۴۷

۱- (۱). ابن ادریس حلی، سرائر ۳، ص ۵۳۸ و ۵۳۹.

۲- (۲). این عبارت سرائر که چند صفحه به طول می انجامد، عیناً عبارات ابوالصلاح حلبی در الکافی است. این مسئله، تردیدهایی را درباره دیدگاه ابن ادریس مطرح می کند؛ چه بسا او در این بحث فقط قصد نقل اقوال را داشته، و قصد ارائه نظر خویش را نداشته است، یا اینکه از لازمه این عبارت در کافی (والتمكن من أنفسهم لحد) غفلت کرده است. (ر.ک: الکافی للحلی، ص ۴۲۱-۴۲۴)

والحکم بمقتضى التعبد فيها من فروض الأئمة عليهم السلام المختصة بهم دون من عداهم ممن لم يؤهلوا لذلك، فإن تعذر تنفيذها بهم عليهم السلام وبالمأهول لها من قبلهم لأحد الأسباب، لم يجز لغیر شيعتهم المنصوبين لذلك من قبلهم عليهم السلام تولى ذلك،... ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب عن الإمام عليه السلام فى الحكم من شيعته. (۱)

و در ادامه می فرماید:

«فمتى تكاملت هذه الشروط، فقد أذن له فى تقليد الحكم،... فهو فى الحقيقة مأهول لذلك بإذن ولاة الأمر عليهم السلام وإخوانه فى الدين مأمورون بالتحاكم، وحمل حقوق الأموال إليه، والتمكن من أنفسهم لحد، وتأديب.» (۲)

عبارت «و التمكن من أنفسهم لحد» صریح در مطلب به نظر می رسد. با وجود این، نکته هاىی در خور توجه در فصل ایشان به چشم می خورد:

۱. شرطهاىی که ایشان بر می شمارد، می تواند در غیر فقها نیز یافت شود. (۳) به همین قرینه، چه بسا مراد ایشان اقامه حدود صرفاً در حکومت جور یا اقامه حدود بر عبد باشد. با پذیرش این احتمال، از نظر ایشان، فقاهت شرط اقامه حدود در موارد پیش گفته نیست.

۲. چه بسا مراد از حد در عبارت «و التمكن من أنفسهم لحد» حدودى باشد که از حقوق مردم شمرده می شود و به دلیل جنبه شخصى آن، به ترفع نیاز دارد؛ با این که مراد حدودى باشد که مستلزم قطع و قتل نباشد؛ و گر نه، این وجوب تعارض پیدا می کند با روایاتی که مضمونشان رجحان توبه در خفا بر اصرار در اقامه حد به منظور تطهیر از گناه است. (۴) اگر بتوانیم این قید را بر جمله این ادريس وارد کنیم، در دیدگاه وی، اقامه حدود از شمول اموری که به فقها تفویض شده، خارج می گردد و تنها حدودى که جنبه شخصى دارد، در این دایره باقى می ماند.

ص: ۱۴۸

۱- (۱). ابن ادريس حلی، سرائر، ج ۳، ص ۵۳۷.

۲- (۲). همان، ص ۵۳۸ و ۵۳۹.

۳- (۳). «وهی العلم بالحق فى الحكم المردود إليه، والتمكن من إمضائه على وجهه، واجتماع العقل والرأى، والحزم، والتحصيل، وسعه الحلم، والبصيرة بالوضع، والتواتر بالفتيا، والقيام بها، وظهور العدالة والتدين بالحكم، والقوه على القيام به، ووضعه مواضعه.» (همان، ص ۵۳۷)

۴- (۴). شيخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۱ و کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۸۸.

این برداشت از کلام ابن ادریس هر چند مؤیداتی دارد، با صدر کلام او ناسازگار است؛ چون می دانیم فقهای عامه، نیابت عامه فقیه را، آن گونه که شیعه ملتزم به آن است، نمی پذیرند. پس چگونه می توان مأذون بودن فقها را در اجرای حدود مورد اجماع فقهای مسلمین دانست. البته شاید بتوان این اشکال را به این بیان دفع کرد که مورد اجماع فقها مسلمین این است که ائمه و حاکمان مأذون متولی اجرای حدودند و لزومی ندارد در تعیین مصداق این حاکمان نیز اجماعی وجود داشته باشد.

مؤید دیگری نیز برای این دیدگاه گفته اند که چندان قوت ندارد، ولی ذکر آن خالی از فایده نیست. ابن ادریس به دنبال این جمله معروف خود و پس از بیان مسئله قضا، بیانی دارد که برداشتی خاص از آن شده است:

و قد فوضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم، المأمونين المحصلين الباحثين عن مأخذ الشريعة، الديانين القيمين بذلك، في حال لا يتمكنون فيه من توليته بنفوسهم، فمن تمك من إنفاذ حكم و هو من أهله، أو إصلاح بين الناس، أو فصل بين المختلفين، فليعمل ذلك. (۱)

برخی معتقدند مشار الیه در عبارت فوق «کل من اقامه الحدود و الحکم بین الناس و القضاء بین المختلفین» است. همچنین مراد از عدم جواز، عدم جواز در زمان ظهور امام، در خصوص همه افراد یا در همه زمان ها، حتی در زمان غیبت، برای غیر فقهاست، بنابر اینکه عبارت «الحکام القائمون یا ذنهم» شامل ایشان شود. بدین ترتیب، «مراد از کلام ایشان این است. که در زمان ظهور امام و استیلای ایشان، برای هیچ کس اقامه حدود جایز نیست. همچنین است حکم بین مردم؛ مگر برای کسانی که امام به ایشان اذن خاص داده و ایشان را بدین مهم گمارده است. اما در زمان غیبت، امر در هر کدام از اقامه حدود و حکم بین مردم به فقها تفویض شده است». (۲)

مهم ترین اشکال این نظریه، ناسازگاری آن با ظاهر کلام ابن ادریس است، خیلی بعید است نویسنده ای فرعی را مطرح کند، سپس از آن فرع فارغ شود و فرع جدیدی را آغاز نماید و پس از آن، استثنایی را در فرع جدید مطرح کند که شامل فرع سابق نیز

ص: ۱۴۹

۱- (۱). ابن ادریس حلی، سرائر، ج ۲، ص ۲۵.

۲- (۲). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۴۰.

شود، آن هم با اسم اشاره مفرد (ذلک). به نظر می رسد در چنین مواردی تصریح به شمول بر فرع سابق ضروری است. افزون بر آنکه اسم اشاره نیز به طور طبیعی باید مفرد نمی بود.

دلایلی نیز در اثبات این تفسیر ارائه شده که خالی از اشکال نیستند:

۱. ادعای اجماع در کلام ایشان، در حالی که قول به جواز اقامه حدود از سوی فقهای شیعه و غیر ایشان معروف است. چگونه ممکن است چنین مسئله ای بر ایشان پوشیده مانده باشد، به گونه ای که اجماع اصحاب و مسلمین را بر خلاف آن ادعا کند.

۲. ذیل عبارت ایشان «فمن تمک من إنفاذ حکم و هو من أهله، أو إصلاح بین الناس، أو فصل بین المختلفین، فلیفعل ذلک» (۱) روشن است که انفاذ حکم شامل اقامه حدود نیز می شود و چه بسا مراد از آن، فقط اقامه حدود باشد؛ زیرا در ادامه می گوید: «أو فصل بین المختلفین»؛ چون روشن است که فصل میان مختلفین، مختص به ترافع و نزاع است. پس به قرینه مقابله باید مراد از انفاذ حکم، اقامه حدود باشد.

هر چند این فقیه بزرگوار ادعای وضوح کرده، ولی وضوح چندانی دیده نمی شود، بلکه خلاف آن ظاهر است؛ زیرا انفاذ حکم در این عبارت او به جمله قبل وی اشاره دارد «و أما الحکم بین الناس و القضاء بین المختلفین» و مشخص است مراد از حکم در این جمله، چیزی جز قضا نیست و به قرینه مقابله آن با عدم جواز اقامه حدود در چند سطر قبل، شامل اقامه حدود نمی شود. البته برای بررسی دقیق این تعبیر لازم است رابطه حکم و حدود بررسی شود که در مباحث بعد بدان خواهیم پرداخت.

۳. این عبارت ابن ادریس «ومن لا- یحسن القضا یا و الأحکام فی إقامه الحدود و غیرها، لا- یجوز له التعرض لذلک علی حال، فإن تعرض له کان مأثوما معاقبا، فإن أکره علی تولی ذلک، واضطرته تقیه، لم یکن علیه فی ذلک شیء، ویجتهد لنفسه من الأباطیل بکل ما یقدر علیه» (۲) که در آن از اقامه حدود به دست کسی که احکام آن را نمی داند بر حذر داشته، ثابت می کند از نظر او (به دلیل مفهوم وصف) اگر کسی احکام آن را بداند، می تواند

ص: ۱۵۰

۱- (۱). ابن ادریس حلی، سرائر، ج ۲، ص ۲۵.

۲- (۲). همان، ص ۲۵-۲۷.

اقامه حدود کند(یا دست کم باید اصل اقامه حدود مشروع باشد تا نهی از اقامه آن از سوی کسی که احکام را نمی داند، معقول باشد. اما این بیان نیز با اشکال هایی روبه روست:

اولاً آنچه ابن ادریس در این عبارت آورده، عین عبارت شیخ در نهاییه است:

ومن لا يحسن القضايا والأحكام في إقامة الحدود وغيرها، لا يجوز له التعرض لتولي ذلك على حال. فإن تعرض لذلك، كان مأثوماً. فإن أكره على ذلك، لم يكن عليه في ذلك شيء، ويجتهد لنفسه التنزه من الأباطيل.

ثانياً وصف مفهوم ندارد.

ثالثاً برای معقول بودن توجه نهی کافی است او دست کم در یکی از فروعات مسئله قایل به جواز باشد. با توجه به اینکه ابن ادریس اقامه حدود را بر عبد جایز می داند، نهی در کلام وی معقول است. همچنین شیخ در نهاییه افزون بر عبد، اقامه حد را بر ولد و زوجه، و نیز اقامه از سوی سلطان ستمگر را جایز می داند. بدین ترتیب، وجه توجه و منع ایشان از اقامه حدود از سوی غیر عالم به احکام روشن می شود.

رابعاً این عبارت در بردارنده حکمی است شرعی، بدون توجه به اینکه این حکم اصلاً در زمان حاضر اجرایی است یا خیر.

۴. ابن ادریس در مباحث حدود گفته است:

إذا تكامل شهود الزنا أربعه وشهدوا به، ثم ماتوا أو غابوا، جاز للحاكم أن يحكم بشهادتهم، ويقيم الحد على المشهود عليه، لقوله تعالى ^١ «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ هَذَا زَانٍ بغير خلاف. (۱)

مراد از حاکم در این عبارت، یا خصوص حاکم در این زمان هاست یا حاکم به صورت مطلق و در هر زمانی مراد است. پس قطعاً زمان غیبت را در برمی گیرد و بدین ترتیب، این عبارت بر جواز اقامه حاکم در زمان غیبت دلالت می کند. اشکال این بیان نیز آشکار است: اولاً این عبارت در بردارنده حکمی است شرعی، بدون توجه به اینکه این حکم اصلاً در زمان حاضر اجرایی است یا خیر؛ و گرنه، باید ایشان و بسیاری از فقها بحث حدود را کلاً از کتاب های خویش حذف می کردند.

ص: ۱۵۱

ثانیاً از این عبارت، در نهایت جواز اقامه حدود از سوی حاکم فهمیده می شود، ولی این که حاکم کیست از این عبارت قابل فهم نیست و با رجوع به دیگر عبارات های ایشان روشن می شود حاکم در اقامه حدود، معصومان و منصوبان از سوی ایشان هستند.

۵. در همین مباحث حدود این فقیه فرهیخته می فرماید:

و إذا شاهد الإمام من يزني، أو يشرب الخمر، كان عليه أن يقيم الحد عليه، ولا ينتظر مع مشاهدته قيام البيئه، ولا الإقرار، وكذلك النائب من قبله، لأننا قد بينا في كتاب القضاء إن للحاكم أن يحكم بعلمه في جميع الأشياء بغير خلاف بين أصحابنا، ولأن علمه أقوى من الإقرار والبيئه.

با استناد به این سخن وی و با توجه به این اصل موضوعی که جواز عمل حاکم به علمش در مباحث حدود، به معنای جواز اقامه حدود در زمان غیبت است، برخی قول جواز را از این بیان استفاده کرده اند، در حالی که اولاً این دو مسئله هیچ ربطی به یکدیگر ندارند. در ثانی، پاسخ این مدعا، همان جواب از عبارت پیشین است؛ به ویژه که در این عبارت به واژه امام تصریح شده، در ادامه نایب خاص از سوی ایشان را نیز بدیشان عطف کرده است.

۶. این ادیس در پایان کتاب، در مقام استدلال بر درستی حکم حاکم بر اساس علمش گفته است:

لأن الحكام جميعهم هم المعينون بقوله تعالى "و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ. أيضاً كان يؤدي إلى أن جميع الحكام في جميع البلدان النواب عن رئيس الكل، لا يقيم أحد منهم حدا في عمله، بل ينفذ المحدود إلى البلد الذي فيه الرئيس المعصوم، ليقوم الحد عليه، وهذا خروج عن أقوال جميع الأمة، بل المعلوم السائق المتواتر أن للحكام إقامة الحدود في البلد الذي كل واحد منهم نائب فيه من غير توقف في ذلك. (۱)

به این عبارت نیز برای جواز در کلام این ادیس استدلال شده است، در حالی که-همان طور که گذشت- رابطه ای میان اقامه حدود و عمل حاکم به علمش وجود ندارد. مراد او از این بحث هم صرفاً بحثی علمی بوده است و به جنبه های عملی آن نداشت.

ص: ۱۵۲

است. به علاوه، ذیلی که ابن ادریس درباره نایبان در دیگر بلاد می آورد، ظاهراً مخالف مراد مُستَدِل محترم است و منظور این فقیه برجسته را از جمیع حکام روشن می سازد.

سوم) انکار جواز تصدی از سوی ستمگران

احتمال سوم هم هر چند با صدر کلام ابن ادریس سازگار است، توجه به سخن ایشان روشن می سازد که وی درصدد بیان حکمی کلی بوده است. به عبارت دیگر، گرچه موضوع بحث اقامه حدود از سوی ستمگران است، او برای استدلال در این مقام به یک کبرای کلی استناد کرده که مختص به مورد نیست.

چهارم) سکوت درباره تفویض و عدم تفویض این منصب به فقها

بدین ترتیب، ظاهراً تنها احتمال آخر بدون خدشه باقی می ماند و با پذیرش این احتمال، این اجماع مدعی نمی تواند شاهد و مؤیدی بر عدم جواز پنداشته شود؛ چون بی گمان اقامه حدود از اموری است که به همه مردم واگذار نشده و از مناصب مختص ائمه است. اما پرسش اینجاست که: آیا این منصب به فقها تفویض شده است یا خیر؟ سخن ابن ادریس از این نظر در مقام بیان نیست و نمی توان به استناد آن عدم ولایت فقها را بر اقامه حدود به اجماع مسلمین نسبت داد.

به عبارت دیگر، عبارت ایشان از نظر واگذاری این اختیار به «فقیه جامع شرایط» ساکت است و در مقام بیان نیست. با در نظر داشت این احتمال، این معنا از عبارت ابن ادریس به دست می آید که اقامه حدود به دست افراد عادی جایز نیست و اصل اولی در اجرای حدود این است که فقط ائمه بر این امر ولایت دارند. در خصوص اقامه حدود از سوی فقها نیز ابن ادریس در این فصل، در مقام بیان نیست، ولی در دیگر مقامات سخنانی دارد که می تواند تأیید نظریه جواز پنداشته شود.

در مقام جمع بندی می توان گفت هر چند بیان ابن ادریس چندان روشن نمی نماید، ولی با این تفاسیل، روشن شد نسبت نظریه عدم جواز اقامه حدود از سوی فقها به وی، امری است گزاف و ناشی از عدم تأمل در صدر و ذیل عبارت این فقیه و نادیده گرفتن دیدگاه های او در دیگر موارد.

ادعای اجماع بر عدم جواز اقامه حدود بدون اذن امام به سید ابن زهره نیز نسبت

داده شده است. این نسبت ناشی از گفته ایشان در غنیه النزوع است: «يجوز للسيد اقامه الحدود على من ملكت يمينه بغير اذن الامام ولا يجوز لغير السيد ذلك الا باذنه و كل ذلك بدليل اجماع الطائفة عليه و فيه الحجج».

ادعای اجماع از سوی ابن زهره (۱) نیز مانند ادعای ابن ادریس ابهام دارد و ممکن است کلام ایشان نیز ناظر به نفی جواز اقامه حدود از سوی عامه مردم باشد. (۲) افزون بر این، همان گونه خود ابن زهره اذعان کرده، معمولاً مراد از اجماع در کلام وی، اجماع اصطلاحی به معنای اتفاق نظر علمای امامی نیست، بلکه مراد از آن در مقام احتجاج، قول معصوم است، و چون ملاک حجیت اجماع از نظر ایشان، اشتغال بر قول معصوم بوده، عنوان اجماع را برای اشاره به قول معصوم علیه السلام برگزیده است. (۳) مؤید این مطلب اینکه ایشان در بیش از ۶۵۰ مسئله در این کتاب ادعای اجماع کرده که اعتراض صاحب جواهر و شیخ انصاری را به دلیل ادعای اجماع در موارد اختلافی یا در عناوین ناموجود در کتاب های پیشینیان برانگیخته است. (۴)

به فرض که مورد این اجماع ها عدم جواز اقامه حدود در زمان غیبت باشد، اجماع هایی منقول هستند و حجیت ندارند. بررسی اقوال فقها نیز نمی تواند محصل چنین اجماعی باشد؛ زیرا چنان که در بخش «صاحبان این دیدگاه» بررسی کردیم، دیدگاه عدم جواز تنها به تعداد معدودی از فقها نسبت داده شده است، در حالی که بررسی دیدگاه های بیشتر این فقیهان، ناروایی این نسبت را آشکار می کند. در نتیجه، اگر نتوانیم به جرئت بگوییم دیدگاه عدم جواز ضعیف است، به یقین می توانیم بگوییم این دیدگاه اجماعی نیست و حتی شهرت هم ندارد.

۲- روایت اشعریات

اشاره

صاحب جواهر در مقام رد نظریه عدم جواز، به وجود روایاتی اذعان کرده که

ص: ۱۵۴

۱- (۱). ابن زهره، غنیه النزوع الی علمی الاصول و الفروع، ص ۴۲۵.

۲- (۲). سید حسین هاشمی، رواق اندیشه، «نقد آرای کدیور درباره ادله شرعی ارتداد»، ش ۲۲، ۱۳۸۲.

۳- (۳). ابن زهره، غنیه النزوع، ص ۲۸.

۴- (۴). همان.

اختصاص اقامه حدود به ائمه از آنها استنباط شده است. از میان این روایات، شیخ جوهری به ویژه به روایتی از کتاب اشعثیات اشاره و در آن از نظر سند و دلالت خدشه می کند. ظاهراً ایشان افزون بر روایت اشعثیات، روایت دعائم الاسلام و روایت نوادر را مورد نظر داشته اند. به همین دلیل، وجود روایاتی را تأیید کرده، ولی این روایات در متن موجود سه کتاب، از نظر متن کاملاً منطبق و بدون تفاوت هستند. به احتمال قوی این تطابق ناشی از منشأ واحد این کتاب هاست. در هر سه کتاب این روایت با این متن روایت شده است: «لا یصلح الحکم و لا الحدود و لا الجمعه الا بامام». (۱)

با وجود همخوانی متن موجود در کتاب های دعائم، نوادر و اشعثیات، محدث نوری این روایات را با اندکی تفاوت نقل کرده است. در نقل مستدرک از اشعثیات به جای «لا یصلح» عبارت «لا یصح» به کار رفته و در نقل از دعائم قید «عدل» به امام اضافه شده است. (۲) علامه مجلسی نیز در بحار الانوار روایت را یک بار با «امام» به صورت مطلق (۳) و در جایی دیگر به صورت «امام عدل» آورده است. (۴) افزون بر این سه روایت، محدث نوری در خاتمه المستدرک پس از رد دیدگاه صاحب جواهر و دفاع از اشعثیات، به روایت دیگری از این کتاب اشاره می کند، که چه بسا دلالت استوارتری بر دیدگاه عدم جواز نزد ایشان داشته است: «عن علی بن ابی طالب علیه السلام قال: «ثلاثة إن أنتم فعلتموهن لم ينزل بکم بلاء: جهاد عدوکم، و إذا رفعتم إلی أنتمکم حدودکم فحکموا فیها بالعدل». (۵)

این روایت در دعائم الاسلام نیز آمده است، با این تفاوت که بند سوم روایت نصیحت ائمه را در برمی گیرد که با امام معصوم چندان همخوانی ندارد و ظهور واژه ائمه

ص: ۱۵۵

۱- (۱). اسماعیل بن موسی، الاشعثیات، ص ۴۲؛ قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۸۲؛ فضل الله راوندی، النوادر، ص ۳۳۴.

۲- (۲). محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۶، ص ۱۳.

۳- (۳). «و قَالَ جَغْفَرُ الصَّادِقُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَا يَصْلُحُ الْحُكْمُ وَ لَا الْحُدُّ وَ لَا الْجُمُعَةُ إِلَّا بِإِمَامٍ». (علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۱۰۱)

۴- (۴). «وَعَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ قَالَ لَا يَصْلُحُ الْحُكْمُ وَ لَا الْحُدُودُ وَ لَا الْجُمُعَةُ إِلَّا بِإِمَامٍ عَدْلٍ». (همان، ج ۸۶، ص ۲۵۶).

۵- (۵). محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۸.

را در امام معصوم متزلزل می کند. (۱) به علاوه، ظاهر روایت دعوت ائمه به عدالت در اجرای حدود است. به یقین اگر مراد از ائمه، صرفاً معصومان باشند، این دعوت لغو خواهد بود. پس مراد از امام در این روایت، اعم از امام معصوم است. به دلیل همین تزلزل ظهور، به نظر می رسد به بررسی جداگانه این روایت نیاز نباشد؛ به ویژه با توجه به یکسانی مستند و تشابه الفاظ هر دو روایت.

الف) بررسی سند

این روایت در کتاب های نوادر و دعائم الاسلام به صورت مرسل آمده است؛ با این تفاوت که دعائم روایت را مستقیماً از امیرمؤمنان علیه السلام روایت کرده، ولی در نوادر این روایت از امام صادق علیه السلام از پدران او از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده است. در کتاب اشعثیات روایت به صورت مسند و با این سند دیده می شود: محمد بن اشعث از موسی بن اسماعیل از اسماعیل بن موسی الکاظم علیه السلام از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام از امام جعفر صادق علیه السلام از پدران او از امیرمؤمنان علیه السلام. (۲) گرچه افراد قرار گرفته در این طریق مورد اعتمادند، با وجود این، سند روایت با اشکال های متعددی روبه رو شده، که بیشتر آنها به خود کتاب و معتمد بودن آن برمی گردد. درباره این کتاب دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. برخی آن را از کتاب های قدیم مورد اعتماد و از اصول اصطلاحی دانسته اند، (۳) بعضی آن را مرسل (۴) و گروهی ضعیف (۵) پنداشته اند. آیت الله خویی نیز با اذعان به مورد اعتماد بودن اصل کتاب، در تطابق آن با کتاب موجود فعلی دچار تردید گشته، چون کتاب موجود از هند به دست یکی از سادات به همراه مجموعه ای آورده شده و پیش از آن در دسترس علما نبوده است. (۶) همین امر موجب شده روایاتی که فقط

ص: ۱۵۶

۱- (۱) «ثلاثه ان فعلتموها لم ينزل بكم بلاء: جهاد عدوكم، و اذا رفعتم حدودكم الى ائمتكم فحكموا فيها بالعدل، و ما نصحتكم لائمتكم». (قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۰۴).

۲- (۲) اسماعیل بن موسی، الاشعثیات، ص ۴۲.

۳- (۳) آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲، ص ۱۰۹.

۴- (۴) آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۴۳۸.

۵- (۵) محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۸.

۶- (۶) سید ابوالقاسم خویی، کتاب الزکاه، ص ۱۷۱.

در این کتاب ذکر شده و در دیگر مجامع روایی موجود نیست، مورد اعتماد قرار نگیرد. (۱) در مقابل، محدث نوری نه تنها آن را از اصول معتبر می داند، بلکه چنان اعتمادی به این کتاب و روایات آن دارد که در هر بحثی اگر از اشعثیات روایتی موجود باشد، بحث را با آن روایت آغاز می کند. حتی گفته شده آنچه ایشان را به تدوین مجموعه حدیثی ارزشمند مستدرک الوسائل، واداشته، دستیابی به کتاب اشعثیات بوده است. (۲)

کتاب اشعثیات کتابی است با بیش از هزار حدیث، که در صورت مورد اعتماد بودن، منبع سرشاری از علوم اهل بیت را فراروی تشنگان معارف ایشان قرار می دهد. در این کتاب، احادیثی از بیشتر ابواب فقهی وجود دارد که بسیاری از آنان بدیع بوده، در دیگر مجامع روایی نیامده است و چه بسا هر کدام از این روایات بتواند در یکی از مسائل فقهی تحولی پدید آورد. در بحث اقامه حدود نیز این کتاب از آن نظر که تنها سند روایی مخالفان اقامه حدود در آن قرار دارد، قابل توجه و ارزشمند است. در میان مجموع روایات مجامع روایی، تنها روایت اشعثیات است که در بدو امر در اختصاص منصب اقامه حدود به ائمه ظهور دارد؛ هر چند این ظهور در مقام اجتهاد و داوری با اشکال های عمده ای روبه روست. به همین دلیل، لازم است با این کتاب هر چه بیشتر آشنا شویم. همچنین بایسته است اشکال های سندی این کتاب بررسی شود تا از این رهگذر همراه با روشن شدن مستند روایی دیدگاه عدم جواز، دیگر تحقیقات مرتبط با روایات این کتاب از ابهام به در آید.

ب) اشکال های سندی کتاب اشعثیات

یکم) معلوم نبودن نویسنده کتاب

نویسنده این کتاب را برخی محمد بن اشعث، برخی موسی بن اسماعیل (۳) و برخی اسماعیل بن موسی علیه السلام می دانند. صاحب جواهر نویسنده آن را محمد بن اشعث معرفی کرده، (۴) ولی محدث نوری بدون هیچ شکی اسماعیل بن موسی علیه السلام را نگارنده کتاب

ص: ۱۵۷

۱- (۱). حسینعلی منتظری، دراسات فی مکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۳۷۳.

۲- (۲). آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲، ص ۱۱۰.

۳- (۳). علامه مجاسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۶.

۴- (۴). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۸.

دانسته، معتقد است اشعثیات متعلق به اسماعیل بن موسی است و به واسطه فرزندش موسی بن اسماعیل به محمد بن اشعث رسیده و به وسیله وی منتشر شده و به همین دلیل به اشعثیات مشهور گشته است. (۱) برای تحقیق هر یک از مدعاها ضروری است وثاقت این افراد را بررسی کنیم.

دوم) محمد بن اشعث کوفی

ابن اشعث ثقه است. (۲) نجاشی او را توثیق کرده و گفته او کتاب حجی داشته که در آن، روایات عامه را در باب حج از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده است. (۳) به یقین این کتاب غیر از کتاب اشعثیات فعلی است؛ چون کتاب موجود در بردارنده بیشتر ابواب فقهی است و به روایات عامه از حضرت اختصاص ندارد. (۴) صاحب منتهی المقال نیز می نویسد: «ابو علی، محمد بن محمد بن اشعث اهل کوفه و ساکن مصر، مورد اطمینان و از راویان شیعه است». علامه مجلسی نیز به نقل از شیخ طوسی و نجاشی می فرماید: «محمد بن محمد بن اشعث، ثقه و مورد اطمینان است».

سوم) موسی بن اسماعیل

شیخ در فهرست بر آن است که موسی بن اسماعیل نویسنده کتاب های صلوه و وضو است که محمد بن اشعث از وی روایت کرده است. (۵) نجاشی نیز معتقد است موسی بن اسماعیل صاحب جوامع التفسیر، دارای کتاب وضو است که محمد بن اشعث آن را روایت کرده است. (۶) این دو نقل ثابت می کند موسی بن اسماعیل دست به قلم بوده است. همچنین روایت عده ای از ثقات، نظیر محمد بن اشعث، ابن یحیی و ابراهیم بن هاشم، (۷) موجب ظن

ص: ۱۵۸

-
- ۱- (۱). محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۲۴.
 - ۲- (۲). حسینعلی منتظری، دراسات فی مکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۳۷۲.
 - ۳- (۳). نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۶ و علامه حلی، رجال العلامة، ص ۱۵۲-۱۶۱.
 - ۴- (۴). ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۶.
 - ۵- (۵). شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۴۴.
 - ۶- (۶). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۱۰.
 - ۷- (۷). سید بن طاووس در فلاح السائل (ص ۱۵۸) به ثقه بودن وی تصریح کرده است.

قوی به وثاقت موسی بن اسماعیل می شود. صاحب منتهی المقال پس از نقل عبارات شیخ و نجاشی گفته است: «از آنچه ذکر کرده اند روشن می شود موسی بن اسماعیل از علمای امامی است». گویا ایشان نمی دانسته موسی، نوه امام موسی کاظم علیه السلام است. از این رو، استظهار کرده که امامی است و سپس در آن تأمل کرده است. (۱)

چهارم) اسماعیل بن موسی علیه السلام

از فرزندان امام موسی کاظم علیه السلام است که در مصر ساکن بود. (۲) او را ابن کلثوم می خواندند و به اولادش «کلثومیون» می گفتند. علامه مامقانی حسن، سلامت و کمال، بلکه وثاقتش را تأیید کرده است. (۳) صفوان بن یحیی در سال ۲۱۰ قمری درگذشت و حضرت امام جواد علیه السلام حنوط و کفن برایش فرستاد و اسماعیل را به نماز بر او امر کرد. همچنین او در طریق ابن قولویه در کتاب کامل الزیارات قرار گرفته است. (۴) صدوق در عیون و علل به سند صحیح از وی روایت کرده است. (۵) شیخ در تهذیب روایت کرده که حضرت امام موسی کاظم علیه السلام او را متولی وقف قرار داد. (۶) شیخ مفید نیز در ارشاد پس از ذکر فرزندان امام موسی کاظم علیه السلام می گوید: «برای هر کدام از فرزندان ابی الحسن موسی علیه السلام فضل و منقبت مشهوری است». (۷)

نجاشی و شیخ در ترجمه اسماعیل بن موسی گفته اند او دارای کتاب های موبّی است که از پدرش و او نیز از پدرانش روایت می کند. برخی از این کتاب ها عبارت اند از: کتاب طهارت، کتاب صلوه، کتاب زکاه، کتاب صوم، کتاب حج، کتاب جناز، کتاب طلاق، کتاب نکاح، کتاب حدود، کتاب دعاء، کتاب سنن و الآداب و کتاب رؤیا. (۸)

ص: ۱۵۹

- ۱- (۱). محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷.
- ۲- (۲). ابن داوود حلی، رجال ابن داوود، ص ۵۱.
- ۳- (۳). علی نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال، ص ۶۷۲.
- ۴- (۴). ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۴۶.
- ۵- (۵). شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۵۴ و شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۶۵.
- ۶- (۶). شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۴۹.
- ۷- (۷). شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۲۴۶.
- ۸- (۸). شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۴۴ و نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۱۰.

نجاشی و شیخ هر دو این ابواب را به عنوان نمونه برشمرده، هیچ کدام ابواب این کتاب را منحصر به این موارد نکرده اند و حتی شیخ کتاب دیات را نیز به این کتاب ها افزوده است. (۱) در طریق شیخ و نجاشی به این کتاب، حسین بن عبیدالله، سهل بن احمد بن سهل، محمد بن محمد الاشعث، موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر، پدرش اسماعیل، پدرش امام موسی کاظم علیه السلام، امام جعفر صادق علیه السلام و پدراناش قرار گرفته اند. این طریق کاملاً صحیح است. (۲) محمد بن اشعث ثقة است. موسی بن اسماعیل خالی از مدح نیست و اسماعیل نیز ممدوح، بلکه ثقة است. (۳) تنها مشکلی که در سند به نظر می رسد، کلام غضائری درباره سهل بن احمد بن سهل دیباجی است که او را جاعل احادیث و راوی از مجاهیل خوانده است. (۴) اما این سخن معارض گفته های دیگر رجال شناسان است. نجاشی می گوید:

ابومحمد، سهل بن احمد بن عبدالله بن احمد بن سهل دیباجی، هیچ اشکالی در او نیست. بیشتر اوقات اعتقاد خود را پنهان می داشت، ولی در آخر عمر دین خود را آشکار کرد و کتاب ایمان ابوطالب را نگاشت. (۵)

شیخ نیز با اشاره به اینکه تلعبیری ۳۷۰ روایت از او شنیده، هیچ ذمی درباره او نگفته است. (۶) بنابراین، کلام نجاشی، ذم نکردن شیخ، کثیر الروایه بودن و اعتماد شیخ، نجاشی و حسین عبیدالله به روایات او از اشعثیات، و ذکر وی با کنیه در طریق، موجب اعتماد به وی می شود و سخن غضائری را سست می کند. (۷) افزون بر اینکه تضعیفات غضائری چندان مورد قبول رجال شناسان نیست و خود غضائری نیز به پذیرش روایات سهل از اشعثیات تصریح کرده است. (۸) ذم او از سوی اهل سنت و رافضی خواندنش نیز قرینه ای است که ثقة

ص: ۱۶۰

- ۱- (۱). شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۴۴.
- ۲- (۲). ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.
- ۳- (۳). حسینعلی منتظری، دراسات فی المکاسب، ج ۱، ص ۳۷۳.
- ۴- (۴). ابن غضائری، کتاب الضعفاء، ج ۳، ص ۱۷۸.
- ۵- (۵). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۱۸۶.
- ۶- (۶). شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۲۷.
- ۷- (۷). محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۱۸.
- ۸- (۸). ابن غضائری، کتاب الضعفاء، ج ۳، ص ۱۷۸.

بودن وی را تقویت می کند. رجال شناسان اهل سنت او را کذاب، رافضی و زندیق خوانده اند. از هری می گوید: در خانه اش بر دیوار لعن ابوبکر، عمر و باقی اصحاب عشره، جز علی علیه السلام را دیدم. (۱) ابن عدی درباره او می گوید:

من در مصر از او روایت می نوشتم. شدت تشییش موجب گشت تا کتابی را برای ما بیرون بیاورد که شامل هزار حدیث بود و ادعا می کرد آنها را از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر روایت می کند و آنها هم از پدران خود روایت کرده اند. (۲)

آیت الله خویی با اینکه طریق شیخ و نجاشی را به کتاب اسماعیل صحیح می داند، بر ادله وثاقت وی، از جمله نقل ارشاد خدشه می کند. (۳) او با اشاره به روایت تهذیب و ارشاد می فرماید با این روایت حسن فرد ثابت نمی شود؛ چه رسد به وثاقت او و نهایت چیزی که ممکن است با این روایت ثابت گردد، این است که فرد در وقف خیانت و تعدی نمی کند. (۴) ناگفته پیداست که شاید این روایات هر کدام به تنهایی نتواند وثاقت کسی را ثابت کند، ولی نباید از نظر دور داشت که در کنار هم قرار دادن آنها، یقین به حسن و وثاقت راوی را پدید می آورد. بنابراین، به نظر نگارنده گرچه اسماعیل بن موسی به احتمال قوی نویسنده جعفریات است، ولی در هر صورت، چه نویسنده کتاب، اسماعیل بن موسی علیه السلام یا موسی بن اسماعیل یا محمد بن اشعث باشد، اصل کتاب خالی از اشکال است و سند شیخ و نجاشی به کتاب صحیح به نظر می رسد.

پنجم) معتبر و مشهور نبودن اشعثیات

گفته شده کتاب اشعثیات از اصول مشهور و معتبر نیست و هیچ کدام از اصحاب به صحت آن حکم نکرده اند و استناد آن به مصنف متواتر نیست. (۵)

اما صاحب ذریعه این سخن را نپذیرفته، معتقد است جعفریات از کتاب های قدیم

ص: ۱۶۱

۱- (۱). سمعانی، الانساب، ج ۲، ص ۵۲۳.

۲- (۲). عبدالله بن عدی، الکامل فی ضعف الرجال، ج ۶، ص ۳۰۱.

۳- (۳). ابوالقاسم خویی، معجم الرجال، ج ۴، ص ۱۰۲.

۴- (۴). همان، ج ۱، ص ۲۷۴.

۵- (۵). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۸.

و مورد اعتماد اصحاب، بلکه از اصول اصطلاحی است که نام آن به طور خاص در اجازات آمده است. (۱) دلایلی نیز وجود دارد که این مدعا را ثابت می کند. ابن طاووس در کتاب الاقبال در تعظیم ماه رمضان روایتی از اشعثیات ذکر کرده، می گوید:

این روایت را در کتاب اشعثیات دیدم و روایت کردم و این کتاب دارای هزار حدیث است به اسناد واحد عظیم الشأن... و این روایت در اصل سندش به امیرمؤمنان علی علیه السلام منتهی شده است و ما در موارد دیگر گفتیم که هر آنچه امیرمؤمنان روایت می کند، از پیامبر عظیم الشأن اسلام صلی الله علیه و آله است. (۲)

ظاهر این سخن این است که ابن طاووس جعفریات را از اصول دانسته، مگر اینکه بگوییم مراد از اصل در این کلام، اصل اصطلاحی نیست و اصل کتاب مراد است که امری است خلاف ظاهر. همچنین وصف «عظیم الشأن» درباره اسناد این کتاب، ستایش سترگی است برای اسماعیل و فرزندش موسی؛ چون او در مقام مدح ایشان است، نه فوق ایشان: (۳)

این کتاب از کتاب های مشهور نزد شیوخ تا زمان علامه و حتی شهید اول بوده است. (۴) علامه حلی، در اجازه بزرگ و مشهور خود نام این کتاب را در فهرست کتاب هایی آورده که اجازه روایت آن را به خاندان «بنی زهره» داده است. شهید اول به این کتاب دسترسی داشته، آن را پس از تلخیص اختصار الجعفریات نهاده است. محدث نوری می گوید: «نزد من مجموعه شریفی است که همه آن به خط شیخ جلیل، صاحب کرامات، شمس الدین محمد بن علی جباعی، جد شیخ بهایی است که همه را از خط شهید نقل کرده». همچنین شهید در ذکری و بیان به روایت هایی از این کتاب استناد کرده است. (۵)

علامه باقر شریف القرشی از علمای معاصر و از نویسندگان معتبر می نویسد: «فقیه بزرگوار آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی بر کتاب جعفریات بسیار اعتماد می کرد». (۶)

ص: ۱۶۲

- ۱- (۱). آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲، ص ۱۰۹.
- ۲- (۲). سید بن طاووس، اقبال الاعمال، ج ۱، ص ۲۹.
- ۳- (۳). محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۲۸.
- ۴- (۴). فضل الله راوندی، نوادر، ص ۶۸.
- ۵- (۵). محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۳۰.
- ۶- (۶). نرم افزار جامع فقه اهل بیت.

اشکال شده که وسایل و بحار (به دلیل عدم اعتماد) از این کتاب روایت نکرده اند، در حالی که بعید است ایشان بدین کتاب دست نیافته باشند، به ویژه علامه مجلسی که حرص شدیدی بر حفظ کتاب های حدیث داشت. (۱)

این اشکال نیز وارد نیست؛ چون علامه مجلسی در ابتدای کتاب شریف بحار الانوار در مقام تقویت عمل به کتاب نوادر می گوید: اکثر روایات این کتاب از کتاب موسی بن اسماعیل گرفته شده است... و با این قراین، عمل به احادیث این کتاب قوی است. (۲) همچنین در حاشیه فصل چهارم بحار هنگام بحث از سند اول نوادر می گوید:

اخبار اشعثیات میان خاصه و عامه مشهور است و بیشتر روایات کتاب نوادر راوندی از این کتاب گرفته شده است. شیخ صدوق نیز برخی از روایات این کتاب را از طریق دیگری نقل می کند. در برخی کتاب های رجالی طرق دیگری نیز برای این کتاب نقل شده است که ما در آخر کتاب بحار الانوار به آن اشاره خواهیم کرد. (۳)

این کتاب نزد صاحب وسائل نیز نبوده؛ و گرنه، به یقین از آن روایت می کرد؛ چون ایشان از کتاب هایی به مراتب پایین تر از این کتاب از نظر مؤلف یا عدم ثبوت نسبت یا ضعف طریق، همچون فضل الشیعه صدوق، تحف العقول، تفسیر فوات، ارشاد دلمی، نوادر احمد بن محمد بن عیسی و اختصاص مفید روایت کرده است. به علاوه، شیخ حر عاملی در امل الآمل نام کتاب هایی را که به دلیل مجهول بودن مؤلف از آنها روایت نکرده، آورده و نامی از اشعثیات نبرده است. (۴) همچنین شیخ حر عاملی در اعتماد به کتب، به وجوه ضعیف و قراین ناآشکار بسنده می کرد. پس اگر کتاب نزد او بود، با توجه به اعتماد مشایخ و تصریح بزرگان، به یقین از آن غفلت نمی ورزید. همچنین ایشان در کتاب صوم روایت یاد شده را در اقبال سید با همان مدح در آن آورده است. پس چگونه وی با واسطه به آن اعتماد کرده، ولی بدون واسطه بر آن اعتماد نکرده است. (۵)

ص: ۱۶۳

۱- (۱). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱ ص ۳۹۸.

۲- (۲). علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۶.

۳- (۳). همان، ج ۱۰۲، ص ۷۶.

۴- (۴). شیخ حر عاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۳۶۴.

۵- (۵). محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۳۱.

آقا بزرگ تهرانی صاحب کتاب ارزشمند الذریعه إلی تصانیف الشیعه درباره این کتاب می فرماید:

علامه مجلسی و شیخ حر عاملی با وجود جست و جوی فراوان، بر نسخه این کتاب دست نیافتند و خداوند آن را برای محدث نوری صاحب مستدرک الوسایل ذخیره کرد و بر ایشان منت نهاد و نسخه ای از این کتاب را در ضمن مجموعه ای در اختیار وی قرار داد و مصادری دیگر که معتبر و صحیح می باشند نیز برای ایشان مهیا ساخت. از این نظر، محدث نوری در خاتمه کتاب مستدرک، این کتاب را قبل از دیگر کتاب ها مطرح می کند و در متن کتاب نیز روایات این کتاب را قبل از دیگر روایات نقل می نماید. به برکت این کتاب و کتاب های معتبر دیگر، کتاب مستدرک به درجه ای از اهمیت نایل آمده است که مراجعه به آن بر هر مجتهدی لازم است. (۱)

آیت الله خویی نیز به جزم معتقد است این کتاب در دسترس علامه مجلسی، صاحب وسائل و حتی شیخ طوسی نبوده است. (۲)

هیچ بعدی هم ندارد که ایشان بدین کتاب دست نیافته باشند. بسیار کتاب های معتبری نزد شیخ حر بوده که نزد مجلسی نبوده است. همچنین نزد میرلوحی که ساکن اصفهان بود، کتاب هایی دیده می شد که مجلسی با وجود نیاز شدید، از آن آگاه نبود؛ همچون الرجعه فضل بن شاذان، الفرج الکبیر فی الغیبه نوشته ابو عبدالله محمد بن هبه بن جعفر وراق طرابلسی و الغیبه اثر حسن بن حمزه مرعشی. (۳)

محدث نوری به این کتاب ضمن مجموعه ای دست یافت که یکی از سادات از هند آورده بود. این مجموعه علاوه بر اشعثیات، شامل قرب الاسناد، مسائل علی بن جعفر و کتاب سلیم بن قیس بوده است. (۴) البته پیش از محدث نوری، برخی فقها معدود روایاتی را از این کتاب نقل کرده اند که در دیگر مجامع روایی نبوده است. (۵)

ص: ۱۶۴

۱- (۱). آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲، ص ۱۱۰.

۲- (۲). ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۷.

۳- (۳). محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۳۲.

۴- (۴). همان، ص ۳۳.

۵- (۵). از میان فقهای بعد از شهید ظاهراً وحید بهبهانی (محمد باقر وحید بهبهانی، الحاشیه علی مدارک الاحکام، ج ۳، ص ۱۸۶) روایتی را از این کتاب ذکر نموده که در کتاب های پیشینیان نبوده و در هیچ کدام از مجامع روایی نیامده است. صاحب مفتاح الکرامه نیز همین روایت را بعد از بهبهانی آورده است. (سید محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۸، ص ۲۲۷) مجلسی اول نیز در کتاب لوامع صاحبقرانی روایتی را از کتاب جعفریات ذکر کرده است. (محمد تقی مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۳، ص ۵۹۹) بعید می نماید که مجلسی پدر به کتاب دسترسی داشته باشد و پسر از آن محروم بماند. به احتمال زیاد مجلسی پدر این روایت را از کتاب های دیگر نقل کرده است؛ چون روایت یاد شده در دیگر مجامع روایی همچون من لا یحضره الفقیه، (ج ۱، ص ۲۹۹)، دعائم الاسلام (ج ۱، ص ۱۴۷) و محاسن (ج ۱، ص ۴۹) نیز موجود است. احتمالاً ایشان بر اساس نقل شهید اول در ذکری این روایت را به جعفریات نسبت داده است. (شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۳، ص ۲۳۶)

بر اساس شواهد موجود، این کتاب به دلیل دوری صاحب آن از مهد روایت آن زمان، یعنی مدینه، و سکونت وی در مصر، در دسترس نویسندگان مجامع روایی نبوده است. از این رو، در کافی، فقیه، تهذیب و استبصار روایت آن نیامده، مگر معدود روایاتی که با واسطه نقل شده است. اما ظاهراً در زمان علامه و شهید اول، شاید به دلیل نزدیکی ایشان به مصر، این کتاب مدت زمان کوتاهی در دسترس فقها قرار گرفته، پس از مدتی دوباره به فراموشی سپرده شده، تا این که در زمان محدث نوری یکی از سادات والامقام هندی این کتاب را به ایشان تقدیم کرده است.

اما پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که چرا در زمان شهید و بعد از آن این کتاب با اقبال فقها مواجه نگشت؟ شاید بتوان در پاسخ گفت شاکله فقه آن زمان، بر اساس کتاب های محقق حلی شکل گرفته بود و این کتاب و روایات آن در این ساختار جایی نداشت؛ چرا که روایات آن نقش مؤثری در دیدگاه های محقق و پیشینیان نداشت.

هفتم) عدم تطابق کتاب موجود با نقل شیخ و نجاشی

گرچه شیخ و نجاشی محمد بن اشعث را توثیق کرده اند و نجاشی گفته او کتاب حجی دارد که در آن، روایات عامه را از جعفر بن محمد در باب حج گرد آورده، ولی این کتاب به دست ما نرسیده و شیخ در فهرست نامی از آن نیاورده است. (۱) اسماعیل بن موسی علیه السلام نیز گرچه صاحب کتاب معرفی شده، نامی از آن کتاب نیاورده اند. پس کتاب موجود، نه می‌تواند کتاب محمد بن اشعث باشد و نه کتاب اسماعیل بن موسی علیه السلام.

در پاسخ باید گفت نیازی به تطابق کتاب موجود با کتاب حج محمد بن اشعث

ص: ۱۶۵

نیست؛ چون همان گونه که از مطالب پیش گفته آشکار شد، این کتاب نوشته اسماعیل بن موسی علیه السلام است و به واسطه فرزندش موسی بن اسماعیل به محمد بن اشعث رسیده است و چون اصحاب این کتاب را از او گرفته اند، به اشعثیات معروف گشته است. این مطلب از گفته های شیخ نجاشی و دیگران معلوم است. شیخ می گوید: «محمد بن اشعث نسخه ای را از موسی بن اسماعیل روایت می کرد. سید در فلاح السائل ضمن روایتی از «روایه الابناء عن الآباء» این کتاب را نوشته محمد بن اشعث دانسته است. (۱) در جمال الاسبوع به همین ترتیب کتاب یاد شده را به محمد بن اشعث نسبت داده است. به قرینه اینکه شیخ و نجاشی غیر از کتاب حج، کتاب دیگری برای او ذکر نکرده اند و با توجه به اینکه شیخ او را راوی نسخه ای از موسی بن اسماعیل دانسته و با نظر داشت اینکه کتاب های نوادر، اشعثیات، جعفریات و روایه الابناء عن الآباء کتاب های واحدی هستند، مشخص می شود کتاب فعلی، همان کتاب جعفریات منقول در نقل شیخ و نجاشی است و نویسنده آن اسماعیل بن موسی علیه السلام است.

هشتم) اختلاف در ابواب و تعداد

ابواب جعفریات موجود با آنچه شیخ و نجاشی بر شمرده اند، تفاوت دارد. در نقل این بزرگواران کتاب طلاق نیز آمده، ولی در کتاب فعلی چنین کتابی دیده نمی شود. همچنین کتاب موجود مشتمل بر کتاب جهاد، تفسیر، نفقات، طب، مأکول و کتاب غیر مترجم است، در حالی که اینها در نقل شیخ و نجاشی نیامده است. پس به یقین این دو کتاب متغایرنند یا دست کم اتحاد آنها ثابت نمی شود؛ چون دلیلی برای اثبات اتحاد نداریم. (۲) همچنین کتاب حاضر بیش از ۱۶۰۰ روایت دارد، در حالی که در نقل ها در بردارنده هزار حدیث معرفی شده است.

آنچه در نقد این دیدگاه به نظر می رسد این است که نمی توان به صرف عدم انطباق آنچه در کلام نجاشی و شیخ معتبر شمرده شده با آنچه در دست ماست، به عدم اعتبار اشعثیات قابل شد؛ چون به هر حال انتساب این کتاب به شخصی که شیخ و نجاشی

ص: ۱۶۶

۱- (۱). سید بن طاووس، فلاح السائل، ص ۲۱۴.

۲- (۲). ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۷.

توثیق کرده اند، مشهور است و در این صورت، اگر بتوان در سند این کتاب خدشه کرد، لازم می آید باب خدشه به سوی آثار بزرگان باز شود. (۱) مگر اینکه بگوییم برای انتساب شهرت کفایت نمی کند و دست کم اطمینان لازم است که در این صورت باز هم بسیاری از کتاب های روایی را باید به فراموشی سپرد. به علاوه، همان طور که گذشت، از سخنان شیخ و نجاشی انحصار ابواب کتاب به موارد یاد شده فهمیده نمی شود. پس دلیلی برای عدم تطابق نقل شیخ با کتاب نمی ماند، مگر کتاب طلاق که در نقل ها موجود است، ولی در کتاب فعلی وجود ندارد که شاید این امر هم ناشی از خطای ناقلان بزرگوار باشد؛ به ویژه که برخی معتقدند شیخ به این کتاب دسترسی نداشته (۲) و احتمالاً متن کتاب در اختیار نجاشی نیز نبوده است و ایشان با اعتماد به نقل دیباجی این کتاب ها را برشمرده اند و ممکن است در این نقل اشتباهی روی داده باشد. البته بی گمان در طی قرون در بسیاری از کتاب ها دگرگونی هایی پدیدار می شود، مطالبی بدان افزوده یا از آن کاسته می شود یا اشتباه هایی در نقل صورت می گیرد. این کتاب مانند کتب اربعه نیست که در هر عصری شیوخ اجازه آن را برای شاگردان خود قرائت می کردند و به آنان اجازه روایت می دادند. (۳) اما هیچ کدام از این توجیها توجیهی به این میراث با ارزش نمی گردد؛ به ویژه که علمای شیعه به این کتاب اهتمام تام داشتند، ولی متأسفانه فقط معدودی از ایشان بدان دست یافتند. به علاوه، امکان اشتباه در کتابت و نقل در کتب اربعه نیز وجود دارد، ولی آیا می توان به این بهانه این گنجینه های ارزشمند معارف اهل بیت را نادیده گرفت؟

به نظر می رسد اختلاف در تعداد روایات نیز از این مسئله سرچشمه می گیرد که محمد بن اشعث، روایاتی را از طرقتی غیر از موسی بن اسماعیل ذکر و برخی از روایات را هم از عامه روایت کرده است. شاید اگر روایت هایی را که از طریق موسی بن اسماعیل، از اسماعیل بن موسی علیه السلام روایت کرده بشماریم، همان هزار روایت باشد. گفتنی است روایات ایشان از غیر موسی و از عامه، دیگر روایات را از حجیت ساقط

ص: ۱۶۷

۱- (۱). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷ ص ۶۰.

۲- (۲). ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۷.

۳- (۳). حسینعلی منتظری، دراسات فی المکاسب، ج ۱، ص ۳۷۳.

نمی‌کند؛ چون اسناد روایات را می‌آورد و سندها کاملاً مشخص است. در نتیجه، شبهه اختلاط حدیث صحیح و ضعیف پیش نمی‌آید.

نهم) ناسازگاری با اصول «اربع مائه» و همخوانی با روایات اهل سنت

صاحب جواهر مدعی است تتبع در این کتاب و دیگر اصول چهارصدگانه شیعه، روشن می‌سازد که روایات این کتاب مخالف این اصول و مطابق با روایات اهل سنت است. (۱) این سخن بر محدث نوری گران آمده، به آن این گونه پاسخ می‌دهد: این قول خیلی غریب است؛ چون این کتاب از نظر ترتیب و وضع بهترین اصول است و بیشتر روایات آن در کتب اربعه و کتب صدوق با اختلاف کمی در برخی از آنها، وجود دارد. تنها تعداد اندکی از روایات آن موافق عامه است که ناچار باید آنان را بر تقیه حمل کرد. این در حالی است که تعداد این دست روایات در کتب اربعه بی‌شمار است. در پایان هم محدث نوری قسم می‌خورد که اگر اسماعیل بن موسی علیه السلام به مصر مهاجرت نکرده بود، این کتاب از مشهورترین کتاب‌های شیعه می‌شد. در ادامه، نوری یادآور می‌شود که با وجود این، بسیاری از اصحاب با مسافرت و نامه و مکاتبه سعی در به دست آوردن روایات آن داشتند. به علاوه، انکار شدید اهل سنت، خود دلیل استواری بر عدم موافقت آن با روایات عامه است. (۲)

پاسخ و نتیجه گیری

به نظر نگارنده، هیچ کدام از اشکال‌های مطرح شده، وارد نیست و تنها اشکالی که به چشم می‌خورد، امکان عدم تطابق کتاب موجود با کتاب اشعثیات مشهور است؛ چون می‌دانیم این کتاب مدت زمان طولانی در دسترس علما نبوده، به یک باره به وسیله سیدی از هند به محدث نوری رسیده است. این امر موجب می‌شود این شبهه پدید آید که دلیلی بر تطابق کتاب موجود با کتاب مشهور نیست؛ زیرا لازمه توثیق یک اثر آن است که همچون کتب اربعه در هر دوره ای از سوی بزرگان نقل گردد و به شاگردان، اجازه نقل آن داده شود، در حالی که اشعثیات از این ویژگی برخوردار نبوده، طرق

ص: ۱۶۸

۱- (۱). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۸.

۲- (۲). محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۱، ص ۳۴.

تحمل حدیث را نپیموده است. با توجه به اینکه جریان اصول عملیه نیز عدم تطابق را تأیید می کند، بنابراین به نظر نگارنده نمی توان به روایاتی که فقط در این کتاب آمده، اعتنا کرد؛ مگر اینکه پیشینیان از اصحاب، قبل از محدث نوری، روایتی را با سند صحیح از این کتاب نقل کنند که در این صورت می توان بدین روایات اعتماد کرد. البته نباید از نظر دور داشت که با توجه به این که کتاب های نوادر، اشعثیات، جعفریات و روایه الابناء عن الآباء منشأ واحد دارند، وجود روایتی در هر سه کتاب، با وجود معتبر نبودن این کتاب ها، موجب اطمینان به موجود بودن آن در اصل کتاب می گردد؛ زیرا اگر یک روایت در سه کتاب که از یک منبع معتبر گرفته شده اند، بدون هیچ تغییر نقل شود، احتمال توطئه در کذب میان نویسندگان دفع می شود و در نتیجه، پس از اطمینان به وجود آن در اصل کتاب، چنین روایاتی اعتبار می یابند.

بنابراین، به نظر نگارنده دو دسته از روایات کتاب جعفریات مورد اعتماد است: روایاتی که در دیگر مجامع روایی نقل شده است و روایاتی که در کتاب های نوادر، روایه الابناء عن الآباء و به احتمال فراوان دعائم آمده باشد. با توجه به اینکه روایت مورد بحث ما نیز در نوادر، دعائم و جعفریات آمده، می تواند قابل اعتنا باشد. به علاوه، در بسیاری از روایات باب حدود، واژه «امام» به کار رفته است و وظایفی چون عفو مجرم و آغاز رجم در صورت اثبات جرم با اقرار به «امام» واگذار شده است. به یقین این روایات می تواند مفاد روایت اشعثیات را تأیید کند. (۱)

ج) بررسی دلالت واژگان

یکم) واژه لایصلح

نخستین عبارت مورد بررسی این روایت «لایصلح» است. عبارت «یصلح» و «لایصلح» در احادیث ائمه در ابواب گوناگون عبادات و معاملات فراوان به کار رفته است. فقها در مفاد آن دچار اختلاف شده اند و مفاد آن را کراهت، حرمت یا فساد دانسته اند. نراقی در عوائد الایام، عائده ای را به بررسی معنای این عبارت اختصاص داده است.

ص: ۱۶۹

۱- (۱). ر.ک: شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۹، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۷۴ و ۳۸۵.

صاحب مدارک الاحکام این واژه را ظاهر در کراهت دانسته، (۱) اما در شرح المفاتیح ظهور آن در کراهت محل نظر پنداشته شده با این استدلال که صلاح در مقابل فساد است. اما بیشتر فقها، به ویژه قدما بنا را بر ظهور در حرمت می گذارند. نراقی به دو دلیل ظهور در کراهت را رد می کند:

۱. تبادر: وقتی بیمار به مریض می گوید «لا یصلح لک الغذاء الفلانی» از این سخن منع تناول آن غذا و وجود مفسده فهمیده می شود و هر کس ببیند بیمار از آن غذا می خورد، او را سرزنش می کند. همچنین است در مقام استخاره... و برای اثبات این تبادر، بنای اکثر فقها بر حرمت و حکم آنان بر حرمت به مجرد ورود این لفظ در روایات، کافی است... به این بزرگانی که با عرف عرب آشنا هستند بنگر که چگونه از این عبارت، حرمت را فهمیده اند. پس به ضمیمه عدم نقل، مطلوب ما که اثبات حرمت است، ثابت می گردد، بلکه از اخبار روشن می شود که این تبادر در عصر معصوم هم وجود داشته است.

۲. تصریح اهل لغت به این که صلاح، خلاف فساد و نقیض آن است. پس نفی صلاح، اثبات فساد است. گفته های جوهری، فیروزآبادی و طریحی نیز صراحت در این معنا دارند... یصلح به معنای یجوز است؛ پس «لا یصلح» که نفی آن می باشد، باید به معنای «لا یجوز» باشد. (۲)

نراقی در تأیید این دیدگاه به روایات متعددی نیز اشاره کرده، در عین حال یادآور می شود که حقیقت و ظهور «لا یصلح» در حرمت، با کاربرد آن در کراهت منافات ندارد؛ چون استعمال اعم از حقیقت است و می تواند در معنای مجازی صورت گیرد و در روایات، کاربرد واژه ای که برای حرمت و وجوب وضع شده، در کراهت و استحباب فراوان است، به خلاف عکس آن؛ یعنی کاربرد الفاظ وجوب و کراهت در معنای استحباب و حرمت. (۳)

به نظر می رسد نراقی در این فصل در صدد نفی ظهور این اصطلاح در کراهت بوده، تعیین نکرده که ظهور این اصطلاح در حرمت است یا فساد. در بررسی روایت

ص: ۱۷۰

۱- (۱). سید محمد عاملی، مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۳۴۰.

۲- (۲). محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۲۴۱.

۳- (۳). همان، ص ۲۴۵.

اشعثیات هم فساد و حرمت در حکم تأثیری نمی گذارد؛ چون امور مطرح شده در روایت از امور اجتماعی و حکومتی بوده، فقها عمدتاً قضا و حدود را در شمار معاملات به معنای اعم جای می دهند (۱) و در معاملات به معنای اعم، نهی فساد و عدم نفوذ را می رساند. (۲) بنابراین، «لا یصلح» در روایت اشعثیات نیز در عدم جواز و فساد ظهور دارد.

دوم) واژه امام

امام در لغت

«امام» به معنای پیشواست. راغب می گوید: امام آن است که از وی پیروی و به وی اقتدا شود؛ خواه انسان باشد یا کتاب یا غیر آن، حق باشد یا باطل، و جمع آن ائمه است. (۳)

در قاموس آمده است: امام آن است که از وی پیروی شود؛ رئیس باشد یا غیر آن، ریسمانی که بنا به دیوار می کشد تا راست بنا کند، راه، متولی امر، قرآن، پیغمبر، خلیفه، فرمانده لشکر، و آنچه بچه هر روز یاد می گیرد، و نمونه ای که از روی آن نظیر آن را می سازند و... ناگفته نماند معنای جامع، همان مقتدا بودن است. از این رو، ریسمانی که بنا از آن پیروی می کند و طبق آن می سازد، راهی که انسان در امتداد آن قدم برمی دارد، کتابی که می خواند، همه امام و پیشوا و مقتدایند. (۴)

امام در قرآن

در قرآن کریم، این واژه در هفت مورد به کار رفته است. در آیه) إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَنَالُ الْعَهْدِي الظَّالِمِينَ ۝۵ مراد از امام، ابراهیم علیه السلام است و از (لا

ص: ۱۷۱

۱- (۱). سلار در کتاب مراسم کتاب خود را به دو بخش عبادات و معاملات تقسیم کرده است. وی معاملات را در دو بخش عقود و احکام بررسی نموده، احکام را نیز به احکام جزایی و غیر جزایی تفکیک کرده است.

۲- (۲). سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۲۱، ص ۴۸۶.

۳- (۳). راغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۸۷.

۴- (۴). سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۱، ص ۱۲۰.

يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) می فهمیم امامی که خدا از او راضی است و امامت او را خدا می دهد، از ستمکاران برگزیده نمی شود و این آیه می تواند بیانگر شرط لزوم عصمت امام باشد. یکی دیگر از آن موارد، آیه دوازدهم سوره یس است. با در نظر گرفتن آنچه در معنای لغوی امام گفتیم، معنای آیه (وَ كُفِّلَ شَيْئًا أَخَصَّيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ) روشن می شود. «امام مبین» به معنای کتاب مبین است.

در تفسیر المیزان از تفسیر قمی از ابن عباس از امام علی علیه السلام نقل شده که فرمود: «به خدا سوگند! منم امام مبین. حق را از باطل آشکار می کنم و این را از رسول خدا صلی الله علیه و آله به ارث برده ام». (۱) نیز از معانی الاخبار از حضرت رسول صلی الله علیه و آله نقل کرده که درباره علی علیه السلام فرمود: او امامی است که خدا در وی علم هر چیز را شمرده است. (۲) آن گاه صاحب المیزان فرموده این دو حدیث در صورت صحت، ابداً راجع به تفسیر نیست، بلکه از بطن قرآن و اشارات آن است و مانعی نیست که خدا علم کتاب مبین را به کسی که بنده خالص و خاص خداست بدهد و او بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله آقای یکتا پرستان است. (۳)

(فَأَنْتَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لِيَأْمُرَا بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوَا عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ)؛ (۴) از آنها انتقام کشیدیم و آن دو در راه آشکاری است. امام در اینجا به معنای راه است و ضمیر «إِنَّهُمَا» به خرابه های قوم لوط و صالح برمی گردد. همچنین در آیه (وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً) (۵) به تورات امام اطلاق شده است.

ناگفته نماند قرآن پیشوایان را بدو دسته تقسیم می کند: پیشوایان حق و پیشوایان باطل؛ مثل (وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا) ۶ و (وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ) . (۶)

ص: ۱۷۲

۱- (۱). قمی، تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۱۲.

۲- (۲). شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۹۶.

۳- (۳). سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۷، ص ۷۰.

۴- (۴). حجر، آیه ۷۹.

۵- (۵). هود، آیه ۱۷ و احقاف، آیه ۱۲.

۶- (۶). قصص، آیه ۴۱.

واژه امام در روایات در موارد متعددی به کار رفته است. گاه همچون روایت اشعثیات، به صورت مطلق استعمال شده و در برخی دیگر چون روایت دعائم، قیدهایی چون عادل و جائز بدان اضافه گشته است. آنچه اجمالاً به ذهن متبادر می‌گردد این است که واژه «امام» در صورت اطلاق، به امام معصوم انصراف دارد و هرگاه قید «عادل» بدان اضافه شود نیز به آن بزرگوار اختصاص می‌یابد. این در حالی است که همان گونه که گذشت - از نظر واژه شناسان، امام به هر مقتدا و پیشوایی اطلاق می‌شود. به نظر می‌رسد دوری این دو معنا، از آن سرچشمه می‌گیرد که در دیدگاه کلامی شیعه، این واژه اصطلاحی خاص شده است. این مسئله، ذهن پژوهشگران را برمی‌انگیزاند تا در کاربردهای روایی و فقهی این واژه نیز تأمل و همسانی یا تمایز آن را با مفهوم لغوی و اصطلاحی بررسی کنند. تحقیق این مطلب نیازمند بررسی تفصیلی روایات است که در حد این مجیزه و به قدر طاقت علمی نگارنده بدان می‌پردازیم.

امام به صورت مطلق

در روایت اشعثیات اقامه حدود در کنار اقامه جمعه آمده و هر دو امر به امام واگذار شده است که از وحدت کاربرد خبر می‌دهد. افزون بر روایت اشعثیات، در برخی دیگر از نصوص، اقامه جمعه با «امام» دانسته شده است. (۱) نیز از برخی روایات این گونه برداشت می‌شود که امام جمعه کسی است که بتواند اقامه حد کند. (۲) به همین

ص: ۱۷۳

۱- (۱). مثلاً در صحیح زراره از امام باقر علیه السلام نقل شده است که: «صلاه الجمعة فریضه و الاجتماع إليها فریضه مع الإمام». (شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴) در موثقه سماعه آمده است که از امام صادق علیه السلام درباره نماز در روز جمعه سؤال شد، فرمود: «با امام دو رکعت است و کسی که به تنهایی نماز می‌گزارد، چهار رکعت است؛ هر چند به جماعت نماز بخوانند: «أما مع الإمام فرکتان و أما لمن صلی وحده فیهی أربع رکعات و إن صلوا جماعة». (همان، ص ۱۶) در صحیح زراره، دو رکعت اضافه در نماز ظهر در مقایسه با نماز جمعه، جایگزین دو خطبه جمعه با امام دانسته شده است: «و إنما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه و آله يوم الجمعة للمقيم، لمكان الخطبتين مع الإمام». (همان، ص ۱۴) در صحیح محمد بن مسلم آمده است: «نماز جمعه بر هفت نفر و نه کمتر از آن، واجب است: امام، قاضی او، مدعی، مدعی علیه، دو شاهد و کسی که حد را نزد امام جاری می‌سازد». (همان، ص ۹)

۲- (۲). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۱۳ و ۱۴.

دلیل، توجه به نصوص نماز جمعه در فهم مفهوم «امام» در روایت اشعثیات می توان کارگشا باشد. فقها نیز عمدتاً در بحث نماز جمعه به مفهوم «امام» اشاره کرده اند. درباره مفهوم «امام» به صورت مطلق چند احتمال قابل بررسی است:

امام جماعت

نخستین احتمال قابل طرح در این روایات این است که مراد از «امام»، «امام جماعت» باشد. اما با اندک تأملی در این روایات می توان فهمید مقصود از «امام»، «امام جماعت» نیست، بلکه گاه تصریح شده که «اگر در روز جمعه، بدون امام نماز برگزار شود، گرچه با جماعت، چهار رکعت است»؛ (۱) یعنی با فرض جماعت و امام جماعت، اقامه نماز بدون امام پنداشته شده است. یا امام کسی دانسته شده که قاضی و مأمور اجرای حدود است. (۲) از این رو، افزون بر ظهور واژه امام - بدون قید زدن به جماعت یا جمعه - با توجه به این قرینه ها نمی توان امام را به امام جماعت تفسیر کرد. شاید به دلیل روشنی سستی این احتمال و اشکال های آن، برخی آن را به نوعی تصحیح و به گونه ای دیگر ارائه کرده اند. در این تفسیر جدید، «امام» همان فردی است که نماز جمعه را اقامه و خطبه ها را ایراد می کند. شیخ حرّ عاملی در این باره می نویسد: «واژه امام در روایات نماز جمعه، همان امام جماعت است؛ با این «قید» که بتواند دو خطبه را ایراد کند». (۳) دیگر محدثانی که گرایش اخباری دارند نیز «امام» را در ابواب نماز جمعه به «الذی یخطب» تفسیر کرده اند. (۴)

این تفسیر هر چند در مواردی که قرینه «اقتداء» در روایت وجود دارد، پذیرفتنی می نماید، درباره صحیحه زراره و روایات اشعثیات مورد بحث، که فریضه بودن جمعه را بر وجود «امام» معلّق کرده، قابل قبول نیست؛ زیرا تعلیق حکم بر وجود افرادی که در حد امام جماعت باشند و بتوانند دست کم خطبه را به جا آورند، بی مورد است؛ چرا که در هر منطقه، چنین افرادی فراوان وجود دارند. به

ص: ۱۷۴

۱- (۱). شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۱۳.

۲- (۲). همان، ص ۱۳ و ۱۴.

۳- (۳). همان، ص ۱۳.

۴- (۴). محمدتقی مجلسی، روضه المتقین، ج ۲، ص ۵۸۱.

علاوه، اگر اقامه حدود و نماز جمعه «منصب» نباشند و اقامه آن بر همگان تکلیف باشد، باز هم تعلیق حکم، بی معناست.

همچنین در روایت محمد بن مسلم که امام قاضی و مأمور اجرای حد دانسته شده، نمی توان آن را با این تفسیر سازگار کرد. از این رو، کسانی مانند شهید ثانی در چنین مواردی به تأویل هایی غریب روی آورده اند. (۱) به علاوه، قرینه های خارجی که نشان می دهد «امام» همان حاکم اسلامی و «مَن بیده الامر» است و باید در «صلاه الجمعه فریضه مع الامام» بدان حمل شود، چندان زیاد و اطمینان آور است که نمی توان از آنها چشم پوشی کرد. (۲) همچنین، به فرض که درباره نماز جمعه بتوان این احتمال را پذیرفت، به یقین در خصوص اقامه حدود، به دلیل مناسبات حکم و موضوع قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر هر امام جماعتی که بتواند خطبه بخواند، بتواند اقامه حدود کند، این امر به هرج و مرج و اختلال نظام می انجامد. علاوه بر اینکه اقامه حدود، مستلزم مقدماتی همچون اثبات جرم نزد قاضی منصوب است که صرف وجود امام جماعت، موجب تحصیل این مقدمات نمی گردد.

حاکم اسلامی

یکی از کاربردهای «امام» در روایات، هنگامی است که در برابر «رعیت» به کار می رود و به معنای پیشوای جامعه و «مَن بیده الامر» است. «والی» و «امیر» نیز به

ص: ۱۷۵

۱- (۱). شهید ثانی، رسائل شهید ثانی، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.

۲- (۲). اولاً: در عصر صدور این روایات، امامت جمعه، منصبی رسمی از سوی سلطان بوده است و شهید ثانی نیز در رساله صلاه جمعه، به این نکته اذعان دارد. از این رو، «صلاه الجمعه فریضه مع الإمام» باید با توجه به این فضای سیاسی تفسیر شود؛ یعنی مخاطبان امام در آن شرایط از این کلام چه برداشتی داشتند؟ ثانیاً: اشتراط نماز جمعه به اذن سلطان و حاکم، در آن زمان مورد بحث میان فقهای عامه بوده و افرادی مانند ابوحنیفه در برابر دیگران از آن دفاع می کردند. با توجه به این مباحث، سخن امام که «صلاه الجمعه فریضه مع الإمام» مفهومی جز اشتراط به حاکم اسلامی نداشته است. ثالثاً: عامه، روایاتی از پیامبر نقل می کردند که نماز جمعه از شئون پیشوای مسلمین است: «أربع إلى الولاية: الفیء و الحدود، و الجمعه و الصدقات». (ر.ک: علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۱، ص ۳۱۷) بر این اساس، در موقعیتی که مناقشات فقهی، نقل احادیث و عملکرد دستگاه خلافت بر محور «وجود سلطان» بوده و واژه «امام» ناظر به آن تلقی می شده است، نمی توان آن را به امام جماعت تفسیر کرد. (ر.ک: محمد سروش، فصلنامه حکومت اسلامی، «اقامه جمعه در دولت اسلامی»، ش ۳۲).

همین معنا به کار می رود. در این کاربرد، واژه «امام» بار اجتماعی و سیاسی دارد. این معنا با مفهوم لغوی این واژه سازگار است و از این رو، اثبات این تفسیر با رد دلایل اختصاص این واژه به امام معصوم ممکن است و ضرورتی برای طرح دلایل خاص برای اثبات آن نیست.

امام معصوم

با اینکه در این واژه هیچ نشانی از اختصاص آن به معصومان وجود ندارد، برداشت رایج در میان فقهای شیعه این است که مقصود از این واژه، همیشه امام معصوم است (۱) و ظاهراً انصراف واژه امام به امام معصوم مشهور است. (۲) اما برخی از محققان این انصراف را فقط در قرن های اخیر دانسته اند. (۳) بر اساس این دیدگاه، در زمان صدور روایات، چنین انصرافی وجود نداشته و طبیعتاً امام به مطلق حاکم و امیر جامعه اطلاق می شده است. ارائه دهندگان این دیدگاه به برخی روایات نیز استناد کرده اند که در ادامه پس از بررسی آنها، روایات دیگری را بررسی می کنیم که در اختصاص این واژه به امام معصوم ظهور دارند.

شواهد انکار

امام باقر علیه السلام می فرماید: «اگر بنده امام سرقت کند، دستش قطع نمی شود، ولی اگر یکی از بندگان من از مال الاماره سرقت کند، دستش را قطع می کنم». (۴)

در این روایت به قرینه مقابله معصوم با امام، معلوم می شود مراد از امام، غیر معصوم است.

در کتاب تحف العقول و غیر آن از امام سجاده علیه السلام روایت شده است که فرمود: «کل سائس إمام». (۵) بدیهی است هر سیاستمدار شامل غیر معصوم نیز می شود.

ص: ۱۷۶

۱- (۱). سید علی رضا صدر حسینی، علوم سیاسی، «مبانی مشروعیت ولایت فقیه»، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۳.

۲- (۲). سید مصطفی خمینی، ثلاث رسائل، ولایه الفقیه، ص ۶۸.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۱۱ و ۴۳۹؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، کتاب الحدود و التعزیرات، ابواب حد السرقة، باب ۲۹، ص ۲۹۹، حدیث ۵.

۵- (۵). ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۵۵ و محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۳، ص ۱۵۴، الحدیث ۱.

شیخ مفید از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله روایتی آورده است که ایشان فرمود: بدترین مردم در روز قیامت سه دسته اند. گفتند: یا رسول الله! این سه دسته کیان اند؟ فرمود: مردی که سخن چینی برادرش را نزد امامی می کند و او را به کشتن می دهد. (۱) ظاهراً مراد از امام در این روایت نیز غیر معصوم است؛ زیرا هیچ گاه امام معصوم که علم غیب دارد، تحت تأثیر سخن چینی بدخواهان و بدگویان قرار نمی گیرد.

صدوق نیز روایتی آورده که در آن، ابوبصیر از امام صادق علیه السلام روایت می کند که شنیدم حضرت می فرمود: «بر شما باد فرمان برداری از ائمه تان. مراد من از ائمه، فرزندان عباس است.» (۲)

امام صادق علیه السلام می فرماید:

هنگامی که امام به مردی نگاه کرد که زنا می کند و شراب می نوشد، بر او واجب است حد را اقامه کند و با دیدن امام نیازی به بینه نیست؛ چون او امین الله در میان خلق است.

امام در این روایت نیز به ضمیمه اینکه هیچ گاه معصوم به صحنه زنا و شرب خمر نظر نمی کند، غیر معصوم دانسته شده است.

همچنین بر اساس مستندات تاریخی به شخص نبی اکرم صلی الله علیه و آله و حتی بعضی از خلفای ستم پیشه نیز امام اطلاق شده است. (۳)

تأمل در این روایات روشن می کند که به یقین در سه روایت نخست، امام در غیر معصوم به کار رفته است، ولی نباید از نظر دور داشت که در همه موارد قرینه برای این کاربرد وجود دارد. اما دیگر شواهد مطرح شده، چندان ظهوری در شمول غیر معصوم ندارند.

شواهد اثبات

گواه این مدعا اخبار فراوان در شأن امامان و امامت است؛ مثل این روایت:

ص: ۱۷۷

۱- (۱). شیخ مفید، الإختصاص، ص ۲۲۸ و محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، کتاب القصاص، ابواب القصاص فی النفس، باب ۲، ص ۲۱۴، الحدیث ۱۳.

۲- (۲). علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۷، ص ۱۶۲.

۳- (۳). مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۲، ص ۳۷۱.

امام کسی است که از سوی خدا برگزیده شده و راهنمای مردم و پناهگاه عموم و جایگاه نجات خلق است. امام کسی است که حق را به پا می دارد و محل امید است. خداوند او را برای این کار برگزیده و در عالم ذر، خدا او را برای این مسئولیت آفریده است. (۱)

نیز مانند این روایت: «امام از گناهان پاک و از عیب ها منزّه است». (۲)

و مانند روایت زیر:

امامت، جایگاه پیامبران و ارث اوصیاست. امامت، جانشینی خدا و جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله است و نیز مقام امیر مؤمنان علیه السلام و میراث حسن و حسین صلی الله علیه و آله است. امامت، زمام دین و نظام مسلمانان و صلاح دنیا و عزت و سربلندی مؤمنان است. به یقین امامت، پایه اسلام بالنده و شاخه بلند و برومند آن است. (۳)

روایات دیگری نیز بر این دلالت می کنند که امام از سوی خدا برگزیده شده و امامت، منصبی خدایی است. (۴) پس چنین مقامی ناچار به امام معصوم اختصاص دارد. همچنین در این گونه روایات امام به قول مطلق، همان معصوم است.

گرچه این قراین مؤید این تفسیر هستند و همه روایاتی که در آنها امامت به عنوان یکی از مبانی اعتقادی مورد نظر است، با همین معنا سازگاری دارد، ولی جای پرسش همچنان باقی است؛ زیرا همان گونه که قرینه اقتدا، جماعت و مسجد، موجب نوعی انصراف در این واژه می شود، در روایات مورد نظر نیز قرینه های دیگری برای انصراف به «معصوم» وجود دارد و نشان می دهد در این تعبیرات، «امامت» به عنوان یکی از «مبانی اعتقادی» به کار رفته است. اکنون پرسش اینجاست که: آیا کثرت این کاربردها در

ص: ۱۷۸

۱- (۱). «ان الامام هو المنتجب المرتضى، والهادى المنتجى، والقائم المرتجى، اصطفاه الله بذلك، واصطنعه على عينه فى الذر حين ذراه». (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۰)

۲- (۲). «الامام المطهر من الذنوب، والمبرا من العيوب». (همان، ص ۲۰۴)

۳- (۳). «ان الامامه هى منزله الانبياء، وارث الاوصياء، ان الامامه خلافه الله وخلافه الرسول صلى الله عليه و آله و مقام امير المؤمنين عليه السلام و ميراث الحسن و الحسين عليهما السلام ان الامامه زمام الدين و نظام المسلمين و صلاح الدنيا و عز المؤمنين ان الامامه اس الاسلام التامى و فرعه السامى». (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۴، ح ۱ و ۲)

۴- (۴). «إِنَّ الْحُجَّةَ لَا تَقُومُ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ إِلَّا بِإِمَامٍ حَتَّى يَعْرِفَ». (صفار، بصائر الدرجات، ص ۵۰۶) «ان الأرض لا تخلو إلّا و فيها امام». (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۸) «لو بقيت الأرض يغير إمام لساخت». (نراقى، مستند الشيعه، ج ۶، ص ۲۵ و ۲۶)

عرف روایی شیعه، به حدی رسیده که موجب انصراف به امام معصوم گردد یا خیر؟ توجه به روایات فوق و روایات بی شمار دیگری که در میان آنها اخبار معتبر وجود دارد (۱) و در نظر گرفتن این حقیقت که به شیعه به دلیل اعتقاد به لزوم عصمت امام، «امامیه» گفته می شود، همگی قرینه هایی است که روشن می سازد هرگاه در روایات امام به صورت مطلق و بدون هیچ قیدی آورده شود، منصرف به امام معصوم است.

نکته: در روایات باب حدود، روایات فراوانی در بردارنده واژه امام است، ولی فقها بدون اشاره به اختصاص این روایات به امام معصوم احکام آنها را استخراج کرده اند. برخی از این روایات عبارت اند از:

«إذا أقر على نفسه عند الإمام أنه سرق ثم جحد قطعت يده». (۲)

«إن تاب فما عليه شيء، وإن وقع في يد الإمام أقام عليه الحد». (۳)

«فإذا رفع إلى الامام قطعه، فإن قال الذي سرق له: أنا أهبه له لم يدعه إلى الامام حتى يقطعه إذا رفعه إليه، وإنما الهبه قبل أن يرفعه إلى الامام». (۴)

«لا يعفى عن الحدود التي لله دون الامام، فأما ما كان من حق الناس في حد فلا بأس بأن يعفا عنه دون الامام». (۵)

«إذا قامت البيهة فليس للامام أن يعفو، وإذا أقر الرجل على نفسه فذاك إلى الامام إن شاء عفا، وإن شاء قطع». (۶)

«لا يشفعن أحد في حد إذا بلغ الامام، فإنه لا يملكه، واشفع فيما لم يبلغ الامام إذا رأيت الندم». (۷)

«من أقر على نفسه عند الامام بحق أحد من حقوق المسلمين فليس على الامام أن يقيم عليه الحد الذي أقر به عنده حتى يحضر صاحبه حق الحد أو وليه ويطلبه بحقه». (۸)

ص: ۱۷۹

۱- (۱). محمد مؤمن قمی، فقه اهل بیت، «جهاد ابتدایی در عصر غیبت»، ش ۲۶.

۲- (۲). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۹.

۳- (۳). همان، ص ۳۲۸.

۴- (۴). همان، ص ۳۳۰.

۵- (۵). همان، ص ۳۳۱.

۶- (۶). همان.

۷- (۷). همان، ص ۳۳۳.

۸- (۸). همان، ص ۳۳۴.

«إذا أقر الزاني المحصن كان أول من يرجمه الإمام ثم الناس» (١).

«قيل له: فمن يضربهما وليس لهما خصم؟ قال: ذاك علي الامام إذا رفا إليه» (٢).

برخی از محققان با اشاره به این روایات معتقدند:

بعید به نظر می رسد که امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام در تمام این روایات که از اجرای حدود الهی توسط «امام» سخن گفته اند، فقط به تعیین تکلیف برای امام معصومی پرداخته اند که تا صدها سال دیگر در منصب حکومت نخواهد نشست و زمانی هم که در این منصب قرار بگیرد، خود به وظیفه اش آشناست و نیازی به بیان آن از سوی امامان قبل ندارد» (٣).

اما نباید از نظر دور داشت که تبعاعی که پس از گذشت بیش از هزار سال برای ما پدیدار گشته، موجب نمی شود بتوانیم در مفاد و مفاهیم واژگان روایات تصرف کنیم. به علاوه، ائمه وظیفه دارند احکام الهی را تبیین کنند؛ چه مردم صلاحیت و ظرفیت پذیرش و اجرای آنها را داشته باشند و چه نداشته باشند. فقهای شیعه نیز با درک همین وظیفه، بسیاری از مسائل جزایی و قضایی را در کتاب های فقهی خود آورده اند، در حالی که در بیشتر این زمان ها امکان اجرای آنها وجود نداشته است. آیا تاکنون کسی این کار را بیهوده دانسته است؟ درباره این روایات نیز باید یادآور شد که در بیشتر آنها قرینه ای وجود دارد که مفهوم آن را روشن می کند، ولی در مواردی که قرینه ای در کلام نیست، بر اساس آنچه گفته شد، باید آنها را از وظایف امام معصوم دانست. خود این روایات قرینه هایی است که به مدد آن اختصاص منصب اقامه حدود به معصومان تأیید می شود. شاید منظور صاحب جواهر نیز از وجود روایاتی علاوه بر روایت اشعریات همین روایات بوده است.

مقید به عادل

هنگامی که امامت را به معنای زعامت به کار می بریم و آن را با عدالت مقرون می سازیم، قابل انطباق بر پیشوایان معصوم است، ولی آیا به آنها اختصاص می یابد؟ «امام عادل» به لحاظ گستره مفهومی، هر پیشوایی را که از شرایط لازم رهبری

ص: ۱۸۰

۱- (۱). همان، ص ۳۷۴.

۲- (۲). همان، ص ۳۸۵.

۳- (۳). سید علی رضا صدر حسینی، در سنانه فقه الحکومه.

برخوردار باشد، در برمی گیرد، ولی محققانی مانند صاحب مستند (۱) و صاحب مفتاح الکرامه (۲) به روایاتی استناد جسته اند تا نشان دهند «امام عادل» به معصوم اختصاص دارد. مثلاً درباره قتال با اهل بغی وارد شده که اگر بر امام عادل خروج کنند، با آنها بجنگند، و اگر بر امام جائز خروج کردند، با آنها نجنگند. (۳) نیز درباره حدّ سرقت فرموده اند: «اگر سارق از انباری که متعلق به امام جائز است سرقت نماید، قطع دستش جایز نیست؛ زیرا حق خود را گرفته است، ولی اگر از انبار امام عادل دزدی کند، باید کشته شود». (۴) درباره قصاص کسی که ناصبی را به قتل رساند، آمده است: «اما این جماعت او را می کشند، ولی اگر به امام عادل که ظاهر است رجوع کنند، او را نمی کشند». (۵) درباره زنی که در مقام دفاع از خود اجنبی را کشته است، می خوانیم: «اگر به امام عادل رجوع کنند، خون اجنبی را هدر می داند». (۶) نراقی در مستند الشیعه مدعی است اگر از امام به صورت مطلق، چنین تبادری وجود نداشته باشد، تردیدی نیست که مراد از «امام عادل» در روایات، همان «امام اصل» است. (۷) در مقابل این روایات، مجموعه دیگری از روایات، گویای تعمیم است. (۸) بی گمان

ص: ۱۸۱

-
- ۱- (۱). نراقی، مستند الشیعه، ج ۶، ص ۲۵ و ۲۶.
- ۲- (۲). سید محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۸، ص ۱۹۵.
- ۳- (۳). «إذا خرجوا علی إمام عادل أو جماعه فقاتلوهم و إن خرجوا علی إمام جائز فلاتقاتلوهم». (شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۶۰)
- ۴- (۴). «إذا سرق السارق من البیدر من إمام جائز فلا قطع علیه إئماً أخذ حقه، فإذا كان من إمام عادل علیه القتل». (همان، ج ۱۸، ص ۵۱۹)
- ۵- (۵). «أما هؤلاء فَيَقْتُلُونَهُ، و لو رُفِعَ إلی إمام عادل ظاهر لم یقتله به». (همان، ج ۱۹، ص ۱۰۰)
- ۶- (۶). «لیس علیها شیء فیما بینها و بین الله عزّ و جلّ و إن قَدِّمْتَ إلی إمام عادلٍ أهدَرَ دَمَهُ». (همان، ج ۱۹، ص ۴۴)
- ۷- (۷). نراقی، مستند الشیعه، ج ۶، ص ۲۵ و ۲۶.
- ۸- (۸). از امیر مؤمنان علیه السلام به عثمان: «اعلم أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هدی، فأقام سنه معلومه و أمات بدعه مجهوله». (نهج البلاغه، صبحی الصالح، ص ۲۳۴-۲۳۵) امام صادق علیه السلام: «ثلاثه یدخلهم الله الجنه بغير حساب: إمام عادل و تاجر صدوق و شیخ أفنی عمره فی طاعه الله». (شیخ صدوق، خصال، ص ۸۰) رسول الله صلّی الله علیه و آله: «سبعه یظلمهم الله عزّ و جلّ فی ظلّه یوم لا ظلّ الا ظلّه: إمام عادل و شاب نشأ فی عباده الله و...». (ر.ک: الحکومه الاسلامیه فی احادیث الشیعه الامامیه، به کوشش رضا استادی، ص ۲۳۲)

در هر دو دسته روایات، قرینه‌هایی برای استعمال وجود داشته است، ولی نباید فراموش کرد که در روایات شیعه، معمولاً هر جا امام عادل در مقابل امام جائز قرار گرفته، مراد از آن معصومان هستند و مواردی که امام عادل شامل غیر معصوم می‌شود، معمولاً چنین مقابله‌ای دیده نمی‌شود. (۱) به عبارت دیگر، می‌توان گفت متبادر از امام عادل، به دلیل مقابله آن با امام جائز، امام معصوم است.

امام در کلام فقها

عبارت مرحوم علامه حلی در ابتدای کتاب جهاد صراحت دارد که اذن امام یا نماینده خاص او در جواز جهاد شرط است و عبارت ایشان در فصل ششم، بیانگر مراد از «امام» است. وی به روشنی گفته است که در امام، تصریح بر امامت و معصوم بودن او شرط است و این معنا فقط در امام معصوم تحقق پیدا می‌کند. در ریاض المسائل و مفتاح الکرامه آمده است: «انَّ المتبادر من لفظ الإمام حیث یطلق و لم یضف إلی الجماعه، إنما هو المعصوم علیه السلام». (۲)

محقق نراقی نیز در دفاع از این تفسیر می‌نویسد: «متبادر از لفظ «الإمام» به صورت مطلق، «معصوم» است؛ به همان ترتیب که فاضل تونی و خوانساری هم تصریح کرده‌اند. از این رو، جماعتی از علمای عرب، مثل علامه در منتهی، امام را به معصوم حمل کرده‌اند و جماعت دیگری مانند ابن ابی عقیل، سید مرتضی، شیخ طوسی و ابن ادریس واژه امام را به صورت مطلق به کار برده‌اند و مقصودشان «امام اصل» است. اساساً اطلاق امام بر «غیر معصوم» نیازمند قرینه است؛ مثل امام مسجد، امام نماز و امام بلد، و از این رو، به اثناعشریه، «امامیه» می‌گویند. همچنین در عرف فقها هم معنای واژه «امام»، نظیر «سلطان العادل»، «سلطان الاسلام»، «امام المله» و «امام الاصل» به کار رفته است. در نهایه الاحکام، (۳) منتهی المطلب، (۴) تذکره، (۵) ذکری (۶)

ص: ۱۸۲

۱- (۱). نراقی، مستند الشیعه، ج ۶، ص ۲۶.

۲- (۲). سیدعلی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۴، ص ۳۳ و سیدجواد عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۳، ص ۶۹.

۳- (۳). شیخ طوسی، نهایه الاحکام، ج ۲، ص ۱۴.

۴- (۴). علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۱، ص ۳۱۷.

۵- (۵). همان، تذکره الفقهاء، ج ۴، ص ۲۱.

۶- (۶). شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۰.

و جامع المقاصد (۱) سلطان عادل متعین در امام معصوم است و «امام المله» (۲) و «امام الاصل» نیز در همین معنا به کار رفته است. (۳)

با توجه به بررسی های به عمل آمده درباره مفردات روایت، مفهوم کلی آن نیز روشن می شود و می توان گفت مفهوم آن، اختصاص جواز اقامه حدود به امام معصوم، و حرام و غیرنافذ بودن اقامه آن از سوی غیر معصوم است.

د) اشکال دلالتی

اشاره

اشکال دلالتی، عدم امکان التزام به برخی بندهای روایت است. بر اساس این حدیث، هیچ یک از سه امر جمعه، قضا و اجرای حدود بدون اذن امام جایز نیست. این در حالی است که جمله نخست روایت که می گوید حکم بدون امام جایز نیست، قطعی البطلان است. همین طور بنا به نظر صحیح و مشهور که اقامه جمعه را جایز می دانند، جمله دوم روایت نیز باطل خواهد بود. (۴)

پاسخ و نتیجه گیری

در پاسخ به این اشکال می توان یک پاسخ نقضی و دو پاسخ حلّی داد.

پاسخ نقضی: اگر بپذیریم که به دلیل عدم امکان التزام یک بند نمی توان به باقی بندها عمل کرد، باید توقع شریف را نیز مردود دانست، چون در این توقع خمس برای شیعیان مباح دانسته شده است، در حالی که فقها، مباح بودن خمس را نپذیرفته اند. طبیعی است با مردود شمردن این روایت، یکی از دلایل عمده دیدگاه جواز نیز فاقد اعتبار می گردد.

پاسخ حلّی نخست: بر اساس دیدگاه های اصولیون، دلالت تضمینی از دلالت مطابقی پیروی نمی کند. (۵) بندهای روایت نیز هر کدام اخبار جداگانه به شمار می آیند و سقوط

ص: ۱۸۳

۱- (۱) محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، ص ۳۷۱.

۲- (۲) ابوالصلاح حلبی، الکافی الفقه، ص ۱۵۱.

۳- (۳) ر. ک: سلار، المراسم، ص ۷۷؛ علی بن حسن حلبی، اشاره السبق الی معرفه الحق، ص ۹۷؛ یحیی بن سعید حلبی، الجامع للشرائع، ص ۹۴.

۴- (۴) سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۷.

۵- (۵) محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات درس سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۷۲.

یکی از بندها، موجب اسقاط حجیت دیگری نمی شود. بر اساس این فرض، سقوط از حجیت یکی از بندها، سبب اسقاط همه روایت از حجیت نمی گردد.

پاسخ حلی دوم: گفته شده افعال یاد شده در روایت، مناصب امام است و اگر اذن از ایشان در بعضی از موارد ثابت شود، لازم است بر همان مورد اقتصار کرد و اذن خاص یا عام در اجرای حدود از سوی امام ثابت نشده است. همچنین اشمال حدیث بر امری که هیچ فقیهی بر آن فتوا نداده، آن را از حجیت ساقط نمی کند. (۱)

این سخن از این نظر که موارد یاد شده را از مناصب خاص امام می داند، درست به نظر می رسد، ولی از این نظر که وجود اذن خاص یا عام را در اجرای حدود انکار کرده، جای بسی تأمل است؛ زیرا ادله نیابت عامه فقیه، همان گونه که نیابت ایشان در قضا را ثابت می کند، می تواند شامل اقامه حدود نیز گردد. (۲) بنابراین، می توان گفت مراد از این روایت جعل اولی است؛ یعنی این مناصب در درجه نخست برای ائمه جعل شده، ولی خود این بزرگواران منصب اقامه حدود را همچون منصب فتوا و قضا، برای جانشینانشان در علم و عمل قرار داده اند. (۳)

در یک بیان اصولی می توان گفت دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست اینکه ادله نیابت، نظارت و حکومت بر روایت اشعثیات داشته باشند، و احتمال دوم اینکه روایت اشعثیات، به فرض صحت سند، بر ادله ولایت فقیه حاکم باشند که در این صورت، اقامه حدود از دایره نیابت عامه خارج خواهد بود. به نظر می رسد احتمال نخست صحیح باشد و ادله نیابت عامه فقها، بر روایت اشعثیات حکومت دارد؛ زیرا یک دلیل وقتی حاکم بر دلیل دیگر است که به آن نظر داشته باشد؛ یعنی گویا هنگام جعل، دلیل محکوم مدنظر شارع بوده، دلیل حاکم را برای توسعه یا تضییق آن جعل کرده است. ادله نیابت عامه فقیه چنین ویژگی ای دارد و با جعل ولایت برای فقها، دایره شمول ولایت را بر اجرای حدود - که موضوع روایت اشعثیات است - توسعه می دهد. اما روایت اشعثیات به یقین توجهی به ادله نیابت ندارد؛ زیرا در صدد بیان حکم اولی

ص: ۱۸۴

۱- (۱). سید احمد رضوی، بحوث حول الولایه، ص ۵۴.

۲- (۲). این مطلب در فصل بعد بررسی قرار خواهد شد.

۳- (۳). سید عبدالاعلی سبزواری، کفایه الاحکام، ج ۱۵، ص ۲۲۸.

اجرای حدود است، نه اینکه بخواهد دایره ادله نیابت را محدود کند. در تأیید این مطلب می توان به روایاتی اشاره کرد که به صراحت قضاوت میان مردم را از مناصب اختصاصی ائمه می دانند. مثلاً در روایتی حضرت امیرمؤمنان علیه السلام به شریح قاضی می فرمایند: «یا شریح قد جلست مجلساً لا یجلسه الا نبی او وصی او شقی».^(۱) یا فرمایش امام صادق علیه السلام که می فرمایند: «اتقوا الحکومه، انما هی للامام العالم بالقضاء العادل بین المسلمین کنبی او وصی».^(۲) مشخص است این گونه اختصاص، با صدور اذن از سوی خود ائمه منافات ندارد و هیچ فقیهی این روایات را حاکم بر ادله نیابت فقها در قضا ندانسته است.

اگر این تفسیر را از روایت نپذیریم و اصرار کنیم که بر اساس مفاد روایت، فقط امام معصوم حق اقامه حدود را دارد و صدور اذن از سوی ایشان ثابت نشده است، باید بگوییم روایت اشعثیات بر ادله ولایت فقیه حکومت دارد. لازمه این مدعا، تخصیص مطلقات و عمومات ادله حدود با این روایت است، در حالی که تخصیص کتاب به خبر واحد مورد اتفاق فقها و اصولیون نیست. همچنین، هر چند ما اصل کتاب اشعثیات را معتبر و سند روایت مورد بحث را قابل اعتماد دانستیم، ولی تخصیص کتاب عزیز به صرف چنین روایتی که مشهور آن را ضعیف دانسته اند، جسارتی می خواهد که نگارنده فاقد آن است. همچنین اصرار بر لزوم تصدی امام معصوم بر اقامه حدود، ولایت نایبان خاص و منصوبان ایشان را بر اقامه حدود در زمان حضور نیز با تردید مواجه می سازد. پس روشن است که این تفسیر از روایت صحیح نیست. این احتمال نیز منتفی نیست که روایت صرفاً در مقام بیان عدم جواز تصدی اقامه حدود از سوی آحاد مردم است، بدون نظر داشت به عدم جواز تصدی اقامه حدود از سوی فقها. همچنین این احتمال را هم نمی توان به طور کلی منتفی دانست که واژه امام در این روایت، مختص به امام معصوم نباشد.

بنابراین و با در نظر گرفتن دیگر ادله، این حدیث را می توان این چنین تبیین کرد که این سه موضوع - قضاوت، اجرای حدود و اقامه نماز جمعه - از نظر اهمیت سیاسی،

ص: ۱۸۵

۱- (۱). کلینی، اصول کافی، ج ۷، ص ۴۰۶.

۲- (۲). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵.

اجتماعی و حقوقی، فقط باید از طریق حکومت اسلامی و حکومت امام به اشخاص واگذار شود، نه آنکه هر کس خودسرانه قوه قضاییه یا مجریه را به دست گیرد و یا نماز جمعه را که از عبادت های سیاسی-اجتماعی است، برپا کند. (۱) مؤید این برداشت از روایت، روایتی است که در خود اشعریات آمده است: «العشیره اذا كان عليهم امير يقيم الحدود فقد وجبت عليهم الجمعة و التشریق». (۲) در این روایت، اقامه جمعه منوط به وجود امیری شده که اقامه حدود کند، با توجه به اینکه مراد از امیر، کسی است که از سوی حکومت اسلامی نصب شده است، پس اقامه حدود و نماز جمعه بدون وجود حکومت اسلامی ممکن نیست و در زمان غیبت، این مهم با سپردن حکومت به فقیه جامع شرایط، میسر می گردد.

۳- قاعده درأ

اشاره

مشهورترین قاعده باب حدود، قاعده درأ است. ظاهر سخن اصحاب و فقهای امامی و حتی اهل سنت پذیرش این قاعده و تسالم بر آن است. (۳) اما هیچ یک از فقها به این قاعده برای عدم مشروعیت مجازات های حدی در زمان غیبت استناد نکرده است. با وجود این، یکی از نویسندگان معاصر به استناد این روایت و با توجه به نظر برخی فقها بر عدم جواز اقامه حدود، مدعی شده در زمان ما شبهه دایمی در اجرای حدود وجود دارد:

رأی برخی از فقهای بزرگ مبنی بر تعطیل اجرای حدود و قصاص در عصر غیبت امام معصوم و دلایل آنها بر لزوم اجرای حدود و قصاص توسط پیشوای معصوم و ممنوعیت اجرای آن از سوی دیگران، یک شبهه دایمی و در حکم شبهه حکیمه است که می تواند موجب توقف مجازات مرگ برای همیشه باشد و این به جز شبهه صدیقی و موضوعی است که برای هر پرونده ای به نحو اختصاصی می تواند وجود داشته باشد. (۴)

ص: ۱۸۶

۱- (۱). سید محمد مهدی موسوی خلیلی، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، ص ۳۲۲.

۲- (۲). اسماعیل بن موسی، الاشعریات، ص ۴۳.

۳- (۳). احمد حاجی ده آبادی، فقه و حقوق، «قاعده درأ در فقه امامیه و حقوق ایران»، س ۲، ش ۶، پاییز ۱۳۸۴، ص ۳۳.

۴- (۴). عمادالدین باقی، «ادامه حقوق بشر اعدام و قصاص» ۴ به نقل از سایت www.emadbaghi.com شنبه ۲ خرداد ۱۳۸۳.

به منظور بررسی این دیدگاه، لازم است پس از بررسی مستند قاعده، مفاد آن به ویژه مراد از شبهه در این قاعده، تحلیل شود تا معلوم گردد آیا این چنین شبهاتی را نیز در بر می گیرد یا خیر.

الف) فقها و قاعده در ا

این روایت در آثار متقدمین از فقها به چشم می خورد. محققانی که آثار ابن ابی عقیل را تحقیق کرده اند، به این روایت در لابه لای آثار وی اشاره کرده اند. (۱) سید مرتضی در انتصار این روایت را به نقل از عامه ذکر کرده، بدون اینکه در سند آن خدشه ای وارد کند. (۲) شیخ طوسی نیز در کتاب خلاف در موارد متعدد به این روایت اشاره و در برخی موارد بدان استدلال کرده است. (۳) همچنین شیخ در مبسوط نیز در موارد متعددی به این روایت استدلال کرده، یک جا عبارت «بلاخلاف» را بعد از روایت آورده است. (۴) ابن براج نیز در دو اثر خود المهدب (۵) و جواهر الفقه به این روایت استناد کرده است. (۶)

با وجود اینکه ابن ادریس اعتباری برای اخبار آحاد قایل نیست، در کتاب سرائر در بیست مورد به این روایت استناد کرده، گاه آن را مُجمَع علیه دانسته است. مثلاً در باب حد قذف آمده است: «در موارد شبهه حد جاری نمی شود، به دلیل روایتی که مورد اجماع فقهاست: ادروؤ الحدود بالشبهات؛ حدود را به شبهات دفع کنید». (۷)

همچنین در کتاب جواهر الکلام به نقل از بخش دیگری از کتاب سرائر آمده است: «در باره شبهه، حد دفع می شود. دلیل آن، روایتی است که مورد اجماع است». (۸)

ص: ۱۸۷

۱- (۱). ر.ک: حسن بن علی بن ابی عقیل حذاء، حیاة ابن ابی عقیل و فقهه، ص ۵۲۷ و محمد بن احمد کاتب بغدادی، مجموعه فتاوا ابن ابی عقیل، ص ۱۶۹.

۲- (۲). سید مرتضی، انتصار، ص ۵۲۶.

۳- (۳). شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۳۴۶ و ج ۴، ص ۲۵۳ و ج ۵، ص ۳۶-۵۹۲ و ج ۶، ص ۴۰۴.

۴- (۴). همان، مبسوط، ج ۳، ص ۶۶ و ج ۴، ص ۱۹۹-۲۰۲ و ج ۵، ص ۱۸۷ و ج ۷، ص ۹۸ و ج ۸، ص ۴۳ و ۲۴۴-۲۴۶.

۵- (۵). ابن براج، المهدب، ج ۲، ص ۴۸۴.

۶- (۶). همان، جواهر الفقه، ص ۱۰۸.

۷- (۷). ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۳، ص ۵۲۰.

۸- (۸). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۲۴۸.

علامه حلی در کتاب مختلف به این حدیث استناد کرده، در جایی از این کتاب عبارت سرائر را نقل می کند که می گوید: «لقوله عليه السلام المجمع عليه: ادرؤوا الحدود بالشبهات». (۱)

مقدس اردبیلی رحمه الله در کتاب مجمع الفائده و البرهان می گوید:

اگر شاهد از شهادتش رجوع کند... و بگوید اشتباه کردم، احتمال می رود که حد قذف از او ساقط شود، به دلیل قول پیامبر صلی الله علیه و آله که مشهور بین شیعه و سنی است: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» و شکی نیست که این مورد از موارد شبهه است». (۲)

و محقق کرکی گوید: «بین مسلمین اختلافی نیست در اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: ادرؤوا الحدود بالشبهات». (۳)

آیت الله خویی در کتاب مبانی تکمله المنهاج پس از اینکه مرسله صدوق را مؤید روایات برخی مسائل قرار داده، می نویسد:

عجیب است که صاحب ریاض در ذیل مسئله دوم از مسائل سه گانه که در پایان بحث حد سرقت آورده می گوید: بهتر است در این مورد به اصل مصونیت خون مگر در جایی که یقین به عدم مصونیت آن باشد، تمسک کنیم و به مقتضای نص متواتر «دفع حد به شبهه» عمل کرده باشیم. (۴)

ایشان در جایی دیگر از این کتاب می فرماید:

هرگاه زن ادعای اکراه به زنا کند، از او پذیرفته می شود، ولی نه به این دلیل که حدود به شبهه دفع می شود؛ چرا که پیش از این ثابت نبودن این قاعده گذشت. (۵)

از این دو عبارت معلوم می شود ایشان وثوق به صدور مرسله صدوق ندارد؛ چه رسد به اینکه آن را مشهور، متواتر یا مُجمع علیه بدانند. به نظر می رسد این امر از مبنای ایشان در حجیت خبر واحد سرچشمه می گیرد؛ زیرا از طرفداران دیدگاه وثوق سندی

ص: ۱۸۸

۱- (۱). علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۸، ۱۶۲ و ۲۶۸.

۲- (۲). محقق اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۲، ص ۴۸۹.

۳- (۳). ر. ک: حیاة المحقق الکرکی و آثاره، ج ۵، ص ۴۵۶.

۴- (۴). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، ص ۲۰۶.

۵- (۵). همان، ص ۲۰۹.

است و تنها به سند روایت می نگردد و دیگر قرینه ها را نامعتبر می داند.

ب) مستند روایی قاعده درأ

اشاره

این قاعده در مدارک زیر آمده است.

یکم) من لایحضر

شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویه این روایت را در کتاب من لایحضره الفقیه آورده، (۱) علامه محدث عاملی نیز در وسائل الشیعه از آن کتاب نقل می کند. (۲)

محمد بن علی بن الحسین قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «ادروا الحدود بالشبهات ولا شفاعه ولا كفاله ولا يعين في حدّ؛ حدود را با شبهات دفع کنید و شفاعت و كفالت و قسم، در حد وجود ندارد».

دوم) المقنع

شیخ صدوق در المقنع از امیرمؤمنان علیه السلام روایت کرده است: «ادروا الحدود بالشبهات؛ (۳) حدود را با شبهات دفع کنید».

سوم) دعائم الاسلام

عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله انه قال: «ادروا الحدود بالشبهات و أقبلوا الكرام عثراتهم الا- في حدّ من حدود الله؛ (۴) حدود را با شبهات دفع کنید و لغزش های بزرگان را بازدارید، مگر در حدود خداوند».

محدث نوری همین روایت را بدون هیچ گونه تغییری و با ذکر این سند «عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله» روایت کرده است. (۵)

ص: ۱۸۹

۱- (۱). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۷۴.

۲- (۲). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶.

۳- (۳). شیخ صدوق، المقنع، ص ۴۳۷.

۴- (۴). قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۶۵-۴۷۱.

۵- (۵). محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۶.

وان أحدث امرئ مع رجل قد فجر بها فقالت المرئيه استكرهني فإنه يدرأ عنها الحد، لأنها وقعت شبهه وقال امير المؤمنين عليه السلام: ادروا الحدود بالشبهات؛ (١) اگر زنی با مردی زنا کرد و زن مدعی شد او را مجبور کرده است، حد از زن رفع می شود؛ زیرا زنا شبهه به شمار می آید و امیر مؤمنان فرمود: حدود را با شبهات دفع کنید».

پنجم) عهدنامه مالک اشتر

این عهدنامه در تحف العقول، بحار الانوار و نهج البلاغه آمده است، و به نقل از کتاب مصادر نهج البلاغه، نویری در نهایه الارب آن را نیز آورده است. (٢) در نقل بحار الانوار و تحف العقول این جمله دیده می شود: «واقبل العذر وادرء الحدود بالشبهات؛ عذر را بپذیر، و حدود را با شبهات دفع کن»؛ (٣) ولی در نهج البلاغه این عبارت نیامده است.

ششم) کتاب عوالی اللالی

در این کتاب آمده است:

«فصل نهم: در ذکر احادیثی است که متضمن برخی از ابواب فقه است و یکی از فقها آنها را در باره ای از کتاب های خود آورده و من این احادیث را به طریقی که به او دارم روایت می کنم. (٤) ... قال علیه السلام: ادروا الحدود بالشبهات». (٥)

همچنین در باب دوم همین کتاب ضمن احادیثی که مربوط به تک تک باب های فقهی است و صاحب عوالی می گوید این روایات را از طریق فخر المحققین نقل کرده، آمده است: «و قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ادروا الحدود بالشبهات». (٦)

در بخش دیگری از کتاب عوالی اللالی نیز همین حدیث از طریق ابن فهد حلی نقل

ص: ١٩٠

١- همان، ص ٥٨.

٢- سید عبدالزهره حسینی خطیب، مصادر نهج البلاغه و آسانیده، ج ٣، ص ٤٣٠ و محمدحسن ربانی، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، «قاعده درأ»، ش ٣٣، ص ١٨٥.

٣- علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ٧٤، ص ٢٤٣؛ ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ١٢٩.

٤- ابن جمهور احسانی، عوالی اللالی، ج ١، ص ١٩٥.

٥- همان، ص ٢٣٦.

٦- همان، ج ٢، ص ٣٤٩.

ج) رجال شناسی و درایت حدیث

یکم) روایت صدوق

روایت من لایحضره الفقیه مرسله است. البته چنان که شیخ صدوق در پیش فصل کتاب خود بیان کرده، تنها روایت هایی در این کتاب گرد آمده که درستی آن نزد وی ثابت شده است. (۲)

برخی از علما بر پایه همین گفته مصنف، تمام روایات من لایحضره الفقیه را معتبر و صحیح دانسته اند. مرحوم حاج آقا رضا همدانی در مصباح الفقیه (۳) و فقیه سبزواری (۴) روایات من لایحضره الفقیه را صحیح می دانستند، ولی شمار دیگری، روایات این کتاب را دسته بندی کرده اند. اگر سلسله سند راویان روایات مسند ثقه و معتبر باشد، روایت صحیح یا از دیگر اقسام حدیث خواهد بود، ولی اگر روایت مرسله باشد، شماری از عالمان- مثل آیت الله خوئی، شهید ثانی، محقق عاملی، شیخ حسن صاحب معالم و محقق حلی- آنها را برای مرسله بودنشان ضعیف و ناپذیرفتنی دانسته اند؛ گرچه روای آن ثقه یا از اصحاب اجماع و یا از مشایخ ثلاثه باشد. آیت الله خوئی حتی مراسلات ابن ابی عمیر را نیز نپذیرفته است. (۵) بر اساس این دیدگاه که مورد پذیرش نگارنده نیز می باشد، مراسلات صدوق فاقد اعتبار است و در نتیجه، مرسله صدوق نمی تواند مدرک قابل اعتمادی برای قاعده در آ قرار گیرد. (۶)

ص: ۱۹۱

۱- (۱). همان، ج ۳، ص ۵۴۵.

۲- (۲). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

۳- (۳). آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۱۲.

۴- (۴). محقق سبزواری، ذخیره المعاد، ص ۱۸۵ و ۵۱۰؛ ر.ک: شیخ یوسف بحرانی، لؤلؤه البحرين، ص ۳۹۴؛ اصول الحدیث، جعفر سبحانی، ص ۱۱۱.

۵- (۵). محمدحسن ربانی، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، «قاعده در آ»، ش ۳۳، ص ۱۸۵.

۶- (۶). خواننده محترم توجه داشته باشد که دیدگاه های دیگری نیز درباره مراسلات صدوق وجود دارد، تا جایی که برخی هرگز مراسیل صدوق را کمتر از مراسیل ابن ابی عمیر نمی دانند. محدث قمی در هدیه الاحباب و الکنی واللقاب و علامه بحر العلوم در فوائد الرجالیه فرموده اند: «إن مراسیل صدوق لاتقصر عن مراسیل ابن ابی عمیر». (شیخ عباس قمی، الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۴۱۶؛ سید بحر العلوم، الفوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۳۰۰؛ شیخ بهایی، الحبل المتین، ص ۱۱؛ محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج ۷، ص ۷) چنان که پیداست این سخن تنها درباره مراسلات صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه درست است، نه دیگر کتاب ها؛ همان گونه که از عبارت علامه بحر العلوم برمی آید. (سید بحر العلوم، الفوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۳۰۰) اینان همه مراسلات صدوق را در هر لفظی پذیرفته اند، ولی شماری از بزرگان، مراسلات صدوق را دسته بندی کرده اند: اگر مرسله همراه با (قال) باشد؛ یعنی قول را به گونه یقینی به امام نسبت داده و مثلاً فرموده باشد: «قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال...» چنان می نماید که صدوق جزم پیدا کرده که راویان ثقه بوده اند و سند معتبر است، ولی اگر مرسله مجهول باشد، مانند اینکه گفته باشد: «روى عن أمير المؤمنين، روى عن الصادق عليه السلام...» این گونه نخواهد بود. فاضل تفرشی، محقق میرداماد (الرواشح السماویه، ص ۱۷۴)، آیت الله بروجرودی (نهایه التقرير، ج ۱، ص ۱۳) و امام خمینی (کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۸ و همان، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۹۳) از این دسته اند. افزون بر آنچه یاد شد، بنا بر دیدگاه بسیاری از فقیهان، آوردن حدیث در کتاب من لایحضره الفقیه خود دلیل بر صحت آن است. مرحوم آقارضا همدانی بارها در مصباح الفقیه (ج ۲، ص ۱۸۵) این نکته را یاد آور می شود. میرزای قمی در غنائم الايام (ج ۳، ص ۶۲) ارسال صدوق را قرینه بر اعتبار آن می داند، بلکه معتقد است ارسال آن در من لایحضره الفقیه، اشاره به کمال اعتماد بر آن است.

روایت «ادرؤوا الحدود بالشبهات» ضمن سه روایت در المقنع، یک روایت در من لایحضره الفقیه، یک روایت در بحار الانوار، یک روایت در دعائم الاسلام و سه روایت در عوالی اللئالی نقل شده است. یکی دیگر از روایات، روایتی است که محدث نوری در مستدرک الوسائل از دعائم الاسلام آورده است؛ البته اگر عهدنامه را - با توجه به صنف سند آن - منیع بشماریم. به هر حال، در صورتی که تحف العقول و بحار الانوار را دو مدرک بپذیریم، روایت یاد شده را در بیش از هفت مدرک از منابع روایی قدما خواهیم یافت. پس شهرت روایی دارد و اگر مرسله صدوق را به دلیل ارسال آن ضعیف بدانیم، شهرت روایی، ضعف سند آن را جبران خواهد کرد؛ زیرا بیشتر فقیهان شیعی معتقدند شهرت روایی و فتوایی ضعف سند را جبران می کند (۱) و روایت ضعیف، ولی مشهور را می توان پذیرفت و معتبر دانست.

ص: ۱۹۲

۱- (۱). ر.ک: سید محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۵۹۰ و ج ۱۰، ص ۹ و ۳۰؛ تراقی، مستند الشیعه، ج ۲، ص ۳۶۲ و ج ۴، ص ۲۲۸؛ شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۳۷۹؛ وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۴۸۷؛ ابن فهد حلی، المهذب البارع، ج ۱، ص ۵۶۴؛ محقق حلی، المعتمد، ج ۱، ص ۶۱؛ آقا جمال خوانساری، حواشی شرح اللمعه، ص ۱۲۲-۱۷۰؛ محمد حسن موسوی بجنوردی، القواعد الفقیهیه، ج ۴، ص ۴۸؛ شهید اول، غایه المراد، ج ۲، ص ۴۷۰؛ سید محمد باقر شفتی، مطالع الانوار، ج ۴، ص ۴۵، ۱۴۹ و ۱۵۹؛ سید محسن حکیم، مستمسک العروه، ج ۷، ص ۵۱؛ سید محمد صادق روحانی، منهاج الفقاهه، ج ۱، ص ۳۸۳؛ امام خمینی، الطهاره، ج ۱، ص ۲۸.

این حدیث هر چند در تحف العقول به صورت مرسل نقل شده، ولی سند آن به سه طریق در الفهرست شیخ طوسی و نجاشی آمده است که برخی از این طریق ها معتبر یا صحیح است. بنابراین، روایت مرسله صدوق، یعنی «ادرووا الحدود بالشبهات»، با روایت مرسله تحف العقول که در حقیقت، مسند و دارای اعتبار و صحت است، اعتبار می یابد. (۱) این نامه به اندازه ای مشهور بوده که نجاشی به آن طریق داشته و آن را دارای سند دانسته است؛ چنان که شیخ طوسی نیز همین مطلب را می پذیرد. بنابراین، عهدنامه امیر مؤمنان علیه السلام مسند خواهد بود. ممکن است درباره این روایت چنین اشکال کنند که جمله «وادروا الحدود بالشبهات» که در عهدنامه امیر مؤمنان علیه السلام به مالک در تحف العقول آمده، در نهج البلاغه در ضمن این عهدنامه نیامده است. از سوی دیگر، نمی دانیم سندی که برای این عهدنامه در الفهرست شیخ و نجاشی آمده، آیا برای نسخه تحف العقول است یا نسخه نهج البلاغه. بنابراین، نمی توان به یقین گفت روایت تحف العقول مسند است.

در پاسخ به این اشکال می توان گفت آنچه در نهج البلاغه نقل شده، تمامی عهدنامه نیست، بلکه گزیده ای از آن است و معلوم است که سند شیخ و نجاشی برای تمامی عهدنامه است، نه گزیده آن. (۲)

آیت الله سید کاظم حائری در کتاب القضاء فی الفقه الاسلامی بحث مفصلی درباره سند عهدنامه مالک اشتر مطرح کرده، و در نهایت سند شیخ و نجاشی را با اشکالاتی مواجه دانسته است. (۳)

ص: ۱۹۳

۱- (۱). رضا استادی، فصلنامه فقه اهل بیت، قلمرو قاعده در، ش ۳۴.

۲- (۲). برای آگاهی بیشتر ر. ک: سید عبدالزهره حسینی خطیب، مصادر نهج البلاغه و آسانیده، ج ۳، ص ۴۳۰؛ محمد حسن ربانی، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، «حکم و قضاوت بر اساس قرینه ها»، ش ۳۳، ص ۱۸۵.

۳- (۳). سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۵۱-۶۶.

با وجود همه این گفت و گوها درباره سند قاعده، به نظر نگارنده، روایات دره حدّ با شبهه، شهرت روایی دارد و این شهرت مؤید اعتبار آنهاست. افزون بر آن، مؤیدات دیگری نیز دارد؛ مثل بنای حدود بر تخفیف و احتیاط در دماء.

د) مفهوم شناسی

اشاره

با معتبر دانستن سند روایی قاعده، می توان به بررسی واژگان روایت و دریافت مفهوم کلی قاعده بر اساس روایت یاد شده پرداخت.

یکم) درأ

«درأ» همان مفهوم دفع است و هر دو در قرآن به کار رفته اند. (۱) با توجه به اینکه دفع نیز در اصل به معنای منع است، (۲) مقتضی قاعده درأ عدم ثبوت حد است، نه سقوط آن. بنابراین، این قاعده بیان کننده یکی از علت های رافع مسئولیت کیفری و مجازات است، نه از علل سقوط آن.

دوم) حدود

معنای حدود در فصل آغازین گذشت و دانستیم که این واژه در روایات کاربردهای گوناگونی دارد و در مواردی که قرینه ای بر هیچ یک از معانی در دست نیست، بر اساس شیوه های واژه شناسی باید مطلق مجازات را مفاد آن بدانیم؛ مگر اینکه در مقام عمل، احتیاط امر دیگری را اقتضا کند. بر همین اساس، شمول حد بر تعزیر و قصاص در این قاعده بدیهی می نماید، ولی برداشت فقها از این روایت به دو گونه است: گروهی این قاعده را از اختصاصات حدود دانسته اند، (۳) اما بیشتر فقها به جریان این قاعده در باب قصاص و تعزیرات تصریح و حتی برخی ادعای اولویت کرده اند. (۴) البته باید توجه داشت ممکن است لازم باشد میان قصاص و تعزیر تفاوت گذاشته شود؛ زیرا قصاص

ص: ۱۹۴

۱- (۱) ر.ک: طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۳۶.

۲- (۲) حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۳، ص ۲۲۶.

۳- (۳) ر.ک: محمد حسن ربانی، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، «قاعده درأ»، ش ۳۳، ص ۱۸۵.

۴- (۴) رضا استادی، فقه اهل بیت، «قلمرو قاعده درأ»، ش ۳۴؛ همان، فقه اهل بیت، «قلمرو قاعده درأ (۲)»، ش ۳۷.

در فقه اسلامی بیش از جنبه حق الهی، جنبه حق الناسی دارد و به جنبه شخصی آن بیش از جنبه عمومی جرم توجه می شود. از این رو، جریان قاعده درأ در قصاص گرچه موافق احتیاط در دماء است، با قواعد مسلم جزایی دیگر، همچون «لا یبطل» در تعارض واقع می شود. به همین دلیل، نمی توان درباره قصاص قاعده درأ را با جسارت جاری ساخت و باید وجه جمعی میان این دو قاعده لایبطل و درأ ارائه نمود. بعید نیست بتوان این دو قاعده را بدین صورت جمع کرد که در مرحله تعقیب جرم، قاضی به منظور صیانت از حقوق شخصی افراد و جلوگیری از هدر رفتن خون مسلمانان، بدون توجه به قاعده درأ، نظام تفتیشی را در پی گیرد، ولی در مرحله دادرسی، به منظور صیانت از خون انسانی بی گناه، به قاعده درأ روی آورد و تا زمانی که به لزوم قصاص یقین پیدا نکرده، حکم به قصاص را صادر نکند.

سوم) شبهه

راغب درباره معنای واژه «شبهه» می نویسد: «الشبهه هو أن لا یتمیز أحد الشیئین من الآخر لما بینهما من التشابه».^(۱)

امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه در وجه نام گذاری شبهه می فرماید: «إنما سمیت الشبهه شبهه لأنها تشبه الحق؛^(۲) شبهه نامیده شده؛ زیرا مشابهت به حق می رساند».

گستره شمول شبهه ها در روایت درأ

اشتباه حکمی و موضوعی؛ شبهه قاضی و متهم

اگر به اطلاق روایتی که مستند قاعده درأ است مراجعه شود، واژه «الشبهات»، جمع مُحَلِّی به «ال» بوده، این روایات هر شبهه ای اعم از اشتباه حکمی و موضوعی و اعم از شبهه قاضی و متهم را در بر می گیرد. اشتباه حکمی، جهل یا اشتباهی است که درباره قانون یا تفسیر آن صورت گیرد؛^(۳) مانند موردی است که فاعل حکم را نداند.^(۴) اشتباه

ص: ۱۹۵

۱- (۱). راغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۴۳۳.

۲- (۲). خطب الامام علی علیه السلام، ج ۱، ص ۸۹.

۳- (۳). پرویز صانعی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۶۳.

۴- (۴). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۱۷ و سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۳ و ۷.

موضوعی در جایی است که مرتکب حکم شرع و قانون را می داند، ولی در برخورد با مصادیق و موضوعات خارجی دچار خطا و اشتباه می شود؛ مانند اینکه فاعل از حرمت نوشیدن خمر آگاهی دارد، ولی نمی داند مایعی که می نوشد، خمر است. روایات خاصی که حد را با شبهه دفع می کند نیز تنها درباره شبهه های موضوعی نیست، بلکه برخی درباره شبهه های موضوعی، شماری درباره شبهه های حکمی و بعضی نیز دربرگیرنده هر دو مورد است. (۱)

البته با توجه به اینکه آیت الله خویی حدیث در آن را ثابت نمی داند، (۲) موارد جهل تقصیری را در صورتی که فرد متوجه جهل خود است، از موارد شبهه خارج می کند (۳) و می گوید: چون چنین کسی عالم به حکم ظاهری است و جهل او به واقع، در فرض مسئله برای او عذر نیست، به همین سبب، اطلاعات ادله ای که بر نفی حد از جاهل دلالت می کند، شامل حال او نمی شود.

شامل بودن شبهات در روایت، برای موارد جهل به حکم با التفات به جهل هنگام عمل، روشن است و این اشکال که مرحوم خویی می فرماید: «جاهل آگاه از جهل هنگام عمل، عالم به حکم ظاهری است»، از این نظر صحیح نمی نماید؛ زیرا هر چند فرد جاهل، عالم به حکم و وجوب فحص است، ولی عالم به حکم حرمت نیست. گرچه بر این اساس که ادله معذرت جاهل امتنانی است و شامل جاهل مقصر آگاه از جهل نمی شود، و البته با فرض عدم ثبوت قاعده در آن، این نظر قابل دفاع است.

ملاک در شبهه، ظن یا احتمال

از فقها سید علی طباطبائی و آیت الله خوانساری فرموده اند: «الشبهه ما أوجب ظنَّ الاباحه» (۴) و شهید ثانی ضمن اینکه در جایی همین ملاک را پذیرفته، (۵) در جای دیگر

ص: ۱۹۶

۱- (۱). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، ص ۱۷۰.

۲- (۲). همان، ج ۱، ص ۱۷۱.

۳- (۳). همان، ص ۱۶۹.

۴- (۴). سید علی طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۴۱۶ و سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۳.

۵- (۵). شهید ثانی، الروضه البهیة، ج ۹، ص ۲۰.

فرموده است: «وَضَابِطُهَا تَوْهَمُ الْفَاعِلِ أَوْ الْمَفْعُولِ أَنَّ ذَلِكَ الْفِعْلَ سَائِغٌ لَهُ؛ (۱) ملاک شبهه آن است که فاعل یا مفعول گمان کند این کار برای او جایز است». حنفیان نیز گفته اند: «مایشبه الثابت وليس بثابت؛ (۲) چیزی که مشابهت می رساند به امر ثابت، اما ثابت نیست».

گرچه ملاک های ارائه شده شبهه را امر وجودی برمی شمارد و می تواند به جهل مرکب اشاره داشته باشد، ولی دلیلی بر تخصیص در دست نیست. اما نکته قابل توجه در این دو ملاک این است که صاحب ریاض ظن به اباحه را معتبر دانسته، ولی شهید ثانی با توجه به عبارت «توهم الفاعل او المفعول» صرف احتمال اباحه را کافی می داند. به نظر می رسد ملاک ارائه شده از سوی شهید ثانی با گفته های واژه شناسان، دیدگاه های فقها و روایات سازگارتر بوده، حتی دیدگاه حنفیان نیز به ملاک شهید ثانی نزدیک تر است.

شبهه در بدیهیات

در این بحث بدین نکته می پردازیم که: آیا شبهه در قاعده درأ، شامل هر شبهه ای، حتی ادعای جهل به حرمت ازدواج با محارم می شود یا این گونه موارد روشن و ضروری را دربر نمی گیرد یا باید به حسب موارد، به تفصیل قایل شد؟ مثلاً در موردی که احتمال صدق در حق مدعی جهل باشد، مانند اینکه شخص، تازه مسلمان و ناآشنای با احکام اسلامی باشد، قاعده درأ جاری می شود و در دیگر موارد جاری نمی شود.

آنچه از روایات و کلمات فقها استفاده می شود، قول به تفصیل است. دلیل این حکم، روایاتی است که بر رجحان و وجوب اجرای حدود و حرمت تعطیل آن دلالت می کنند. (۳) بنابراین، با توجه به روایات یاد شده، نمی توانیم شبهه را در قاعده درأ به گونه ای تفسیر کنیم که به تعطیل حدود بینجامد. شامل شدن شبهه در روایت «ادروءوا الحدود بالشبهات» برای هر کس که حتی در مسائل روشن و ضروری ادعای شبهه کند، مستلزم تعطیل حدود است.

ص: ۱۹۷

۱- (۱). همان، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۳۲۹.

۲- (۲). ابن نجیم مصری، البحر الرائق، ج ۵، ص ۱۹ و ابن عابدین، حاشیه رد المحتار، ج ۴، ص ۱۸۷.

۳- (۳). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۳۲ و ۳۳۶.

افزون بر روایات مربوط به حرمت تعطیل حدود که پذیرفته نشدن ادعای جهل در مسائل ضروری و بدیهی به ملازمه از آنها استفاده شد، از برخی روایات نیز این مطلب به دست می آید. (۱)

از برخی روایات نیز استفاده می شود که شبهه، در صورتی موجب دفع حد می شود که احتمال آن درباره مدعی شبهه باشد. (۲) از کلمات فقها نیز این چنین برمی آید که مقتضای ادله، قول به تفصیل است. (۳)

مفهوم کلی قاعده

دانستیم که مراد از درأ، دفع مجازات و انکار مسئولیت کیفری است. حدود نیز به معنای مطلق مجازات است و قصاص و تعزیر را نیز در برمی گیرد؛ البته با نظر داشت نکته ای که درباره قصاص مطرح شد. اما شبهه همان طور که اشتباه موضوعی را شامل می شود، اشتباه حکمی و شبهات قاضی و متهم را نیز در برمی گیرد؛ هر چند در فراگیری شبهه بر بدیهیات باید به تفصیل قایل شد. همچنین برای صدق شبهه، باید دست کم احتمال اباحه وجود داشته باشد. بر این اساس، مفاد این قاعده این است که با وجود احتمال اباحه در جرایم، چه در موارد موضوعی و چه حکمی، چه از سوی متهم و چه از سوی قاضی، در صورتی که مورد شبهه از بدیهیات نباشد، مجازات از متهم دفع می شود.

ممکن است گفته شود با توجه به اینکه در حدیث «ادروءوا الحدود بالشبهات» در روایت مرسله صدوق در فقیه و مقنع و نیز در عهدنامه امیر مؤمنان علیه السلام به مالک اشتر با تعبیر «إدء الحدود بالشبهات» صیغه امر به کار رفته است، می توان حدیث را این گونه معنا کرد که قاضی باید در موضوع حد، شبهه بیفکند و حد را دفع کرده، راه گریز را به اقرارکننده نشان دهد؛ مانند اینکه قاضی به کسی که شراب خورده بیاموزد که بگوید حرمت شراب را نمی دانستم یا گمان می کردم آب است و نوشیدم. چه بسا مواردی که

ص: ۱۹۸

۱- (۱). همان، ص ۳۹۵ و ۴۷۵.

۲- (۲). همان، ص ۳۲۴، ح ۲ و ۳.

۳- (۳). رضا استادی، فقه اهل بیت، «قلمرو قاعده درأ»، ش ۳۴.

پیامبر و امیرمؤمنان اقرار کننده را تبرئه می کردند و او را از اقرار بازمی داشتند نیز به همین دلیل و به منظور احتیاط در نگاه داشت دماء بوده است؛ چرا که شارع مقدس دقت در دماء را می خواهد. البته ظاهر آن است که این معنا با معنای سابق قابل جمع نیست و یکی از این دو معنا می تواند مراد باشد و بنا بر این، همان معنای اول مراد است.

معنای دیگری که در این روایت احتمال می رود و مناسب به نظر می رسد، این است که از روایت دفع حدود به شبهات استفاده می شود که تحقیق و تفحص برای اثبات جرم، لازم نیست و به محض یافتن شبهه و ادعای آن از سوی مرتکب جرم، در صورتی که احتمال شبهه درباره او برود، می توان و بلکه لازم است از او دست برداشته شود. البته درباره قصاص، تحقیق و تفحص تا شناسایی قاتل یا جانی، لازم است و نباید حق اولیای مقتول یا کسی که جنایت بر او وارد شده، ضایع شود و این یکی از فرقه های میان حق الله و حق الناس است. (۱)

با روشن شدن مفهوم قاعده، اکنون می توان به شبهه ای که در آغاز این بحث مطرح شد، پاسخ داد. گرچه قاعده در ا در موارد شبهه های حکمی، چه شبهه متهم و چه شبهه قاضی جریان می یابد، ولی در اجرای حدود در عصر غیبت جاری نمی شود؛ زیرا هر چند این شبهه از نوع شبهه قاضی است، مخالف عده ای از فقها نمی تواند در قاضی ای که خود به جواز قایل است، شبهه ای بیافریند. افزون بر اینکه به تصریح فقها این قاعده در موارد فقد دلیل معتبر است، نه در جایی که دلیل معتبری بر حکم وجود دارد. (۲) علاوه بر این دو اشکال، اشکال های دیگری نیز به ذهن نگارنده می رسد:

اولاً: ظاهر این است که مراد از شبهه، چه حکمی و چه موضوعی آن، شبهه های جزئی است و به موارد خاص اشاره دارد و شبهه هایی کلی از این دست را در بر نمی گیرد.

ثانیاً: این قاعده، فرع بر مشروعیت اقامه حدود است؛ یعنی باید اجرای حدود مشروع باشد تا امر به دفع آن شود؛ وگرنه، این امر لغو خواهد بود. بنابراین، اثبات عدم مشروعیت اقامه حدود از سوی این قاعده، افزون بر ناصحیح بودن، مستلزم خلف است.

ص: ۱۹۹

۱- (۱). همان.

۲- (۲). محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۳، ص ۲۶۶.

ثالثاً: به دلیل روایاتی که بر اهمیت اقامه حدود تأکید و از تعطیلی حدود منع می کند، نمی توان این قاعده را به گونه ای تفسیر کرد که به تعطیلی حدود بینجامد. امکان دارد تصور شود میان این دسته روایات و روایاتی که مستند قاعده در آن قرار گرفت، نوعی تعارض وجود دارد، ولی این چنین نیست و این روایات به یکی از اصول سیاست جنایی اسلام اشاره دارد. در سیاست جنایی اسلام در کنار اینکه برای هر جرمی مجازات مناسب و متناسب در نظر گرفته شده، هیچ اصراری بر اثبات و اعلام وقوع جرم نیست و اسلام تلاش نمی کند همه جرایم را به مجازات برساند، اما در صورت اثبات جرم، به هیچ نحو اجازه نمی دهد در اجرای مجازات خللی وارد گردد و این تصور در ذهن مجرم پدید آید که پس از اثبات جرم می توان از مجازات گریخت؛ مگر اینکه مجرم اصلاح شده باشد که در این صورت حاکم می تواند او را عفو کند.

۵) احتیاط در دماء

یکی از اصول مورد اهتمام شارع در مجازات ها، اصل احتیاط در دماء است که به تعبیرات متفاوتی در کلام فقها آمده است. عصمت دماء، حفظ دماء معصومه (۱) و حفظ نفوس محترمه (۲) از جمله این تعبیرهاست. بر اساس این اصل، در مواردی که با جان انسان ها در ارتباط است، باید نهایت دقت مبذول گردد تا یک نفس انسانی بیهوده تلف نگردد. ملا احمد اردبیلی می نویسد:

بدان که قتل امری است عظیم به دلیل اهتمام شارع به حفظ نفس؛ چرا که نفس مدار تکالیف و سعادت است و به همین دلیل حفظ آن واجب شده است؛ به گونه ای که جایز نیست ترک دفاع از آن تا کشته شود، بلکه دفاع از آن واجب است حتی اگر دیگری کشته شود، و عقل نیز فی الجمله این حکم را تأیید می کند. (۳)

در کلام دیگر فقها نیز در موارد متعدد به این اصل استناد شده است. (۴) بی گمان در

ص: ۲۰۰

-
- ۱- (۱). فاضل آبی، کشف الرموز، ج ۲، ص ۵۶۰.
 - ۲- (۲). سیدعلی، طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۴۶۳.
 - ۳- (۳). محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۳، ص ۸۸.
 - ۴- (۴). شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۱۱۷؛ محقق خوانساری، مشارق الشموس، ج ۲، ص ۴۸۶؛ سید علی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۴، ص ۹۹؛ سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، ص ۱۸ و ۱۳۸ و ۱۶۰.

موارد جزایی این قاعده کاربرد فراوانی دارد، ولی پرسش اینجاست که: آیا می توان به این اصل برای عدم جواز اقامه حدود در زمان غیبت نیز تمسک کرد؟ به نظر می رسد با توجه به آنچه درباره قاعده در ا گفتیم، پاسخ روشن شده باشد. این اصول تنها در مواردی جریان می یابد که دلیلی در دست نباشد، ولی اگر دلیل معتبری موجود باشد، نوبت به جریان این اصل نمی رسد. صاحب جواهر در مسئله قتل عبد پس از هفت بار اجرای حد بر او می نویسد: «این دلیل در صورتی که ظن اجتهادی قائم مقام علم به وجوب قتل در بار هشتم داریم، معتبر نیست؛ چرا که در این صورت احتیاط معنایی ندارد».^(۱) افزون بر اینکه نباید این اصول را به گونه ای جاری کرد که به تعطیلی حدود بینجامد؛ هر چند صاحب جواهر ضرر قتل نفس محترم را بیش از ضرر تعطیلی حدود می داند.^(۲)

ص: ۲۰۱

۱- (۱). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۳۳.

۲- (۲). همان.

کیفرهای جایگزین

تعبیر «کیفرهای جانشین» یادآور اصطلاح «جانشین های کیفری» است که «فری» به تبیین و توضیح آن پرداخت و اکنون نیز از طریق جنبش «کیفرزدایی» بار دیگر موضوع بحث روز است. (۱) اما مراد این نوشتار از کیفرهای جایگزین، نه به «کیفرزدایی» مربوط است و نه به «جانشین های کیفری» نظر دارد. در این نوشتار کیفرهای جایگزین، به مجازات ها یا راهکارهایی اشاره دارد که در صورت عدم جواز اقامه حدود، به منظور حفظ نظم عمومی و هنجارهای اجتماعی باید در نظام کیفری اتخاذ شود.

همان گونه که در دیدگاه فقهای قایل به اجرای حدود مطرح است، مصالح جامعه اسلامی اقتضا دارد که مجرم، متخلف و مرتکب جرم به جزای خود برسند و رهایی آنان از بند عقوبت، سلامت روان جامعه را دچار تهدید می کند. در این صورت، چگونه باید چاره اندیشی کرد؟

میرزای قمی که در اجرای حدود توقف و تأمل دارد، می نویسد: «حاکم این جماعت را تعزیر می کند، به هر چه صلاح داند و آن وظیفه حاکم شرع است». (۲)

استاد محقق داماد نیز در مصاحبه ای در پاسخ این پرسش می گوید:

در فرض توقف در اجرای حدود، از طریق تبدیل آن به تعزیر که از اختیارات حکومت اسلامی است، با رعایت شرایط زمان و مکان و در نظر داشتن

ص: ۲۰۳

۱- (۱) ژان پیناتل، کیفرهای جانشین و جرم شناسی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، نرم افزار مقالات حقوقی.

۲- (۲) میرزای قمی، جامع الشتات، ج ۱، ص ۳۹۵.

مصالح جامعه می توان شخص متخلف را تعزیر کرد، و در عین اینکه حکومت انسان مجرم را به جزای عملش رسانده، اجرای حدود سنگین مثل رجم یا اعدام یا قطع ید که حکم دادن نسبت به آنها پذیرش مسئولیتی سنگین است، از دوش قاضی برداشته شده. (۱)

آیت الله سید محمد شیرازی نیز که اقامه حدود را در زمان فعلی روا نمی داند، تعیین راهکار نهایی را به شورای فقیهان واگذار کرده، این امر را از وظایف ایشان شمرده است؛ البته ایشان در نظری بدوی می گوید:

باید حکومت اسلامی اقامه حدود را برای مدتی، تا زمانی که همه جوانب اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... اسلام عملی گردد، به تأخیر بیندازد و در این زمان مجازات ها را به تأدیب با زندان و دیگر چیزهایی که بازدارندگی دارد، تبدیل کند. (۲)

در عبارت این فقیه معاصر، واژه «تأدیب» به کار رفته است. مشخص نیست مراد ایشان از این واژه همان «تعزیر» است یا مفهوم دیگری جز آن. دیگر فقها معمولاً این عبارت را برای اشاره به مجازات کودکان به کار می گیرند. اگر مراد ایشان تعزیر باشد، نشان می دهد به نظر ایشان حکومت اسلامی می تواند از باب تعزیر افراد خاطی را زندان کند یا هر اقدام دیگری که صلاح بداند، در پیش گیرد، ولی اگر مراد امری مغایر با مفهوم تعزیر باشد، گویای این مطلب است که به نظر این بزرگوار، زندان و اموری از این دست نمی تواند مصداق تعزیر باشد و شاید به همین دلیل از واژه «تعزیر» که مفهوم اصطلاحی خاص و مشخصی دارد، استفاده نکرده است.

به هر حال در جمع بندی می توان گفت سه راهکار برای به مجازات رساندن مرتکبان جرایم حدی، در صورت توقف در جواز اقامه حدود قابل ارائه است:

۱. تبدیل مجازات حدی به شلاق تعزیری؛

۲. تبدیل مجازات حدی به حبس و دیگر مجازات های تعزیری جز شلاق (در صورتی که اجرای تعزیر به غیر شلاق جایز باشد)؛

ص: ۲۰۴

۱- (۱). محقق داماد، «نگاهی به قوانین جزا در اسلام»، شورای اجتماعی و فرهنگی زنان، ش ۶.

۲- (۲). سید محمد شیرازی، «فقه العولمه»، ص ۲۸۶.

۳. تبدیل مجازات حدی به هر مجازاتی که حاکم صلاح بداند (بر اساس احکام حکومتی).

اما اشکال اساسی که به چشم می خورد این است که: مجازات های غیرحدی فوق، به چه ملاکی در جرایم حدی ثابت می شود؟ شارع مقدس شرایط وقوع جرم حدی را با موشکافی تمام مشخص و پس از وجود همه شرایط، مجازات دقیق آن و شرایط ثبوت این مجازات را تعیین کرده است. پس از این دقت و سخت گیری آنچه از سوی شارع در جرایم حدی تشریح شده، مجازات های حدی است. به یقین حضور و عدم حضور امام نقشی در ثبوت جرم و مجازات ندارد و فقط دخیل در اجرای مجازات است. (۱) پس در این موارد، هم جرم حدی ثابت است و هم مجازات حدی. در نتیجه، دلیلی برای ثبوت مجازات غیرحدی برای جرایم حدی نخواهد بود.

در پاسخ به این اشکال می توان گفت بر اساس دیدگاه عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت، هر چند حضور امام شرط ثبوت مجازات نیست، شرط اثبات آن به شمار می آید. بنابراین، گرچه در حقیقت حد ثابت است، در خارج نمی توان بدان حکم کرد و آن را ثابت دانست و از این نظر مرتکب جرم حدی با کسی که جرمش در هیچ دادگاهی اثبات نشده، تفاوتی ندارد. اما این مسئله سبب نمی شود مرتکب جرم حدی پس از ارتکاب و اثبات جرم بتواند خود را از چنگال مجازات برهاند؛ زیرا همچنان ملاک ها و ادله دیگر مجازات ها شامل وی می گردد. برای مثال، به دلیل «التعزیر لکل عمل حرام»، پس از الغای مجازات حدی، تعزیر می تواند کیفر جانشین شمرده شود. همچنین حاکم اسلامی به دلیل حق قانون گذاری که بدو سپرده شده، می تواند حتی در صورت نبود ملاک تعزیر شرعی، به دفاع از حق اجتماع برخیزد و به منظور دفاع از امنیت جامعه و تضمین سلامت روحی و جسمی آن، مجازات مناسب و متناسب وضع کند.

گفتنی است همه این تمهیدات در صورتی سودمند است که اجرای تعزیر در زمان

ص: ۲۰۵

۱- (۱). بر همین اساس سید مرتضی و شیخ طوسی معتقدند حد بر ذمه مرتکب جرم حدی ثابت است و اگر امام ظاهر شود و مرتکبان زنده باشند و اقرار و بینه موجود باشد، حد را بر ایشان جاری می سازد. (سید مرتضی، المقنع فی الغیبه، ص ۶۰؛ همان، تنزیه الانبیاء، ص ۲۳۵؛ شیخ طوسی، الغیبه، ص ۹۴)

غیبت مشروع باشد. گرچه برخی از کسانی که اجرای حدود را جایز نمی دانند، اقامه تعزیر را تجویز کرده، حتی آن را راهکاری برای حفظ نظام و جلوگیری از هرج و مرج پیشنهاد می دانند، ولی به نظر نگارنده، بر اساس دلایل و پیش فرض های ایشان، نباید میان اقامه حد و تعزیر تفاوتی وجود داشته باشد. به نظر می رسد دلایلی که از دیدگاه ایشان اقامه حدود را ناروا می سازد، می تواند اقامه تعزیرات را نیز به چالش بکشاند. تفصیل این مطلب را در فصل بعد پی گرفته می گیریم.

با بررسی دیدگاه های فقها، به نظر می رسد فقهای قبل از میرزای قمی، هیچ یک متعرض امکان تعزیر و عدم امکان آن نشده اند و عمدتاً همه فراز و فرودها در مسئله اقامه حدود جریان داشته است. میرزای قمی در جامع الشتات پس از اینکه در اجرای حدود تأمل می کند، می نویسد:

حاکم شرع، این جماعت را تعزیر کند به هر چه صلاح داند، و آن وظیفه حاکم شرع است. بلی، هرگاه حاکم شرع را آن اقتدار نیست، بر دیگران تنبیه ایشان از باب امر به معروف و نهی از منکر، به هر نحو که اقتضا کند و شرایط آن محقق شود جایز، بلکه واجب است؛ بالاسهل فالاسهل. (۱)

شیخ بهایی نیز در جامع عباسی اقامه حدود را تا وقتی به قتل و جرح نینجامد، جایز می داند. (۲) از این کلام ایشان می توان جواز مجازات هایی را که به قتل و جرح نمی انجامد، استنباط کرد که تعزیرات نیز معمولاً از همین دسته مجازات هایند.

بر اساس استدلال شیخ انصاری، فقط اموری که در مشروعیت آنها تردید وجود دارد، نظیر اقامه حدود از حیطة ولایت فقیه خارج است، ولی در اقامه تعزیرات تردیدی از سوی فقها ابراز نشده و همچنان در دایره ولایت فقیه باقی می ماند.

ص: ۲۰۷

۱- (۱). میرزای قمی، جامع الشتات، ج ۱، ص ۳۹۵.

۲- (۲). شیخ بهایی، جامع عباسی، ص ۱۶۲.

این کلام ایشان در جواز اقامه تعزیرات گویاست و بعید نیست فقهای پیش از ایشان نیز همین دیدگاه را داشته باشند. فقهایی که اقامه حدود را جایز می دانند، به طریق اولی باید اقامه تعزیرات را جایز بدانند. فقهایی نیز که اقامه حدود را جایز نمی دانند، یا به جواز اقامه تعزیرات تصریح کرده اند یا اصلاً به آن اشاره نکرده اند. در نتیجه، به کمک اجماع مرکب می توان اقامه تعزیرات را جایز دانست. (۱) در تبیین این اجماع مرکب می توان گفت فقها، یا متعرض جواز اقامه حدود شده اند یا عدم جواز حدود، و هیچ یک متعرض قول دیگری نشده اند که عدم جواز اقامه تعزیرات باشد. از این رو، اجماع مرکب بر جواز اقامه تعزیرات به دست می آید. تصریح برخی از فقها بر جواز تعزیر نیز مؤید همین اجماع است.

به گونه دیگری نیز می توان بر جواز تعزیرات استدلال کرد: می دانیم که اصل اقامه حدود و تعزیرات جایز، و بلکه واجب است؛ البته درباره منتها در مورد حدود این امکان وجود دارد که مشروعیت اقامه حدود منوط به اذن امام باشد. از این رو، تمسک به عمومات با تردید مواجه می شود، ولی درباره تعزیرات کسی این شبهه را مطرح نکرده است و حتی کسانی که اذن امام را در اجرای حدود لازم می دانند، اقامه تعزیرات را جایز می شمارند. در نتیجه، اقامه تعزیرات همچنان بدون شبهه تحت عمومات جواز باقی است.

نقد و بررسی

اشاره

به نظر نگارنده، دیدگاه های متفاوت در مسئله اجرای حدود، تأثیری مستقیم بر اقامه تعزیرات نیز دارد و در صورتی که اقامه حدود را جایز ندانیم، همه این دلایل و هر آنچه از فقها مبنی بر جواز تعزیرات ابراز شده، با تردید مواجه است. به همین دلیل، مناسب است حکم تعزیرات را بر اساس هر دیدگاه جداگانه بررسی کنیم.

۱- بر اساس دیدگاه جواز اقامه حدود

بر اساس این دیدگاه، به یقین اجرای تعزیرات نیز مشروع خواهد بود، به سه دلیل:

ص: ۲۰۸

۱- (۱). علی کاشف الغطاء، النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۱، ص ۶۲۶ و نراقی، عوائد الایام، ص ۵۵۵.

۱. قیاس اولویت: اگر اجرای حدود که عموماً مستلزم قتل و جرح هستند، جایز باشد، به یقین اجرای تعزیرات که شدت کمتری دارد، جایز بوده، منوط به نظر امام نخواهد بود.

۲. عمومیت معنای حد و شمول تعزیرات در روایات: واژه حد در روایات در معنای اعم از تعزیر بسیار به کار رفته است. بنابراین، این دو در بسیاری از احکام مشترک هستند و دلایل جواز اقامه حدود، بر اقامه تعزیرات نیز دلالت می‌کند؛ به ویژه که به نظر نگارنده، هرگاه واژه حد، بدون هیچ قرینه‌ای در روایات به کار رود، قطعاً شامل تعزیر نیز می‌شود.

۳. اجماع مرکب: اختلاف فقها در جواز و عدم جواز حد است و هیچ یک به عدم جواز تعزیر قابل نشده‌اند.

۲- بر اساس دیدگاه عدم جواز اقامه حدود

گرچه معتقدان به عدم جواز حدود، تعزیرات را نامشروع نمی‌دانند، به نظر می‌رسد بر اساس این دیدگاه نمی‌توان اقامه تعزیرات را در زمان غیبت جایز دانست؛ زیرا بیشتر ادله‌ای که از نظر صاحبان دیدگاه عدم جواز اقامه حدود معتبر است، شامل تعزیرات نیز می‌شود و اجرای تعزیرات را به چالش می‌کشد. در فصل اول این نوشتار اثبات کردیم که هرگاه قرینه‌ای در کلام نباشد، حد در روایات به معنای «مطلق مجازات» حمل می‌شود. بنابراین، روایت اشعثیات، قاعده درأ و قاعده تخفیف در حدود شامل تعزیرات نیز می‌گردد و اجرای آن را از دیدگاه مانعان اقامه حدود، با تردید مواجه می‌سازد. افزون بر این، اگر آن طور که در دیدگاه عدم جواز ابراز شده، به دلیل کاربرد واژه امام در روایات باب حدود، اقامه حدود مختص به امام معصوم است و حتی فقها مجاز به اقامه حدود نیستند، باید اقامه تعزیر نیز مختص به معصومان باشد و تصدی غیر ایشان بر اقامه تعزیر نامشروع باشد؛ چرا که در روایات و کلام فقها تعزیرات به امام واگذار شده است:

۱. شیخ در مبسوط روایتی را از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که ایشان فرمود: «لا یجلد فوق عشر جلدات إلا فی حد من حدود الله و التعزیر موکول إلی الإمام». (۱)

ص: ۲۰۹

۱- (۱). شیخ طوسی، مبسوط، ج ۸، ص ۶۹.

۲. شیخ در خلاف فرموده است: «التعزیر إلى الإمام بلا خلاف». (۱)

۳. محقق حلی نیز در پایان بحث قذف از کتاب حدود شرائع گفته است: «کل من فعل محرماً أو ترک واجباً، فللإمام علیه السلام تعزیر به بما لا یبلغ الحد و تقدیره إلى الإمام». (۲)

۴. علامه حلی نیز تعزیر را از وظایف امام دانسته، می گوید: «کل من فعل محرماً، أو ترک واجباً، فللإمام تعزیر به بما لا یبلغ الحد، و کمیته منوطه بنظر الإمام». (۳)

۶. فقیه مدقق و محقق صاحب جواهر نیز تعزیر را به امام واگذار کرده، می فرماید: «کل من فعل محرماً أو ترک واجباً و کان من الکبائر فللإمام تعزیر به بما لا یبلغ الحد و تقدیره إلى الإمام».

(۴)

۷. یکی از فقهای معاصر نیز تقدیر تعزیر را منوط به نظر امام دانسته، نوشته است: «والمشهور بین الأصحاب أن تقدیر التعزیر إلى الإمام کغیره مما ینبت فیہ التعزیر لاطلاق نصوصه». (۵)

البته فتواها و دیدگاه های فقها بسیار بیش از اینهاست و مورد پیش گفته، صرفاً نمونه هایی از کلام فقها بود. همین نمونه ها به خوبی گویای این مطلب است که اگر بنا بر دیدگاه عدم جواز، امام در کلام فقها و روایات منحصرأ به امام معصوم اشاره داشته باشد، اقامه تعزیرات نیز باید در زمان غیبت مشروع نباشد؛ گرچه هیچ فقیهی چنین فتوا نداده است.

به نظر نگارنده نیز امام در روایات در امام معصوم ظهور دارد، ولی این ظهور اولیه به هیچ وجه مخالفتی با این ندارد که ایشان، مناصب اختصاصی خویش را به دیگران تفویض کرده باشند. بنابراین، به نظر نگارنده، موارد یادشده در کلام فقها به حکم اولی تعزیر اشاره دارد و مختص زمان حضور است، اما در زمان غیبت، این امور به فقها واگذار شده که حاکم شرع از سوی امام معصوم هستند.

ص: ۲۱۰

۱- (۱). همان، خلاف، ج ۳، ص ۲۲۳.

۲- (۲). محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۸.

۳- (۳). علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۵، ص ۳۹۸.

۴- (۴). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

۵- (۵). سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۲۵، ص ۵۴۶.

با وجود اینکه ادله دیدگاه عدم جواز تعزیرات را نیز در برمی گیرد، ولی نباید این نکته را از نظر دور داشت که شمول برخی ادله دیدگاه جواز، همچون لزوم حفظ نظام بر تعزیرات قطعی است. از این رو، می توان با وجود انکار مشروعیت اجرای حدود، به منظور حفظ نظام جمعی و حیات اجتماعی، تعزیرات بدنی، حبسی و مالی را وضع کرد. به نظر می رسد فقهای که به رغم پذیرش دیدگاه عدم جواز حدود، تعزیرات را جایز می دانند، به همین نکته توجه داشته اند. گرچه باید توجه داشت که این امر بر جواز تعزیر غیربدنی مبتنی است، که مخالف نظر مشهور فقهاست.

پس از آنکه در بخش پیشین از دیدگاه عدم جواز اقامه حدود و ادله آن به تفصیل سخن رانندیم، انصاف علمی اقتضا دارد در این قسمت از نوشتار به دیدگاه مخالف توجه کنیم که مدعی جواز اقامه حدود در عصر غیبت است. همچنین پس از اینکه در فصل گذشته، دلیل استوار و قابل اعتنایی ارائه نشد که بتواند منصب اقامه حدود را در زمان غیبت نیز به معصومان اختصاص دهد، ضروری می نماید ادله دال بر مشروعیت اقامه حدود را بررسی کنیم تا روشن شود این منصب به فرد یا افراد خاصی تفویض شده است یا خیر.

بدین منظور، مطالب این بخش را در سه فصل سامان داده ایم. فصل اول صاحبان دیدگاه جواز اقامه حدود را معرفی می کند. در فصل دوم که شاید مهم ترین بخش این نوشتار باشد، دلایل دیدگاه جواز را نقد و بررسی می کنیم. در آخرین فصل نیز پس از بررسی دلایل، متصدی اقامه حدود را در زمان غیبت مشخص خواهیم کرد.

اشاره

مشهور فقهای امامی به جواز اجرای حدود در زمان غیبت از سوی فقیه جامع شرایط معتقدند. برخی از ایشان بدین قرارند: شیخ مفید، شیخ طوسی، شهید ثانی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، محقق کرکی، محقق اردبیلی، صاحب جواهر، محقق نراقی، آیت الله خویی، امام خمینی، آیت الله روحانی و آیت الله گلپایگانی.

مقدمین

۱- شیخ مفید

شیخ مفید از فقهای بزرگ تاریخ شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری است. او در کتاب مقنعه در باب امر به معروف و نهی از منکر، پس از بیان مراتب امر به معروف و نهی از منکر، وقتی به بالاترین مرحله، یعنی کشتن و صدمه زدن می رسد، می گوید:

شخص مکلف در مقام امر به معروف یا نهی از منکر، حق کشتن یا جراحت وارد کردن را ندارد، مگر آنکه سلطان و حاکم زمان، که برای تدبیر و اداره امور مردم منصوب شده، اجازه دهد. (۱)

سپس در ادامه همین بخش می گوید:

و اما مسئله اجرای حدود الهی، مربوط به سلطان و حاکم اسلامی است که از سوی خداوند متعال نصب می شود. اینها عبارت اند از امامان هدایت از آل محمد و

ص: ۲۱۵

۱- (۱). شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۰۹.

کسانی که ائمه آنها را در مقام امیر یا حاکم نصب کنند و ائمه اظهار نظر در این مطلب را، به فرض امکان آن، به فقهای شیعه و پیرو خود واگذار کرده اند. (۱)

در این عبارات، شیخ مفید ابتدا سلطان منصوب از سوی خدا را مطرح می کند و او را مرجع تصمیم گیری در قتل و جرح برای امر به معروف و نهی از منکر می داند، سپس به مسئله «اقامه حدود» به عنوان مصداقی برجسته از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر می پردازد. ایشان با تکرار این مطلب که انجام این مهم بر عهده سلطان اسلام است که از سوی خداوند نصب می شود، افزون بر امامان معصوم به نایبان خاص ایشان که به صورت مشخص برای تصدی امور سیاسی منصوب می شدند-مانند مالک اشتر در روزگار علی یا نواب اربعه در عصر غیبت صغری امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف- و نایبان عام آنان، یعنی فقهای شیعه، که با عنوانی کلی برای تصدی این امور منصوب شده اند، اشاره می کند.

البته وی توجه دارد که چه بسا برای فقیهان شیعه امکان عمل به این وظیفه الهی فراهم نشود. از این رو، با قید «مع الامکان»، به این مطلب اشاره می کند و سپس در ادامه به مواردی که احتمال این امکان در آن بیشتر است، می پردازد و می گوید:

اگر فقیهی بتواند حدود الهی را درباره فرزندان خود جاری کند و از سلطان جور و حاکم ظلم بر این مطلب خوف ضرری نداشته باشد، باید آن را اجرا نماید. (۲)

۲- شیخ طوسی

شیخ طوسی از نخستین فقیهانی است که فقه شیعه را در مجموعه هایی مدون کرده است. حدود صد سال پس از شیخ، عظمت و بزرگی او از سویی، و آرای مشتمل بر استدلال های متقن و مبتنی بر روایات صحیح از وی در کتاب هایش، به هیچ فقیهی جرئت نمی داد بر خلاف شیخ نظر دهد. یکی از فتوایی که در آثار متقدمین و متأخرین به شیخ نسبت داده شده، جواز اقامه حدود در زمان غیبت است. (۳) با وجود

ص: ۲۱۶

۱- (۱). همان، ص ۸۱۰.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). سیوری، التفتیح الرائع، ج ۱، ص ۵۹۶؛ ابن فهد حلی، مهذب البارع، ج ۲، ص ۳۲۹؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۲؛ تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۴۴۵.

شهرت این نسبت، در آثار شیخ هیچ تصریحی به این مطلب نشده است. ظاهراً عبارت شیخ در نهاییه موجب شده دیدگاه جواز به شیخ نسبت داده شود:

وقد رخص فی حال قصور أیدی أئمه الحق وتغلب الظالمین، أن یقیم الإنسان الحد علی ولده وأهله وممالیکه...ومن استخلفه سلطان ظالم علی قوم، وجعل إلیه إقامه الحدود، جاز له أن یقیمها علیهم علی الکمال، ویعتقد أنه إنما یفعل ذلك بإذن سلطان الحق، لا بإذن سلطان الجور. ویجب علی المؤمنین معونته وتمکینه من ذلك. (۱)

در این کلام شیخ، موارد ترخیص در اقامه حدود ذکر شده است. به نظر می رسد فقهای پس از شیخ نقل این موارد را به منزله پذیرش جواز اقامه حدود برشمرده اند؛ به ویژه اقامه حدود از سوی ستمگران، می تواند نشان دهنده جواز اصل اقامه حدود باشد؛ چرا که اگر این امر نامشروع باشد، پذیرش ولایت در این امور نیز نامشروع خواهد بود. همچنین توضیحی که شیخ در ادامه مطرح می کند و از مجری حدود می خواهد این کار را با این باور انجام دهد که از سوی سلطان حق و امام معصوم مأذون است، تنها در صورتی پذیرفتنی است که چنین اذنی وجود داشته باشد؛ وگرنه، بدون وجود اذن، صرف اعتقاد نمی تواند تصحیح کننده عمل باشد.

۳- سَلَّار

ابوحزمه دیلمی معروف به سَلَّار که از فقهای نامی پیش از ابن ادریس به شمار می رود، با شیخ مفید در مسئله اقامه حدود هم عقیده بود:

اما قتل و جراحات در امر به معروف و نهی از منکر به سلطان یا کسی که سلطان بدو امر می نماید واگذار شده، ولی اگر مانعی پدید آمد، اقامه حدود و داوری میان مردم را به فقها تفویض کرده اند؛ مشروط به اینکه از واجبی تعدی نکنند و به حدی تجاوز نمایند. عامه شیعیان را هم تا وقتی فقها بر روش خود استوارند، به یاری آنان امر کرده اند. (۲)

هر چند این عبارت سَلَّار به روشنی دیدگاه وی را در این مسئله روشن می کند، ولی این فقیه بزرگوار در ادامه مطلبی گفته که برخی را به تردید در موضع ایشان

ص: ۲۱۷

۱- (۱). شیخ طوسی، نهاییه، ص ۳۰۱.

۲- (۲). سَلَّار، المراسم العلویه فی الاحکام النبویه، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

و داشته است: «و قد روی ان للانسان ان یقیم علی ولده و عبده الحدود اذا كان فقیها، و لم یخف من ذلك علی نفسه، و الاول اثبت». (۱)

ظاهر عبارت «والاول اثبت» این است که انسان حتی فقیه هم نمی تواند بر ولد و عبد خویش اقامه حدود کند، در حالی که ایشان به طور مطلق اقامه حدود را پذیرفته بود. برخی این کلام ایشان را استثنایی بر کلام سابقش دانسته اند، (۲) و برخی دیگر نیز وجوه زیر را در توجیه این کلام سلار برشمرده اند:

۱. چون این روایت که سلار به آن استشهاد کرده، اقتضای انحصار جواز اقامه حدود فقط بر عبد و فرزند می کند، مورد پسند سلار نیست. لذا عبارت «الاول اثبت» به اطلاق جواز اقامه حدود اشاره می کند و آن را اولی از تخصیص می داند.

۲. این روایت از نظر جواز اقامه حدود بر فرزند و عبد اطلاق زمانی دارد؛ یعنی زمان حضور معصوم را نیز در برمی گیرد که این مورد قبول سلار نیست و با بیان «الاول اثبت» معتقد است در زمان حضور معصوم اقامه حدود از سوی امام یا حاکم از طرف ایشان اولی است. (۳)

متأخرین

۱- علامه حلی

علامه با اینکه در برخی آثار خود، توقف در مسئله را برگزیده، در قواعد الاحکام همراه با پذیرش دیدگاه جواز، استدلال های بدیعی به نفع آن طرح کرده، می نویسد:

اقامه حدود تنها وظیفه امام معصوم یا کسی است که از سوی آن حضرت اجازه داشته باشد و در زمان غیبت، فقهای شیعه این وظیفه را بر عهده دارند... و حکم و داوری میان مردم در صورت ایمنی از ستم پیشگان و نیز سهم بندی زکات و خمس و افتاء، وظیفه فقیهان است. (۴)

ص: ۲۱۸

۱- (۱). همان، ص ۲۴۶.

۲- (۲). شیخ مفلح صیمری بحرانی، غایبه المرام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۵۴۶.

۳- (۳). سید محمد باقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۴۴.

۴- (۴). علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۵۲۵ و ۵۲۶.

علامه بایستگی اقامه حدود را افزون بر دلیل نقلی، متکی بر دلیل عقلی نیز می داند و می نویسد:

و دلیل ماست تعطیل حدود، به انجام حرام ها و گسترش فسادها می انجامد که بی گمان شارع به آن راضی نیست.

و دلیل ماست: حدیث عمرین حنظله و مانند آن، که دلالت می کند بر روا بودن اجرای حکم برای فقیهان و آن عام است در اقامه حدود و غیر آن. (۱)

ایشان در تبصره المتعلمین نیز همچون ارشاد، مختلف و تحریر، اقامه حدود را برای فقیهان جایز می داند:

اقامه حدود در صورت ایمن بودن از ضرر، برای فقها جایز است، و بر مردم واجب است آنان را یاری دهند. همچنین فتوا دادن و بیان احکام الهی و داوری میان مردم، وظیفه فقیهان دارای ویژگی های فتواست. (۲)

۲- شهید اول

شیخ شمس الدین محمد بن محمد مکی عاملی معروف به شهید اول، از فقهای بزرگ شیعه در آثار خود دیدگاه جواز را برگزیده کرده است. وی در کتاب اللمعه الدمشقیه می نویسد:

در زمان غیبت در صورت وجود امنیت، فقها می توانند اقامه حدود و بین مردم قضاوت کنند؛ در صورتی که دارای صفات مفتی باشند که عبارت است از: ایمان، عدالت، شناخت احکام با ادله، و توانایی بازگشت دادن فروع به اصول (تفریع). (۳)

این شهید بزرگوار در کتاب ارزشمند الدروس الشریعه فی فقه الامامیه نیز اقامه حدود را از ویژگی های ائمه و نایبان ایشان - شامل نایبان عام ایشان - می داند:

حدود و تعزیرات به دست امام و نایب ایشان است. پس در زمان غیبت برای فقیهی که دارای شرایطی است که در بحث قضا طرح خواهد شد، در صورت امکان اقامه حدود جایز است و بر عامه مردم تقویت فقها واجب می باشد. (۴)

ص: ۲۱۹

۱- همان، مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۴۶۳ و ۴۶۴.

۲- همان، تبصره المتعلمین، ص ۱۱۵.

۳- شهید اول، اللمعه الدمشقیه، ص ۷۵.

۴- همان، الدروس، ج ۲، ص ۴۷.

ابن فهد حلی در کتاب فقهی خود مذهب البارع درباره ولایت فقها بر اقامه حدود می گوید:

بر عهده فقهاست که بر عموم مردم حدود را جاری سازند و این عقیده شیخ طوسی و ابی یعلی است و علامه نیز، به دلیلی که پیش از این یادآور شده ایم و روایت عمر بن حنظله... آن را برگزیده است، ولی ابن ادریس از آن منع کرده و گفته است که غیر امام فقط می تواند بر مملوک اقامه حد کند. (۱)

۴- فاضل مقداد

ایشان در التقیح الرائع که شرح مختصر النافع است، در ذیل عبارت مصنف (و کذا قبل یقیم الفقهاء الحدود فی زمان الغیبه اذا امنوا و یجب علی الناس مساعدتهم).

می نویسد:

گوینده این قول، شیخ مفید و شیخ طوسی است... و علامه قول آن دو را برگزیده، در حالی که استدلال می کند بر این قول، به دو دسته دلیل [دلیل عقلی و عمومات ادله]: دسته اول اینکه، تعطیل شدن اجرای حدود به انجام حرام ها و گسترش فسادها می انجامد که بی گمان شارع به آن راضی نیست. دسته دوم، روایت عمر بن حنظله.... (۲)

فاضل مقداد پس از ذکر دلیل های علامه بر این مسئله می نویسد: درباره عمومات، به آوردن دو روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بسنده می کنیم:

عالمان، وارثان انبیاء اند. روشن است که پیامبران چیزی به ارث نگذاشته اند که علما از آن بهره ای برند. پس ارث بری علما از پیامبران، دانش یا حکم است. اولی که روشن است و به شناساندن نیاز ندارد. پس مراد، همان دومی است که حکومت اسلامی باشد. رسول خدا صلی الله علیه و آله در روایت دیگری می فرماید: عالمان امت من، بسان انبیای بنی اسرائیل هستند»

(۳)

ایشان درباره دلیل عقلی نیز می نویسد:

به حکم عقل، مقتضی اقامه حدود در زمان غیبت نیز موجود است و از این

ص: ۲۲۰

۱- (۱). ابن فهد حلی، مذهب البارع، ج ۲، ص ۳۲۸.

۲- (۲). فاضل مقداد، التقیح الرائع فی مختصر الشرایع، ج ۱، ص ۵۹۵ و ۵۹۶.

۳- (۳). همان، ص ۵۹۷.

حیث فرقی میان زمان حضور و زمان غیبت وجود ندارد. همچنین حکمت اقامه حدود به اقامه کننده آن بر نمی گردد، بلکه یا به مستحق حد برمی گردد یا به جامعه [و هر دو نیز موجود است]. پس به هر تقدیر، اقامه حدود لازم و گریزناپذیر است. (۱)

۵- محقق کرکی

از نظر محقق کرکی عموم نیابت، نه تنها ثابت شده است، بلکه وی این نظر را مورد اتفاق علمای شیعه می داند و می نویسد:

فقه‌های شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امین و دارای همه ویژگی‌های علمی و عملی، که از او به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می شود، از سوی ائمه در همه ساحت‌هایی که نیابت در آنها نقش دارد، نایب است. (۲)

در باب امر به معروف و نهی از منکر نیز در توضیح عبارت قواعد ابتدا دو دیدگاه موجود را درباره مرتبه اعلای آن، که به جرح و قتل می انجامد، مطرح می کند و در ادامه نظر خویش را درباره چنین مرتبه‌ای از امر به معروف به دست فقها بیان داشته، آن را بر جواز اقامه حدود در زمان غیبت مبتنی می داند. (۳) همچنین وی دیدگاه‌های متفاوت را درباره دیگر موارد جواز در کلام فقها در پی می آورد و در پایان، بحث اقامه حدود را از سوی ستمگران مطرح کرده، می گوید: «صحیح آن است که اقامه حدود (در حکومت جور) در صورتی که مجری حدود دارای صفات حکم باشد، جایز است». (۴)

البته محقق کرکی در برخی از آثار، «قتل» و «اقامه حدود» را از عموم نیابت استثناء کرده، آن را به اصحاب نسبت داده است. (۵) با توجه به مقام علمی این فقیه برجسته، بعید است مراد ایشان، اجماع اصحاب یا حتی مشهور اصحاب باشد. به همین دلیل، صاحب

ص: ۲۲۱

۱- (۱). همان.

۲- (۲). محقق کرکی، رسائل المحقق الکرکی، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳- (۳). همان، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۸۸.

۴- (۴). همان، ص ۴۹۰.

۵- (۵). همان، رسائل المحقق الکرکی، ج ۱، ص ۱۴۲.

جواهر در توضیح فرمایش ایشان می گوید: «شاید مراد ایشان بعض اصحاب باشد و ابن ادریس و ابن زهره مورد نظر باشند». (۱)

۶- شهید ثانی

شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی شامی، در بحث امر به معروف و نهی از منکر، در این باره که اقامه حدود، برای فقیهان رواست چنین می نویسد:

این قول، مذهب شیخ طوسی و مفید و گروهی از فقیهان شیعه است؛ چرا که اقامه حدود از امور حکومتی است و در اقامه آن مصلحت عمومی از باب لطف در زمینه ترک حرام ها و جلوگیری از دامن گسترده فسادها در نظر بوده و این قول قوی است. (۲)

ایشان در کتاب روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان نیز ضمن بحث نماز جمعه، بر آن است که فقها به دلیل مقبوله عمر بن حنظله، منصوب عام از سوی امام هستند و از این رو، اقامه حدود و قضا به دست ایشان جایز است:

لأن الفقيه الشرعی منصوب من قبل الامام و [لو] عموماً لقول الصادق علیه السلام فی المقبوله... و من ثم تمضی احكامه و يجب مساعدته علی اقامه الحدود و القضاء بین الناس و هذه الاشياء اعظم من مباشره الامام الصلاه. (۳)

شهید ثانی در کتاب دیگر خود الروضه البهیه معروف به شرح لمعه دیدگاه شهید اول را بدون نقد ذکر می کند که به معنای پذیرش دیدگاه جواز در این کتاب است. (۴) در غایه المراد نیز با آوردن نظر علامه در مختلف، در دفاع از دیدگاه جواز استدلال می کند. (۵)

متأخر متأخرین

۱- مقدس اردبیلی

مقدس اردبیلی با اینکه معتقد است در لزوم اذن امام در اقامه حدود هیچ خلافتی

ص: ۲۲۲

۱- (۱). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۶.

۲- (۲). شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۰۷.

۳- (۳). همان، روض الجنان، ص ۲۹۰.

۴- (۴). همان، الروضه البهیه، ج ۲، ص ۴۱۷.

۵- (۵). همان، غایه المراد فی شرح نکت الارشاد، ج ۱، ص ۵۱۱.

نیست، (۱) در مسئله متولی از سوی ستمگران می گوید: «ان الوالی ان کان مجتهدا فلا ینبغی التردد فی جوازه و ان کان باعتبار الخلاف فی اقامه الحدود...».

البته در صورت نیت نیابت یا اذن امام، اگر متولی به اقامه حدود، مجتهد باشد، باید در جواز تردیدی به خود راه نداد. (۲)

۲- فیض کاشانی

فیض کاشانی افزون بر اقامه حدود، افتاء و قضاوت، دیگر سیاست های دینی و حتی وجوب جهاد را از ضروریات دین دانسته، معتقد است دلیل نیابت، فقها را متولی این امور قرار داده است:

واجب بودن امر به معروف و نهی از منکر و یاری بر نیکی و تقوا و فتوا و حکم کردن میان مردم بر اساس حق، و اقامه حدود و تعزیرات و اجرای دیگر موردهای اجتماعی و سیاسی دین، از ضروری ها و بایسته های آن است و این امر محور بزرگ دین و مسئله مهمی است که خداوند انبیاء را برای آن برانگیخته است. اگر این امور ترک شود، نبوت بی نتیجه ماند و دین سیر نابودی پوید و جوانمردی رو به نشیب رود و گمراهی آشکار شود. نادانی گسترش یابد و شهرها خراب و بندگان هلاک شوند... به درستی که بر عهده فقیهان است به دلیل نیابتی که دارند، آن را اقامه کنند، همچنان که شیخ مفید و طوسی و علامه و شماری از علماء چنین نظر داده اند؛ زیرا فقهاء از طرف ائمه اجازه انجام کارها را دارند... (۳)

در پی این فصل، فیض جهادی را که برای دعوت به اسلام باشد، به اذن امام مشروط و به تعطیلی آن در زمان غیبت حکم می کند. اما امر به معروف و نهی از منکر را نامشروط به حضور امام می شمارد و قول به اشتراط را افتراپی به شیعه می داند. پس از آن نیز به اقامه حدود و تعزیرات می پردازد و می گوید:

اما حدود و تعزیرات و دیگر سیاست دینی نیز مشروط به حضور امام نیستند و اقامه این امور در زمان غیبت، به عهده فقهای است که [از شر حاکمان ستمگر] ایمن هستند. (۴)

ص: ۲۲۳

۱- (۱). مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۷، ص ۵۴۵.

۲- (۲). همان، ص ۵۵۰.

۳- (۳). فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۵۰.

۴- (۴). همان.

شیخ جعفر کاشف الغطاء، «استاد فقه و کلام و از فرهیختگان معرفت و احکام بود و در سادگی و احکام، معروف، و در نظر بزرگان و حکام مورد تعظیم، و در امر به معروف و نهی از منکر بسیار کوشا، و در حوادث و تعییرات روزگار باوقار، و نزد عرب ها و دیگران مطاع، و بر دیگر اقارن برتر بود.» (۱) وی درباره اقامه حدود می گوید:

و اجرای حدود به دست امام یا نایب خاص یا نایب عام اوست. در زمان غیبت امام زمان، اقامه حدود، بر فقیهان رواست و بر همه مکلفان واجب است او را پشتیبانی کنند.... (۲)

ایشان چند سطر بعد نیز درباره اقامه حدود و تعزیرات در حکومت می فرماید:

اگر امر به معروف واجب و نهی از منکر متوقف بر تعزیر باشد، هر کس مجاز است آن را برپا بدارد، ولی حد مخصوص مجتهد است، مگر مولی که می تواند بر عبد خود حد اجرا کند»

(۳)

۴- محقق نراقی

نراقی در عوائد الایام به صورت کاملاً بدیع و برای نخستین بار یک باب از کتاب خود را به ولایت فقیه اختصاص داده است. این امر موجب شده برخی به غلط نراقی را مبتکر نظریه ولایت فقیه بدانند، (۴) در حالی که این نظریه از اصول مسلم فقه شیعه است و فقهای پیش از نراقی نیز بدان ملتزم بوده اند، (۵) گرچه مباحث مربوط به آن را به صورت نامستقل و در لابه لای دیگر مباحث مرتبط می آوردند. نراقی در این باب بحثی را هم به ولایت فقه بر اقامه حدود و تعزیرات اختصاص داده است:

و منها الحدود و التعزیرات و اختلفوا فی ثبوت ولایتها للفقیه فی زمن الغیبه... الاول (دیدگاه جواز) هو الحق للقاعدتین المتقدمتین مضافتین الی روایه حفص بن

ص: ۲۲۴

- ۱- (۱). سید محمدباقر خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۶.
- ۲- (۲). شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۲، ص ۴۲۰.
- ۳- (۳). همان، ص ۴۲۱.
- ۴- (۴). مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۷۸.
- ۵- (۵). مهدی هادوی تهرانی، کتاب نقد، «پیشینه تاریخی ولایت فقیه»، ش ۷.

غیاث المنجبر ضعفها لو كان بالشهره قال: سنتت ابا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود، السلطان او القاضي؟ فقال: اقامه الحدود الى من اليه الحكم. ويؤيده روايه ابى مریم قال.... (۱)

نراقی به دلیل دو قاعده ای که بر اصل ولایت فقیه اقامه کرده است و روایت حفص و برخی دیگر از ادله دیدگاه جواز را برمی گزیند.

۵- صاحب جواهر

فقیه نام آور شیعه، محقق نجفی، صاحب کتاب گران سنگ جواهر الکلام درباره مشروعیت اجرای حدود در عصر غیبت و واگذاری این اختیار از سوی امام معصوم به فقهای شیعه، در بحثی مفصل با قاطعیت تمام از این مشروعیت دفاع و برای اثبات این نظریه، به ادله گوناگونی استناد کرده است. از جمله، روایات متعددی که بر اساس آن، فقیه جامع شرایط در عصر غیبت در مقام امین پیامبر و جانشین معصوم علیه السلام در اجرای حدود الهی معرفی گردیده است. (۲) کثرت این روایات در کنار تنوع روایان آن، از مجموعه آنها، روایاتی در حد استفاضه ساخته است. (۳) مرحوم صاحب جواهر در پایان این ادله می گوید:

این مسئله (مسئله ولایت عام فقیه جامع شرایط و از جمله اختیار اجرای حدود) به اندازه ای آشکار است که به استدلال نیاز ندارد و شگفت آور است که برخی در این مسئله وسوسه می کنند؛ گویا این دسته، حتی اندکی هم طعم فقه را نچشیده اند. (۴)

سپس در پایان این بحث درباره روایتی که از کتاب اشعثیات نقل و بر مبنای آن، اجرای حدود از اختیارات ویژه امام معصوم پنداشته شده است، می گوید این روایت، هم از نظر سند ضعیف و نامعتبر است و هم کتاب یاد شده اعتبار لازم را ندارد. (۵)

ص: ۲۲۵

۱- (۱). نراقی، عوائد الایام، ص ۱۹۶.

۲- (۲). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۳.

۳- (۳). ر. ک: همان، ص ۳۹۳-۳۹۷.

۴- (۴). همان، ص ۳۹۷.

۵- (۵). همان، ص ۳۹۸.

سید در ابتدای قرن گذشته، یعنی در حدود سال ۱۳۱۰ قمری (۱۲۷۱ شمسی) به احیای نماز جمعه پرداخت و خود در مقام مرجعیت تقلید به ایراد خطبه های جمعه و اقامه نماز همت گماشت. (۱) سید لاری از فقهای دوران مشروطیت است. یکی از ملزومات حکومت از نگاه فقهای دوره مشروطیت، بحث اقامه حدود الهی است. در این خصوص و از جمله مسائل بحث انگیز اساسی این دوره، به دو مسئله زیر می توان اشاره کرد:

۱. آیا حدود شرعی در غیبت امام زمان باید اجرا شود یا نه؟

۲. در صورت اجرا، قدرت اجرایی با کیست؟

سید لاری اجرای حدود را در عصر غیبت لازم و ضروری می دانست و معتقد بود آیات متعدد قرآنی، از جمله آیه دوم سوره نور، آیات ۳۸ و ۴۵ سوره مائده و آیات ۱۷۹ و ۱۹۴ سوره بقره مؤید آن است که اجرای حدود محدود به زمان خاص (زمان حضور امام) نمی شود و برای همه زمان ها ضروری است.

در پاسخ به مسئله دوم، به اعتقاد لاری، روایات و احادیث بیانگر آن است که اجرای حدود مخصوص حاکم است و هیچ کس حق مخالفت و معارضه با آن را ندارد:

چنان که ولایت کلیه اجرای حدود شرعیه و سیاسات الهیه و احکام تکلیفه از هر جهت حق حقیقت حاکم شرع عادل است لاغیر و کسی را حق مخالفت و معارضه نیست. (۲)

بنابراین، از دیدگاه سید لاری، جلوگیری از فساد، امور حرام، هرج و مرج و حفظ جان و مال و ناموس مردم، مصلحتی است که به زمانی خاص اختصاص ندارد و از این رو، ضرورت مقابله با کسانی که به حقوق مردم دست درازی می کنند، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است و این اقدام فقط باید به دست حاکمان عادل یا نمایندگان و نایبان آنها اجرا شود و از نظر سید لاری، نماینده حاکم عادل در عصر غیبت، فقیه جامع شرایط است.

ص: ۲۲۶

۱- (۱). محمدتقی آیت اللهی، ولایت فقیه، زیربنای فکری مشروطه مشروعه، ص ۳۵.

۲- (۲). سید عبدالحسین لاری، مجموعه رسائل سیدلاری: قانون اتحاد ملت و دولت، ص ۵.

علامه محمدرضا مظفر، فقیهی است که بیشتر دانشمندی اصولی و متکلم شناخته می شود. وی در کتاب عقائد الامامیه درباره اختیارات مجتهد جامع شرایط می نویسد:

ما بر این باوریم که مجتهد جامع شرایط، نایب امام در زمان غیبت و حاکم و رئیس مطلق است. در زمینه قضاوت میان مردم، همان اختیار که برای امام علیه السلام است، برای او هم می باشد و در حدیث از امام صادق علیه السلام آمده است: کسی که حکم او را نپذیرد، حکم امام و در واقع حکم خدا را نپذیرفته است.

مجتهد جامع شرایط، تنها مرجع در فتوا نیست، بلکه برای او ولایت عامه است... اقامه حدود و تعزیرات جایز نیست مگر به فرمان او. رسیدگی و دخالت در اموال امام نیز از ویژگی های فقیه جامع شرایط است و این جایگاه و این ریاست عامه ای که او از آن برخوردار است، از طرف امام به او بخشیده شده است و به همین دلیل به او نایب امام می گویند. (۱)

در این جمله مرحوم مظفر تصریح می کند که اقامه حدود و تعزیرات از جمله وظایف نایبان ائمه است که در عصر ما فقهای جامع شرایط هستند.

فقهای معاصر

۱- امام خمینی

بنیانگذار و رهبر کبیر انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی که توانست زحمات ۱۴۰۰ ساله علمای شیعه را با انقلاب اسلامی به ثمر رساند، در کتاب تحریر الوسیله می نویسد:

در زمان غیبت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نایبان عام ایشان که فقهای جامع شرایط فتوی و قضا می باشند، جانشین امام در اجرای امور سیاسی اسلام، و همه مناصب و مختصات امام هستند، مگر شروع به جهاد [ابتدایی]. (۲)

امام خمینی ولایت بر همه امور سیاسی-اجتماعی اسلام، جز جهاد ابتدایی را از وظایف فقها در زمان غیبت می داند و عمومیت این عبارت به خوبی شامل حدود را نیز در بر می گیرد.

ص: ۲۲۷

۱- (۱). محمدرضا مظفر، عقاید الامامیه، ص ۳۴ و ۳۵.

۲- (۲). امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۸۳.

آیت الله خویی در مبانی تکمله المنهاج، جواز اقامه حدود از سوی حاکم شرع را اظهر دانسته (۱)، چنین استدلال کرده است:

نخست آنکه، اجرای حدود در برنامه انتظامی اسلام، و در جهت مصلحت همگانی و سلامت جامعه تشریح شده است برای جلوگیری از فساد و گسترش بدی ها و سرکشی میان مردم، و این مطلب همیشگی است و به زمان حضور امام ویژگی ندارد.

دوم اینکه، دیگر دلیل هایی که در کتاب و سنت آمده و بیانگر بایستگی اجرای احکام انتظامی اسلام هستند، اطلاق دارند و زمان ویژه ای را در بر نمی گیرند. (۲)

ایشان در ادامه، در اینکه اجرا کننده احکام چه کسی باشد، می نویسد:

در این مورد بیان روشنی از شارع نرسید است و از دیدگاه عقل ضروری می نماید که مسئول اجرای این گونه امور، تک تک مردم نباشند؛ زیرا این خود، از هم گسستگی نظام است. به علاوه، از برخی روایات، عدم جواز اقامه حدود از سوی آحاد مردم استفاده می شود.... پس باید به قدر متیقن که حاکم شرعی است، بسنده کرد. (۳)

پس از آن، روایت (واما الحوادث الواقعة...) و روایت حفص بن غیاث (من الیه الحکم...) را به یاری می آورد تا ثابت کند اجرای حدود در اختیار فقیهان است. (۴)

این فقیه گران مایه سپس با ذکر ادله ای که بر عدم جواز اقامه شده، به رد آنها می پردازد. (۵) همچنین ایشان در بحث ولایت فقیه مصباح الفقاهه، در بین بحث ها به طور ضمنی اقامه حدود را به دست فقها جایز شمرده، ولایت دیگران را بر این مسئله نفی کرده است. (۶)

ص: ۲۲۸

۱- (۱). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲- (۲). همان، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.

۳- (۳). همان، ص ۲۲۶.

۴- (۴). همان، ص ۲۲۴-۲۲۶.

۵- (۵). همان، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.

۶- (۶). همان، مصباح الفقاهه، ج ۳، ص ۲۹۸.

آیت الله گلپایگانی در کتاب در المنضود در بحث عمل حاکم به علم خویش، نظر محقق حلی را در تفصیل میان حدود الله و حقوق الناس بیان کرده، به این مسئله نیز پرداخته است. ایشان در ادامه نظر خود را چنین بیان می کند:

در اینجا چند بحث قابل طرح است: یکی از آن بحث ها، وجوب اقامه حدود است. بحث دیگر در این است که بعد از وجوب، بر چه کسی واجب است. بحث سوم در جواز عمل حاکم به علم خویش، و چهارمین بحث در تفصیل بین حقوق است. اما درباره اول، ظاهر این است که اقامه حدود واجب است، و این بدین دلیل است که اداره امور و حفظ نظام هر دو واجب است و هیچ گزیری از آنها نیست، در حالی که هر دو اینها بر اقامه حدود الله و اقامه امر الهی متوقف است. (۱)

ایشان در ادامه بیان می دارد که به یقین اجرای حدود وظیفه عامه مردم نیست:

اما در بحث دوم احتمالاتی قابل طرح است: وجوب اقامه حدود بر همه کسانی که تکلیف متوجه آنان است، وجوب بر مجتهدان جامع شرایط فتوی، و وجوب بر خصوص سلطان و حاکمی که اداره امور و حفظ نظام به دست اوست. لیکن احتمال اول صحیح نیست به دلایلی که در محل مناسب آن ذکر شده است؛ از قبیل لزوم هرج و مرج و غیر اینها. (۲)

از این عبارت روشن می شود عامه مردم نمی توانند اقامه حدود کنند، اما آیا هر فقیهی می تواند اقامه حدود نماید یا فقط ولی فقیه حاکم بر جامعه و حافظ کیان آن وظیفه اقامه حدود را بر عهده دارد؟ آیت الله گلپایگانی به این مسئله نمی پردازد، ولی دلیلی که در نفی ولایت عامه مردم ارائه می کند، می تواند ولایت عامه فقها را نیز با تردید مواجه سازد.

آیت الله گلپایگانی در کتاب الهدایه به صورت تفصیلی وارد این بحث شده است. ایشان تصریح می کند که این وظیفه به فقها واگذار شده است و ایشان قدر متیقن بین طبقات هستند. این فقیه اهل بیت بر دلیل عقلی به روایت حفص استناد کرده، روایاتی نظیر روایت ابی مریم و روایت ابی عقبه را در تأیید آن آورده است. (۳)

ص: ۲۲۹

۱- (۱). علی کریمی جهرمی، در المنضود، ج ۱، ص ۴۷۶.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). احمد صابری همدانی، الهدایه الی من له الولایه، تقریر بحث آیت الله گلپایگانی، ص ۴۴-۴۵.

کتاب ارزشمند فقه الصادق، کتابی است علمی، متقن و استدلالی در شرح تبصره المتعلمین که عمق و فراگیری استدلال هایش، از تیزبینی و دقت نظر مصنف و در عین حال احاطه ایشان به فقه اهل بیت خبر می دهد. آیت الله سید محمد صادق روحانی در جلد سیزدهم این کتاب به تفصیل جواز اقامه حدود را به دست فقها بررسی کرده است. ایشان پنج وجه را در دفاع از دیدگاه جواز مطرح می کند که عبارت اند از:

وجه اول: موثق یا صحیحہ حفص بن غیاث.

وجه دوم: نصوصی که بر نصب فقها بر منصب قضا و حکومت دلالت دارد؛ مانند مقبوله عمر بن حفصه و صحیحہ ابی خدیجه.

وجه سوم: مطلق بودن ادله حدود در کتاب و سنت و عدم تقید آنان به زمانی خاص.

وجه چهارم: اخباری که حاکم شرعی را خلیفه رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می خواند.

وجه پنجم: حدود برای مصلحت عامه و دفع مفاسد و جلوگیری از ارتکاب محارم تشریح شده است و این حکمت، مقتضی تشریح حدود در زمان غیبت نیز می باشد. (۱)

ایشان در ادامه ادله مخالفان را نیز طرح و بررسی می کند، (۲) همچنین در جلد بیست و پنجم نیز به این مسئله اشاره شده است (۳) که در اینجا ضرورت و مجالی برای اشاره به همه این عبارات ها احساس نمی شود.

استفادات

اشاره

نظریه جواز به برخی دیگر از فقهای معاصر، مانند آیت الله نائینی (۴) و آیت الله بروجردی (۵) نسبت داده شده است. برخی دیگر از این بزرگان نیز بدون اشاره به ادله در جواب استفتاء، ولایت فقها را بر اقامه حدود را پذیرفته اند؛ از آن جمله اند حضرات آیات شیخ جواد تبریزی، مقام معظم رهبری، مکارم شیرازی، موسوی اردبیلی و نوری همدانی.

ص: ۲۳۰

۱- (۱). سید محمد صادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۲۹۸-۳۰۱.

۲- (۲). همان، ص ۳۰۱.

۳- (۳). همان، ج ۲۵، ص ۲۱۰ و ۳۷۴.

۴- (۴). محمد حسین نائینی، تنبیه الامه، ص ۷۳ و ۷۴.

۵- (۵). ر. ک: حسینی علی، منتظری، البدر الزاهر، تقریرات درس آیت الله بروجردی، ص ۵۸-۷۰.

۱- شیخ جواد تبریزی

س: ذکرتم فی المبانی جواز إقامة الحدود و التعزیرات من قبل المجتهد العادل فی زمان الغیبه، فهل یجب علی المجتهد السعی إلی توفیر الامکان لذلك..؟
ج: الخوئی: لا یجب علیه ذلك، والله العالم. (۱) با این توضیح که معمولاً هر گاه آیت الله تبریزی در صراط النجاه نظر مخالف آیت الله خوئی داشته باشد، یادآور می شود.

۲- مقام معظم رهبری

س: هل للمجتهد الجامع للشرائط- فی عصر الغیبه- ولایه فی إجراء الحدود؟
ج: یجب إجراء الحدود فی عصر الغیبه أيضاً، والولایه علی ذلك خاصه بولی أمر المسلمین. (۲)

۳- ناصر مکارم شیرازی

س: با توجه به وضع کنونی افغانستان، چه کسانی عهده دار اجرای احکام و حدود الهی هستند؟
ج: هر مجتهد عادل که در آن منطقه است می تواند اقدام کند و در صورت نبودن مجتهد، علمای عادل که نمایندگی از طرف مجتهد جامع شرایط داشته باشند، می توانند مجری حدود شوند. (۳)

۴- سید عبدالکریم موسوی اردبیلی

س: آیا اجرای حدود و تعزیرات و اقامه آن در زمان غیبت بر مجتهد و مسلمین واجب است؟
ج: اجرای حدود و تعزیرات در زمان غیبت مانند زمان حضور است. (۴)

ص: ۲۳۱

۱- (۱). میرزا جواد تبریزی، صراط النجاه، ج ۱، ص ۴۲۰.

۲- (۲). سید علی خامنه ای، اجوبه الاستفتاءات، ج ۱، ص ۲۵.

۳- (۳). لوح فشرده گنجینه آرای فقهی قضایی، معاونت آموزش قوه قضائیه، دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون فقهی.

۴- (۴). همان.

س: از آنجا که قتل نفس یک گناه کبیره است؛ از آنجا که به تعبیر صریح قرآن کریم، قتل نفس جز در برابر نفس با فساد در زمین، مانند آن است که آدمی همه انسان های روی زمین را کشته باشد؛ از آن جا که به دلایل عقلی و شرعی، آدمی باید از نزدیک شدن به موارد گناه و جرم اجتناب کند و هرچه گناه یا جرم بزرگ تر باشد، اجتناب از آن عقلاً و شرعاً لازم تر خواهد بود؛ از آن جا که به مصداق قاعده فقهی الحدود تدرأ بالشبهات، اگر کمترین شک در مصداق یک حد باشد آن حد رفع می شود؛ از آن جا که انسان جایز الخطاست، و در هر شرایطی ممکن است در تشخیص مصداق اشتباه کند؛ و از آن جا که اجرای حکم اعدام با توجه به امکان اشتباه قاضی و شهود ممکن است به قتل یک بی گناه و در نتیجه، گناه کبیره عظمایی مانند قتل همه انسان های روی زمین منجر شود، لطفاً با توجه به تمامی موارد فوق، بفرمایید نظر مبارک شما در مورد اجرای حکم اعدام و یا حتی نزدیک شدن به آن، در غیبت معصوم و امکان اشتباه در تشخیص مصداق چیست؟

ج: اعدام، در موارد دیگر هم هست و منحصر به دو مورد مذکور نیست که قاضی بر اساس مقررات اسلامی، حکم شرعی را صادر می کند، و همان طور که در زمان حضور، حدود اجرا می شود، در زمان غیبت هم اجرای حدود لازم است. (۱)

ص: ۲۳۲

اشاره

هر دیدگاهی هر چند طرفداران فراوانی داشته باشد، تا وقتی به ادله متین، محکم و عقل پسند مستند نباشد، توفیق چندانی نمی یابد: دیدگاه جواز نیز از این امر مستثنا نیست و به منظور تثبیت آن، لازم است دلایل آن به دقت نقد و بررسی گردد و شبهه ها و اشکال هایی که گاه رخ می دهد، زدوده شود. بدین منظور، در ادامه دلایل دیدگاه جواز اقامه حدود را در دو فصل دلایل تحلیلی و دلایل نقلی بررسی می کنیم.

دلایل تحلیلی

اشاره

همان گونه که در فصل پیش یادآور شدیم، مراد ما از دلیل تحلیلی، دلایلی است که بر تحلیل های عقلی متکی است؛ هر چند نتوان آن را حکم عقل مستقل دانست. با همین پیش فرض در ادامه، به چهار دلیل به عنوان دلایل تحلیلی می پردازیم. این دلایل عبارت اند از: مبغوضیت تعطیلی حدود، اختلال نظام، وجود فلسفه و مصلحت تشریح حدود، و استناد به ولایت حسبیه.

۱- مبغوضیت تعطیلی حدود

اشاره

علامه حلی در مختلف الشیعه، پیش از طرح ادله نقلی، دلیلی عقلی بر جواز و لزوم اقامه حدود در عصر غیبت اقامه کرده، می فرماید: «تعطیل حدود، به ارتکاب محارم و انتشار مفاسد می انجامد که در نظر شرع ترک آن مطلوب است».^(۱)

ص: ۲۳۳

۱- (۱). علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۴۶۴.

مقدمه اول: تعطیل حدود مستلزم افزایش ارتکاب محرمات الهی و انتشار مفسد اجتماعی است که مبعوض شارع است.

مقدمه دوم: هر عملی که مبعوض شارع است، جایز نیست.

نتیجه: تعطیلی حدود جایز نیست و حدود الهی باید در هر زمانی اقامه شود.

ب) اشکال ها

یکم) عدم تلازم تعطیلی حدود و انتشار مفسد

به نظر جامعه شناسان، جرم پدیده ای است طبیعی و ناگزیر (۱) ولی بی گمان اجرای حدود اسلامی با همه شرایط مقرر آن، اثر انکارناپذیری در پیشگیری از مفسد اجتماعی و کاهش جرم و جنایت در جامعه دارد. به طور طبیعی تعطیلی حدود نیز می تواند اثر قابل توجهی بر افزایش آمار جرم و جنایت بگذارد. اما شاید نتوان به طور قطع رابطه تلازم همیشگی میان این دو امر برقرار کرد. به همین دلیل، مقدس اردبیلی مدعی است: «و قد یمنع الافضاء الی الفساد» (۲) گاهی تعطیلی حدود به انتشار مفسد نمی انجامد. به علاوه، عدم امکان اجرای حدود موجب نمی شود تعزیرات شرعی را اقامه کرد و اقامه تعزیرات نیز می تواند اثر پیشگیرانه قابل توجهی داشته باشد و چه بسا بتواند مانع انتشار مفسد اجتماعی و محرمات الهی گردد و نتایج منفی تعطیلی حدود را به میزان قابل توجهی کاهش دهد؛ البته مشروط به این که اقامه تعزیرات جایز باشد. (۳)

دوم) تعارض با لزوم حفظ نفوس محترمه

اقامه حدود بدون اذن و نظارت معصوم به یقین مفسد در پی دارد؛ به ویژه که حدود معمولاً مستلزم جرح و قتل است، در حالی که می دانیم شارع تأکید فراوانی بر

ص: ۲۳۴

۱- (۱). علی سلیمی و محمد داوری، جامعه شناسی کجروی، ص ۶۰؛ محمد علی حاجی ده آبادی، جزوه درسی جرم شناسی، مدرسه تخصصی فقه و اصول.

۲- (۲). مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ج ۷، ص ۵۴۶.

۳- (۳). در فصل پیش گفتیم گرچه فقها اقامه تعزیرات را جایز می دانند، صاحبان دیدگاه عدم جواز اقامه حدود باید قاعداً اقامه تعزیرات را نیز منع کنند.

حفظ نفوس محترم دارد و راضی نیست هیچ بی گناهی به واسطه اجرای حدود به مجازات رسد. وجود قواعدی که ثمره اجرای آنها مجازات زدایی است، نظیر، قاعده درأ، احتیاط در دماء، تخفیف در حدود و... نیز مؤید این اهتمام شارع به حفظ نفوس محترم است. به قرینه این تأکید و اهتمام می توان ملاک حفظ نفوس محترم را بر مبنای تعطیل حدود ترجیح داد. صاحب ریاض و صاحب جواهر نیز بر این ترجیح اذعان کرده، پذیرفته اند ضرر قتل نفس محترم بیش از ضرر تعطیلی حدود است. (۱) به فرض که چنین ترجیحی وجود نداشته باشد، دست کم این دو ملاک با هم در تعارض قرار می گیرند و دلیلی بر ترجیح ملاک مبنای تعطیل در دست نیست. در نتیجه، با فرض نبود هر گونه دلیل فقهی و اجتهادی، در هر صورت، چه ملاک حفظ نفوس را ترجیح دهیم و چه بر مساوات این دو ملاک نظر دهیم، نمی توان به صرف مبنای تعطیلی حدود، لزوم اجرای آن را در عصر غیبت به اثبات رسانید.

گفتنی است می توان وجه جمعی نیز میان دو دسته ملاک ارائه داد. بر اساس مبنای تعطیل حدود، لزوم اجرای همه حدود ثابت می شود و بر پایه لزوم حفظ نفوس محترم، می توان حدودی را که به قتل می انجامد، از این عموم خارج کرد. در نتیجه، حدودی که عادتاً قتل را در پی ندارند و به قتل نمی انجامند، همچنان بر حکم لزوم اجرا و اقامه باقی می مانند. شاید به همین ملاک برخی از فقهای بزرگ همچون شیخ بهایی و سید عبدالله جزائری به تفصیل در جواز قابل شده اند. (۲)

۲- اختلال نظام

اشاره

روشن شد که صرف مبنای تعطیل حدود، نمی تواند دلیل قابل قبولی برای جواز اجرای حدود در عصر غیبت پنداشته شود. شاید همین مسئله، سید شفتی را بر آن داشته تا به جای اکتفا به مبنای تعطیل حدود، اختلال نظام ناشی از تعطیل حدود را یادآور شود:

هدف و انگیزه قانون گذار حکیم از وضع احکام حدود، «حفظ ناموس شریعت» و «مراقبت نفوس مردم» از ارتکاب جرایم حدی است که هلاکت نفوس

ص: ۲۳۵

۱- (۱). سید علی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۴۶۶ و محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۳۳.

۲- (۲). شیخ بهایی، جامع عباسی، ص ۱۶۲ و سید عبدالله جزائری، التحفه السنیه، ص ۲۰۳.

و اختلال نظام را موجب می شود. مقتضای این هدف، اقدام به حدود در هر عصر و زمانی است تا موجب اجتناب از اسباب حدود گردد. (۱)

الف) دیدگاه فقها

برخی فقهای معاصر نیز حفظ نظام را یکی از دلایل جواز اقامه حدود برشمرده، ادله نیابت فقیه را دلیل جواز اقامه حدود به وسیله فقها دانسته اند:

مع أنه حیث یکون إقامة الحدود من السياسات الدینیه التي لا بد من القيام بها فی کل زمان حفظا للنظام، فأدله نیابه الفقیه تصلح دلیلا علی جواز ذلك للفقیه (۲)؛ به علاوه، از این نظر که اقامه حدود از سیاسات دینی است که در هر زمانی قیام به این امور به دلیل حفظ نظام واجب است، پس ادله نیابت فقیه شایسته دلالت بر جواز اقامه حدود به دست فقهاست.

یکی دیگر از فقها نیز تصدی فقیه را بر اقامه حدود به دلیل لزوم حفظ نظام، گریز ناپذیر می داند و عنوان یکی از ادله جواز را این گونه انتخاب می کند: «الثانی لایدیه تصدی الفقیه العادل لإقامة الحدود الشرعیة حفظا للنظام». (۳) البته این فقیه گران قدر ذیل این عنوان، به اطلاق ازمانی ادله حدود اشاره و سخنان آیت الله خوئی را در مبانی را ذکر کرده و آن را تأیید نموده است. آیت الله نائینی، عدم رضای شارع به اختلال نظام را، دلیل ثبوت نیابت فقها در عصر غیبت می داند و می نویسد:

از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه این است که در این عصر غیبت، علی مغیبه السلام، آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن، حتی در این زمینه معلوم باشد، وظایف حسیه نامیده و نیابت فقهای عصر غیبت را در آن، قدر متیقن و ثابت دانستیم، حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب، و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام، بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامیه از تمام امور حسیه، از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره، از قطعیات مذهب خواهد بود. (۴)

ص: ۲۳۶

۱- (۱). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۸۶.

۲- (۲). سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۳۰۲.

۳- (۳). ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ص ۴۲۸.

۴- (۴). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۴۶.

ایشان، با ارتکازی دانستن عدم رضای شارع به اختلال نظام - که همان هرج و مرج است - ولایت فقیه را در عصر غیبت ثابت می‌داند. بدیهی است در صورتی که ثابت شود تعطیلی حدود، اختلال نظام را در پی دارد، استدلال فوق در کلام نائینی، ولایت فقها را بر اقامه حدود نیز ثابت می‌کند.

گفتنی است به «حفظ نظام» برای منع از اجرای برخی مجازات‌های خاص نیز تمسک شده است. برای مثال، امام خمینی درباره اجرای حکم سنگسار فرموده اند که اگر موجب وهن نظام باشد، باید تعطیل شود: «آنچه موجب وهن نظام باشد، نظام را تضعیف می‌کند، در حالی که حفظ نظام، بالاترین مصلحت است». (۱)

برای بررسی استدلال‌های فوق لازم است ابتدا مفهوم «حفظ نظام» و اختلال آن را روشن، و امکان اختلال نظام را در صورت تعطیل حدود بررسی کنیم. در نهایت هم لازم است پس از روشن شدن موضوع، حکم اختلال نظام را توضیح دهیم. از استدلال‌های فوق این گونه به نظر می‌رسد که وجوب «حفظ نظام» و حرمت «اختلال نظام» از نظر فقهی بدیهی است، اما به نظر می‌رسد این مدعایی شایسته تحقیق است.

ب) مفهوم حفظ و اختلال نظام

«اختلال نظام» یا «حفظ نظام» رابطه تقابل دارد. به نظر می‌رسد هر مسئله‌ای که «حفظ نظام» را به مخاطره اندازد، به «اختلال نظام» می‌انجامد. از این روست که حضرت امام خمینی می‌فرمایند: «حفظ نظام از امور مورد تأکید شارع و اختلال امور مسلمین میغوض شارع است». (۲) به همین دلیل، «حفظ نظام واجب و اخلال در آن حرام است». (۳) در این کلام، تلازم این دو امر به خوبی مشهود است. به دلیل همین تلازم، برای دانستن مفهوم «اختلال نظام» نیز باید به مفهوم نظام و حفظ آن رجوع کرد.

نگاهی به متون و نوشته‌های فقهی نشان می‌دهد «حفظ نظام» به دو معنا استعمال

ص: ۲۳۷

۱- (۱). جهانگیر صالح پور، مجله کیان امام خمینی، «فقیه دوران گذار از فقه جواهری تا فقه المصلحه»، ش ۴۶، ص ۲۶.

۲- (۲). امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۹.

۳- (۳). همان، ص ۲۰۳.

می شود؛ زیرا گاهی مقصود از آن، حفظ و نگه داری حاکمیت اسلامی و جلوگیری از خدشه دار شدن آن به وسیله دشمنان داخلی و خارجی اسلام است (۱) که می توان عنوان «حفظ بیضه اسلام» (۲) را نیز به همین معنا یا دارای معنایی نزدیک به این دانست. به همین دلیل، مرحوم نائینی «تحفظ از مداخله اجانب و تحذّر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه» را در لسان متشرعان، حفظ بیضه اسلام، و در بیان دیگران «حفظ وطن» نامیده است. (۳)

گاهی هم مراد از آن، حفظ نظم در درون جامعه اسلامی و برقراری انضباط میان مردم و سازمان ها و دستگاه های اجتماعی است. حفظ نظام به این معنا، در مقابل اختلال و هرج و مرج به کار می رود. واژه مورد بحث، در بیشتر موارد در معنای دوم به کار رفته است. (۴)

واژه «اختلال نظام» نیز همچون قرین خود در این دو معنا به کار می رود. برای مثال، علامه حلی در مسئله لزوم عصمت امام (۵) و نائینی در ولایت حاکم (۶) به این عنوان اشاره کرده اند که به معنای اول، یعنی حاکمیت و حکومت اسلامی اشاره دارد، ولی در بیشتر موارد کاربرد این واژه، معنای دوم، یعنی نظام معیشت و زندگی مردم، منظور فقها می باشد. برای مثال، صاحب جواهر در مسائل متعددی از جمله در رد اعتبار عدم ظهور فسق در شهادت و لزوم ظهور عدم فسق، (۷) و عدم جواز اتفاق اهل بلد بر منع قاضی مبعوث (۸) به این عنوان پرداخته است. شیخ انصاری نیز در مسائلی چون: عدم قبول

ص: ۲۳۸

-
- ۱- (۱). حفظ نظام در این معنا خود قابل تفکیک به دو معناست: ۱. دفاع از اسلام و سرزمین اسلامی و جان و مال مسلمانان؛ ۲. حفظ و دفاع از حکومت اسلامی. (ر.ک: محمد حسین مهوری، مجله حکومت اسلامی، «حفظ نظام»، ش ۲۰-۲۱)
 - ۲- (۲). ر.ک: ملامحسن فیض کاشانی، مفایح الشرائع، ج ۲، ص ۵۰.
 - ۳- (۳). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۵.
 - ۴- (۴). علی اکبر کلانتری، حکم ثانوی در تشریح اولی، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.
 - ۵- (۵). علامه حلی، تذکره الفقها، ج ۹، ص ۳۹۵.
 - ۶- (۶). آملی، کتاب المکاسب و البیع، تقریرات بحث النائینی، ج ۲، ص ۳۳۹.
 - ۷- (۷). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۲۸۶.
 - ۸- (۸). همان، ج ۴۰، ص ۴۰.

شهادت مستند به استصحاب (۱)، لزوم ملکه در ثبوت عدالت (۲)، جواز اخذ اجرت بر صناعات واجب (۳) و جواز شراء ما يأخذ الجائر (۴) به «اختلال نظام» استناد می کند. دیگر فقها نیز در موارد متعددی به این عنوان استدلال کرده اند. برخی از این موارد عبارت اند از: اصله احتیاط (۵)، جواز قضاوت مقلد (۶)، منجس بودن متنجس (۷)، اخذ اجرت بر واجبات (۸)، اصل فساد (۹)، احتکار (۱۰) و حتی شبهه سازی. (۱۱) در بحث اقامه حدود نیز چنان که گذشت - برخی بدان اشاره و استدلال کرده اند. (۱۲) حال پرسش این است که: در این بحث مراد از «حفظ نظام» کدام معناست؟ روشن است که در بحث اقامه حدود، بیشتر معنای دوم، یعنی نظم و انضباط درون جامعه اسلامی مراد است؛ یعنی مستدل مدعی است تعطیل حدود سبب ایجاد هرج و مرج و انتشار فجور و مفاسد می گردد و از این رو، لازم است حدود اجرا شود. اما به یقین این دو معنای ارتباطی با هم نیستند و یکی لازمه دیگری است. به همین دلیل، هرج و مرج داخلی، قطعاً حفظ و موجودیت حکومت را به مخاطره می اندازد و اصلاً فلسفه تشریح حکومت نیز صیانت جامعه از هرج و مرج و فراهم کردن امنیت اجتماعی برای تک تک مردم است. (۱۳)

ص: ۲۳۹

-
- ۱- (۱). شیخ انصاری، القضا و الشهادت، ص ۲۷۹.
 - ۲- (۲). همان، رسائل الفقهیه، ص ۲۸ و ۳۰.
 - ۳- (۳). همان، کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۳۸.
 - ۴- (۴). همان، ص ۲۰۲.
 - ۵- (۵). علی روزدری، تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی، ج ۱۴، ص ۱۱۶؛ سید بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۵۸.
 - ۶- (۶). آشتیانی، کتاب القضاء، ص ۱۶.
 - ۷- (۷). آقارضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۵۸۱.
 - ۸- (۸). سید محمد بحر العلوم، بلغه الفقیه، ج ۲، ص ۱۴.
 - ۹- (۹). سید کاظم یزدی، عروه الوثقی، ج ۶، ص ۶۷۳.
 - ۱۰- (۱۰). محمد اسحاق فیاض، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۱۹.
 - ۱۱- (۱۱). میرزا جواد تبریزی، صراط النجاه، ج ۳، ص ۳۹۴.
 - ۱۲- (۱۲). ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ص ۴۲۸؛ سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۳۰۲.
 - ۱۳- (۱۳). در پایان این بحث شایسته است به تفاوت «حفظ نظام» با «مصلحت نظام» اشاره کنیم. مصلحت نظام عبارت است از انجام فعلی که موجب سوددهی به نظام گردد یا ترک عملی که موجب ضرر و مفسده شود، در حالی که حفظ نظام در مواردی است که انجام یا ترک آن اعمال سبب حفظ نظام از هرج و مرج و نابسامانی می گردد. بنابراین، می توان گفت مصلحت نظام، اعم از حفظ نظام بوده، حفظ نظام خود یکی از مصادیق مصلحت نظام است. به عبارت دیگر، می توان گفت حفظ نظام مهم ترین مصداق «مصلحت نظام» است. پس مصلحت نظام مترادف با «حفظ نظام» نیست. (منصور میراحمدی، رابطه آزادی و ولایت در اندیشه سیاسی امام خمینی)

نکته قابل توجه در این زمینه این است که حفظ نظام، به هر دو معنا، از واجبات شرعی و عقلی است. نگاهی به ابواب مختلف فقه نیز نشان دهنده مسلّم بودن این مطلب در میان همه فقهاست. این دانشوران در موارد فراوانی، با مفروض گرفتن این حکم، احکام و آثار گوناگونی بر آن مبتنی کرده اند که با نمونه هایی از آن آشنا شدیم. (۱) برای بداهت و وجوب و مهم بودن حفظ نظام و حتی تقدم آن بر دیگر احکام اولی، دلایل قابل قبولی ارائه شده است. (۲) اما مراجعه به آثار فقها، چنان بداهت و وجوب و ترجیح «حفظ نظام» را روشن می سازد، که ضرورتی برای بررسی این دلایل نمی بینیم.

حفظ نظام در دیدگاه شیخ انصاری اهمیت قابل توجهی دارد. ایشان عنوان «واجب مطلق» را برای «حفظ نظام» برگزیده است: «لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة» (۳)؛ حفظ نظم از واجبات مطلق است که هرگز نمی توان آن را مخصوص دوره ای دانست. این مطلب در جای جای کلام شیخ مورد استناد قرار گرفته و ایشان آن را از مهم ترین واجبات دانسته، بر همه احکام اولیه حاکم گرفته است. (۴)

امام خمینی نیز حفظ نظام را از امور مورد تأکید شارع و دلیلی بر بقای احکام سیاسی اسلام و لزوم حکومت دانسته است. (۵)

همچنین امام راحل در تاریخ ۱۹/مهر/۱۳۶۰ در پاسخ رئیس مجلس چنین مرقوم فرمود:

بسم الله الرحمن الرحيم. آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که

ص: ۲۴۰

۱- (۱). علی اکبر کلاتری، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، «فقه و مصلحت نظام»، ش ۱۱-۱۲.

۲- (۲). ر.ک: سید محسن خرازی، مجله فقه اهل بیت، «کاوشی در حکم فقهی تجسس»، ش ۲۶.

۳- (۳). شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۴۰.

۴- (۴). همان، ص ۱۳۷، ۱۳۹ و ۱۴۰.

۵- (۵). امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۴۶۱.

فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می شود؛ و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است، و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم فساد است، و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن، مادام که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می شود، مجازند در تصویب و اجرای آن و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز کرد، مجرم شناخته می شود. (۱)

«حفظ نظام» در دیدگاه های فقهی آیت الله خوئی نیز نقش پررنگی دارد تا جایی که ایشان امر بسیار مهمی چون قضاوت را به دلیل جلوگیری از «اختلال نظام» واجب می داند و منصب قضا را برای فقها ثابت می کند. (۲)

د) نقد و بررسی

روشن شد که حفظ نظام از واجبات مورد تأکید شارع بوده، هر گونه اختلال نظام به شدت مبعوض شارع است. به یقین برای جلوگیری از هرج و مرج در جامعه، به کارگیری مجازات امری اجتناب ناپذیر است. در نتیجه، می توان گفت اجرای مجازات در جامعه برای حفظ نظام واجب است. اما این مسئله با وجوب «حدود» تلازم ندارد؛ زیرا برای دفع هرج و مرج، فجور و مفاسد، حاکم اسلامی با اختیاراتی که دارد، می تواند از تعزیرات استفاده کند و هیچ محذوری پیش نمی آید یا دست کم چنان محذوری که موجب هرج و مرج و اختلال نظام گردد، رخ نمی دهد. مگر اینکه گفته شود به قرینه عدم فصل، در صورت عدم جواز حدود، تعزیر نیز باید ممنوع باشد که در این صورت نیز حاکم اسلامی می تواند با اختیارات خود، مجازات هایی را از باب «حکم حکومتی» جعل و اجرا کند.

۳- وجود فلسفه و مصلحت تشریح حدود

اشاره

اصل تابعیت احکام اسلامی از مصالح و مفاسد واقعی، از اصول زیربنایی احکام

ص: ۲۴۱

۱- (۱). امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۳۱۱-۳۱۲.

۲- (۲). سید ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۶.

اسلامی است. (۱) مشهور اصولی ها معتقدند مصلحت و مفسده در متعلق حکم وجود دارد (۲) و بیشتر دانشمندان کلام، اصول و فقه بر این باورند که خداوند در هر حکمی ابتدا به مصلحت یا مفسده ای در آن توجه، و سپس با وجود آن مصلحت یا مفسده، ارتکاب فعل مورد نظر را واجب یا حرام کرده است. (۳)

به نظر می رسد پیروی حکم از مصالح و مفسدات واقعی، خدشه ناپذیر است، ولی این پرسش وجود دارد که: آیا می توان این ملاک ها را کشف کرد؟ آیا برای عقل و خرد بشری راهی به سوی درک این مصالح و مفسدات متصور است؟ در پاسخ باید گفت دسته ای از احکام هستند که عقل ما هیچ گاه به مصالح و مفسدات آن راه نیافته و نمی یابد؛ مثل بسیاری از عبادات. (۴) دسته دیگری از احکام نیز وجود دارند که ملاک های آن برای ما روشن است. معاملات عموماً این گونه هستند و ما در بیشتر موارد می توانیم مصلحت هر یک از آنها را تشخیص دهیم. (۵) از این رو، بسیاری از احکام مربوط به معاملات احکام امضایی هستند. (۶) بر این اساس، با توجه به اینکه حدود و دیگر مجازات های اسلامی از معاملات به معنای اعم شمرده می شوند (۷)، می توان سهمی

ص: ۲۴۲

-
- ۱- (۱). علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۸۵ به بعد.
 - ۲- (۲). آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ص ۳۶۴.
 - ۳- (۳). امام غزالی، المستصفی من علم الاصول، ج ۲، ص ۲۶۰.
 - ۴- (۴). امام خمینی در مباحث فقهی در موارد متعدد این مسئله را بیان کرده است؛ از جمله: «و دعوی الجزم بالمنطاط فی غیر محلها فی الاحکام التعبديه...» (امام خمینی، الطهاره، ج ۳، ص ۴۷۵) «و بالجمله الطريق الی العلم بمنطاطات مثل تلك الاحکام التعبديه مسدود...» (همان، ص ۸۴).
 - ۵- (۵). مهم ترین دلیل بر تعلیل پذیر بودن معاملات، استقراء است. (ر.ک: ابن اسحاق شاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۵۸۱-۵۹۱)
 - ۶- (۶). محمدابراهیم شمس ناتری، کتاب مجازات اعدام، ص ۲۰۹.
 - ۷- (۷). مشهور فقها احکام فقهی را به دو باب عبادات و معاملات تقسیم می کنند. در این تقسیم معاملات نیز خود شامل عقود و احکام می گردد. احکام نیز خود به جنایات و غیر جنایات متقسم می شود که حدود نیز از همین قسم اخیر است. اما برخی دیگر از فقها تقسیمات دیگری نیز ارائه داده اند که در این تقسیمات، حدود از دایره معاملات خارج می گردد. برای مثال، از درس آیت الله نائینی نقل شده است که ایشان ابواب فقهی را به عبادات، معاملات، عادات و احکام تقسیم می کرد. (ر.ک: علی خازم، مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعه، ص ۳۷-۵۳)

برای عقل بشری در درک ملاک های آن در نظر گرفت. در نتیجه، هرگاه بتوانیم به این مصالح و مفساد واقعی دست یابیم، می توانیم بر اساس آنها حکم کنیم.

الف) دیدگاه فقها

اشاره

در مسئله جواز اجرای حدود از سوی فقها نیز جمعی از آنان با ادعای کشف این مصالح و مفساد واقعی، مدعی شده اند:

اجرای حدود به دلیل مصلحت عموم و جلوگیری از فساد و انتشار زشتی ها و سرکشی مردم تشریح شده است. این هدف، با اختصاص حد به زمان خاص، منافات دارد و حضور امام دخالتی در این امور [که حکمت و فلسفه تشریح حدود می باشد] ندارد. بنابراین، حکمتی که تشریح حدود را در زمان حضور اقتضا می کند، اجرای آن را در زمان غیبت نیز می طلبد. (۱)

فلسفه تشریح حدود و بایستگی اقامه آن، حفظ مصالح عمومی و جلوگیری از فساد و گسترش بی بندوباری در میان مردم است و این حکم الهی با این فلسفه اجتماعی، با ویژه ساختن آن به زمانی غیر از زمانی ناسازگار است. پس زمان حضور امام، به یقین اثری ندارد. بنابراین، روح حاکم بر قانون حدود و فلسفه آن، ایجاب می کند حدود، همواره اجرا شود؛ خواه زمان حضور یا زمان غیبت. (۲)

شهید ثانی پیش از این گفته است: «اقامه حدود گونه ای از حکم است (اشاره به مقبوله عمر بن حنظله) و در آن مصلحت کلی و لطفی است در ترک محارم و ریشه کن کردن مفساد». (۳)

صاحب جواهر نیز می گوید:

مقتضی اقامه حد، چه در صورت حضور امام و چه در غیبت او، وجود دارد و حکمت اقامه حد قطعاً به اجرا کننده آن بازمی گردد. پس یا به مستحق حد و یا به نوع مکلفان بازمی گردد و در هر صورت باید مطلقاً اقامه شود. (۴)

ص: ۲۴۳

۱- (۱). سید ابوالقاسم، خوینی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۲۲۴ و سید محمد کاظم مصطفوی، مائه قاعدة فقهیه، ص ۵۴-۵۵.

۲- (۲). سید احمد حسینی، کاوشی نو در فقه اسلامی، «ولایت مطلقه فقیه»، ش ۲۱-۲۲، ص ۱۱.

۳- (۳). شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۰۸.

۴- (۴). محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۶.

در جمع بندی می توان استدلال های فوق را در چند مقدمه دسته بندی و نتیجه گیری کرد:

مقدمه نخست: کشف مصالح و مفاسد اجرای حدود ممکن، و این مصالح برای ما معلوم است.

مقدمه دوم: این مصالح که عبارت است از: حفظ مصالح عمومی و جلوگیری از فساد و گسترش بی بندوباری در میان مردم، به زمان حضور امام معصوم اختصاص ندارد.

مقدمه سوم: حضور و غیبت امام در این مصالح بی تأثیر است و در زمان غیبت نیز مقتضی اجرای حدود به قوت خود باقی است.

نتیجه: چون در زمان غیبت، ملاک و مقتضی اجرای حدود موجود است، باید اقامه حدود نیز جایز و واجب باشد.

با توجه به مباحث پیشین، امکان کشف مصالح اجرای حدود به اثبات رسید، ولی معلوم بودن این مصالح چندان بدیهی به نظر نمی رسد؛ هر چند فقهای که نامشان گفته آمد و برخی دیگر از فقها بر این باور جزم دارند. برای مثال، یکی از ایشان می گوید:

علت تشریح حد، به حکم عقل، تناسب حکم و موضوع، و تصریح برخی روایات وارد در علت تشریح حدود، معلوم است. پس حد زنا برای منع از تداخل میاه است و حد شرب خمر برای اجتناب از آن و حد سرقت برای حفظ اموال و... واضح و بدیهی است که این علل در عصر غیبت امام نیز باقی است و تعطیل حدود موجب مفاسد عظیم گشته، گاهی سبب اختلال نظام مجتمع اسلامی می گردد. پس تعطیل حدود پس از بقای علت آن معنا ندارد و این امر از اموری که وابسته به ظهور امام نیست، بلکه حکم آن از حکم زکوات و اخماس که بعد از بقای مصارفشان، تعطیلشان جایز نیست، روشن تر است. این امر برای کسی که فلسفه حدود و مغز آن را بشناسد، آشکار است و هیچ پوشیدگی بر او نیست. (۱)

یکم) لزوم نصب فردی خاص و عدم کفایت مصلحت صرف

صرف وجود مصلحت، بدون کسی که در آن منصوب باشد، نمی تواند مقتضی اجرای حدود از سوی فقها قرار گیرد. به عبارت دیگر، به فرض وجود مصلحت، ثابت می شود ملاک حکم وجود دارد، ولی به هر حال باید کسی باشد که برای این منصب صلاحیت

ص: ۲۴۴

۱- (۱). ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ص ۴۲۸.

داشته باشد و این نصب و اینکه فقها منصوب هستند با این دلیل ثابت نمی شود. (۱)

پاسخ: گرچه نفس این ملاک نمی تواند بیانگر نصب فقها برای اجرای این مهم باشد، ولی به مدد روایات می توان نصب فقها را ثابت کرد و در صورتی که این روایات را ناکافی بدانیم، پس از اثبات لزوم اجرای حدود در هر زمان، می توان ولایت فقها را بر اقامه حدود به عنوان قدر متیقن از اعمال ولایت اثبات کرد.

دوم) تعطیلی حدود بعد از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله

پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله تا زمان امیرمؤمنان علیه السلام و بعد از ایشان، تا زمانی که برخی فقها تمکن از اجرای حدود پیدا کردند، حدود تعطیل شد، در حالی که باید بر اساس دلیل فوق در هر زمانی حدود اجرا می گردید. (۲)

پاسخ: عدم اجرا به دلیل عدم امکان، ضروری به اصل جواز اجرای حدود و منصوب بودن فقها نمی زند. به عبارت دیگر، عدم اجرا و تعطیل به دلیل عناوین ثانوی بوده، ولی بر اساس عناوین اولی، ائمه و فقها جایزاً تصرف کرده اند.

روشن شد که اشکال های فوق نمی تواند استدلال به فلسفه تشریح حدود را با تردید مواجه سازد، ولی بدین معناهم نیست که اجرای حدود در زمان غیبت به یقین جایز است؛ زیرا هر چند حدود از معاملات به معنای اعم شمرده می شود، جنبه عبادی و تعبیدی نیز دارد، به همین دلیل، نمی توان به طور قطع گفت ملاک تشریح حدود فقط همین امور است. همچنین در وجود این مصالح در زمان غیبت تردید وجود دارد؛ زیرا ممکن است ادعا شود اجرای حدود به دست غیر معصوم خود می تواند مفسد بزرگ تری در پی داشته باشد؛ مفسد مهمی تر از تعطیلی حدود، نظیر تضييع نفوس، عرض و اموال محترم.

ب) روش دیگر استدلال

اشاره

استدلال فوق را به گونه ای دیگر نیز می توان مطرح کرد: بر اساس مبانی کلامی امامیه،

ص: ۲۴۵

۱- (۱)، سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۵۸.

۲- (۲)، همان.

لطف بر خدا واجب است؛ چرا که تحصیل غرض متوقف بر آن است. (۱) تشریح «حدود» و اقامه آن نیز در هر زمانی لطف است؛ پس باید واجب باشد. در نتیجه، تعطیلی حدود نقض غرض است، در حالی که نقض غرض از خداوند حکیم صادر نمی شود.

نقد و بررسی

در اشکال به این استدلال می توان گفت گرچه لطف بر خدا واجب است، خود مردم زمینه محرومیت از این لطف را فراهم آورده اند. به عبارت دیگر، چون فوت شدن مصلحت اجرای حدود مستند به عامه مکلفان است که مانع از حضور امام و اجرای حدود الهی به دست ایشان شده اند، مجالی برای تمسک به عموم مصلحت مترتب بر حضور او باقی نمی ماند. (۲) این حرمان نیز مانند دیگر برکاتی است که با غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف از آن محروم شده ایم. (۳)

باید توجه کرد که این اشکال چندان کارا نیست؛ زیرا عامه مکلفان در غیبت امام و محرومیت از لطف حضور و تصرف وی نقشی نداشته اند و تنها ستمکاران از معاصران معصومان در این امر دخیل بوده اند. بنابراین، دلیلی برای رفع وجوب لطف درباره دیگران در دست نیست.

البته ممکن است ادعا شود اقامه حدود تنها در صورتی لطف است که مجری آن امام معصوم باشد؛ در غیر این صورت، باید در زمان غیبت امام یا حتی زمان حضور و عدم سلطه امام، این حکمت، اقامه حدود را به دست حاکمان ستمگر، مؤمنان عادل یا حتی فاسق اقتضا کند. در پاسخ باید گفت این احتمال ها قابل بررسی است و اگر ادله چنین اقتضا نماید، نباید از آن ابا داشت.

۴- استناد به ولایت حسبه

اشاره

یکی از دلایلی که برای جواز اقامه حدود به دست فقها اقامه شده، ولایت ایشان در امور حسبی است. مستدل مدعی است: «انصوص ولایت فقیه و نیز توجه به این موضوع

ص: ۲۴۶

۱- (۱). علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۰۷.

۲- (۲). سید احمد رضوی، بحوث حول الولایه، ص ۵۳.

۳- (۳). شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۵۴ و سید محمدصادق روحانی، منهاج الفقاها، ج ۴، ص ۲۹۸.

که اجرای حدود از امور حسبيه است، هر نوع شبهه ای را نسبت به عدم جواز اجرای حدود از بین می برد. (۱) برای بررسی این دلیل لازم است ابتدا امور حسبيه را تعریف کنیم و قلمرو آن را مشخص سازیم تا مشخص شود آیا این عنوان شامل اقامه حدود می گردد یا خیر.

الف) مفهوم شناسی حسبه

حسبه، اسم مصدر و مصدر آن «احتساب» است که خود از ریشه «حسب» و به معنای «شمارش کردن» می باشد. احتساب در اعمال صالح و مکروهات عبارت است از سبقت گرفتن در طلب اجر از راه تسلیم و صبر یا قیام کردن به انواع کارهای خیر برای رسیدن به ثواب. (۲) حسبه نیز به معنای اجر است و به امر به معروف و نهی از منکر نیز حسبه می گویند. (۳)

«امور حسبيه» در لغت به معنای امور قُریبه است؛ یعنی کارهایی که فرد آنها را برای خدا و «قربه الی الله» انجام می دهد. از این رو، در لغت در تعریف حسبه چنین آمده است: «فعل الشیء حسبه ای لم یأخذ علیه اجرا، مبتغياً الثواب من الله». (۴)

در اصطلاح فقه شیعه، بر آن دسته از امور مربوط به اجتماع و نظام و عموم مسلمانان گفته می شود که گریزی از انجام آنها نیست و شارع مقدس نیز متولی خاصی برای اجرای آن تعیین نکرده است.

مسئله حسبه و امور حسبيه از مباحثی است که از فقه حکومتی اهل سنت وارد فقه شیعه شده، فقهای اهل سنت را باید بنیان گذاران این اصطلاح به شمار آورد. (۵) گفته شده اهل سنت نیز این نهاد را از تشکیلات روم قدیم و از نهادی به نام «کنسورت» اقتباس کرده اند که عمده وظایف آن نظارت بر بازارها و اخلاق عمومی بوده است. (۶)

ص: ۲۴۷

- ۱- (۱). عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۲۶۸.
- ۲- (۲). ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۸۲.
- ۳- (۳). طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۵۰۵.
- ۴- (۴). محمد قلجی، معجم لغه الفقهاء، ص ۱۷۹.
- ۵- (۵). سید علیرضا صدر حسینی، در سنامه فقه الحکومه.
- ۶- (۶). نیره قوی، فصلنامه پژوهشی امام صادق علیه السلام، «دامنه امور حسبيه از دیدگاه امام علی».

فقه‌های شیعه امور حسبه را به آن دسته از احکام شرعی اختصاص داده اند که متولی ندارد. از نظر فقهای متأخر شیعه- همانند اهل سنت- حاکم شرع، متولی و مسئول اجرای امور حسبه است. (۱) نائینی گفته است: «والحاکم له الولایه فی الأمور الحسبه». (۲)

با آنکه تعبیر حسبه در کلمات فقهای متقدم شیعه کمتر دیده می شود، (۳) ولی اصلِ تولی و تصدی حاکم بر مصالح عامه و وظیفه حاکم درباره اموری چون سرپرستی اموال ایتام و مجانین و سفهاء و حفظ مال و غایب مفقود الخیر و نیز اقدام به نکاح مجنونی که نیازمند ازدواج است، از نظر فقه شیعه کاملاً پذیرفته شده است؛ تا آنجا که صاحب جواهر می گوید: «فان کتبهم مملوه بالرجوع الی الحاکم». (۴) اما تعریف حسبه بیشتر در آثار متأخرین به چشم می آید.

شیخ انصاری حسبه را «کل معروف علم من الشارع اراده وجوده فی الخارج و لم یعلم ذلك» [اختصاص به شخص خاص]... «وجب الرجوع فیه الیه» (۵) دانسته و گفته است:

اگر فقیه، مطلق مشروعیت امری را از دلایل به دست آورد، یعنی انجام آن، متوقف بر اذن خاص امام معصوم نباشد، می تواند آن را بر عهده گیرد و متصدی آن

ص: ۲۴۸

۱- (۱). ابن خلدون در این رابطه می گوید: «اما الحسبه فهی وظیفه دینیه من باب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر الذی هو فرض علی القائم بأمر المسلمین یعین لذلك من یراه أهلاً له فیتعین فرضه علیه ویتخذ الاعوان علی ذلك و یبحث عن المنکرات و یعزر و یؤدب علی اقدرها و یحمل الناس علی المصالح العامه فی المدینه؛ حسبه یکی از وظایف دینی و از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است که اجرای آن بر متصدی انجام امور مسلمانان واجب شده است. او کسی را که برای این سمت مناسب و شایسته تشخیص دهد، منصوب می کند و به این ترتیب اجرای این امور بر این متصدی حسبه واجب عینی می شود. متصدی منصوب هم کسانی را به عنوان همکاری با خود استخدام کرده، از منکرات تفتیش می کند و تعزیر و تنبیه تأدیبی متناسبی با منکر اجرا کرده، مردم را به رعایت مصالح عمومی در شهر وامی دارد». (ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۲۲۵)

۲- (۲). آملی، تقریرات بحث نائینی، ج ۲، ص ۳۳۱.

۳- (۳). نخستین فقیه‌ای که حسبه را به عنوان کتابی مستقل بررسی کرده، شهید اول است. وی در کتاب دروس بحثی را به کتاب الحسبه اختصاص داده، در آن مباحث امر به معروف و نهی از منکر را بررسی نموده است. (ر.ک: شهید اول، الدروس، ج ۲، ص ۴۷)

۴- (۴). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۱.

۵- (۵). شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۵۳ و ۵۵۴.

شود؛ و گر نه، آن را تعطیل می کند و رها می سازد؛ زیرا تنها معروف بودن امری که منوط به اذن خاص امام معصوم است، مجوز انجام آن نمی گردد و همانند دیگر برکات وجودی امام زمان - عجل الله فرجه له - از فیض آن محروم شده ایم.... (۱)

امام خمینی که در کتاب البیع خود ابتدا امور حسبه را تعریف کرده، می فرماید:

امور حسبه، اموری است که به یقین می توان گفت شارع مقدس راضی به وانهادن آنها به حال خود نیست و حتماً باید مسئولی عهده دار تصدی آن باشد. در این موارد اگر یقین حاصل شود که افرادی معین یا نامعین وجود دارند که آن امور را تصدی کنند، دیگر بحثی نیست، ولی اگر ثابت شود انجام این امور منوط به نظر امام است، در آن صورت، بنا به دلایل ولایت فقیه، این موارد نیز در دوران غیبت امام از جمله اختیارات فقیه خواهد بود. (۲)

در همه دیدگاه ها عنصر معروف یا مطلوب شارع بودن و عدم رضای شارع به ترک آن لحاظ شده است. (۳) همچنین عدم اختصاص وظیفه یادشده به شخص خاص نیز از قیود تعریف حسبه است، ولی در دیدگاه امام خمینی تفاوت اساسی با دیگر دیدگاه ها به چشم می خورد. بر اساس دیگر دیدگاه ها در صورتی که علم یا شک داریم که امر یا ولایتی خاص منوط به نظر امام است، از دامنه امور حسبی خارج می گردد، ولی حضرت امام خمینی تصریح می کند حتی اگر یقین داریم که امری منوط به نظر امام است، این

ص: ۲۴۹

۱- (۱) همان، ص ۵۵۴.

۲- (۲) امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۶۵.

۳- (۳) سید بحر العلوم در مبحث ششم رساله ولایت بحث نسبتاً مفصلی را درباره «ولایت حسبه» مطرح کرده، می فرماید: «مورد حسبه هر کار نیکی است که می دانیم شرعاً وجود آن در خارج خواسته شده است، بدون این که انجام دهنده ویژه ای داشته باشد». (سید محمد بحر العلوم، بلغه الفقیه، ج ۳، ص ۲۹۰) علامه میرزا محمد حسین نائینی در تعریف حسبه می گوید: «آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن معلوم باشد، وظایف حسبه نامیده و نیابت فقهای عصر غیبت را در آن متیقن و ثابت دانستیم». (محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله؛ به نقل از محمود طالقانی؛ به نقل از نیره قوی، فصلنامه پژوهشی امام صادق علیه السلام، «دامنه امور حسبه از دیدگاه امام علی»). آیت الله خویی نیز حسبه را چنین تعریف می کند: «امور قُربی که باید در خارج محقق شوند [و اهمال و فروگذاری آن در هر زمان روا نباشد]». (سید ابوالقاسم خویی، کتاب الاجتهاد و التقليد، ص ۴۱۸) هر چند در این تعریف شرط عدم اختصاص به شخص معین قید نشده، ولی بعید به نظر می رسد این شرط ملحوظ ایشان نباشد.

ب) ولایت حسبه و اقامه حدود

بر اساس مطالب پیشین، به ویژه اطلاق ازمانی ادله حدود و وجود مصلحت و فلسفه تشریح حدود، ثابت می شود اجرای حدود از امور نیک و معروفی است که هیچ گاه شارع راضی به ترک آن نیست و می تواند از امور حسبی به شمار آید. در نتیجه، با اثبات ولایت فقهی بر امور حسبی، ولایت ایشان بر اقامه حدود نیز اثبات می شود. افزون بر این، برخی از فقها نیز تصریح کرده اند اقامه حدود از جمله امور حسبی است. (۲) حتی برخی، اقامه حدود را نه تنها «معروف» و پسندیده دانسته اند، بلکه آن را از ضروریات دین خوانده اند. ملامحسن فیض کاشانی در دو اثر حدیثی و فقهی خود وافی و مفاتیح الشرائع، بحث «امر به معروف و نهی از منکر» و «اقامه حدود» را در کنار هم آورده، عناوین باب های مربوط را «الحسبه و الاحکام و الشهادات» (۳) و «کتاب مفاتیح الحسبه و الحدود» (۴) نهاده است. وی در مفاتیح الشرائع پس از شمارش نمونه های بسیاری از امور حسبه مانند جهاد، دفاع، قضا، کمک به نیکی، تقوا، بیان احکام الهی و فتوا، به گستردگی و توسعه حوزه حسبه اشاره می کند و می نویسد:

و بالجمله فوجوب الجهاد، والامر بالمعروف والنهي عن المنکر، والتعاون علی البر والتقوی، والافتاء والحکم بین الناس بالحق، و اقامه الحدود و التعزیرات و سائر السياسات الدینیة من ضروريات الدین... و لو ترک لعطلت النبوه و اضمحلت الدیانه و عملت الفتره و فشت الضلاله و شاعت الجهاله و خرب البلاد و هلک العباد نعوذ بالله من ذلک. (۵)

ص: ۲۵۰

- ۱- (۱). در این نوشتار امکان بررسی صحت این نظریه نیست و برای تحقیق بیشتر در مورد آن، ر.ک: سید مصطفی خمینی، ثلاث رسائل، ولایه الفقیه، ص ۷۲-۷۵.
- ۲- (۲). عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۲۶۸ و جرجانی، تفسیر شاهی، ج ۲، ص ۶۶۱.
- ۳- (۳). فیض کاشانی، الوافی، ج ۱۵، ص ۲۹.
- ۴- (۴). همان، مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۵۰.
- ۵- (۵). همان.

با این گستره وسیع امور حسبیه، و با توجه به اینکه اجرای حدود به یقین مطلوب شارع است، می توان اجرای آن را جایز دانست.

ج) اشکال ها

یکم) احتمال اختصاص به معصوم

مرحوم نائینی که خود از پرورش دهندگان «ولایت حسبه» است، تصریح می کند در صورتی که احتمال اختصاص و جوب به شخص خاصی مطرح باشد، علم به مطلوبیت وجود ندارد و در نتیجه، ولایت حسبه ثابت نخواهد بود. ایشان در ادامه می گوید: «و لا یبعد ان یکون باب الحدود و التعزیرات من هذا القییل فلا یجوز ان یتصدیه الحاکم، و ذلك لعدم العلم بمطلوبیه صدوره منه».^(۱)

بنابراین، می توان گفت با عموم ادله نیابت نمی توان از امور حسبیه بودن، اجرای حدود و سپس جواز اجرای آن را از سوی فقیه اثبات کرد؛ چون به نظر می رسد امور حسبیه تنها شامل مواردی می شود که در هر صورت مطلوب شارع بوده، شارع شخص خاصی را برای تصدی آن در نظر نگرفته باشد، در حالی که امکان دارد اجرای حدود در هر صورت مطلوب شارع نبوده، متوقف بر اذن امام باشد.

پاسخ: این اشکال در صورتی قابل طرح است که دیدگاه شیخ انصاری و پیروانش را درباره حسبه بپذیریم، ولی اگر دیدگاه حضرت امام را قبول کنیم که امور منوط به اذن امام را برای فقیه ثابت می داند، این احتمال و اشکال خارج از موضوع خواهد بود. البته بر اساس دیدگاه نخست نیز این اشکال قابل پذیرش نخواهد بود؛ زیرا همان طور که در فصل دوم این نوشتار بدان پرداختیم، دلیل محکمی بر اختصاص این مقام برای امام اقامه نشده است. بنابراین، پس از اثبات لزوم اقامه حدود و اطلاق ازمانی آن، شکی در عدم اختصاص به امام باقی نمی ماند. از این رو، اقامه حدود نه تنها همچنان مطلوب شارع است، بلکه به نظر برخی، از ضروریات دین شمرده می شود. به عبارت دیگر، برای شمول دلیل حسبه، عدم علم به اختصاص کافی است و لزوم علم به عدم اختصاص ضرورت نخواهد داشت.

ص: ۲۵۱

۱- (۱). آملی، تقریرات بحث نائینی کتاب المکاسب و البیع، ج ۲، ص ۳۳۸.

با این دلیل، تنها ثبوت ولایت فقیه در اموری ثابت می شود که مشروعیت آنها در خارج معلوم باشد، ولی اموری که در مشروعیت آن شک داریم، مضمول دلیل حسب نخواهد بود و اقامه حدود نیز از این امور است. (۱)

پاسخ: این اشکال، همان اشکال سابق است که در قالب جدیدی ریخته شده است. به همین دلیل، پاسخ به این اشکال از پاسخی که به اشکال نخست داده شد، روشن می شود؛ زیرا با اثبات مطلوبیت اقامه حدود، مشروعیت آن نیز ثابت می گردد و به دلیل حسب، فقیه به اجرای آن ملزم می شود و بر آن ولایت می یابد.

سوم) لزوم تصدی مؤمنان عادل در صورت نبود فقیه

اگر حدود را از امور حسبه بدانیم، باید در هر زمان و شرایط اجرا شود. از این رو، لازم می آید در زمان عدم دسترسی به فقیه، مؤمنان عادل بتوانند آن را اجرا کنند؛ زیرا پس از فقهها، مؤمنان عادل مصداق قدر متیقن هستند و چه بسا در صورت فقدان ایشان، بر فاسقان ایشان لازم است به اقامه حدود مبادرت ورزند، در حالی که این امر بالوجدان باطل است.

پاسخ: در پاسخ به این اشکال، باید توجه داشت تنها دلیل ما برای ثبوت ولایت فقیه در امور حسبه، راهکار اکتفا به قدر متیقن نیست، بلکه ادله دیگری نظیر ادله نیابت عامه فقیه، (۲) به ویژه مقبوله عمر بن حنظله (۳) و روایات خاص (۴) بر ولایت فقهها بر امور حسبه اقامه شده است. البته فرض فقدان یا ناکارایی این دلایل، مستلزم بازگشت اشکال سابق است

ص: ۲۵۲

۱- (۱). شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۵۷.

۲- (۲). به یقین امامان معصوم بر امور حسبه ولایت دارند. بنابراین، فقهها نیز که نمایان ایشان هستند، ولایت بر این امور در زمان غیبت برایشان ثابت است.

۳- (۳). بر اساس مقبوله، تمامی اختیارات قضات و حکام جور به فقهها تفویض شده است. به قرینه برخی روایات، چون صحیحه اسماعیل بن بزیع (کلینی، کافی، ج ۵، ص ۲۰۹ و شیخ طوسی، تهذیب، ج ۷، ص ۶۹) روشن است که رسیدگی به امور حسبه یکی از وظایف قضات جور بوده است؛ پس باید یکی از وظایف فقهها نیز باشد.

۴- (۴). نظیر نبوی مشهور «السلطان ولی من لا ولی له». (علامه حلی، تذکره الفقها، ج ۲، ص ۲۷۷)

که باید در این فرض بررسی گردد. با این فرض که دیگر ادله ناکارآمدند، قسمت اول این اشکال پذیرفته می شود و بعید نیست بر اساس دلیل حسبه و لزوم اکتفا به قدر متیقن، در صورت فقدان یا مبسوط الید نبودن فقها، باید مؤمنان عادل مصداق قدر متیقن قرار بگیرند و در نتیجه، بتوانند در این صورت به اقامه حدود بپردازند.

اما قسمت دوم این اشکال که مدعی است «اقامه حدود از سوی مؤمنان عادل بالوجدان باطل است» مورد تردید است؛ چون هیچ بعید نیست که اقامه حدود از سوی ایشان نیز جایز باشد؛ زیرا اگر فقاقت که شرط اصلی حکومت اسلامی است، تحصیل نشد، نوبت به عدول مؤمنین می رسد. عدول مؤمنین، از هر جایی که دینشان را می گیرند، نحوه اداره کشور را نیز از همانجا می گیرند و حکومت را از باب حسبه تشکیل می دهند.^(۱) طبیعتاً اگر اقامه حکومت از سوی ایشان جایز باشد، اقامه حدود نیز روا خواهد بود. در تأیید این دیدگاه می توان به مواردی اشاره کرد که بسیاری از فقها اقامه حدود را بدون اشتراط فقاقت جایز می دانند؛ همچون اقامه حدود در دستگاه ستمگران، اقامه حد به عبد به دست مولا که اجماعی است^(۲) و اقامه حد بر زن و فرزند^(۳) و... که می تواند خود دلیل مستقلاً برای مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت نیز باشد.^(۴) همچنین برخی از فقها تصریح کرده اند که علمای عادل به صرف نمایندگی از فقهای جامع شرایط می توانند در صورتی که دسترسی به فقها نیست، اقامه حد کنند.^(۵)

ص: ۲۵۳

۱- (۱). عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت.

۲- (۲). ابن زهره، غنیه الزووع، ص ۴۲۵؛ شیخ طوسی، المبسوط، ج ۸، ص ۱۱؛ همان، الخلاف، ج ۵، ص ۳۹۵؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۸۶.

۳- (۳). شیخ طوسی، النهایه، ص ۳۰۱؛ علامه حلی، تبصره المتعلمین، ص ۱۱۴؛ شهید اول، دروس، ج ۲، ص ۴۸؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۰۶.

۴- (۴). زیرا وجود موارد جواز، ثابت می کند که اصل مشروعیت محرز بوده، منوط به نظر امام نیست؛ و گرنه، هیچ وجهی ندارد که اقامه حدود در دستگاه ستمگران را جایز بدانیم و در عین حال اقامه حدود را مقید به زمان حضور نماییم. به علاوه، بر اساس این نظریه می توان به قیاس اولویت برای جواز اجرای حدود از سوی فقیه استناد کرد. وقتی اجرای حد برای غیر فقیه مشروعیت داشته باشد، برای فقیه جامع شرایط به طریق اولی مشروع خواهد بود.

۵- (۵). لوح فشرده گنجینه آرای فقهی قضایی، معاونت آموزش قوه قضاییه، دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون فقهی.

یکی از محققان به تازگی دلیل جدیدی را برای لزوم حکومت اسلامی و ولایت فقیه اقامه کرده است. خلاصه و اجمال آن بدین قرار است:

الف) هدف اصلی از تشریح احکام، ایجاد ادیان، ارسال انبیا و انزال کتب آسمانی، ایجاد عدالت به معنای وسیع، و اجرای عدالت بر طبق قرآن، عقل و روایات واجب است.

ب) جعل ولایت برای انبیا، نه از آن نظر بوده که شارع متعال در مقام اعطای قدرتی ظاهری به این گروه بوده، بلکه برای اجرای عدل به معنای وسیع آن در بین مردم است. شارع از این نظر که انبیا، به ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در اثر ارتباط با منبع نورانی وحی و دستورات آسمانی، آشناترین و مطمئن ترین افراد در دریافت وحی و اجرای آن هستند، برای این گروه ولایت را جعل کرده است؛ و گرنه، با قطع نظر از این نظر، نمی توان وجه صحیحی برای این امر تصویر کرد.

ج) از طریق روایاتی که علما را جانشین انبیا و امین آنان قرار داده، استفاده می کنیم که این منصب برای فقهای واجد شرایط نیز از طرف خداوند جعل شده است. با توجه به این نکته که وجوب اجرای عدالت به انبیا و معصومان اختصاص ندارد، بلکه بر کسانی که با ارتباط با قرآن و سنت در حد بالایی از آشنایی با عدالت هستند، اجرای عدالت واجب است و این معنا با ولایت این گروه بر مردم ملازمه دارد. (۱)

این استدلال درباره اقامه حدود نیز قابل طرح است. بی گمان برپایی عدل یکی از اهداف و فلسفه های اقامه حدود است و بر این اساس، باید اقامه حدود واجب بوده، ولایت بر اقامه حدود برای فقها جعل شده باشد. ناگفته نماند که این اشکال قابل طرح است که تحصیل عدالت یکی از اهداف اقامه حدود است (۲) و تنها هدف نیست و

ص: ۲۵۴

۱- (۱). محمدجواد فاضل، «تئوری عدالت در حکومت اسلامی و ولایت فقیه»، www.j-fazel.org.

۲- (۲). با وجود اینکه در حدود عمدتاً مقابله به مثل مطرح نیست، ولی به هر حال به نوعی تحصیل عدالت ملحوظ است. امام رضا علیه السلام در روایتی می فرماید: «چون در زنا تمام جسم مجرم لذت برده است، باید تازیانه به شدت بر جسم او زده شود». (شیخ صدوق، علل الشرایع، ج ۲، ص ۵۴۴؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۳۷؛ عزیز الله عطاردی، مسند امام رضا علیه السلام، ج ۲، ص ۳۸۶)

چه بسا اهدافی چون پاکسازی و اصلاح مجرم و جامعه بر این هدف ترجیح داشته باشد. مؤید این مطلب، روایاتی است که امام تصریح می کند توبه و اصلاح مجرم بین خود و خدایش، بهتر از اقامه حد در برابر عموم مردم است. (۱)

دلایل نقلی

اشاره

از مباحث مطرح شده در فصل پیش روشن شد ادله عقلی مورد بحث، بیشتر بر لزوم و بایستگی اقامه حدود تأکید می کردند، ولی درباره متصدی اقامه حدود و کسی که باید در زمان غیبت این ولایت را به دست گیرد، ساکت اند. به نظر می رسد تعیین این فرد بدون مراجعه به دلایل نقلی میسر نباشد. به همین دلیل، در ادامه این دلایل را به منظور پی بردن به اصل مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت و با نیم نگاهی به متصدی آن پس از اثبات مشروعیت پی می گیریم. عمده دلایل نقلی عبارت اند از: اطلاق ازمانی ادله حدود، روایت حفص بن غیاث، مقبوله عمر بن حنظله، معتبره ابی خدیجه و توقیع شریف حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۱- اطلاق ازمانی ادله حدود

اشاره

یکی از ادله جواز اقامه حدود، مطلق و عام بودن ادله حدود در کتاب و سنت است. آیت الله خویی به این ادله به این نحو استدلال کرده است:

ادله حدود، چه در کتاب و چه در سنت، مطلق است و به زمان خاصی مقید نیست؛ مانند (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (نور، آیه ۲) و (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلًا - مَنَ اللَّهُ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (مائده، آیه ۳۸) این ادله بر وجوب اقامه حدود دلالت دارد، ولی نشان نمی دهد متصدی اقامه حدود چه کسی است. از طرفی، ضروری است که این امر برای فرد فرد مسلمین تشریح نشده باشد؛ چون این امر موجب اختلال نظام می شود، بلکه از برخی روایات استفاده می شود که اقامه حد برای همه کس جایز نیست. پس باید به قدر میتفن اخذ کرد و متیقین کسی است که امر به دست اوست و او حاکم شرعی است. (۲)

ص: ۲۵۵

۱- (۱) ر.ک: کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۸۵-۱۸۷ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۷-۳۲۹.

۲- (۲) سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴.

فقیه محقق، سید شفتی نصوص معتبری را که در موارد خاص وارد شده و اطلاقات و عمومات آنها بر جواز اقامه حدود به دست فقها در عصر غیبت دلالت می کند، یکی از ادله جواز می داند. (۱) این روایات بیشتر مربوط به حد زناست و در آنها تعبیرهایی چون «یقتل»، «یضرب» و «ضرب» به صورت مطلق به کار رفته است. (۲) اطلاق این روایات نیز همچون اطلاق آیات می تواند مستمسک دیدگاه جواز قرار گیرد.

اما سید احمد خوانساری این استدلال را نپذیرفته و در آن خدشه وارد آورده است:

بعد از قبول اینکه متصدی اقامه حدود کسی است که معصوم او را نصب کرده، مانند افرادی که در عصر حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله و یا خلافت امام علی علیه السلام نصب شده بودند، باید دلیلی بر نصب فقها نیز وجود داشته باشد و صرف لزوم اجرای حدود در هر عصر و زمانی، منصوب بودن فقها را به اثبات نمی رساند. از این روست که بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله تا زمان خلافت علی علیه السلام و بعد از شهادت علی علیه السلام تا زمان نفوذ شیعه و تمکن بعضی از فقها در اجرای حدود، اجرای آنها تعطیل شد. بنابراین، اگر به دلیل عدم فایده و عدم ترتب اثر، کسی برای اجرای حدود نصب نشود، کار عبث و بیهوده و خلاف حکمت صورت نگرفته است. از این رو، برای نماز جمعه با اهمیت فراوانی که دارد، بعد از امیرمؤمنان علیه السلام کسی نصب نشده است. (۳)

جاودانگی اسلام، مستلزم جاودانگی احکام آن است. (۴) به همین دلیل، به نظر می رسد اطلاق و عموم ازمانی ادله حدود مورد توافق دو دیدگاه است و تنها نکته ای که در راه سست کردن استدلال ابراز شده، امکان اختصاص این منصب به معصومان است. با بررسی هایی که در فصل پیشین صورت گرفت، مشخص شد دلیلی بر اختصاص اقامه حدود به معصومان به گونه ای که ولایت فقها را بر اقامه حدود ناروا سازد، در دست نیست. البته شاید بتوان گفت برای ناکارآمدی اطلاق ادله حدود، دلیل بر اختصاص لازم نیست و صرف احتمال، خصوصیت تمسک به اطلاق ازمانی را خدشه دار می سازد؛ زیرا

ص: ۲۵۶

۱- (۱). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۸۴-۱۸۶.

۲- (۲). کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۸۹-۱۹۲.

۳- (۳). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۵۸.

۴- (۴). سید مصطفی خمینی، ثلاث رسائل، ولایه الفقیه، ص ۷۳.

روایات از نظر بیان مجری حدود مجمل بوده، باید به قدر متیقن اخذ کرد و با توجه به اینکه عصمت یا منصوب بودن از سوی معصوم از قیود محتمل است، قدر متیقن از آیات معصومان و منصوبان از سوی ایشان خواهند بود.

در پاسخ باید گفت تحلیل فوق درباره زمان حضور امام صحیح است، در زمان غیبت، در صورت ثبوت نصب، قید یاد شده حاصل شده است، اما اگر نصب ثابت نباشد، به دلیل جاودانگی شریعت و اطلاق از زمانی ادله حدود، احتمال خصوصیت فوق منتفی می گردد؛ زیرا نتیجه این احتمال با ظهور آیات تنافی دارد (۱) و مشخص است در خصوص چنین تعارضی، ظواهر قرآن که از امارات شمرده می شوند، ترجیح می یابند. افزون بر این، اعتقاد به لزوم حضور معصوم گرچه مستلزم نسخ ادله حدود نیست، لغویت تشریح را در پی دارد. آیا تشریح امری که در شریعت بسیار بر آن تاکید شده و سبب احیای زمین و هر بار اجرای آن سودمندتر از چهل روز باران است، در حالی که امکان اجرای آن در بیشتر زمان ها و مکان ها مقدور نیست، لغو نمی نماید. شاید در سال های آغازین غیبت کبری، این شبهه دور از ذهن می نمود، اما نادیده انگاشتن این نکته در زمان ما، قدری دور از خرد می نماید. بنابراین، به نظر می رسد بر اساس اطلاقات، لزوم اجرای حدود در هر عصر و زمانی بدیهی است.

ب) نقد و بررسی

اشاره

اطلاق از زمانی ادله حدود، دلیل کارآمدی در اثبات لزوم اجرای حدود در عصر غیبت است، ولی نباید از نظر دور داشت که این عمومات، به ظاهر تنها مشروعیت اقامه حدود را اثبات می کنند، و در تعیین مجری اقامه حدود ظهور ندارند. فقهای که نیابت عامه فقیه را پذیرفته اند، بر اساس این نیابت، فقیه را مجری حدود می دانند، ولی آیت الله خوینی که در برخی از ادله ولایت فقیه تردیدهایی دارد و بیشتر به دلایل عقلی برای اثبات ولایت فقیه متمایل است، راهکار اکتفا به قدر متیقن را مطرح می کند.

ص: ۲۵۷

۱- (۱). بر اساس اطلاقات، اجرای حدود در هر زمان، حتی عصر غیبت جایز است، ولی بر اساس احتمال فوق در عصر غیبت به دلیل عدم ثبوت نصب، اجرای حدود جایز نیست. مشخص است که نتیجه احتمال اختصاص با مفاد اطلاقات تعارض آشکاری دارد.

اما به نظر نگارنده، باید پیش از این چاره جویی ها و رجوع به قدر متیقن یا ادله نیابت، به خطابات مراجعه کرد؛ زیرا تعیین مخاطبان اقامه حدود می تواند در تعیین مجری حدود نیز راهگشا باشد. اگر به اثبات رسد که فردی خاص مخاطب اقامه حدود است، می توان همان فرد را مجری حدود دانست و دیگر لزومی برای مراجعه به ادله نیابت و قدر متیقن نیست. به علاوه، به نظر می رسد آنچه برخی فقها را بر آن داشته تا دیدگاه عدم جواز را در پیش گیرند، توجه به همین خطابات و اختصاص دادن آنها به امام معصوم بوده است. به همین دلیل، برای دفع این توهم باید به خطابات و مخاطبان آن رجوع کرد.

یکم) مخاطب اطلاقات

ملاصدرا می گوید بهتر است خطابات قرآن را مختص به قومی خاص ندانیم تا قوانین کلی عقلی باشند. (۱) برخی از مفسران نیز معتقدند خطاب های قرآنی و حتی خطاب هایی که متوجه پیامبر و الامام اسلام صلی الله علیه و آله است، شامل همه مسلمین است؛ مگر مواردی که دلیلی بر اختصاص به پیامبر صلی الله علیه و آله داشته باشیم. (۲)

در مقابل این دیدگاه، سید مرتضی درباره اطلاقات حدود معتقد است خداوند امت را به اقامه حدود مخاطب نساخت تا آنان را ملامت کنیم و بگوییم امت حدود را ضایع کرده است. او می گوید: «اقامه حدود از واجبات ائمه و از مختصات آنان است». (۳) به نظر می رسد سید مرتضی این نظر را بر اساس قراین بیرونی ابراز کرده باشد، نه خطاب های قرآنی. اما طبرسی تصریح دارد که خطاب این آیات منحصرأ متوجه ائمه است: «وقوله (فَأَجَلْتُ دُؤَا) هذا خطاب للأئمة، ومن يكون منصوباً للأمر من جهتهم، لأنه ليس لأحد أن يقيم الحدود إلا الأئمة وولاتهم بلا خلاف». (۴)

ص: ۲۵۸

-
- ۱- (۱). ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۲۷۸.
 - ۲- (۲). ناصر مکارم شیرازی، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱، ص ۴۱۶.
 - ۳- (۳). «علی أن إقامه الحدود من فروض الإمام وعبادته وكذلك ما حرم تضييع إقامتها عليه مع الإمكان، وليس إقامه الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن المخاطبون بإقامه الحدود فيلزمنا الدم بتضييعها». (سید مرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۱، ص ۱۱۲)
 - ۴- (۴). طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۹، ذیل آیه ۲ سوره نور.

راوندی نیز همچون سید مرتضی و طبرسی می گوید اقامه حدود از وظایف ائمه و منصوبان ایشان است، ولی تصریح می کند که مخاطب این آیه جمیع مسلمین هستند به معنای امت اسلامی، نه فرد فرد مسلمین:

هرچند خطاب آیه متوجه جماعت است، مراد واقعی آن کل امت است (نه تک تک آنان)؛ زیرا اقامه حدود جز برای ائمه و کسانی که از سوی ایشان گمارده می شوند، روا نیست. (۱)

گرچه راوندی نیز چون طبرسی و سید مرتضی اقامه حدود را از ویژگی های ائمه می داند، در فصل پیش مشخص شد که مراد ایشان، اختصاص این منصب به امام معصوم نیست، بلکه مراد این است که فقط حاکم اسلامی حق اقامه حدود دارد، نه تک تک مردم. در تأیید این برداشت می توان گفت با توجه به اینکه خطاب های قرآن عام است و متوجه تک تک افراد، این پرسش پیش می آید که: آیا آحاد مردم می توانند خودسرانه به اقامه حدود پردازند؟ راوندی می گوید هرچند خطاب های قرآنی عام است و شامل همه جماعت مسلمین می شود، ولی اینجا مراد امت اسلامی است، نه فرد فرد امت، و به عبارت بهتر، حکومت اسلامی وظیفه و حق اقامه حدود دارد نه غیر آن.

اگر مخاطب این اطلاقات امت و جامعه اسلامی باشد، گرچه احتمال صحیحی به نظر می رسد، لازمه آن جواز و بلکه وجوب اقامه حدود به دست حاکمان ستمگر در زمان سلطه ایشان است که مطلبی قابل تأمل می نماید؛ (۲) گرچه برخی اقامه این مهم را به دست ایشان جایز می دانند. (۳)

در حاشیه یکی از تفاسیر نیز همراه با پذیرش دیدگاه یاد شده، بر اساس آیات، به نوعی وجه جمع میان این دیدگاه و دیدگاه اختصاص به امام ارائه شده است:

مقتضای اطلاق در آیه کریمه (الزَّائِنَةُ وَالزَّائِنُ فَاجِدُوا) و قوله (وَلَا تَأْخُذْكُمْ) و قوله (إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ) توجه خطاب به عموم مسلمین است، نه اینکه اقامه حدود مختص به حکام شرع و پیشوایان دینی است، ولی مقتضای آیه (الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ

ص: ۲۵۹

۱- (۱). قطب راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۷۲.

۲- (۲). به دلیل حرمت معاونت ستمگران و حرمت قبول ولایت از طرف ایشان.

۳- (۳). ر.ک: سید علیرضا صدر حسینی، «محدوده اختیارات حاکمان جور». <http://www.sadr-site.com/maqalat/hakem.htm>.

مِنْ أَنْفُسِهِمْ...) (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ) اولویت پیشوایان دین به اقامه حدود است. پس در زمان غیبت امام زمان و عدم تسلط حکام شرع لازم است مسلمانان حدود الهیه را محفوظ بدارند. (۱)

البته مراد از مسلمانان، تک تک افراد جامعه اسلامی نیست، بلکه امت اسلامی مورد نظر است. در نتیجه، در صورت عدم تسلط حاکمان شرع، وجوب اقامه حدود مقتضی است تا جامعه اسلامی تمهیداتی در پیش گیرد که حدود شرعی اجرا شود.

بر اساس مطالب پیش گفته، روشن شد دلیلی بر اختصاص خطاب ها به معصومان در دست نیست، ولی مخاطب قرار دادن عامه مردم نیز با تردیدهایی مواجه است که صدور رأی نهایی را مشکل می کند؛ از این رو، شاید بتوان گفت این عمومات از این نظر که چه کسی مجری حدود است، اجمال دارد؛ (۲) گرچه مقتضی لزوم و بایستگی اجرای حدود است. در نتیجه، برای تعیین مجری حدود باید به دیگر ادله نقلی و عقلی مراجعه کرد.

دوم) قدر متیقن بودن فقیه

صاحب جواهر که به ضرورت ولایت فقیه معتقد است، فقها را متیقن از نصوص و اجماع می داند:

وبالجملة المجتهد المطلق الجامع للشرائط المفروغ من تعدادها وتفصيلها في محله، إذ هو المتيقن من النصوص والاجماع بقسميه، بل الضرورة من المذهب نيابة في زمن الغيبة عنهم عليهم السلام على ذلك ونحوه. (۳)

اگر برای تعیین مخاطب آیات نیز به قدر متیقن بودن فقها استناد کنیم، با توجه به اطلاق ازمانی ادله حدود، حتی اگر ادله نیابت عامه فقیه را نپذیریم، باز هم ولایت ایشان بر اقامه حدود اثبات می شود. اما این امر بر این مبتنی است که اولاً لزوم رجوع به قدر متیقن اثبات شده باشد و ثانیاً فقها قدر متیقن از اعمال ولایت بر اجرای حدود باشند، نه غیر ایشان.

ص: ۲۶۰

۱- (۱). جرجانی، تفسیر شاهی، ج ۲، ص ۶۶۰.

۲- (۲). گرچه به نظر نگارنده، به نظر می رسد امت اسلامی مخاطب آیات است.

۳- (۳). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۹.

«استدلال به قدر متیقن بودن فقیه، استدلالی عقلی است که به عنوان یک مقدمه در ادله عقلی غیرمستقل به وفور به کار رفته است. بر اساس این مقدمه، پس از اینکه عدم نصب قشری از اقشار مردم برای تصدی ولایت ثابت شد، با وجود احتمال نصب فقیه و احتمال اشاره روایات وارد در مورد فضیلت فقیه به اصلح بودن وی برای حکومت و نصب وی در این سمت، امر حکومت دایر بین اختصاص حکومت به فقیه و عدم اختصاص و صلاحیت عموم مردم برای این منصب خواهد بود. در چنین مواردی که دوران امر بین تعیین یک فرد و یا تخییر بین افراد متعدد و عدم تعیین است، عقل ما را موظف می کند که سراغ فرد محتمل‌التعیین برویم؛ زیرا در صورت گزینش او علم به انجام تکلیف داریم، ولی در غیر این صورت، ممکن است به تکلیف خود عمل نکرده باشیم؛ زیرا ممکن است واقعاً همان فرد محتمل‌التعیین، مورد نظر شارع باشد. (۱)

مرحوم نراقی در عوائد می نویسد:

پس از این که دانستیم شارع رؤف و حکیم باید درباره مسائل حکومت تدبیری اندیشیده و کسانی را برای این امر تعیین کرده باشد، با ضمیمه این مقدمه که هیچ دلیلی بر نصب غیر فقیه وجود ندارد، به این نتیجه می رسیم که فقیه باید متولی امر حکومت باشد؛ زیرا او قدر متیقن است و داخل در همه اقشار محتمل‌النصب می باشد. (۲)

مرحوم نائینی هم فرموده است:

فیکون الفقیه هو المرجع فی ذلک لکون جواز تصدیه متیقناً لدوران الامر بین التعین و التخییر، حیث یحتمل تعین تصدی الفقیه لاحتمال ان یکون منصوباً لو طائف الولاه فجواز تصدیه قطعی اما لاجل تعینه علیه أو لاجل کونه من احاد الناس الذین یجوز لهم التصدی، واما تصدی غیره من افراد الناس مع تمکن تصدی الفقیه له، فهو مشکوک الجواز فیکون المرجع هو اصاله العدم کما بیناه. (۳)

اشکال عدم تأثیر «فقاہت بما هو فقاہت» در تصدی و ولایت

قدر متیقن بودن تصرف فقیه در مقایسه با غیر فقیه دلیل معتبر ندارد؛ زیرا در

ص: ۲۶۱

۱- (۱). سید علیرضا صدر حسینی، در سنامه فقه الحکومه.

۲- (۲). نراقی، عوائد الایام، ص ۵۳۸.

۳- (۳). آملی، کتاب المکاسب و البیع تقریر بحث نائینی، ج ۲، ص ۳۳۸.

صورتی می توان تصرفات فقیه را قدر متیقن مجاز دانست و اصل عدم جواز تصرف را درباره غیر فقیه جاری کرد که این احتمال وجود داشته باشد که از نظر شارع، «فقاہت بما هو فقاہت» در تصدی و ولایت مؤثر باشد، در حالی که چنین احتمالی از نظر عقلاً پذیرفته نیست؛ زیرا ایشان تصرفات انسان امین و کاردان و کاملاً مطلع از احکام شرع را که علمش تقلیدی است نه اجتهادی، درست به اندازه فرد مجتهد، تصرف احسن می دانند و چه بسا در احسن بودن تصرفات فقیه به علت محصور بودن وی در فضای درس و مدرسه و دوری قهری از امور اجتماعی و اجرایی تردید می کنند. پس نباید به صرف اینکه در دوران امر میان فقیه و غیر فقیه، امر دایر بین تعیین و تخییر است، بر تقدم فقیه حکم کنیم، بلکه باید به فهم عقلایی توجه نماییم. (۱)

پاسخ: اولاً از نظر عقلاً هیچ بعید نیست که فقاہت، در تصرف و ولایت اثرگذار باشد. به یقین عقلاً در تصرف عالم و غیرعالم و فقیه و غیر فقیه، تصرف عالم و فقیه را نزدیک تر به صواب می دانند. افزون بر اینکه مدعیان اولویت تصرف فقیه بر تصرف دیگران می گویند عقل ما را موظف می کند در دوران امر میان تعیین یک فرد یا تخییر میان افراد متعدد و عدم تعیین، سراغ فرد محتمل تعیین برویم. همچنین اصل اولی، عدم ولایت است و ما یقین داریم فقیه از این اصل خارج است، ولی دیگران همچنان مشمول اصل عدم ولایت باقی می مانند.

سوم) عدم وصول بیان در اختصاص به فقها

این استدلال به رغم تأکید فراوان عالمان اصولی بر آن، قابل مناقشه است؛ زیرا صرف احتمال وجود تکلیف به فرد معین آن را بر ما الزامی نمی سازد. علم به اصل تکلیف موجب نمی شود عقلاً ملزم باشیم و آن را با تمام ویژگی های محتمل انجام دهیم، بلکه تنها به آن ویژگی هایی که دلیل بر اعتبار آنها قائم شده است، مکلف خواهیم بود. در صورتی که شارع مقدس در مسئله مهمی چون عدم صلاحیت کسی برای تصدی حکومت و انحصار آن به فقها رأی خاصی می داشت، باید آن را با بیان روشن و

ص: ۲۶۲

تأکید بلیغ به همگان اعلام می کرد. عدم وصول چنین بیانی کافی است تا ما را از این تکلیف فارغ سازد. (۱)

پاسخ: همان گونه که مستشکل خود اذعان کرده، بیان ایشان مخالف دیدگاه های اصولی است؛ زیرا بر اساس دیدگاه عالمان اصولی «تکلیف یقینی برائت یقینی می طلبد» و تا زمانی که فقیه تصدی اقامه حدود را به دست نگرفته این احتمال وجود دارد که تکلیف ساقط نشده باشد. به عبارت روشن تر، در این بحث «قاعدۀ اشتغال» جاری است، نه «اصل برائت»؛ زیرا وجود تکلیف محرز است و شک در مکلف به و سقوط تکلیف است، نه در اصل تکلیف.

۲- روایت حفص بن غیاث

اشاره

شیخ صدوق در بحث «نوادر حدود» از کتاب من لا یحضره الفقیه و شیخ طوسی در دو جای تهذیب این روایت را نقل کرده اند. (۲)

حفص بن غیاث می گوید: «از امام صادق علیه السلام پرسیدم: چه کسی باید حدود را اقامه کند؛ سلطان یا قاضی؟ فرمود: اقامه حدود بر عهده کسی است که حکم بدو واگذار شده است.

(۳)

الف) بررسی سند روایت

اشاره

یکی از اشکال هایی بر این روایت، ضعف سندی آن است. با توجه به اینکه این روایت از روایات مهم در این مقام به شمار می آید، هر دو طریق موجود آن، هم طریق شیخ و هم طریق صدوق شایسته بررسی است. تفاوت این دو طریق تنها در دو

ص: ۲۶۳

۱- (۱) همان.

۲- (۲) یکی در باب «الزیادات من القضاء و الاحکام» که فرموده است: «عن محمد بن الحسن الصفار عن علی بن محمد بن القاسم بن محمد بن سلیمان بن داود المنقری عن حفص بن غیاث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي؟ فقال: «أقامه الحدود الی من الیه الحكم». (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۱۴) دیگری در آخر باب زیادات از کتاب حدود با این سند «عن سلیمان بن داود المنقری عن حفص بن غیاث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي؟ قال: «أقامه الحدود الی من الیه الحكم». (همان، ج ۱۰، ص ۱۵۵)

۳- (۳) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۲۸ از ابواب مقدمات حدود، ص ۳۳۸، ح ۱.

راوی نخست است. در طریق شیخ، محمد بن حسن بن فروخ صفار (۱) و علی بن محمد (۲) آمده است، ولی صدوق این روایت را از پدرش و او نیز از سعد بن عبدالله روایت کرده است. به نظر می رسد طریق صدوق معتبرتر است و به همین دلیل همین سند را بررسی می کنیم.

صدوق در مشیخه تصریح می کند هر چه از داوود منقری روایت می کنم، به این اسناد است: از پدرم از سعد بن عبدالله، از قاسم بن محمد اصفهانی، از سلیمان بن داوود منقری، معروف به ابن شاذکونی. (۳) بدین ترتیب، صدوق این روایت را از پدرش و او از سعد بن عبدالله و او از قاسم بن محمد اصفهانی و او از سلیمان بن داوود منقری نقل کرده است. درباره پدر صدوق جای بحث نیست و به گفته نجاشی، شیخ قمی ها در عصر خود و متقدم ایشان و فقیه و ثقة ایشان بوده است. (۴) درباره سعد بن عبدالله نیز سید شفتی می گوید شأن و جلالت قدر او روشن تر از آن است که به ذکر نیاز داشته باشد. (۵)

قاسم بن محمد اصفهانی

در طریق شیخ، قاسم بن محمد آمده که میان هفت نفر مشترک است، ولی به قرینه

ص: ۲۶۴

۱- (۱). از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام، صاحب کتاب ارزشمند بصائر الدرجات که از اصول معتبر و مورد توجه کلینی و صدوق است. نجاشی درباره او می گوید: «کان وجهها فی اصحابنا القمیین، ثقة، عظیم القدر، راجحاً، قلیل السقط فی الروایه له کتب». ابن داود پنداشته که محمد بن الحسن الصفار غیر از محمد بن الحسن بن فروخ الصفار است. به همین دلیل، در کتاب خود دو عنوان زده، اولی را توثیق نکرده؛ در حالی که عده ای چون میرزا، تفرشی، شیخ بهایی و غیر ایشان به اتحاد این دو تصریح کرده اند. (ر.ک: محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، ص ۷)

۲- (۲). مشترک است بین ثقة و غیرثقه، همچون علی بن محمد بن شیره کاشانی، علی بن محمد بن علی اشعری، علی بن محمد بن منقری، علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری، علی بن محمد بن علی بن عمر، علی بن محمد بن ابراهیم، علی بن محمد بن جعفر و....

۳- (۳). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۶۷.

۴- (۴). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۲۶۱

۵- (۵). ظاهراً سعد بن عبدالله ابی خلف اشعری قمی است که هیچ شکی در وثاقت او نیست و شیخ او را جلیل القدر، واسع الاخبار، کثیر التصانیف و ثقة خوانده است. (سید ابوالقاسم خویی، معجم الرجال، ج ۸، ص ۷۵).

طریق صدوق، می فهمیم منظور، قاسم بن محمد اصفهانی است. (۱) قاسم بن محمد اصفهانی در مشیخه صدوق و فهرست شیخ به احتمال فراوان همان قاسم بن محمد قمی در کلام نجاشی است که درباره او گفته است: «لم یکن بالمرضى». (۲) علامه، ابن غضائری (۳)، ابن داوود (۴)، محقق استرآبادی (۵) و علامه مجلسی (۶) هر یک به نوعی او را تضعیف کرده اند. گفتنی است ابن داوود به نقل از کشی، قاسم بن محمد اصفهانی را متهم به غلو کرده است، ولی در کتاب کشی هیچ ذکری از وی به میان نیامده است تا چه رسد به اینکه متهم به غلو شده باشد. علامه هم بدون ذکر وجهی معتبر، طریق صدوق را به سلیمان بن داوود منقری صحیح دانسته و در عین حال قاسم بن محمد را در قسم دوم کتاب خویش آورده، نظر نجاشی را بدون نقد، نقل کرده و ظاهراً مخالفتی با آن نداشته است. (۷)

سلیمان بن داوود منقری

در منزلت سلیمان بن داوود المنقری دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. علامه و ابن داوود او را در قسم دوم کتابشان آورده اند که ویژه کسانی است که مورد جرح قرار گرفته اند یا درباره آنها توقف شده است، و همچنین، تضعیف او را از ابن غضائری حکایت کرده اند. (۸) محقق استرآبادی و علامه مجلسی هم به ضعف او تصریح نموده اند. اما نجاشی او را تقه دانسته (۹) و شیخ نیز تعدادی از بزرگان اصحاب

ص: ۲۶۵

- ۱- (۱). کلباسی، الرسائل الرجالیه، ج ۳، ص ۲۱۹.
- ۲- (۲). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۱۵.
- ۳- (۳). علامه حلی، خلاصه الاقوال، ۳۸۹.
- ۴- (۴). ابن داوود، رجال ابن داوود، ۲۶۷.
- ۵- (۵). میرزا محمد استرآبادی، منهج المقال، ص ۴۰۷ و بعد از آن.
- ۶- (۶). شیخ بهایی، الوجیزه فی الدرایه، ۸۳.
- ۷- (۷). سید ابوالقاسم خویی، معجم الرجال، ج ۱۴، ص ۴۳. در کتاب معجم الرجال هم هنگام بررسی قاسم بن محمد اصفهانی، صرفاً به نقل اقوال پرداخته شده، بدون اظهار نظری خاص؛ اما مؤلف در بحث از حفص بن غیاث، طریق صدوق را به ایشان صحیح دانسته، در حالی که در یکی از این طرق محمد بن قاسم اصفهانی قرار دارد و مؤلف گرانمایه نیز بدان اشاره کرده است. (همان، ج ۶، ص ۱۵۱).
- ۸- (۸). علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۳۵۲ و ابن داوود، رجال ابن داوود، ص ۲۴۸.
- ۹- (۹). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۱۸۴.

را بر شمرده که کتابی را به او نسبت داده اند. (۱) سید شفتی می گوید اعتماد ایشان بر کتاب، خود دلیلی است بر اعتمادشان بر مصنف کتاب. (۲) سید شفتی در نهایت می گوید: «فالحقُّ أنّ حدیثه لیس أقلّ رتبه من الاءحادیث الموثقه؛ حق این است که حدیث وی از احادیث موثقه کمتر نیست». (۳) به علاوه، توثیق نجاشی درباره سلیمان بن داوود از تضعیف ابن غضائری قوی تر است؛ چون نجاشی خبره تر از دیگر عالمان رجال است؛ همچنان که تضعیفات ابن غضائری از تضعیفات و توثیقاتی که دیگر عالمان رجالی ذکر می کنند، ضعیف تر است.

حفص بن غیاث

هارون، حفص بن غیاث را به قضاوت بغداد شرقی گماشت، سپس قضاوت کوفه بدو سپرده شد و در سال ۱۹۴ در گذشت. او دارای کتابی است که عده ای از اصحاب آن را نقل کرده اند. (۴) شیخ، علامه و بهبهانی او را عامی دانسته اند و در عین حال تصریح کرده اند که کتابش مورد اعتماد است. (۵)

برخی از فقها نظیر ابن ادریس (۶)، محقق حلی (۷)، شهید اول، (۸) علامه حلی، (۹) محقق

ص: ۲۶۶

- ۱- (۱). شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۳۸.
- ۲- (۲). اما باید توجه داشت صرف انتساب کتابی به شخصی، دلیل اعتماد بر آن کتاب و صاحب آن نمی شود، مگر اینکه به معتمد بودن کتاب تصریح شده باشد که در این صورت روایات کتاب قابل عمل خواهد بود. آیت الله خویی معتقد است پس از توثیق نجاشی و علی بن ابراهیم، اشکالی در وثاقت ایشان باقی نمی ماند و تضعیف علامه پذیرفته نیست؛ چون ایشان طریق صحیحی به کتاب ابن غضائری نداشته است. تضعیف مجلسی هم یا مبتنی است بر اجتهاد یا تضعیف منقول از علامه. (سید ابوالقاسم خویی، معجم الرجال، ج ۸، ص ۲۵۹).
- ۳- (۳). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۷۸.
- ۴- (۴). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۱۳۴.
- ۵- (۵). شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۱۶؛ علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۳۴۰؛ وحید بهبهانی، تعلیقه علی منهج المقال، ص ۱۵۳.
- ۶- (۶). ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۱، ص ۳۰۰.
- ۷- (۷). علامه حلی، المعبر، ج ۲، ص ۲۸۹.
- ۸- (۸). شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۴، ص ۱۲۷ و همان، البیان، ص ۱۹۵.
- ۹- (۹). علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۱، ص ۳۳۴.

ثاني (١) وفاضل مقداد (٢) به دليل عامي بودن وی روايتش را تضعيف کرده اند. درحالي که عامي بودن او محل ترديد است؛ به دليل رواياتی که وی نقل کرده يا دربارہ او نقل شده است. (٣)

ص: ٢٦٧

١- (١). محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ٢، ص ٣٢٠

٢- (٢). فاضل مقداد، التقيح الرائح، ج ١، ص ٢٣٢.

٣- (٣). «علي بن إبراهيم، عن أبيه عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص قال: سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول: لرجل أتعب البقاء في الدنيا؟ فقال: نعم، فقال: ولم؟ قال: لقراءة قل هو الله أحد، فسكت عنه فقال له بعد ساعه: يا حفص من مات من أوليائنا وشيعتنا ولم يحسن القرآن علم في قبره ليرفع الله به من درجته فإن درجات الجنة على قدر آيات القرآن يقال له: اقرأ وارق، فيقرأ ثم يرقى. قال حفص: فما رأيت أحدا أشد خوفا على نفسه من موسى بن جعفر عليه السلام، ولا أرجأ الناس منه وكانت قراءته حزنا، فإذا قرأ فكأنه يخاطب إنسانا». (كليني، الكافي، ج ٢، باب فضل حامل قرآن، ص ٦٠٦) «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد [وعلى بن محمد] عن القاسم بن محمد [عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: إن قدرتم أن لا تعرفوا فافعلوا وما عليكم أن لم يثن الناس عليكم وما عليكم أن تكون مذموما عند الناس إذا كنت محمودا عند الله تبارك وتعالى، إن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول: لا خير في الدنيا إلا لأحد رجلين: رجل يزداد فيها كل يوم إحسانا ورجل يتدارك منيته بالتوبه وأني له بالتوبه فوالله أن لو سجد حتى ينقطع عنقه ما قبل الله عز وجل منه عملا إلا بولايتنا أهل البيت، ألا ومن عرف حقنا أو رجا الثواب بنا ورضى بقوته نصف مد كل يوم وما يستر به عورته وما أكن به رأسه وهم مع ذلك والله خائفون وجلون ودوا أنه حظهم من الدنيا وكذلك وصفهم الله عز وجل حيث يقول: (وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ) ما الذي أتوا به أتوا والله بالطاعة مع المحبه والولايه وهم في ذلك خائفون أن لا يقبل منهم وليس والله خوفهم خوف شك فيما هم فيه من أصابه الدين، ولكنهم خافوا أن يكونوا مقصرين في محبتنا وطاعتنا. ثم قال: إن قدرت أن لا تخرج من بيتك فافعل فإن عليك في خروجك أن لا تغتاب ولا تكذب ولا تحسد ولا ترائي ولا تتصنع ولا تداهن. ثم قال: نعم صومعه المسلم بيته يكف فيه بصره ولسانه ونفسه وفرجه، إن من عرف نعمه الله بقلبه استوجب المزيد من الله عز وجل قبل أن يظهر شكرها على لسانه ومن ذهب يرى أن له على الآخر فضلا فهو من المستكبرين، فقلت له: إنما يرى أن له عليه فضلا بالعافيه إذا رآه مرتكبا للمعاصي؟ فقال: هيهاهات فلعله أن يكون قد غفر له ما أتى وأنت موقوف محاسب أما تلوت قصه سحره موسى عليه السلام ثم قال: كم من مغرور بما قد أنعم الله عليه وكم من مستدرج بستر الله عليه وكم من مفتون ببناء الناس عليه ثم قال: إنني لأرجو النجاه لمن عرف حقنا من هذه الأمة إلا لأحد ثلاثة: صاحب سلطان جائر وصاحب هوى والفاسق المعلن. ثم تلا: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) ثم قال: يا حفص الحب أفضل من الخوف، ثم قال: والله ما أحب الله من أحب الدنيا ووالى غيرنا ومن عرف حقنا وأحبنا فقد أحب الله تبارك وتعالى، فبكي رجل فقال: أتبكي لو أن أهل السماوات والأرض كلهم اجتمعوا يتضرعون إلى الله عز وجل أن ينجيك من النار ويدخلك الجنة لم يشفعوا فيك؟ ثم كان لك قلب حي لكنت أخوف الناس لله عز وجل

آیت الله خویی با وجود تصریح به صحت طریق صدوق به حفص بن غیاث، که در این طریق قاسم بن محمد اصفهانی قرار گرفته، استدلال روایات فوق را بر شیعه بودن حفص نپذیرفته، مدعی است به فرض که دلالت تمام باشد، به دلیل ضعف سندی هر دو روایت پذیرفته نیست؛ چون در سند آن دو، قاسم بن محمد اصفهانی است که توثیق نشده است. راوی روایت اول هم معلوم نیست حفص بن غیاث باشد؛ چه بسا حفص بن سوه یا حفص البختری یا دیگر کسانی با این نام باشد که از امام کاظم علیه السلام روایت کرده اند؛ زیرا در متن روایت فقط عبارت «یا حفص» آمده که معلوم نیست کدام حفص است. (۱) این مدعا از چند نظر مخدوش است:

ضعف قاسم بن محمد نمی تواند تأثیری در استدلال داشته باشد؛ چون غرض ما بحث از مضمون روایت نیست، بلکه غرض، بررسی جنبه ولایی شخصیت حفص است که این روایت به خوبی بیانگر آن است.

در روایت دوم هم لازم نیست در متن روایت به نام کامل حفص تصریح شده باشد؛ زیرا کلینی «حفص بن غیاث» را راوی آن دانسته و قرآینی همچون روایت سلیمان بن داوود منقری از او مؤید این مطلب است.

تنها انگیزه برای عامی دانستن وی، پذیرش قضاوت از سوی هارون الرشید بوده است، در حالی که به یقین این مسئله نمی تواند عامی بودن وی را ثابت کند. به علاوه، شیخ طوسی در فهرست ضمن تصریح به عامی بودن او می نویسد: «آن کتابه معتمد» و در بحث حجیت خبر واحد از کتاب عده می فرماید: اصحاب به روایات «حفص بن غیاث» عمل می کنند. از این بیان ایشان روشن می شود ثقه بودن و کاذب نبودن برای

ص: ۲۶۹

عدالت معتبر در راوی کفایت می کند. بدین ترتیب، حفص بن غیاث ثقه بوده، روایاتش مورد عمل اصحاب است. (۱)

گرچه سند ضعیف است، ولی محتمل است، بلکه ظاهر این است که روایت از کتاب حفص گرفته شده که شیخ و علامه بر معتبر بودن آن شهادت داده اند؛ چرا که روشی نویسندگان کتاب های حدیث، برگرفتن روایات از کتاب های حدیث است. به همین دلیل، چه بسا کتاب نزد ایشان معتبر باشد و سند را صرفاً به منظور اتصال سند میان ایشان و صاحب کتاب بیاورند. از این رو، در بسیاری موارد به ذکر سند حدیث واحد غیر صحیح در برخی از احادیث بسنده می کنند، در حالی که روایت از کتابی گرفته شده که بین آنها و صاحب کتاب سندهای فراوان از صحاح و غیر آن موجود است. افزون بر اینکه روایت، مورد عمل بیشتر فقها قرار گرفته است و اگر در سند آن ضعفی باشد، با عمل اصحاب جبران می شود. (۲)

نتیجه نهایی

این روایت از نظر سند مقبول است؛ به ویژه که شیخ صدوق در فقیه (۳) و شیخ در تهذیب (۴) آن را روایت کرده اند. تنها مشکل سندی روایت، قاسم بن محمد اصفهانی است که تضعیف شده، ولی از دیدگاه برخی ضرری به اعتبار روایت وارد نمی کند؛ چون حدیث از کتاب سلیمان بن داوود- شاید از کتاب حفص- گرفته شده و ذکر طریق به منظور اتصال سند است. نتیجه آنکه، روایت از نظر سند مورد قبول برخی بوده، خدشه در سند حدیث شایسته نیست؛ به ویژه پس از تقویت روایت با عمل اصحاب و پذیرش آن از سوی ایشان. اما به نظر نگارنده، اگر احوال تک تک راویان حدیث را بررسی کنیم، نمی توان به درستی روایت اعتراف کرد، ولی می توان به تصحیحاتی که در خصوص کل طریق-مثلاً طریق صدوق به حفص بن غیاث- صورت گرفته، اعتماد کرد؛ به ویژه اگر بپذیریم ذکر سند صرفاً به دلیل اتصال سند بوده، شیخ و صدوق این روایت را از کتاب های معتبر نقل کرده اند.

ص: ۲۷۰

۱- (۱). همان، ص ۱۴۹.

۲- (۲). محمد رسول کاشانی، النبیة فی وظائف الفقیه، ص ۲۲۹.

۳- (۳). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۷۲.

۴- (۴). شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۵۵.

اشاره

سید شفتی معتقد است دلالت روایت بر جواز اقامه حدود در عصر غیبت، مانند درخشندگی شیئی نورانی در شبی ظلمانی، روشن است. به این بیان که سخن امام در مقبوله عمر بن حنظله صغرای قضیه است: «انظروا الی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظرفی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکم، فانی قد جعلته علیکم حاکم». (۱) نیز سخن امام در این روایت که می فرماید: «اقامه الحدود الی من الیه الحکم» کبرای قضیه است. نتیجه آنکه، منظور از «من الیه الحکم» کسی است که «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» یعنی همان فقیه جامع شرایط. (۲)

برخی دیگر از محققان، به گونه ای دیگر به این روایت استدلال کرده اند:

ظاهر روایت این است که همان گونه که حکم به اینکه مثلاً زید سارق، زانی یا قاتل است، از وظایف فقیه و قاضی است، همان گونه است اجرای حدود. اجرا و اقامه حدود نیز به دست فقیه و قاضی است. همچنان که حکم به سرقت به تنهایی از غیر عالم شایسته نیست و عرف در این باره به قاضی و عالم بصیر مراجعه می کنند، اجرای حدود نیز ناچار باید به دست کسی باشد که شأنیت و اهلیت حکم و فتوا را دارا باشد. (۳)

به عبارت دیگر، چون انتصاب فقها در مقام حاکم شرعی بدیهی است، بر اساس این روایت، باید اقامه حدود نیز به آنان واگذار شده باشد.

برخی دیگر از فقهای معاصر نیز در تأیید این دیدگاه گفته اند: «هل یراد بقوله من الیه الحکم، القاضی او الوالی الناصب له؟ و جهان ولعل الاول اظهر فیراد ان القاضی بنفسه یجری و ینفذ ما حکم به من الحد فتأمل». (۴)

اشکال های دلالی

عمده ترین اشکال بر این روایت، این است که مراد از «من الیه الحکم» در روایت، امام است، نه قاضی یا سلطان. در تبیین این دیدگاه می توان گفت حفص که خود از

ص: ۲۷۱

۱- (۱). کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۷ و ج ۷، ص ۴۱۲ و شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۸.

۲- (۲). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۸۱ و ۱۸۲.

۳- (۳). سید محمد رضا گلپایگانی، الهدایه، ص ۴۵.

۴- (۴). حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ص ۱۴۰.

قضات است، از امام می پرسد اقامه حدود از وظایف قضات است یا سلاطین؟ امام که حکومت زمان و در نتیجه، قاضیان و امیران ایشان را نامشروع می داند، با کنایه می فرماید: «اقامه حدود از آن کسی است که حکم به او واگذار شده است»؛ یعنی ائمه که مصداق واقعی و مشروع «من الیه الحکم» هستند.

علامه حلی با اینکه در تذکره الفقها یکی از دلایل قول جواز را همین روایت دانسته، (۱) در منتهی المطلب (۲) در اصل مسئله و این روایت توقف کرده است. محقق اردبیلی درباره توقف علامه می گوید:

«شاید وجه توقف علاوه بر عدم صحت، این باشد که مراد از «من الیه الحکم»، امام است؛ همچنان که متبادر نیز همین است. همچنین احتمال تقیه وجود دارد؛ چون امام به طور صریح پاسخ نداده است. (۳)

سید احمد خوانساری نیز تمسک به این روایت را مشکل دانسته، معتقد است: «گرچه قاضی از طرف امام حاکم است، ولی «الیه الحکم» درباره او صدق نمی کند و حکم به دست امام است». البته لزومی ندارد قطعاً مراد از «من الیه الحکم» شخص امام باشد، بلکه صرف احتمال خصوصیت، استدلال به روایت را ناکارآمد می سازد. همچنین احتمال دارد این روایت در مقام تقیه صادر شده باشد.

برخی دیگر از پژوهشگران نیز نگاشته اند:

روایت حفص بن غیاث نیز با قطع نظر از سند، از حیث دلالت ادعا را به اثبات نمی رساند؛ به جهت اینکه کسی که در مرافعات حاکم است، فقط حق حکم در مرافعات را دارد، نه حکم به نحو مطلق، که از شئون معصومین است. با اینکه در اخبار رجم و تازیانه، تعبیر به امام شده و ظاهر این است که رجم و تازیانه تنها به امر امام اجرا می شود. (۴)

بررسی اشکال ها

چکیده همه این گفته ها در این نکته خلاصه می شود که «من الیه الحکم» به نحو

ص: ۲۷۲

۱- (۱). علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۵۹.

۲- (۲). همان، منتهی المطلب، ج ۲، ص ۹۹۴.

۳- (۳). محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۷، ص ۵۴۵.

۴- (۴). سید حسن عابدیان، کوثر معارف، «ولایت فقیه و اجرای حدود در عصر غیبت»، س ۳، ش ۲، بهار ۱۳۸۶.

مطلق بر فقیه جامع شرایط صدق نمی‌کند، در حالی که در بحث از «مقبوله عمر بن حنظله» اثبات خواهیم کرد که فقها از سوی ائمه حاکم علی الاطلاق معرفی شده‌اند و در نتیجه، اشکال منتفی می‌شود. دیگر اشکال‌ها نیز به همین صورت بنیان استواری ندارد.

احتمال تقیه: این احتمال، با اصل عدم تقیه بر طرف می‌شود.

احتمال اختصاص ولایت فقها به باب قضا: با توجه به مقبوله «عمر بن حنظله» و عمومیت حکم در آن، این احتمال دفع می‌گردد. به علاوه، اگر ثابت شود اقامه حدود از وظایف قضات است - چنان که یکی از طرق استدلال به روایت مدعی این مسئله است - این اشکال بی‌مورد خواهد بود؛ چون به هر حال بی‌گمان ولایت فقها بر قضا مورد اتفاق فقهاست و نگارنده تا به حال فقیهی را ندیده که میان قضاوت در منازعات و امور کیفری فرق گذاشته باشد. با وجود این، در مباحث آتی، همراه با بررسی معتبره ابی‌خدیجه با تحقیق بیشتری به اقامه حدود از سوی قضات خواهیم پرداخت.

کاربرد واژه امام در اخبار رجم و تازیانه: به کار رفتن واژه امام در اخبار رجم و تازیانه نیز پس از اثبات نیابت عامه فقها از امام معصوم، نمی‌تواند دلیل بر اختصاص اقامه حدود به ائمه باشد؛ زیرا همان گونه که در مباحث پیشین یادآور شدیم، ادله ولایت فقیه حاکم بر این روایات هستند.

۳- مقبوله عمر بن حنظله

اشاره

یکی از دلایلی که بسیاری از فقها همچون علامه حلی، (۱) شهید ثانی، (۲) محقق اردبیلی، (۳) محقق سبزواری، (۴) صاحب جواهر (۵) و صاحب فقه الصادق (۶) برای جواز اقامه حدود بدان استناد کرده‌اند، مقبوله عمر بن حنظله است. این روایت همچنین مورد استناد فقهای فراوانی در اثبات نیابت عامه فقیه قرار گرفته است؛ از جمله محقق

ص: ۲۷۳

۱- (۱). علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۴۶۴ و همان، منتهی المطلب، ج ۲، ۹۹۴.

۲- (۲). شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۰۸ و همان، روض الجنان، ص ۲۹۰.

۳- (۳). محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۷، ص ۵۴۷.

۴- (۴). محقق سبزواری، کفایه الاحکام، ص ۸۳.

۵- (۵). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۴.

۶- (۶). محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۲۹۸.

حدیث عمر بن حنظله به روایت کلینی بدین شرح است: ایشان به سند خود از عمر بن حنظله روایت می کنند که وی می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: درباره دو مرد از خودمان که در دین و میراث، نزاعی دارند و آن گاه به سلطان یا قاضیان برای حل آن حضور می یابند، آیا این عمل حلال است؟ حضرت فرمود: هر کس در موارد حق یا باطل به آنها مراجعه کند، در واقع از طاغوت مطالبه قضاوت کرده و آنچه طغیانگر به آن حکم کرده باشد، به باطل اخذ نموده است؛ اگر چه برای او حق ثابت باشد؛ زیرا به حکم طاغوت آن را گرفته است و خداوند فرموده است: به او کافر باشند. خدای تعالی فرماید: می خواهند به طاغوت محاکمه بزنند، در صورتی که مأمور بودند به او کافر شوند. عمر بن حنظله گوید: پرسیدم: پس چه کنند؟ امام فرمود: به کسانی از شما که حدیث ما را روایت می کنند و در حلال و حرام ما دقت می نمایند و احکام ما را می دانند، نظر کنند. پس باید او را در مقام حاکم پذیرا باشند؛ زیرا من او را برای شما حاکم قرار دادم. پس هر گاه به حکم ما حکم کند و از او پذیرفته نشود، حکم خدا کوچک شمرده شده و ما را رد کرده، و آن که ما را رد کند، خدا را رد کرده است و این به اندازه شرک به خداوند است. (۹)

ص: ۲۷۴

۱- (۱). نراقی، عوائد الايام، عائده فی ولایه الحاکم، ص ۵۳۳.

۲- (۲). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۵

۳- (۳). شیخ انصاری، القضاء و الشهادات، ص ۴۸.

۴- (۴). سید محمد بحر العلوم، بلغه الفقیه، رسالات فی الولايات، ج ۳، ص ۲۳۳.

۵- (۵). محمدحسین نائینی، منیه الطالب، ج ۲، ص ۳۳۷.

۶- (۶). سید عبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۱۱، ص ۲۷۹.

۷- (۷). امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۴۷۶.

۸- (۸). سید محمد رضا گلپایگانی، الهدایه الی من له الولایه، ص ۳۷.

۹- (۹). شیخ کلینی، کافی، ج ۱، ترجمه سید جواد مصطفوی، ص ۸۶. «محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن محمد بن عیسی، عن صفوان بن یحیی، عن داود بن الحصین، عن عمر بن حنظله: قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا، بينهما منازعه في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاء ايحل ذلك؟ فقال عليه السلام: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت، و ما يحكم له فانما ياخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له، لانه اخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به، قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان؟ قال عليه السلام: ينظران (الى) من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا، فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمننا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد و الراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله». (همان، کافی، ج ۱، ص ۶۷ و ج ۷، ص ۴۱۲).

اشاره

به این حدیث، از این نظر، مقبوله می‌گویند که مورد قبول و پذیرش اصحاب (فقهاء) قرار گرفته است؛ زیرا جملگی در باب «قضاء» و باب «افتاء» به این حدیث استناد و استدلال کرده‌اند. این روایت در من لایحضر (۱)، کافی (۲) و تهذیب (۳) آمده است. علی اکبر غفاری در حاشیه من لایحضر می‌نویسد: «مقبوله بدین معناست که مضمون روایت فی الجمله مورد قبول است، نه اینکه حدیث در همه جزئیاتش محکوم به صحت باشد». (۴)

در طریق شیخ صدوق به «داود بن الحصین» در من لایحضره الفقیه اشکالی وارد نیست، مگر از ناحیه «حکم بن مسکین»؛ چرا که وی در کتاب های رجالی مدح نشده است. تنها در رجال نجاشی تعبیر «له کتاب الوصایا، کتاب الطلاق، کتاب الظهار» آمده است که نشان می‌دهد وی از مصنفین بوده است. البته شاید بتوان طریق صدوق را با مراجعه به طریق وی به «عمر بن حنظل» تصحیح کرد. در این طریق «حسین بن احمد بن ادریس» (۵)، «محمد بن احمد بن

ص: ۲۷۵

۱- (۱). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۸.

۲- (۲). کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۷ و ج ۷، ص ۴۱۲.

۳- (۳). شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۱۸.

۴- (۴). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۸.

۵- (۵). «اینکه این فرد از مشایخ اجازه بوده، بر وثاقت دلالت دارد و در طریق صدوق به داوود رقی، زکریا و غیر این دو قرار گرفته است و صدوق از او زیاد روایت کرده و هر جا نام او را به کار برده، او را دعا نموده، برای او طلب رحمت و رضایت الهی کرده است. جدم گفت صدوق بیش از هزار بار تا جایی که من در کتبخ دیدم، برای او طلب رحمت کرده است و این بر نهایت جلالت، کثرت و مقبولیه روایت دلالت می‌کند». (وحید بهبهانی، تعلیقه علی منهاج المقال، ص ۱۳۸)

یحیی (۱) «محمد بن عیسی» «صفوان بن یحیی» «داوود بن الحصین» و «عمر بن حنظله» (۲) قرار گرفته اند که هر کدام به نوعی توثیق شده اند. اما به هر حال طریق شیخ طوسی در تهذیب و کلینی در کافی بهتر است و اختلافی در سند حدیث ندارند؛ جز آنکه در نقل کلینی محمد بن یحیی از محمد بن حسین، و در نقل شیخ طوسی از محمد بن الحسن بن شمون نقل کرده است. (۳) اما چون بقیه رجال سند یکسان است، بحث در یکی از اسناد کفایت می کند. ما در اینجا نقل کافی را به دلیل علو سند برگزینیم و از آن بحث می کنیم.

سند روایت چنین است: «رواه عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن عیسی، عن صفوان بن یحیی، عن داوود بن الحصین، عن عمر بن حنظله».

محمد بن یحیی

محمد بن یحیی، همان محمد بن یحیی عطار است؛ فردی که در بین علمای رجال در وناقتش اختلافی نیست. (۴)

محمد بن الحسن

محمد بن الحسن بن ابی الخطاب کسی است که نجاشی، شیخ طوسی، علامه حلی، ابن داوود حلی و... وی را توثیق کرده اند. (۵) شیخ الطائفه در رجال خویش وی را از اصحاب امام جواد علیه السلام آورده (۶) و نجاشی در رجال خود وفات او را در سال ۲۶۲ ذکر کرده است. (۷)

ص: ۲۷۶

-
- ۱- (۱). نجاشی درباره وی گفته است: «كان ثقة في الحديث». (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۴۸) شیخ طوسی نیز او را «جليل القدر كثير الروايه» دانسته است. (شیخ طوسی، فهرست، ص ۲۲۱)
 - ۲- (۲). شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۴۳.
 - ۳- (۳). محمد بن الحسن شمون ابتدا واقفی بود و سپس به غلو روی آورد. (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۳۵)
 - ۴- (۴). نجاشی درباره او گفته است: «ثقه، عین، كثير الحديث، له كتب». (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۵۳) علامه نیز او را شیخ اصحاب، ثقه، عین و كثير الروايه دانسته است. (علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۶۰)
 - ۵- (۵). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۳۴؛ شیخ طوسی، فهرست، ص ۲۱۵؛ علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۴۰؛ ابن داوود حلی، رجال ابن داوود، ص ۱۶۸؛ محمد علی اردبیلی، جامع الرواه، ج ۲، ص ۹۶.
 - ۶- (۶). شیخ طوسی، رجال طوسی، ص ۳۹۱.
 - ۷- (۷). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۳۴.

صفوان هم، گر چه در سند تهذیب و یک جای کافی (۱) مطلق آمده، ولی من لایحضر و کافی در جایی دیگر «صفوان بن یحیی» را در سند آورده اند (۲) که از اصحاب اجماع و مشایخ الثقات است. بدین ترتیب، به یقین مراد از صفوان، صفوان بن یحیی است که از اصحاب اجماع است. اگر این ذکر را قرینه برای تعیین ندانیم، ناچار چون صفوان میان صفوان بن یحیی و صفوان بن مهران، مشترک است باید هر دو را بررسی کنیم. آنچه درباره هر دو نفر آمده، نشان می دهد هر دو در وثاقت و جلالت شأن مشترک اند، ولی چون صفوان بن یحیی از اصحاب اجماع است، اوثق می باشد. به هر حال در سند حدیث از این نظر بحثی نیست. (۳)

محمد بن عیسی

محمد بن عیسی، میان محمد بن عیسی اشعری از اصحاب امام رضا و امام جواد علیه السلام، و محمد بن عیسی یقطینی از اصحاب امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم السلام، مشترک است. در هر حال، محمد بن عیسی اشعری فردی است که گرچه از سوی نجاشی و علما بر وثاقتش تصریح نشده، درباره وی گفته اند: «آنکه شیخ القمیین و وجه الاشاعره» و همین عبارت او را از توثیق بی نیاز می کند؛ در عین حال شهید ثانی و علامه مجلسی وی را به صراحت توثیق کرده اند. (۴)

اما در مقابل، در خصوص محمد بن عیسی یقطینی در میان علما اختلاف شده است. شیخ صدوق و استادش ابن ولید (۵)، شیخ طوسی (۶)، محقق حلی (۷) و شهید ثانی (۸) به ضعف وی معتقدند، در حالی که سید شفتی بر اساس دیدگاه های محققانی چون فضل

ص: ۲۷۷

۱- (۱). شیخ کلینی، کافی، ج ۷، ص ۴۱۲.

۲- (۲). همان، ج ۱، ص ۶۷.

۳- (۳). سید محمد باقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۴۸.

۴- (۴). همان، ص ۱۴۹.

۵- (۵). نجاشی از وی نقل کرده است و نیز شیخ طوسی در استبصار.

۶- (۶). شیخ طوسی، الفهرست، ص ۴۰۲؛ همان، رجال طوسی، ص ۴۴۸؛ همان، الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۵۶.

۷- (۷). علامه حلی، المعتمد، ج ۱، ص ۱۲۵، ۱ و ۳۵۸.

۸- (۸). شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۴۶۲.

بن شاذان (۱)، کشی (۲)، نجاشی (۳)، علامه حلّی (۴)، محقق داماد (۵) و مجلسیان، محمد بن عیسیٰ یقطینی را فردی مورد وثوق و عادل دانسته که کلمات جارحان او نمی تواند با دیدگاه های آنان معارضه کند، و حتی از محمد بن عیسیٰ اشعری قابل اعتمادتر و مورد وثوق تر است. (۶) به علاوه، شیخ طوسی در کتاب طلاق تهذیب روایتی نقل کرده که در آن از محمد بن عیسیٰ یقطینی ستایش شده است. (۷)

داوود بن حصین

داوود بن الحصین، فردی است که از سوی نجاشی توثیق شده (۸)، ولی شیخ طوسی فقط او را از اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته، چیزی از قدح یا مدح وی به زبان نیاورده است؛ هر چند در جای دیگر، وی را در شمار اصحاب امام کاظم علیه السلام نام برده و بر واقفی بودن او تصریح کرده (۹) و علامه نیز در خصوص روایات وی توقف نموده

ص: ۲۷۸

- ۱- (۱). کشی در رجال (ص ۵۳۷) از علی بن محمد قتیبی، شاگرد فضل روایت کرده که «فضل، عیبدی را دوست می داشت و او را ثنا و مدح می کرد و یمیل الیه و می گفت در اطرافیانیش نظیر او نیست».
- ۲- (۲). کشی در ترجمه محمد بن سنان کسایی را که از او روایت کرده اند، نام برده است. از این کلام وی این گونه استفاده می شود که تمامی این افراد مورد وثوق هستند که از جمله ایشان محمد بن عیسیٰ است. شاید محقق داماد هم به استناد همین بیان مدعی شده که کشی محمد بن عیسیٰ را توثیق کرده است. (رجال کشی، ص ۵۰۷ و ۵۰۸)
- ۳- (۳). نجاشی وی را از بزرگان کثیر الروایه و حسن التصانیف دانسته «جلیل فی اصحابنا، ثقه، عین، کثیر الروایه، حسن التصانیف» آنچه را کشی از فضل بن شاذان روایت کرده، در پی آورده و گفته همین ثنا از فضل بن شاذان کافی است. (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۳۳-۳۳۴)
- ۴- (۴). او طرق صدوق به اسماعیل بن جابر، حنان بن سدید، داوود صیرفی، علی بن میسره و یاسین ضریر را صحیح دانسته، در همه این موارد اسناد مشتمل بر محمد بن عیسیٰ است. (علامه حلّی، خلاصه الاقوال، ص ۴۳۷، ۴۳۹ و ۴۴۲)
- ۵- (۵). الرواشح السماویه، ص ۱۷۶ و ۲۶۰. همچنین درباره وی گفته است: «لم یثبت عندی وقفه بل الراجح جلالته عن کل غمز و شائبه». (سید ابوالقاسم خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۹۸).
- ۶- (۶). سید محمد باقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۴۹-۱۵۷.
- ۷- (۷). شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۴۰ و همان استبصار، ص ۲۸۰.
- ۸- (۸). وی درباره داوود بن حصین می نویسد: «داوود بن حصین الاسدی مولا هم کوفی ثقه روی عن ابی عبدالله و ابی الحسن علیهما السلام». (رجال نجاشی، ص ۱۱۵).
- ۹- (۹). شیخ طوسی، رجال طوسی، ص ۳۳۶.

است. (۱) اما آنچه در پایان می توان درباره «داوود بن الحصین» گفت و در واقع سخن نجاشی و شیخ طوسی را جمع کرد، آن است که چون واژه «نقه» ظاهر در صحت عقیده و لفظ «واقفی» صریح در فساد عقیده است و ظاهر نمی تواند با نص معارضه کند، وثاقت شخص بر این حمل می شود که از دروغگویی پرهیز می کند؛ گرچه ممکن است فساد عقیده داشته باشد. در نتیجه، حدیث او از احادیث موثق خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر توقف و واقفی بودن داوود بن حصین ثابت گردد، به شهادت نجاشی باید وثاقت او را پذیرفت و در صحت سند روایت، وثاقت راویان آن کافی است. (۲)

عمر بن حنظله

شیخ طوسی عمر بن حنظله را در کتاب رجال خود از اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته، در کتاب تلخیص الرجال و نقد الرجال به شیخ نسبت داده شده که او را از اصحاب امام باقر علیه السلام می داند. (۳) شهید ثانی در شرح درایه با آوردن نام عمر بن حنظله، او را توثیق کرده، روایاتی نیز در ستایش او نقل شده است. (۴) اگر مجموع شواهد نتواند

ص: ۲۷۹

۱- (۱). علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۳۴۵.

۲- (۲). سید محمد باقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۵۹.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). آیت الله خویی: نصی بر توثیق او در کتب رجالی نیست، اما برخی به استناد وجوهی وی را توثیق کرده اند: ۱. روایت محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس بن یزید بن خلیفه قال: قلت لأبی عبد الله ع إن عمر بن حنظله أتاننا عنک بوقت، فقال: أبو عبد الله ع إذا لا یکذب علینا. (کافی، ج ۳، باب وقت الظهر و العصر من کتاب الصلاة، ح ۵، ۱) البته این روایت ضعیف است؛ زیرا یزید بن خلیفه واقفی است و توثیق نشده است. ۲. روایت الصفار عن الحسن بن علی بن عبد الله، عن الحسين بن علی بن فضال عن داود بن أبی یزید، عن بعض أصحابنا، عن عمر بن حنظله، فقال: قلت لأبی جعفر ع إني أظن أن لی عندک منزله، قال: أجل. (بصائر الدرجات، ج ۴، نادر من الباب: (باب ۱۲ فی الأئمه ع أنهم أعطوا اسم الله الأعظم)، ح ۱). راوی این روایت خود عمر بن حنظله است و روایت به دلیل ارسال آن ضعیف است. علاوه بر آنکه از این روایت توثیق فهمیده نمی شود. ۳. روایت محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن محمد عن علی بن الحکم، عن عمر بن حنظله، عن أبی عبد الله ع، قال: یا عمر لا تحملوا علی شیعتنا و ارفقوا بهم، فإن الناس لا یحملون ما تحملون. (روضه، ح ۵۲۲). که این روایت هم شهادتی است از خود عمر بن حنظله و غیر مسموع است. ۴. روایت محمد بن یعقوب، عن محمد بن الحسن، عن سهل بن زیاد عن ابن سنان، عن محمد بن مروان العجلی، عن علی بن حنظله، قال: سمعت أبا عبد الله ع یقول: اعرفوا منازل الناس علی قدر روایاتهم عنا (کافی: ج ۱، باب النوادر من کتاب فضل العلم، ص ۱۶) مضمون این روایت این است که کثرت روایت، خود قرینه ای است بر جلال و مکانت راوی. عمر بن حنظله هم ظاهراً کثیر الروایه است، اما این روایت هم ضعیف است؛ به دلیل سهل بن زیاد، محمد بن سنان و محمد بن مروان عجلی که مجهول هستند. به علاوه، کثرت روایت تنها در صورتی کاشف جلال راوی است که صدق وی معلوم باشد. ۵. مشهور به روایات او عمل کرده اند و به همین دلیل، همین روایت او را مقبوله نامیده اند، در حالی که عمل مشهور به روایات ایشان معلوم نیست و صرف اینکه یک روایت او مقبوله نامیده شده، از قبول همه روایات او کشف نمی کند. به فرض هم که بپذیریم مشهور به روایات او عمل می کرده اند، عمل مشهور کاشف صدق راوی نیست. چه بسا عمل مشهور بر اساس بنا بر اصالة العداله از سوی برخی باشد که دیگران نیز از ایشان پیروی کرده اند. ۶. برخی از بزرگان اصحاب نظیر زراره، عبدالله بن مسکان و صفوان بن یحیی از ایشان روایت کرده اند، ولی صرف روایت این بزرگان نیز بر وثاقت مروی عنه دلالت نمی کند.

افزون بر آن، در سند حدیث، صفوان بن یحیی قرار گرفته که از مشایخ ثقات (۲) و اصحاب اجماع (۳) است و طریق روایت تا او صحیح می باشد. در نتیجه، حدیث موثق و مانند صحیح است.

ص: ۲۸۰

۱- (۱). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۱۶۴.

۲- (۲). مشایخ الثقات عبارت اند از ابن ابی عمیر، صفوان و بزنی که شیخ درباره ایشان گفته است: «عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا- عن یوثق به». (شیخ طوسی، عده الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴) اما آیت الله خویی معتقد است این مبنای شیخ هم به نقل اجماع کشی برمی گردد و شیخ این سه بزرگوار را از باب مثال ذکر کرده، قصد انحصار در آنها را نداشته است. گویا شیخ گمان کرده منشأ اجماع مدعا از سوی کشی این بوده که ایشان از غیر ثقات نقل روایت نمی نموده اند. (سید ابوالقاسم خویی، معجم الرجال، ج ۱، ص ۶۱)

۳- (۳). بسیاری از بزرگان، از جمله آیت الله خویی تصحیح مرویات اصحاب اجماع را بر اساس آنچه کشی نقل کرده، نپذیرفته اند و می گویند مراد ایشان تنها بیان جلالت و جایگاه ویژه این اصحاب بوده و در واقع کنایه است از اجماع بر عدالت و صدق ایشان. (همان، ص ۵۹) به عبارت دیگر، مراد از «اما یصح عنهم» در عبارت کشی، روایت و حکایت ایشان است، نه مرویاتشان. (محسن فیض کاشانی، وافی، مقدمه سوم، ص ۱۲) محدث نوری از سید شفتی در رساله ای درباره «ابان» نقل کرده است: متعلق تصحیح روایت به معنای مصدری است که همان حدیثی، خبری یا سمعت من فلان است که در کلام ایشان آمده است. بدین ترتیب، اگر یکی از ایشان مثلاً گفت خبری، اصحاب اجماع دارند که ایشان در این اعتقاد صادق اند. (جعفر سبحانی، کلیات علم الرجال، ص ۱۸۰)

امام راحل در کتاب ولایت فقیه در تفسیر و تبیین روایت عمر بن حنظله چنین می نگارد

همان طور که از صدر و ذیل این روایت و استشهاد امام به آیه شریفه به دست می آید، موضوع سؤال، حکم کلی بوده و امام هم تکلیف کلی را بیان فرموده است و عرض کردم که برای حل و فصل دعاوی حقوقی و جزائی، هم به قضات مراجعه می شود و هم به مقامات اجرایی و به طور کلی حکومتی. رجوع به قضات برای این است که حق ثابت شود و فصل خصومات و تعیین کیفر گردد، و رجوع به مقامات اجرایی برای الزام طرف دعوی به قبول محاکمه یا اجرای حکم حقوقی و کیفری هر دو است. لہذا در این روایت از امام سؤال می شود که آیا به سلاطین و قدرت های حکومتی و قضات رجوع کنیم؟ حضرت در جواب، از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا چه اجرایی و چه قضایی نهی می فرمایند و دستور می دهند ملت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از عمال آنها هستند، رجوع کنند؛ هر چند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق و گرفتن آن اقدام کنند. مسلمان اگر پسر او را کشته اند یا خانه اش را غارت کرده اند، باز حق ندارد به حکام جور برای دادرسی مراجعه کند. همچنین اگر طلبکار است و شاهد زنده در دست دارد، نمی تواند به قضات سرسپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هر گاه در چنین مواردی به آنها رجوع کرد، به «طاغوت» یعنی قدرت های ناروا روی آورده است و در صورتی که به وسیله این قدرت ها و دستگاه های ناروا به حقوق مسلم خویش نایل آمد، «فانما یاخذہ سحتا و ان کان حقاً ثابتاً لہ» به حرام دست پیدا کرده و حق ندارد در آن تصرف کند. حتی بعضی از فقها در عین شخصی گفته اند که مثلاً اگر عباى شما را بردند و شما به وسیله حکام جور پس گرفتید، نمی توانید در آن تصرف کنید. ما اگر به این حکم قایل باشیم، دیگر در کلیات، یعنی در عین کلی شک نداریم. مثلاً در اینکه اگر کسی طلبکار بود و برای گرفتن حق خود به مرجع و مقامی غیر از آن که خدا قرار داده، مراجعه و طلب خود را به وسیله او وصول کرد، تصرف در آن جایز نیست و موازین شرع همین را اقتضا می کنند. این حکم سیاست اسلام است؛ حکمی است که سبب می شود مسلمانان از مراجعه به قدرت های ناروا و قضاتی که دست نشانده آنها هستند، خودداری کنند تا دستگاه های دولتی جائز و غیراسلامی بسته شوند... و راه به سوی ائمه هدی و کسانی که از طرف آنها حق حکومت و قضاوت دارند، باز شود. مقصد

اصلی این بوده که نگذارند سلاطین و قضاتی که از عمال آنها هستند، مرجع امور باشند و مردم دنبال آنها بروند.... بنابراین، تکلیف ملت اسلام چیست؟ و در پیشامدها و منازعات باید چه کنند و به چه مقامی رجوع کنند. «قال: یظنران من کان منکم ممن کان روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا».

در اختلافات به روایان حدیث ما که به حلال و حرام خدا-طبق قواعد-آشنایند و احکام ما را طبق موازین عقلی و شرعی می شناسند، رجوع کنند. امام هیچ جای ابهامی باقی نگذاشته تا کسی بگوید پس روایان حدیث هم مرجع و حاکم می باشند. تمام مراتب را ذکر فرموده و مقید کرده به اینکه در حلال و حرام طبق قواعد نظر کند و به احکام معرفت داشته، موازینی دستش باشد تا روایاتی را که از روی تقیه یا جهات دیگر وارد شده و خلاف واقع می باشد، تشخیص دهد و معلوم است که معرفت به احکام و شناخت حدیث غیر از نقل حدیث است. می فرماید اگر این شرایط را دارا باشد، از طرف من برای امور حکومتی و قضایی مسلمین تعیین شده و مسلمان ها حق ندارند به غیر او رجوع کنند.

...این فرمان که امام صادر فرموده، کلی و عمومی است. همان طور که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران حکومت ظاهری خود، حاکم، والی و قاضی تعیین می کرد و عموم مسلمانان وظیفه داشتند از آنها اطاعت کنند و تعبیر به «حاکما» فرموده تا خیال نشود فقط امور قضایی مطرح است و دیگر امور حکومتی ارتباط ندارد. نیز از صدور ذیل روایت و آیه ای که در حدیث ذکر شده، استفاده می شود که موضوع تنها تعیین قاضی نیست که امام فقط نصب قاضی فرموده باشد و در دیگر امور مسلمانان تکلیفی معین نکرده و در نتیجه، یکی از دو سؤالی را که راجع به دادخواهی از قدرت های اجرایی ناروا بوده، بلا جواب گذاشته باشد. این روایت از واضحات است و در سند و دلالتش وسوسه ای نیست. جای تردید نیست که امام فقها را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از این فرمان امام اطاعت نمایند. (۱)

از این فصل این گونه استنباط می شود که فقهای جامع شرایط نه تنها بر قضا و اجرای حدود ولایت دارند، بلکه در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز ولایت دارند و این مناصب و اختیارات از مقبوله به دست می آید.

ص: ۲۸۲

طبق آنچه در حدیث شریف آمده، امام فقها را در مقام حاکم میان شیعیان معرفی کرده است. از آنجا که اقامه حدود نیز از مقوله حکم است، مراد از حکم چیزی جز اجرا و نافذ بودن حکم حاکم نخواهد بود و به یقین بدون داشتن ضمانت اجرا، بر حکم تنها اثری بار نمی شود. (۱) این استدلال بر این مبنتی است که بپذیریم اقامه حدود از مقوله حکم است و پس از اثبات این مطلب، حتی اگر نیابت عامه فقها را بپذیریم، باز اقامه حدود برای ایشان ثابت می شود.

روش دوم

فرمایش حضرت که فرمود: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً»، در این مطلب ظهور دارد که حاکم قرار دادن، به شکل ولایت عامه است و او می تواند عهده دار جمیع مناصبی شود که برای امام وجود داشته، که از جمله آنها، اجرای حدود است. همچنین عبارت «فإنهم حجتی علیکم وأنا حجه الله» در توفیق شریف، ظهور شدیدتری دارد در اینکه اموری به فقها تفویض شده که امام در این امور حجت خدا بر مردم است و از جمله این امور، اقامه حدود است. حتی در برخی کتاب ها عبارت «خلیفتی علیکم» به کار رفته که ظهور آن شدیدتر است؛ زیرا معلوم است عرفاً مراد از خلیفه، عموم ولایت است. (۲)

شیخ انصاری در مکاسب درباره این روایت می فرماید:

از دیدگاه عرف هر که را سلطان به عنوان حاکم منصوب کند، بدین معناست که در تمامی شئون مرتبط به قلمرو حکومت وی، مرجعیت دارد و عهده داری آن را بدو سپرده است. (۳)

ظاهر این مقوله همین معنا را می رساند و تنها به امر قضاوت اختصاص ندارد. شیخ انصاری در کتاب قضاء و شهادت می فرماید:

حکم فقیه جامع شرایط در تمام فروع احکام شرعی و موضوعات، حجت و

ص: ۲۸۳

۱- (۱). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۴.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۵۴.

نافذ است؛ زیرا مقصود از واژه حاکم که در مقبوله آمده، نفوذ حکم او در همه شئون و زمینه هاست و مخصوص امور قضایی نیست؛ همانند آنکه سلطان وقت، کسی را در مقام حاکم معین کند، که مستفاد از آن، تسلط او بر تمام شئون مربوط به حکومت، اعم از جزئی یا کلی است. از این رو، واژه «حکم» را که مخصوص باب قضاوت است، به کار نبرده، بلکه به جای آن، لفظ حاکم را به کار برده تا عمومیت نفوذ سلطه او را برساند. (۱)

سپس می فرماید: «و منه یظهر کون الفقیه مرجعاً فی الامور العامه». (۲)

روش سوم

این روایت به کمک روایت حفص بن غیاث ولایت فقها را بر اقامه حدود ثابت می کند. در این روایت راوی از حضرت می پرسد: چه کسی حدود را اقامه می کند؛ سلطان یا قاضی؟ و امام پاسخ می دهد: اقامه حدود به عهده کسی است که حکم به او واگذار شده است. بر اساس مقبوله روشن شد امام فقها را حاکم قرار داده؛ پس اقامه حدود نیز بدیشان واگذار شده است. (۳)

روش چهارم

«همان طور که گذشت، اقدام فقیه برای اقامه حدود در عصر غیبت، از مسائلی است که به ظاهر مخالفی ندارد، بلکه از مسائلی است که مورد اتفاق اصحاب است. بر اساس مقبوله عمر بن حنظله که می فرماید: «ینظر الی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلّ الذی حکما به المجمع علیه من أصحاب، فان المجمع علیه لا ریب فیّه»؛ یعنی در روایتی که علما در نقل یا عمل به آن و یا هم در نقل و هم در عمل به آن اتفاق نظر ندارند، تردیدی نیست و حجیت دارد.

از تعلیل در روایت برمی آید آنچه علما بر آن اتفاق دارند، مطلقاً حجت است؛ چه روایتی که بر نقل آن اتفاق داشته باشند یا در عمل به آن متفق القول باشند. همچنین بر حجیت مطلق اجماع دلالت دارد؛ هر چند علم به نظر معصوم پیدا نشود و مستند

ص: ۲۸۴

۱- (۱). همان، القضاء و الشهادات، ص ۴۸.

۲- (۲). همان، ص ۴۹.

۳- (۳). همان.

اجماع هم معلوم نباشد؛ چرا که تعلیل در روایت، در چنین صورتی نیکو خواهد بود، به ویژه به جای ضمیری که به جمله قبل باز گردد، بار دیگر از تعبیر «المجمع علیه» استفاده شده است.

نتیجه آنکه، جواز اقامه حدود در عصر غیبت از سوی فقیه، مورد اتفاق فقهاست و به مقتضای روایت عمر بن حنظله این اتفاق حجت است. حتی حجیت اجماع، مخصوص اجماعی نیست که انسان به اتفاق فقها قطع داشته باشد، بلکه اگر پس از جست و جو و یأس از وجود مخالف، ظن به اتفاق نظر هم پیدا شود، به مقتضای مقبوله حجت است. افزون بر آن، برای اثبات چنین اجماعی، به نصوص مستفیضه ای که از علت خالی نبودن زمین از حجت سخن گفته، می توان استناد کرد» (۱).

دوم) اشکال های دلالی

سوم) عدم ظهور درباره اقامه حدود

سید احمد خوانساری مدعی است: «مقبوله ظهوری درباره اقامه حدود ندارد». (۲)

به نظر می رسد نتوان با ایشان در این اشکال همراهی کرد؛ چرا که به یکی از گونه های استدلال فوق، شمول مقبوله بر اقامه حدود ثابت می شود و همین مسئله، ظهور مقبوله را بر اقامه حدود اثبات می کند. شاید منظور این بزرگوار صراحت و نص بودن مقبوله درباره اقامه حدود است که در مقبوله به چشم نمی خورد، ولی برای استدلال به مقبوله ضروری به نظر نمی رسد و همین ظهور موجود کفایت می کند. این احتمال هم می رود که ایشان گمان برده اند «حاکماً» در این روایت به معنای «قاضیاً» است تا بدین وسیله این روایت را به باب قضا اختصاص دهند، ولی این گمان، تصرف در لفظ و خلاف ظاهر الفاظ بوده، تصرفی مجازی و نیازمند به قرینه به شمار می رود. البته شاید بدین دلیل که مورد روایت مرافعه و اختلاف میان دو فرد است، بتوان قدری با این بزرگوار همراهی کرد، ولی عمومیت تعلیل موجب می شود نتوان مورد را مخصص دانست و در نتیجه، نمی توان روایت را مخصص باب قضا برشمرد.

ص: ۲۸۵

۱- (۱). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۳۶.

۲- (۲). سید احمد، خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱.

برخی از نویسندگان تازه وارد گفته اند: کاربرد «حکومت» و «حاکم» در زبان عرب در معنای زعامت و ولایت نیامده است، و تنها در زبان فارسی رایج است! ولی اگر اینان دست کم به نهج البلاغه مراجعه می کردند، به خود اجازه نمی دادند تا این گونه نسنجیده سخن گویند. (۱)

مولا امیرمؤمنان علیه السلام در خطبه قاصعه درباره امت اسلامی که مورد عنایت حق تعالی قرار گرفته اند، می فرماید:

«فهم حکام علی العالمین و ملوک فی اءطراف الارضین، یملکون الامور علی من کان یملکها علیهم، و یمضون الاحکام فیمن کان یمضیها فیهم». (۲)

حضرت درباره بنی اسرائیل پس از رهایی از رهایی از بردگی فرعونیان نیز می فرماید: «فاءبدلهم العز مکان الذل، و الامن مکان الخوف، فصاروا ملوکا حکاما و ائمه اءعلاما». (۳)

امام درباره منافقان و رفتار آنان پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید: «فتقربوا الی ائمه الضلاله و الدعاه الی النار بالزور و البهتان، فولوهم الاعمال و جعلوهم حکاما علی رقاب الناس (۴)». (۵)

۴- معتبره ابی خدیجه سالم بن مکرّم الجمال

اشاره

این روایت مشهور در کافی، (۶) من لایحضر (۷) و تهذیب (۸) نقل شده است.

ص: ۲۸۶

۱- (۱). برای آگاهی بیشتر ر.ک: محمدهادی معرفت، ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی.

۲- (۲). نهج البلاغه، شیخ محمد عبده، ج ۲، ص ۱۵۴.

۳- (۳). همان، ص ۱۵۲.

۴- (۴). همان، ص ۱۸۹.

۵- (۵). محمدهادی معرفت، ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی. برای آگاهی بیشتر از مفهوم حکم و کاربردهای آن ر.ک: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۳۳-۴۴۰.

۶- (۶). کلینی، اصول کافی، ج ۷، ص ۴۱۲.

۷- (۷). شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳.

۸- (۸). شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۱۹.

عن ابی خدیجه قال: قال ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایا نفا جعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا فتحاكموا الیه».

ابی خدیجه گفت: حضرت امام صادق علیه السلام فرمود:

برحذر باشید از اینکه برخی از شما [شیعیان] برخی دیگر را برای دادخواهی نزد اهل جور بَرَد، بلکه از میان خودتان فردی را که چیزی از قضایای ما را می داند [از روش حکومت و دادرسی ما آگاه است] برگزینید. به درستی که من او را به قضاوت نصب کرده ام؛ پس نزد او دادخواهی کنید.

الف) بررسی سند روایت

شیخ انصاری این روایت را مشهوره (۱) نامیده، ولی برخی از محققان صرفاً به تام بودن سند آن اذعان کرده اند. (۲) امام خمینی بنا بر اصح، این روایت را صحیحه می داند، (۳) در حالی که آیت الله خویی از عناوین متفاوتی برای اشاره به آن بهره برده است: در برخی از آثار آن را معتبره (۴)، در برخی دیگر حسنه (۵) و در موارد متعددی آن را صحیحه دانسته است. (۶)

محقق نراقی بیش از دیگران به سند این روایت توجه کرده، می گوید: صحیح ندانستن روایت شایسته نیست؛ چون این روایت را صدوق از احمد بن عائذ، از ابی خدیجه، روایت کرده و طریق صدوق به احمد صحیح است؛ چنان که در روضه المتقین مجلسی بدان تصریح شده است. (۷) خود احمد موثق و امامی است. ابو خدیجه، سالم بن مکرم، هم گرچه شیخ یک جا او را تضعیف کرده (۸)، لیکن در جای دیگر وی را

ص: ۲۸۷

- ۱- (۱). شیخ انصاری، قضا و شهادت، ص ۴۷.
- ۲- (۲). سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۴۰.
- ۳- (۳). امام خمینی، الاجتهاد و التقليد، ص ۳۸؛ الرسائل، ج ۲، ص ۱۱۰.
- ۴- (۴). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۸.
- ۵- (۵). همان، کتاب الاجتهاد و التقليد، ص ۲۳۲.
- ۶- (۶). همان، ص ۳۵۲، ۳۸۰ و ۳۸۹؛ همان، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۸.
- ۷- (۷). محمد تقی مجلسی، روضه المتقین، ج ۱، ص ۴۵.
- ۸- (۸). شیخ طوسی، الفهرست، ص ۷۹.

مورد وثوق دانسته است. (۱) نجاشی نیز او را ثوثیق کرده (۲)، کشی روایتی را درباره او از ابی الحسن علی بن الحسن نقل می کند که در آن به صالح بودن وی تصریح شده است. (۳) علامه نیز در مختلف الشیعه در باب خمس روایت وی را از صحاح دانسته، (۴) استرآبادی در رجال خود در حق او گفته است: «الثوثیق اقوی». (۵)

به علاوه، به فرض که این روایت صحیح نباشد، عدم صحت سند، آن را فاقد اعتبار نمی کند؛ زیرا این روایت در اصول معتبره روایت شده و به واسطه اجماعی که محقق است و بسیاری نیز آن را حکایت کرده اند، جبران می گردد. شهید ثانی نیز در مسالک گفته این روایت و مقبوله عمر بن حنظله بین اصحاب مشهور است و ایشان بر عمل به مضمون آن دو اتفاق دارند. (۶)

ب) بررسی دلالت روایت

چگونگی استدلال

«این روایت و امثال آن بر ثبوت جمیع اموری برای حاکم شرعی دلالت می کند که از شئون و وظایف قضات جور شمرده می شود شکی نیست که اقامه حدود نیز از وظایف قضات جور است. پس حاکم شرعی در زمان غیبت نیز می تواند اقامه حدود کند». (۷)

سید محسن حکیم در مستمسک العروه در مسئله اعتبار حکم حاکم در مسئله رویت هلال به این روایت استدلال کرده، می نویسد: «مقتضای اطلاق ادله تنزیل، ترتب جمیع وظایف قضات و حکام است». (۸)

ص: ۲۸۸

-
- ۱- (۱). به نقل از: علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۲۷.
 - ۲- (۲). نجاشی، رجال نجاشی، ص ۱۸۸.
 - ۳- (۳). کشی، رجال کشی، ص ۳۵۲.
 - ۴- (۴). علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۳۴۱.
 - ۵- (۵). محقق نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۷ و ۱۸.
 - ۶- (۶). شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۳، ص ۳۳۵.
 - ۷- (۷). سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۲۹۸.
 - ۸- (۸). سید محسن حکیم، مستمسک العروه، ج ۸، ص ۴۶۱. البته آیت الله خویی شاگرد آیت الله حکیم، این گونه استنباط از روایت را نمی پسندد و می گوید: «فدعوی انّ الولاية من شئون القضاء عرفاً ممنوعه ثباتاً. بل الصحيح انهما امران و يتعلق جعل بكل منهما مستقلاً». (سید ابوالقاسم خویی، کتاب الاجتهاد و التقليد، ص ۴۲۲)

در جمع بندی می توان استدلال را این گونه طرح کرد:

بر اساس این روایت، امام فقها را به قضاوت نصب کرده است.

مقتضای نصب فقها به قضاوت، ثبوت جمیع وظایف و اختیارات قضات برای فقهاست.

بی گمان قضات در زمان صدور روایت، اقامه حدود را بر عهده داشتند.

بنابراین، فقها از سوی امام برای اقامه حدود نصب شده اند.

این استدلال بر سه مقدمه مبتنی است که مقدمه نخست بر اساس همین روایت و مقبوله عمر بن حنظله ثابت است. مقدمه دوم آن نیز به دلیل اطلاق ادله تنزیل (همچون معتبره ابی خدیجه و مقبوله عمر بن حنظله) محرز است. اما مقدمه سوم احتیاج به اثبات نیاز دارد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

اقامه حدود توسط قضات

برخی از معاصران مراجعه مردم را در اقامه حدود به قضات جور مسلم و معمول دانسته، می گویند هیچ شک و شبهه ای نیست که بر اساس این روایت، همه مناصبی که در اختیار قضات جور است و اموری که به ایشان رجوع می شود، برای فقها جعل شده است. (۱)

برخی روایات مثل روایت «ابی عقبه» و روایت «ابی مریم» در این ظهور دارند که در زمان معصومان یعنی زمان صدور این روایت و امثال آن، قضات وظیفه اجرای حدود را بر عهده داشتند.

روایت «ابی عقبه»

«غیلان»، قاضی «ابن هبیره» بوده است. در این روایت آمده است: «ای غیلان! گمان ندارم که ابی هبیره برای قضاوت غیر فقیه را بگمارد». گفت: آری. حضرت فرمود: «ای غیلان! بین زن و مرد جمع می کنی؟» گفت: آری. فرمود: «بین زن و مرد جدایی می اندازی؟» گفت: آری. فرمود: «او می کشی؟» گفت: آری. فرمود: «او حدود را اجرا می کنی؟» گفت: آری. فرمود: «او در اموال یتیمان حکم می کنی؟» گفت: آری». (۲)

ص: ۲۸۹

۱- (۱). سید محمد رضا گلپایگانی، الهدایه، الاول، ص ۴۵.

۲- (۲). «قال: قلت: یا غیلان! ما أظن ابن هبیره وضع علی قضائه إلا فقیها قال: أجل، قلت: یا غیلان! تجمع بین المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتفرق بین المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتقتل؟ قال: نعم، قلت: وتضرب الحدود؟ قال: نعم، قلت: وتحکم فی أموال الیتامی؟ قال: نعم». (کلینی، کافی، ج ۷، ص ۴۲۹)

همان گونه که آشکار است، روایت ظاهر است در اینکه اقامه حدود نیز از وظایف قضات بوده و قاضی همان گونه که در منازعات حکم می کند، باید در اقامه حدود نیز حکم نماید. همچنین ادعا شده که این روایت در اینکه قاضی متصدی اقامه حدود، باید فقیه نیز باشد، ظهور دارد. (۱) به نظر می رسد اگر نتوان چنین ظهوری را اثبات کرد، دست کم اشعار به این مطلب روشن است.

مؤثقه ابی مریم

روایت ابی مریم (۲) نیز مؤید اجرای حدود از سوی قضات و مکمل استدلال به معتبره ابی خدیجه است: «عن ابی جعفر علیه السلام قال قضی امیرالمومنین علیه السلام ان ما اخطات القضاة فی دم او قطع فعلی بیت مال المسلمین؛ امیر مؤمنان حکم (قضاوت) کردند که خطای قضات، در خون و قطع بر بیت المال مسلمین است». (۳)

مفهوم این روایت این است که اگر قضات پس از نصبشان برای قضاوت، بر

ص: ۲۹۰

۱- (۱). سید محمد رضا گلپایگانی، الهدایه، ص ۴۵.

۲- (۲). صدوق در اوایل جزء سوم از فقیه در باب ارش خطای قضات با سندی ناواضح - به سبب جهالت بعضی و وقوع اختلاف در بعضی دیگر و عامی بودن بعضی - از اصبع بن نباته با تفاوت اندکی در متن، حدیث را آورده است. شیخ نیز در تهذیب در باب «قتل الزحام و مجهول القاتل و من لا دیه له و من لیس لقاتله مال» مطابق با نقل و سند کافی و با اسانیدش به کلینی و در باب زیادات «القضا و الاحکام» روایت را از اصبع بن نباته مانند فقیه آورده است. ابی مریم، مشترک است میان عبدالغفار بن قاسم که ثقة است و غیر او؛ منتها روایت او از احدهما قرینه است بر اینکه او عبدالغفار است، بنا بر آنچه ابن طریح و شیخ محمد امین کاظمی در مشترکاتشان آورده اند. (مشترکات کاظمی، ص ۹۹ و هدایه المحدثین، ص ۲۹۸) افزون بر اینکه گفته شده غیر عبدالغفار از کسانی که به این کنیه نامیده شده اند، اصالت ندارند و دارای کتاب نیز نیستند. پس اطلاق به سوی ایشان منصرف نمی گردد. این روایت موثق بوده، معتضد است به ۱. ذکر آن در کتاب های معتبری که مصنفان آنها معمولاً یا آثار صحیح را از صادقین علیهما السلام ذکر می کردند یا چیزی را که بین ایشان و خدا حجت بود، می گفتند یا روایاتی را که معارضاتی قوی تر داشتند، تأویل می بردند، در حالی که این حدیث را بدون هیچ تأویلی آورده اند. ۲. فتوای بسیاری از متقدمین و متأخرین. (محمد رسول کاشانی، النبیة فی وظایف الفقیه، ص ۵۴).

۳- (۳). کلینی، کافی، ج ۷، ص ۳۵۴.

اساس آرا و دیدگاه های خود به قتل و قطع حکم دادند و در این حکم به خطا رفتند، باید دیه از بیت المال پرداخت شود. مشخص است تنها در صورتی این امر ممکن است که ایشان بر اجرای حدود ولایت داشته باشند؛ و گرنه، هیچ گاه خطا در اجرای حدود رخ نمی دهد. (۱)

چگونگی دلالت: امیرمؤمنان به مقتضای این روایت حکم کردند که باید در موارد خطای قاضی در قتل و قطع، دیه از بیت المال پرداخت شود و این امر بر مشروعیت به دست گرفتن امر قطع و قتل از سوی قضات دلالت می کند؛ در غیر این صورت، باید دیه را خود قضات بپردازند، نه بیت المال. عموم یا اطلاق واژه «ما» هم شامل موردی است که قطع یا قتل به واسطه اجرای حدود باشد، و هم استیفای حقوق مردم و حکم بین آنها در موارد نزاع (قصاص) را در بر می گیرد. (۲)

البته باید توجه کرد که در روایت مراد از «ما اخطأت» بیان شده است؛ یعنی «دم» و «قطع». بنابراین، شایسته است به جای تمسک به اطلاق «ما اخطأت»، واژه «دم» بررسی شود که آیا شامل حدود نیز می شود یا خیر؟ گرچه معمولاً در عرف روایی، این واژه درباره قصاص به کار رفته است، ولی شاید بتوان با قیاس اولویت، مشروعیت اقامه حدود نیز را از سوی فقها به اثبات رسانید.

بر اساس این روایات، ثابت می شود که ولایت بر اجرای حدود، جزء ولایت بر قصاص است. اما اگر به هر دلیل این امر پذیرفته نشود و به تفکیک این دو ولایت قایل شویم - چنان که برخی همین شیوه را در پیش گرفته اند - یک دلیل و ملازمه عقلی نیز قابل طرح است: «اجرای حدود در بسیاری از موارد با قضاوت ملازمه دارد؛ زیرا حد، یا حق الناس است مانند حد قذف و حد سرقت یا از حقوق الله است مانند حد زنا و امثال آن، و در هر صورت باید نزد قاضی اثبات گردد و بعید است قاضی به اثبات حد مأمور باشد، اما اجرای آن از او خواسته نشود؛ چرا که اثبات، مقدمه اجراست و بدون ذی المقدمه، مقدمه فایده ای ندارد». (۳) بنابراین، می توان گفت به

ص: ۲۹۱

۱- (۱). سیدمحمد رضا گلپایگانی، الهدایه، ص ۴۵.

۲- (۲). محمد رسول کاشانی، النبیة فی وظایف الفقیه، ص ۲۳۰.

۳- (۳). ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ص ۴۲۹.

دلیل تلازم قضا و اجرای حدود، از ثبوت ولایت در قضا می توان ولایت در اجرای حدود را اثبات کرد.

اشکال یکم: اختصاص روایت به باب قضا

سید احمد خوانساری بر استدلال به این روایت اشکال کرده، گفته است: «این روایت مخصوص باب قضا است»^(۱) و به قرینه صدر روایت، منظور از حکومت در روایت (فتحاکموا) قضاوت است.^(۲)

افزون بر اینکه پاسخ به این اشکال از آنچه در تبیین استدلال گفته شد، روشن می گردد و به تکرار آن نیازی نیست. شاید بتوان گفت «طرح کردن مسئله قضا، به عنوان نمونه و جلوه ای از مسئله حکومت است که فراتر از مسأله قضا است... دست کم در این باره «تنقیح مناط قطعی» را باید مد نظر قرار داد. آیا می توان باور کرد که ائمه به تن دادن به حکومت طاغوت، رضایت دهند و صرفاً تن دادن به قضاوت او را منع کرده باشند؟»^(۳)

همچنین باید دقت کرد که استدلال به این روایت، بر ثبوت ولایت و زعامت فقیه بر امور سیاسی اجتماعی متوقف نیست، بلکه همین که با این روایت ولایت بر قضا ثابت شود، برای اثبات مشروعیت اجرای حدود کافی است. مُستشکل محترم نیز این قدر از ولایت را ثابت می داند، پس وجهی برای این اشکال نمی ماند.

اشکال دوم: اختصاص به قاضی تحکیم

در این حدیث عبارت «فانی قد جعلته قاضياً» متفرع بر «فاجعلوه بینکم» ذکر شده است. با توجه به اینکه مراد از ضمیر در «فاجعلوه بینکم» قاضی ای است که از سوی طرفین دعوا جعل شده است، برخی مدعی اند مفاد روایت این است که هر کس را طرفین دعوا حکم در بین خود قرار دادند، حضرت به قضاوت نصب کرده است. پس این روایت درباره قاضی تحکیم است و قاضی منصوب را در بر نمی گیرد.^(۴)

ص: ۲۹۲

۱- (۱). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱.

۲- (۲). همان، ص ۴۱۱.

۳- (۳). محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۱۱۳.

۴- (۴). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۸ و ۹.

به نظر می‌رسد چنین تفسیری از روایت، مخالف ظاهر آن است و روایت در قاضی تحکیم ظهور ندارد و اگر این روایت را به عرف عام ارجاع دهیم، هرگز چنین تفسیری از آن ارائه نمی‌دهد. به علاوه، قاضی تحکیم اصلاً از مناصب عام نیست تا به نصب و جعل امام نیاز داشته باشد. (۱) در پاسخ به اشکال فوق نیز گفته شده که عبارت «فانی قد جعلته قاضياً» تعلیل و جعل امام علت نفوذ حکم و جواز رجوع است. (۲) در تبیین این دیدگاه می‌توان گفت «فاء» در «فانی قد جعلته قاضياً» «فاء تفریع» نیست، بلکه «فاء تعلیل» است. بنابراین، مفاد روایت این گونه خواهد بود: «چون کسی که چیزی از قضایای ما را می‌داند، من به قضاوت نصب کرده‌ام، پس به او رجوع کنید».

این احتمال نیز وجود دارد که «فاء انفصالیه» باشد. در این صورت، عبارت «فتحاکموا إلیه» تفریع بر آن خواهد بود و مفاد این فقره روایت این است که: «من چنین کسی را (یعلم شیئاً من قضایانا) به قضاوت نصب کرده‌ام. پس قضاوت را نزد او برید». بر اساس این احتمال، پیداست، که مقصود، منصوب شدن برای مقام قضاوت است، تا همواره مسائل مورد اختلاف نزد او مطرح گردد.

روشن گردید بنا بر دو احتمال، این روایت بر نصب قضات دلالت می‌کند و تنها به یک احتمال خلاف ظاهر، ممکن است به قاضی تحکیم اختصاص یابد.

اشکال سوم: ثبوت ولایت برای مجتهد متجزی

در تبیین روایت گفته شده است: «منظور از «یعلم شیئاً من قضایانا» نمی‌تواند مطلق کسانی باشد که چیزی از علم ائمه را می‌دانند؛ زیرا احاطه بر علوم اهل بیت برای هیچ کس ممکن نیست و عالم به احکام، علمش به هر مرتبه‌ای که باشد، جز اندکی از قضایای ایشان را نمی‌داند. پس مراد مجتهدانی هستند که از کتاب و سنت به احکام علم دارند». (۳) «اما قابل توجه است که آوردن شیئاً به صورت نکره برای تفخیم است؛ یعنی کسی که مقدار در خور توجهی از احکام شرعیه را به دست آورده باشد که مقصود، مجتهدین مطلق هستند، نه آنان که تنها از برخی احکام

ص: ۲۹۳

۱- (۱). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۹.

۲- (۲). سید محمد رضا گلپایگانی، کتاب القضاء، ج ۱، ص ۳۴.

۳- (۳). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۸.

در مقابل این دیدگاه، این احتمال نیز مطرح شده که این جمله اصلاً بر اعتبار اجتهاد دلالت نمی کند؛ چه رسد به اینکه اطلاق اجتهاد را لازم داشته باشد. در تبیین این دیدگاه گفته اند:

گرچه علوم اهل بیت قابل احاطه نیست، ولی قضایا و احکام ایشان در موارد خصومات قابل احاطه است؛ به ویژه درباره کسی که در عصر ایشان زندگی می کرده است». (۲)

به نظر نگارنده، ظاهر روایت، نه مطلق بودن اجتهاد را معتبر می داند و نه ظهوری در شمول غیرمجتهد دارد، ولی قدر متیقن آن مجتهد مطلق خواهد بود. بنابراین، با فقدان ظهور لفظی باید به قدر متیقن مراجعه کرد؛ مگر آنکه مجتهد مطلق برای تصدی قضا یافت نشود که در این صورت باید به قاعده «الاحوط فالاحوط» رجوع شود. بدیهی است در این صورت، مجتهد متجزی در باب قضا نیز می توان منصوب از طرف ائمه باشد و حتی در برخی موارد ممکن است غیرمجتهد نیز بدین منصب گمارده شود.

۵- توقیع شریف حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به اسحاق بن یعقوب

اشاره

اگرچه توقیع های بسیاری از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به افراد فراوانی نوشته شده است، توقیع به اسحاق بن یعقوب، به دلیل اینکه به مسائل اساسی فقه مربوط می شود، ویژگی مهمی دارد. تاریخچه این توقیع چنین است که اسحاق بن یعقوب در عصر غیبت صغری پرسش هایی را نوشت و آن را به محمد بن عثمان عمری، وکیل امام مهدی علیه السلام در آن زمان داد تا آن را به امام برساند. پس از مدتی پاسخ آنها را با امضای امام دریافت کرد و به همین سبب به توقیع شریف معروف شد. (۳)

این توقیع در کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق و الغیبه شیخ طوسی نقل شده است. همچنین علما و محدثان دوره های بعد نیز آن را نقل کرده اند؛ مانند طبرسی در

ص: ۲۹۴

۱- (۱). محمد هادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۱۱۳.

۲- (۲). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۹.

۳- (۳). محمد شقیر، فقه اهل بیت، پژوهشی درباره توقیع شریف امام زمان علیه السلام به اسحاق بن یعقوب، ص ۴۶.

الاحتجاج و علامه مجلسی در بحارالانوار. این کتاب ها اگر چه در نقل برخی از عبارت های این توقیع اختلاف دارند. بیشتر بندهای آن مورد اتفاق است.

شیخ صدوق در اکمال الدین به این شرح نقل کرده است: محمد بن محمد بن عصام کلینی برای ما حدیث کرد که محمد بن یعقوب کلینی از اسحاق بن یعقوب برای ما گفت که: از محمد بن عثمان عمری خواستم تا نامه ای را به امام برساند که در آن، مسائلی را طرح کرده بودم، که بر من دشوار گشته بود. پس توقیع شریف به خط مولایمان صاحب الزمان علیه السلام به دستم رسید و در آن فرموده بود: «...و اما درباره حوادث رخ داده، به راویان حدیث ما رجوع کنید، که آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر ایشانم» و در آخر توقیع آمده بود: «ای اسحاق بن یعقوب! درود بر تو و هر آن که پیرو هدایت باشد». (۱)

شیخ طوسی در الغیبه همین روایت را از جماعتی از جعفر بن محمد بن قولویه، ابی غالب زراری و دیگران از محمد بن یعقوب کلینی از اسحاق بن یعقوب نقل کرده است. (۲)

یکم. بررسی سند توقیع شریف

اشاره

در فقه، توقیعات را به منزله دلیل و حجت شرعی معادل قول معصوم می دانند و در استنباط احکام به آنها استناد می کنند. این کار با بررسی سند و ارزیابی راویان توقیع-از نظر دیانت و وثاقت- آغاز می شود؛ چنان که قاعده برخورد با هر حدیث و روایت همین است و پس از اطمینان یافتن از درستی سند، بر آن اعتماد می و چونان یک حدیثی معتبر با آن برخورد می کنند. در این نوشتار ما نیز از همین الگو پیروی کرده، سند توقیع شریف را بررسی می کنیم.

قدیم ترین منابع موجود توقیع شریف، برخی از آثار شیخ صدوق و شیخ طوسی است. این دو محدث، با سند متصل روایت را از کلینی نقل کرده اند. محل اختلاف این دو سند پیش از محمد بن یعقوب کلینی است. در نقل صدوق محمد بن محمد بن

ص: ۲۹۵

۱- (۱). شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۴۸۵.

۲- (۲). شیخ طوسی، الغیبه، ص ۲۹۰؛ لطف الله صافی گلپایگانی، حکومت اسلامی، «ضرورت حکومت یا ولایت فقها در عصر غیبت»، ش ۴.

عصام کلینی قرار دارد که ظاهراً مجهول (۱) و از مشایخ صدوق است. (۲) اما بهبهانی درباره او می گوید: «کثیرا ما یروی الصدوق عنه مترضیا». (۳) به علاوه «ابن عصام» از محمد بن یعقوب کلینی روایت می کند که این دو امر موجب اعتماد به احادیث وی می گردد. (۴) گرچه به نظر می رسد «ابن عصام» مورد اعتماد است، مجهول دانستن او خدشه ای به سند توقیع وارد نمی سازد؛ زیرا این فرد در سند شیخ قرار نگرفته است.

مجهول بودن اسحاق بن یعقوب

بنابر آنچه گذشت، تنها ابهام موجود در سند روایت، شخصیت سؤال کننده، یعنی اسحاق بن یعقوب است که هیچ گونه اطلاعی از وی در کتاب های رجالی ثبت نشده است.

اما نباید از نظر دور داشت که حضور بزرگ ترین شخصیت های رجالی، حدیثی و فقهی آن دوره در سند این روایت تا مرحوم کلینی، آن را در نهایت اعتبار قرار می دهد. یکی از فقهای معاصر در این باره می نویسد:

به دلیل نیامدن نام اسحاق بن یعقوب در کتاب های رجالی، با توجه به اعتماد کسی چون کلینی به او، به ویژه در مورد این توقیع شریف، که شامل مطالب بسیار مهم از حضرت است، و همچنین اعتماد کسانی چون صدوق و شیخ الطایفه بر او، نمی توان در سند این حدیث مناقشه کرد. جداً بعید است که کلینی کسی چون او را که از معاصرین خودش است، نشناسد و این گونه از او نقل کند که به حضرت امام زمان نامه می نویسد و چنین مسائلی که جز خواص و بزرگان شیعه از آن پرسش نمی کنند، بپرسد و پاسخ حضرت به خط شریف خود ایشان به دستش برسد. بنابراین، کلینی چنین کسی را به وثاقت و اهلیت برای این گونه مکاتبات می شناسد و در نتیجه، صحت سند این توقیع، جای هیچ گونه شکی نیست. (۵)

ص: ۲۹۶

-
- ۱- (۱). محمد جواهری، المفید من معجم رجال الحدیث، ص ۵۷۴.
 - ۲- (۲). علی نمازی شاهرودی، مستدرکات علم الرجال، ج ۸، ص ۴۹۹.
 - ۳- (۳). وحید بهبهانی، تعلیقه علی منهج المقال، ص ۳۲۷.
 - ۴- (۴). سیدعلی بروجردی، طرائف المقال، ج ۱، ص ۱۹۲.
 - ۵- (۵). لطف الله صافی گلپایگانی، فصلنامه حکومت اسلامی، «ضرورت حکومت یا ولایت فقها در عصر غیبت»، ش ۴.

«اردبیلی» نیز در جامع الرواه مضمون روایت را نشانه علو مرتبه اسحاق بن یعقوب می داند. (۱) آیت الله سید محمود حسینی شاهرودی نیز درباره توفیق در کتاب الحج می گوید:

نباید به اعتبار سند این حدیث اشکال کرد؛ زیرا خود توفیق بر جایگاه والای اسحاق دلالت می کند. البته بعد از آنکه شواهد صحت صدور که در متن توفیق وجود دارد، مورد توجه قرار گیرد. (۲)

در نهایت، اقدام علمای بزرگ در نقل این توفیق شریف در کتاب های روایی نیز سبب تقویت اعتبار آن است. افزون بر این، قراین دیگری نیز وجود دارد که مورد وثوق بودن اسحاق بن یعقوب را تأیید می کند:

اول: در آن زمان تشخیص درستی یا نادرستی ادعای اسحاق بن یعقوب آسان بود که آیا وی چنین نامه ای دریافت کرده و آیا نامه به خط امام بوده و آیا آن امضا، امضای امام بوده است؟

دوم: در آن زمان ممکن بود که درستی یا نادرستی ادعای اسحاق بن یعقوب توسط محمد بن عثمان بن سعید یا سفیر بعدی روشن شود و حتی اگر بپذیریم که اسحاق بن یعقوب قبل از رسیدن توفیق به دست کلینی و یا قبل از آمدن کلینی به بغداد مرده بود، ولی در این نکته شکی نیست که کلینی مدت قابل توجهی با سفرای امام در بغداد زندگی کرد و به همین دلیل به سلسله بغدادی معروف است. بنابراین، کلینی حتماً در پی بررسی صحت این توفیق بوده است و از طرف دیگر، او به جهت مهارت علمی اش در بررسی روایت، قادر به تشخیص درستی یا نادرستی ادعای اسحاق بن یعقوب بود. علاوه بر اینکه اوضاع آن زمان نیز مساعد بود تا کلینی درباره خود راوی و روایتش تحقیق کند و یا از سفرای امام پرسد.

در اینجا یک احتمال دیگر نیز مطرح است که آن را علامه تستری در کتاب قاموس الرجال بیان کرده است که اسحاق بن یعقوب برادر بزرگ محمد بن یعقوب کلینی باشد؛ زیرا اسم پدر هر دو یعقوب است و اسم جد محمد بن یعقوب کلینی نیز اسحاق بوده و عادت بسیاری از مردم این گونه است که نام جد را بر پسر بزرگ تر می گذارند. بنابراین، احتمال دارد اسحاق بن یعقوب همان برادر بزرگ محمد بن یعقوب کلینی باشد؛ همچنان که در نسخه کتاب کمال الدین شیخ صدوق که نزد علامه تستری بوده است، در

ص: ۲۹۷

۱- (۱). محمد علی اردبیلی، جامع الرواه، ج ۱، ص ۸۹.

۲- (۲). سید محمود هاشمی شاهرودی، کتاب الحج، ج ۳، ص ۳۴۸.

عدم اعتماد کافی

نقل نشدن این روایت در کافی عمده ترین اشکال، پس از شبهه در عدم وثاقت اسحاق بن یعقوب است. می دانیم حدیث، گم شده کلینی بود و تمام زندگی این بزرگوار وقف گردآوری و نگارش احادیث اهل بیت شد. با این همه و با وجود اینکه شیخ صدوق و شیخ طوسی، هر دو کلینی را راوی این توقیع از اسحاق بن یعقوب دانسته اند، این روایت در کافی نیامده است. این امر موجب قوت گرفتن این احتمال می شود که ذکر نشدن در کافی به دلیل عدم اعتماد بوده است.

در پاسخ به این اشکال افزون بر احتمال تقیه، گفته شده که آوردن توقیع در کتاب کافی که فراوان در دسترس مردم بود، سبب می شد به زودی به دست خلیفه عباسی برسد و او بفهمد تنها راه دسترسی به امام مهدی علیه السلام شخص محمد بن عثمان بن سعید عمری است. بنابراین نقل توقیع در کتاب با حکمتی که در مسئله غیبت امام وجود دارد منافات داشت؛ چون در روایات فراوانی آمده که آن حضرت به دلیل بیم از کشته شدن غایب شده است. به همین دلیل، کار محمد بن یعقوب کلینی عاقلانه بود که آن توقیع را در کتاب کافی نقل نکند. یکی از نکاتی که این مطلب را تقویت می کند، این است که اصلاً هیچ توقیعی در کتاب کافی نیامده است و ظاهراً روش در این کتاب چنین بوده که از مطالب خلاف تقیه درباره امام مهدی علیه السلام خالی باشد. علاوه بر پاسخ های پیشین می توان گفت از کجا می توان یقین داشت که کلینی آن توقیع را در هیچ یک از نوشته هایش نیاورده است. نقل نکردن آن در کتاب کافی دلیل نمی شود که در کتاب دیگری نیز آن را نیاورده باشد. شاید آن را در کتاب رسائل الائمه یا در کتاب دیگری آورده باشد؛ به ویژه آنکه معمولاً چنین نویسندگانی رساله ها و نامه های ائمه را در کتاب جداگانه ای با عنوان «رسائل ائمه» و مانند آن می آوردند. همچنین می توان گفت کتاب کافی با دیگر کتاب ها فرق داشت. کافی مانند رساله عملیه بود تا در دسترس همه مردم قرار گیرد و نمی شد آن را مخفی کرد. بنابراین، ملاحظات یاد شده را هم به همراه

ص: ۲۹۸

داشت ولی امکان داشت که کتاب رسائل ائمه را از دسترس عموم مردم دور نگه داشت (۱) براساس این احتمال ها، نقل نشدن در کافی نمی تواند نشان دهنده عدم اعتماد به روای، و عدم وثوق به صدور روایت باشد.

دوم. بررسی دلالت توفیق

چگونگی استدلال

مراد از حوادث واقعه در روایات نمی تواند صرفاً احکام شرعی یا منازعات باشد؛ زیرا:

اولاً: امام نفس حادثه را به فقها رجوع داده اند، نه حکم آن و نه قضاوت درباره آن را.

ثانیاً: در روایت آمده است «انهم حجتی علیکم و انا حجه الله» که با اموری مناسبت دارد که به رأی و نظر متکی است و اگر مراد احکام شرعی باشد، باید فقها «حجه الله» می بودند نه «حجتی».

ثالثاً: وجوب رجوع در مسائل شرعی به فقها، از بدیهیاتی است که قطعاً بر اسحاق بن یعقوب پوشیده نبوده است؛ چه رسد به اینکه بر او مشکل شده باشد. (۲) پس مراد از حوادث، مطلق مسائل مستحدثه ای است که در امور سیاسی-اجتماعی برای شیعیان به پدید می آید که از آن جمله است اجرای حدود در زمان غیبت. بر اساس این توفیق شریف، فقها که راویان حقیقی احادیث ائمه و حجت ایشان بر مردم هستند، در همه مسائل مستحدثه و همه مناصب امام به نیابت از ایشان نصب می گردند که از جمله این مناصب، منصب اقامه حدود است.

به عبارت دیگر، کلام امام که می فرماید: «فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله»، از آنجا که در مقام تعلیل و بدون هیچ قیدی است، حجیت علی الاطلاق راویان حدیث را ثابت می کند و کاملاً در این ظهور دارد که آن ها در تمامی اموری که حضرت، حجت است-از جمله اقامه حدود-به نقل جواهر الکلام (۳)، ذیل حدیث در برخی از کتاب ها چنین روایت شده است: «فانهم خلیفتی علیکم؛ (۴) که آنها خلیفه من بر شما هستند». اگر روایت

ص: ۲۹۹

۱- (۱). ر.ک: همان.

۲- (۲). شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۲ ص ۵۵۶.

۳- (۳). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۵.

۴- (۴). این عبارت در هیچ یک از نقل های توفیق مشاهده نشد، بعید نیست صاحب جواهر به روایاتی نظیر «اللهم ارحم خلفائی» اشاره داشته باشند.

این کتاب ها را بپذیریم، به یقین این ظهور، شدت بیشتری خواهد یافت؛ چرا که عرفاً معلوم است مراد از خلیفه، عموم ولایت است؛ مانند فرمایش خدای متعال که می فرماید: (یا داؤدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ). (۱)

اشکال یکم: اختصاص به احکام شرعیه

این شبهه به دو بیان مطرح شده است:

بیان نخست: امکان دارد «ال» در روایت برای عهد باشد. بدین ترتیب، «الحوادث» به احکام شرعیه ای که اسحاق بن یعقوب از امام پرسیده است. (۲) بنابراین، نمی توانیم از این سخن حضرت استفاده کنیم که به فقیهان در همه زمینه ها (حوادث) و امور سیاسی و اجتماعی ولایت داده شده است. تنها چیزی که می توان پذیرفت این است که فقط درباره آن قضایای معهود، نه بیشتر از آن به فقیهان ولایت داده شده اند.

پاسخ: با توجه به وجوهی که مطرح شد، این احتمال نفی می شود. افزون بر آن، با در نظر گرفتن سیاق، بعید است «ال» برای عهد باشد؛ زیرا در دیگر بندهای روایت، مسائل شرعی و مسائل جزئی درباره افراد خاص پرسیده شده و امام به صورت خاص و جزء به جزء پاسخ آنها را بیان داشته اند، به نظر می رسد اگر «حوادث واقعه» اشاره به مسائل شرعی خاصی می بود، حضرت حکم شرعی مسئله را به صورت خاص بیان می داشتند؛ چنان که حکم ققاع و شلماب را بیان کرده اند. بنابراین، به نظر می رسد «الحوادث الواقعه» خود موضوع سؤال بوده است. در این صورت احتمال برای عهد بودن «ال» منتفی می شود و در نتیجه، «الحوادث» جمع دارای «ال» بوده، برای عموم و استغراق دلالت می کند و مقصود از آن، مطلق مسائل مستحدثه، چه در امور سیاسی-اجتماعی و چه فقهی-اعتقادی است.

بیان دوم: کمترین مناسبتی میان نفس حوادث و احکامشان کافی است تا سؤال از حکم حوادث باشد تا فقیه مرجع در احکام باشد، نه خود حوادث. به علاوه «فرقی است روشن میان تعبیر ارجاع چیزی به شخصی و تعبیر ارجاع در آن چیز به شخصی. ظاهر

ص: ۳۰۰

۱- (۱). ص، آیه ۲۶.

۲- (۲). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱.

این است که در صورت اول خود آن شیء به شخص موکول می شود، اما در صورت دوم حکم آن شیء به شخص مورد نظر ارجاع داده می شود و با توجه به اینکه توقیع از نوع دوم است، در رجوع به فقها در مسائل شرعی ظهور دارد، نه غیر آن» (۱).

پاسخ: درست است که وجود قرینه و مناسبت موجب می شود بتوان حوادث را مجازاً در احکام حوادث به کاربرد، به هر حال این کاربرد مجازی است و به قرینه نیاز دارد و چنین قرینه ای ظاهراً موجود نیست. مگر اینکه گفته شود مناسبت حکم و موضوع و خود ارجاع به فقها در ارجاع احکام حوادث، ظهور دارد که مدعایی است نیازمند اثبات، ولی قابل تأمل.

تفکیک میان ارجاع به چیزی و ارجاع در چیزی، ظاهراً وجه صحیحی ندارد. برای مثال، چه بگوئیم امور قضایی به فقها ارجاع داده می شود و چه گفته شود در امور قضایی به فقها رجوع کنند، تفاوت معنایی پدید نمی آید و عرف از این دو عبارت این گونه می فهمد که فقها مرجع در امور قضایی هستند، نه اینکه فقها صرفاً مرجع در بیان احکام قضایی اند. مگر آنکه مناسبت حکم و موضوعیت و قرینیت این امر ادعا شود. افزون بر این، باید از این فقیه گران قدر پرسید اگر امام می خواست خود حوادث را به فقها ارجاع دهد، باید با چه عبارتی این مطلب را ابراز می کرد و آیا عبارتی غیر از عبارت توقیع شریف را به کار می برد؟!

ممکن است گفته شود این توقیع، در زمان نیابت نایب دوم، ابوجعفر محمد بن عثمان صادر شده که دست کم ۲۴ سال تا غیبت کبری فاصله داشته است، (۲) در حالی که اگر این توقیع برای نصب فقیهان به نیابت عامه صادر شده است، طبیعتاً باید در واپسین روزهای غیبت صغری صادر می گردید.

در پاسخ می توان گفت غیبت صغری زمینه ای بود برای آغاز غیبت کبری و حل مشکلات اجتماعی و دینی به دست عالمان و دانشمندان دینی. صدور توقیع ۲۴ سال قبل از آغاز غیبت صغری نیز به همین منظور صورت گرفته است تا به مرور در جامعه شیعه، زمینه برای پذیرش عالمان دینی در این مناصب پدید آید.

ص: ۳۰۱

۱- (۱). سید محمد صادق روحانی، فقه الصادق، ج ۵، ص ۱۷۲.

۲- (۲). «ارتباط با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت»، منتشره در سایت WWW.MONAJAT.ORG

اشکال: تعبیر «فانهم خلیفتی علیکم» در برخی کتاب‌ها موجب اضطراب متن روایت می‌شود. (۱)

پاسخ: وجود این تعبیر در برخی روایات موجب اضطراب متن نمی‌شود؛ چون این دو تعبیر هیچ تنافی با هم ندارند و قابل جمع‌اند و هر کدام صحیح باشد، قابل استفاده در استدلال است.

اشکال سوم: عدم اختصاص روایان احادیث به فقها

اشکال: حضرت که فرمود: «به روایان احادیث مراجعه کنید» مراد، افراد ثقه و مورد اطمینانی هستند از شیعه و سنی. بنابراین، از کجا استفاده می‌شود که مراد، فقیه جامع شرایط است. (۲)

پاسخ را در چند بند بیان می‌کنیم:

اولاً: به یقین مراد از «رواه احادیث» مجرد ناقلان روایت نیست، بلکه روایت همراه با درایت مقصود است. در تعییرات گوناگون ائمه علیهم السلام از لزوم همراه بودن روایت و درایت، سخن به میان آمده است؛ مثل اینکه «معرفت حقیقی به درک روایت است» یا «آنان که صرفاً به دنبال جمع روایت‌اند و از فهم آن نصیبی ندارند، در شمار سفهائیند» و یا «مؤمنان با درک روایات و درایت آنها، برتری و منزلت می‌یابند». ائمه دستور داده‌اند که «به روایت کردن بسنده نکنید، بلکه خرد خود را برای فهم و درک آن به کار گیرید؛ نه آنکه صرفاً به دنبال شنیدن روایت و ضبط الفاظ آن باشید». (۳)

مجموعه این گونه احادیث نشان می‌دهد روایان حقیقی از نظر ائمه، همان صاحبان درک صحیح از روایات و آشنایان با مکتب اهل بیت هستند. (۴)

ثانیاً: در برخی از موارد که مطمئناً فقاقت و اجتهاد مورد نظر بوده، در عین حال تعبیر «روایت کنندگان احادیث» نیز ضمیمه شده است. مثلاً در مقبوله عمر بن حنظله،

ص: ۳۰۲

۱- (۱). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱.

۲- (۲). همان، ج ۷، ص ۵۸.

۳- (۳). محمد سروش، دین و دولت در اندیشه اسلامی.

۴- (۴). همان.

ابتدا از «مَنْ رَوَى حَدِيثَنَا» یاد شده و سپس تعبیرات گویای صاحب نظر بودن در احکام «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» اضافه شده است، در حالی که بدون بی گمان «راوی حدیث بودن» در مسئله دخالتی نداشته و از شرایط قاضی یا حاکم نیست، بلکه مقصود از «راوی»، چیزی جز آگاهی و اشراف بر سنت معصومان به عنوان یکی از غنی ترین منابع اجتهادی نمی باشد. (۱)

ثالثاً: در عصر ائمه و تا مدتی پس از آن، غالباً فتاوا در قالب نقل روایات صورت می گرفته است و صاحبان قدرت اجتهاد، ترجیح می دادند در فتوا به متن نص بسنده کرده، از آن عبور نکنند. از سوی دیگر، طالبان احکام، چنان که به امام دسترسی نداشتند، با مراجعه به روایان شناخته شده، نظر حضرت را به دست می آوردند و از حلال و حرام الهی آگاه می شدند. از این رو، با توجه به اینکه در آن دوره ها، فقاهت بسیار بسیط بوده و تحت الشعاع روایت قرار داشته، جمع و تنقیح روایات، مهم ترین رکن اجتهاد به شمار می آمده است و «فقه مأثور»، در شرایط قرب به معصومان رایج بوده است؛ لذا از فقها به «روایان حدیث» تعبیر می شده است. به علاوه، تعبیر آوردن از فقها به «روایان حدیث» می تواند از آن رو باشد که علمای شیعه، در برابر ائمه رأی و نظری ندارند. آن ها برخلاف دیگر فرقه ها اسلامی، قیاس و استحسان را مبنای فتوا قرار نمی دهند و فتوایشان بر اساس روایات ائمه است. پس فقهای شیعه، در حقیقت، روایان احادیث اند، برخلاف علمای مذاهب دیگر که چنین محدودیتی برای خویش قایل نیستند. (۲)

رابعاً: در خود توقع شریف، قرآینی وجود دارد که نشان می دهد صرف راوی بودن، مورد نظر نیست؛ زیرا از یک سو، راوی به تناسب حکم و موضوع، باید لیاقت و صلاحیت آن را داشته باشد که امام، شیعیان را در حوادث واقعه به او ارجاع دهد و از سوی دیگر، باید در حدی از کمال علمی و عملی باشد که امام، او را در مقام حجت خود بر مردم معرفی کند. آیا یک فرد عامی که تنها سرمایه اش نقل چند حدیث، آن هم بدون درک محتوای آن و تشخیص عام و خاص و متعارضات آن بوده، از فهم موافقت

ص: ۳۰۳

۱- (۱). همان.

۲- (۲). ر.ک: همان.

یا مخالفتش با قرآن ناتوان است، می تواند مرجع حوادث باشد و از سوی امام در مقام حجّت بر مردم معرفی شود؟! پس صدر و ذیل توقیع، خود شاهد آن است که هر راوی حدیثی، در دایره نصب حضرت قرار ندارد و اجمالاً افراد خاصی برای این کار برگزیده شده اند که لیاقت های ویژه ای دارند. (۱)

اشکال چهارم: اختصاص توقیع به امور تبلیغ دین

اشکال: حجیت، در امر تبلیغ است. پس مدلول توقیع نبوده، مختص تبلیغ احکام است و شامل تصرفات شخصی در اموال و نفوس و تصدی مصالح عامه، حکومت، فصل خصومت و اجرای حدود نمی شود و همه این امور بیگانه از مفهوم حجیت می باشند که از واژه «احتجاج» گرفته شده است. به درستی که خداوند بر بندگان به واسطه بعثت پیامبران احتجاج می نماید، و پیامبران نیز به واسطه نصب خلفا، و خلفا نیز به دلیل نایب قرار دادن فقها در تبلیغ اوامر و نواهی احتجاج می کنند و تصرفات، مورد و محل احتجاج نیست. پس توقیع شریف بیگانه از مدعاست و بر نیابت فقها در امور یادشده دلالت نمی کند. (۲)

پاسخ: در پاسخ باید گفت اطلاق «حجه» بر امام عصر - ارواحنا فداه - و دیگر ائمه علیهم السلام شایع است. شکی نیست که «الحجه» در فرمایش حضرت علیه السلام «و أنا حجه الله» و حجیت دیگر ائمه علیهم السلام فقط به معنای تبلیغ نیست. همچنین هیچ وجه صحیحی برای تفکیک در معنای حجیت وجود ندارد، در نتیجه نباید تفاوتی بین حجیت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و دیگر ائمه علیهم السلام با حجیت فقها باشد. و تنها فرق در این است که ائمه علیهم السلام «حجه الله» هستند و فقها «حجه الائمه» که این امر تفاوت معنایی در پی ندارد. از همین وحدت مفهوم «حجیت» باب بحث ولایت فقیه گشوده می شود و همان ولایت عامه ای که برای امام ثابت است، برای فقیه نیز اثبات می گردد، مگر ولایاتی که با دلیل خاص خارج گردد. (۳)

ص: ۳۰۴

۱- (۱). همان.

۲- (۲). ر.ک: علی نجفی ابروانی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳- (۳). سید محمدجعفر مروج جزائری، هدی الطالب الی شرح المکاسب، ج ۶، ص ۱۴۵.

اشکال: به فرض که بپذیریم در همه اموری که به رئیس مراجعه می شود باید به فقیه مراجعه کرد، نهایتاً به واسطه توفیق لزوم اذن فقیه در معرفی که مأذون است ثابت می گردد، اما به واسطه این توفیق نمی توان مشروعیت تصرف خاصی در مال و عرض و یا فعل خاصی نظیر اقامه جمعه (که در اصل مشروعیتشان تردید وجود دارد) را به اثبات رسانید. (۱) گرچه در این اشکال اشاره ای به اقامه حدود نشده است، اما با توجه به این که شیخ انصاری اقامه حدود را نیز از اموری می شمارد که شک در مشروعیت آنها در زمان غیبت وجود دارد، این اشکال اقامه حدود را نیز می تواند در بر گیرد.

پاسخ: به نظر می رسد این اشکال در صورتی وارد است که حکومت این روایت و امثال آن بر روایات باب حدود و ادله ای که ادعا شده اختصاص حدود به معصومین علیهم السلام را به اثبات می رسانند، را بپذیریم. در حالی که همان گونه که در بحث از روایت اشعثیات گذشت به نظر نگارنده ادله ولایت فقیه که از جمله آنها توفیق شریف است، بر روایاتی نظیر روایت اشعثیات حکومت دارد. در نتیجه می توان به واسطه همین روایات مشروعیت اقامه حدود را به اثبات رسانید.

بعد از همه این مطالب باید گفت که اگر چه این توفیق شریف مورد اشکال های دلالی و سندی قرار گرفته است ولی در نهایت، توفیق شریف بر ولایت عامه فقیه در امور سیاسی اجتماعی جامعه (که اقامه حدود نیز از آن جمله است)، دلالت می کند و در باره سند آن نیز گفتنی است که با در نظر گرفتن شرایط موجود آن زمان، اطمینان به صدور این توفیق از امام مهدی علیه السلام حاصل می شود. (۲)

۶- دیگر روایات

الف) روایات منع از تعطیل حدود

اشاره

روایات متعددی وجود دارد که به صورت مطلق (چه در عصر حضور و چه در عصر غیبت) اقامه حدود را لازم و تعطیل آن را حرام دانسته اند؛ از جمله، روایتی است

ص: ۳۰۵

۱- (۱). سید محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۵، ص ۱۷۳.

۲- (۲). محمد شقیر، فقه اهل بیت، «پژوهشی درباره توفیق شریف امام زمان علیه السلام به اسحاق بن یعقوب»، ش ۴۶.

که در ضمن آن امام علی علیه السلام هنگام اقامه حد بر زنی که چهار بار اقرار به زنا کرده است، چنین می گوید: «بار الها!... به پیامبرت خبر دادی که هر کس یکی از حدود مرا تعطیل نماید، با من دشمنی ورزیده، و با این کار دشمنی مرا طلب کرده است.» (۱)

متن روایت بدین شرح است

عن الحسن بن محبوب، عن علی بن ابی حمزه (ظاهراً علی بن ابی حمزه بطائنی است به قرینه روایتش از ابی بصیر. (۲)، عن ابی بصیر، عن عمران بن میثم أوصالح بن میثم عن أبيه. قال: أتت امرأة مجیح (۳) امیر المؤمنین علیه السلام فقالت: یا امیر المؤمنین، أتت زینت فطهرنی طهر الله، فان عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع؟... قال علیه السلام اللهم انه قد ثبت لك عليها أربع شهادات، و ان قد قلت لنبيك صلى الله عليه و آله فيما أخبرته به من دين: يا محمد! من عطل حداً من حدودي فقد عاندني و طلب بذلك مضادتي اللهم فاني غير معطل لحدودك و لا طالب مصادتك، و لا مضيع لاحكامك، بل مطيع لك، متبع سنة نبيك صلى الله عليه و آله» (۴)

سند روایات

این روایت در کافی شریف، من لایحضر، تهذیب و محاسن آمده است. سید شفتی در مورد سند این روایت گفته است: «در اعتبار سند این روایت نه تنها تردیدی نیست، بلکه از کمال قوت برخوردار است.» (۵) اما برای بررسی این ادعا لازم است، اسناد این روایت در کتب مذکور بررسی شود.

کافی بعد از ذکر روایت گفته است که مثل همین روایت را عده ای از اصحاب از «احمد بن محمد» از «محمد بن خالد» از «خلف بن حماد» (۶) از ابی عبدالله علیه السلام روایت کرده اند. روایت اول کافی معتبر نیست زیرا در سند آن «علی بن ابی حمزه بطائنی»

ص: ۳۰۶

۱- (۱). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، باب ۱ از ابواب مقدمات حدود، ح ۶.

۲- (۲). نجاشی بیشتر روایات علی بن ابی حمزه بطائنی را از ابی بصیر دانسته است. (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۲۵۰)

۳- (۳). زن بارداری که ولادت فرزندش نزدیک است. (ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۲۴۰ و ابن سلام، غریب الحدیث، ج ۲، ص ۸۱)

۴- (۴). کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۸۵ و ۱۸۶، شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۹-۱۱.

۵- (۵). سید محمد باقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود، ص ۱۸۲.

۶- (۶). استاد علی اکبر غفاری روایت خلف بن حماد را از امام صادق علیه السلام بعید دانسته است. (کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۸۶)

قرار گرفته که با وجود همه اختلافات موجود، نهایتاً وثاقت او را نپذیرفته اند و او را در حکم ضعیف دانسته اند. (۱) آقای خویی در موضعی از مبانی تکمله روایت دوم کافی را صحیح دانسته، اما در جای دیگری، آن را مورد تردید قرار داده، روایت «خلف» از «ابی عبدالله» را بعید شمرده است. (۲) بنابراین روایت دوم کافی هم با تردید مواجه است.

شیخ طوسی در تهذیب این حدیث را از خالد بن حماد (۳) روایت کرده است، در حالی که خالد بن حماد اصلاً وجود خارجی ندارد و غیر از این روایت هم از او نقل نشده است. (۴) به احتمال قوی در سند شیخ هم «خلف» مذکور یوده است و «خالد» نتیجه اشتباه در تصحیف و نسخه برداری است. در سند محاسن برقی (۵) هم، «علی بن ابی حمزه» قرار گرفته که مورد توثیق نیست. بنابراین نمی توان نقل های این روایت در کافی، تهذیب و محاسن را مورد اعتماد دانست و باید روایت صدوق را مورد بررسی قرار داد.

سید شفتی روایت «من لا یحضره الفقیه» را مرسل دانسته (۶) اما تحقیق این است که روایت مرسل نیست و ادامه روایت قبل است که سعد بن طریف از اصبع بن نباته روایت کرده. آقای خویی نیز در «مبانی تکمله» روایت را به «سعد بن طریف» نسبت داده است. به همین دلیل با وجود این که طریق صدوق به اصبع بن نباته را تضعیف کرده است، (۷) سند صدوق به «سعد بن طریف» را معتبر دانسته است. (۸) در نتیجه با توجه به این که خود سعد نیز توثیق شده است (۹)، پس روایت معتبر و

ص: ۳۰۷

-
- ۱- (۱). معجم الرجال، ج ۱، ص ۲۲۶.
 - ۲- (۲). ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۱.
 - ۳- (۳). شیخ طوسی، تهذیب، ج ۱، ص ۹.
 - ۴- (۴). همان.
 - ۵- (۵). برقی، محاسن، ج ۲، ص ۳۰۹.
 - ۶- (۶). سید محمدباقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود، ص ۱۸۲.
 - ۷- (۷). سید ابوالقاسم خویی، معجم الرجال، ج ۴، ص ۱۳۵.
 - ۸- (۸). همان، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۱۷۴.
 - ۹- (۹). درباره سعد بن طریف اقوال متفاوت است. استاد علی اکبر غفاری در تعلیقه و تحقیق بر فقیه اقولی را در تضعیف سعد بن طریف از ابن حبان، علامه و ابن غضائری آورده، ولی آیت الله خویی در معجم الرجال سعد بن طریف را توثیق کرده، قول ابن غضائری را به دلیل تردید در صحت نسبت این کتاب به غضائری، نپذیرفته است. (ابوالقاسم خویی، معجم الرجال، ج ۹، ص ۷۰-۷۳)

صحیح خواهد بود. علاوه بر این که به سبب نقل در چندین جامع روایی، مشهور نیز می باشد.

چگونگی استدلال

مقدمه اول: تعطیل شدن حدود الهی عبارت است از «عدم اقامه حدود» در صورتی که اسباب آن فراهم باشد.

مقدمه دوم: طبق این حدیث، تعطیلی حدود به منزله دشمنی با خداست که از بزرگترین گناهان به شمار می رود. [پس تعطیلی حدود حرام است]

نتیجه: اجرای حدود در صورت تمکن مطلقاً واجب است [به دلیل قاعده اصولی اقتضاء] که هم شامل عصر حضور و هم حکومت فقیه می شود (۱).

نقد و بررسی

ممکن است ادعا شود که یکی از شرایط اقامه حدود، حضور امام معصوم علیه السلام است. در نتیجه عدم اجرای اقامه حدود در زمان غیبت ناشی از فقدان اسباب بوده، تعطیل حدود صادق نخواهد بود. بر اساس دیدگاه عدم جواز، این اشکال صحیح است. اما پس از آن که دلیلی برای اثبات اشتراط حضور در دست نیست، نمی توان از ظهور روایت در لزوم و وجوب اقامه حدود، رفع ید کرد. بنابراین علاوه بر این که دلالت روایت بر اهمیت اجرای حدود، پس از اثبات جرم و فراهم بودن امکان اقامه، روشن است، با این روایت می توان وجوب اقامه حدود در زمان غیبت را نیز به اثبات رسانید، البته پس از اثبات عدم اشتراط حضور امام معصوم علیه السلام.

ب) روایات اهمیت اجرای حدود

اشاره

یکی از دلایل جواز اقامه حدود، روایات و نصوص مستفیضه ای است که با عنوان عام به ما رسیده است و بر اهمیت اجرای حدود دلالت می نماید:

مؤتقه حنّان بن سدير عن أبيه قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «حدّ يقام في الأَرْضِ أَرَكِي فِيهَا مِنْ مَطَرِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا». (۲)

ص: ۳۰۸

۱- (۱). سيد محمد باقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود، ص ۱۸۲.

۲- (۲). کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۷۴، ح ۱.

و روایت سکونی از امام صادق علیه السلام که گوید:

قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «اقامه حدَّ خَيْرٌ مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا». (۱)

روایت دیگری نیز در کافی به این شرح آمده است:

عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي إبراهيم، في قول الله تعالى «يُخِي الْأَرْضَ بَعِيدَ مَوْتِهَا» قال: «ليس يحيها بالقطر، ولكن يبعث الله رجلا فيحيون العدل، فتحي الأرض لآحياء العدل، ولاقامه الحد لله انفع في الأرض من القطر أربعين صباحا». (۲)

چگونگی استدلال

این احادیث، نشان دهنده اهمیت و وجوب اقامه و اجرای حدود الهی در جامعه اسلامی است و مطلق بودن آن ها شامل حکومت فقیهان در عصر غیبت نیز می شود.

نقد و بررسی

اما استدلال به این روایات با اشکال مواجه است، زیرا صرف اثبات اهمیت اجرای حدود نمی تواند، وجوب اقامه حدود در عصر غیبت، را به اثبات برساند. بعلاوه ادعا شده است که «مراد از اجرای حدود در این روایات، اجرای قوانین و احکام خداوند است، نه حدود در قبال قصاص و... حد در اسلام دو معنی دارد: یک حد به معنای اصطلاح خاص و یک حد به معنای قوانین خداوند است» (۳) البته ناگفته نماند که این ادعا درست به نظر نمی رسد، زیرا هر چند واژه «حد» معانی متعددی دارد، اما به نظر نگارنده، هرگاه به صورت مطلق استعمال شود و قرینه ای در کلام موجود نباشد، به معنای «مطلق مجازات» است، همچنین ممکن است در برخی از این روایات قرآینی دال بر تعیین حد به مفهوم اصطلاحی و خاص، موجود باشد.

ج) روایت ابی عبیده

اشاره

«محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن أبي عبیده، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها

ص: ۳۰۹

۱- (۱). همان، ح ۳.

۲- (۲). همان، ح ۲.

۳- (۳). سادات حسینی و مصطفی محقق داماد، الهیات و حقوق، «چشم اندازی بر حدود و اجرای علنی آن»، ش ۲.

زوج قال: فقال: إن كان زوجها الأول مقيماً معها في المصر الذي هي فيه تصل إليه ويصل إليها فإن عليها ما على الزاني المحصن الرجيم، قال: وإن كان زوجها الأول غائباً عنها أو كان مقيماً معها في المصر لا يصل إليها ولا تصل إليه فإن عليها ما على الزانية غير المحصنه ولا لعان بينهما ولا تفريق، قلت: من يرضيهما الحد وزوجها لا يقدمها إلى الامام ولا يريد ذلك منها؟ فقال: إن الحد لا يزال لله في بدنها حتى يقوم به من قام أو تلقى الله وهو عليها غضبان، قلت: فان كانت جاهله بما صنعت؟ قال: فقال: أليس هي في دار الهجرة؟ قلت: بلى، قال: فما من امرأه اليوم من نساء المسلمين إلا - وهي تعلم أن المرأة المسلمة لا يحل لها أن تتزوج زوجين قال: ولو أن المرأة إذا فجرت قالت، لم أدر أو جهلت أن الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد إذا لتعطلت الحدود. (١)

چگونگی استدلال

دو فقره از این روایت مورد استدلال قرار گرفته است:

١. «حتی يقوم به من قام» (٢) گفته شده است که منظور از «من» موصول در این عبارت «اعم از امام و غیر امام است. در نتیجه شامل فقها که نایبان امام علیه السلام در عصر غیبت هستند نیز می شود.

٢. مقتضای تعلیل «إذا لتعطلت الحدود» نیز عموم است و از عموم تعلیل، اقامه حدود در زمان غیبت امام معصوم برداشت می شود؛ چون اگر حدود در عصر غیبت اجرا نشود، موجب تعطیلی حکم الله خواهد شد، در حالی که هدف قانون گذار حکیم از وضع احکام حدود «حفظ ناموس شریعت» و «مراقبت از نفوس مردم» از انجام اعمالی است که موجب هلاکت نفسشان می شود و اگر بنا باشد در عصر غیبت چنین حکمی تعطیل باشد قطعاً اختلال نظام و نقض غرض پیش خواهد آمد. بنابراین، اجرای حدود الهی همانگونه که در زمان حکومت معصوم جایز، بلکه واجب است در عصر غیبت نیز، نواب عام معصومین که همان فقهای جامع الشرائط هستند، باید مجری احکام الهی؛ از جمله اقامه حدود باشند.

نقد و بررسی

از عبارت «من قام» چنین اطلاقی قابل استفاده نیست؛ به قرینه روایت دیگری که «من

ص: ۳۱۰

۱- (۱). کلینی، کافی، ج ۷، ص ۱۹۲.

۲- (۲). شیخ طوسی، التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۰.

قام» را تفسیر کرده است. علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن ابن محبوب، عن ابی ایوب قال: سمعت بکیر ابن أعین یروی عن أحدهما علیهما السلام قال: من زنی بذات محرم حتی یواقعها ضرب ضربه بالسیف أخذت منه ما أخذت و إن کانت تابعته ضربت ضربه بالسیف أخذت منها ما أخذت، قیل له: فمن یضربهما ولیس لهما خصم؟ قال: ذاک علی الامام إذا رفعاً إلیه. (۱)

در کنار هم قرار دادن این دو روایت نشان می دهد که مراد از «من قام» در روایت سابق، امام است. البته امکان دارد که مراد از امام، اعم از امام معصوم علیه السلام و نایبان وی باشد.

۲. استاد به تعلیل مورد استفاده از روایت هم، مانند روایات منع از تعطیل حدود، مبتنی بر اثبات عدم اشتراط حضور امام معصوم علیه السلام است.

د) نبوی مشهور: «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل»

در نبوی مشهور، «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» (۲) و مانند آن حدیث رضوی: «منزله الفقیه فی هذا الوقت کمنزله الانبیاء فی بنی اسرائیل» (۳) علما امت به منزله انبیاء بنی اسرائیل معرفی شده اند و شکی نیست که انبیاء می توانند اقامه حدود بنمایند.

هرچند هر دو روایت مرسل هستند و معلوم نیست که کتاب فقه الرضا از حضرت امام رضا علیه السلام باشد، عمل اصحاب جابر ضعف سند است.

نبوی مشهور هرچند اطلاق دارد ولی به احتمال زیاد مراد از علما، اهل بیت علیهم السلام می باشد؛ به همین دلیل بزرگان شیعه، در موارد متعددی، برای اثبات منزلت اهل بیت علیهم السلام و حتی عصمت ایشان، به این روایت استناد کرده اند. (۴) علاوه بر این، همان طور که در حاشیه «بحار» مرقوم است، و صف «علماء» در مورد اهل بیت علیهم السلام در موارد زیادی به کار رفته است. (۵)

ص: ۳۱۱

۱- (۱). کلینی، کافی، ج ۷، ۱۹۰.

۲- (۲). ابن ابی جمهور احسانی، عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷۷ و محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۳، ص ۲۰۶۷.

۳- (۳). علی بن بابویه، فقه الرضا، ص ۳۳۸.

۴- (۴). ر. ک: شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۷۸؛ علی بن یونس عاملی، الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۱۳۱؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۳۰۷؛ علامه امینی، الغدیر، ج ۳، ص ۱۳۰؛ احمد الرحمانی الهمدانی، الامام علی بن ابی طالب، ص ۱۸۲.

۵- (۵). ر. ک: بحار الانوار، ج ۳۵، ص ۳۰۴.

حدیث دوم هم در مقام بیان منزلت و شأن والای فقهاست، و منزلت ایشان را همسنگ، انبیاء بنی اسرائیل دانسته، اما این امر ملازمه ای با همسانی در اختیارات و وظایف ندارد؛ به طور حتم، انبیاء بنی اسرائیل به دلیل نبوت و عصمت، وظایفی داشتند که فقها چنین وظایفی، بر دوش ندارند.

ه) حدیث اللهم ارحم خلفائی

اشاره

صدوق این روایت را در آخر «فقیه» به صورت مرسل و در «عیون» در باب ۳۱ با سه سند که هر سه مجهول هستند آورده است. اما در اواخر «معانی الاخبار» با سندی که خالی از قوت نیست و در امالی اش با سندی که قریب به صحیح یا صحیح است، روایت را ذکر کرده است: (۱)

عن عیسی بن عبدالله العلوی العمری عن ابیه عن آبائه عن علی علیه السلام قال قال رسول الله علیه السلام: اللهم ارحم خلفائی، ثلاثا، قیل: یا رسول الله، و من خلفائک؟ قال: الذین یبلغون حدیثی و سنتی ثم یعلمونها امتی (۲)

در نقل های این روایت تفاوتی وجود دارد و در اکثر این نقل ها «الذین یأتون من بعدی، یروون حدیثی و سنتی» آمده است.

چگونگی استدلال

بر اساس این روایت، فقهاء خلفا و جانشینان نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله هستند.

هر کس جانشین علی الاطلاق کسی باشد، متبادر و ظاهر از این جانشینی، نیابت از او در جمیع وظایف است.

نقد و بررسی

اشکال: تفسیر خلفا در این روایت به تبلیغ حدیث و سنت، ظاهر است در این که مراد حضرت این بوده که آنها فقط در امر ابلاغ احکام الله به عامه مکفین خلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله هستند یعنی همانطور که پیامبر صلی الله علیه و آله مبلغ از جانب خداست آنان نیز مبلغ از سوی پیامبرند.

در جواب گفته شده است: اگر تفسیر به فعل یا وصفی باشد که بتواند خود مناط

ص: ۳۱۲

۱- (۱). محمد رسول کاشانی، «النبیه فی وظایف الفقیه»، در: رسائل فی ولایه الفقیه.

۲- (۲). شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۳۷۴؛ همان، امالی، ص ۲۴۷؛ همان، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۴۰؛ همان، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۰؛ ابن ابی جمهور احسنائی، عوالی اللاکلی، ج ۴، ص ۷۷.

خلافت قرار گیرد این احتمال قریب است (مثال: عالم کسی است که به علم خویش عمل کند). اما اگر تفسیر به فعل یا وصفی صورت گیرد که نتواند به نفسه مناط خلافت باشد، مشخص می گردد که مراد فقط تعیین ذات خلیفه بوده است و اطلاق در خلافت به قوت خود باقی است (مثال: عالم کسی است که نزد تو نشسته است یا لویه آن بلند است) با توجه به این که در این حدیث «حفظ حدیث و سنت» آمده است، در حالی که این دو نمی تواند ملاک خلافت قرار گیرد پس این احتمال منتفی است. به فرض که این احتمال ممکن باشد، بعید بودن آن مخفی نیست در حالی که کلام باید به روشن ترین احتمالات حمل شود. بدین ترتیب مراد از روایت چنین خواهد بود: وارثین حدیث و سنت من، بعد از من، در همه وظایفم، جانشین من هستند.

از این اشکال که بگذریم، اشکالی که به روایات سابق وارد گردید، به این روایت نیز وارد می شود؛ چون بعید نیست که مراد از خلفاء و منظور از کسانی که حدیث و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را حفظ، روایت و تبلیغ می نمایند، ائمه علیهم السلام باشند. به خصوص که در روایات بیشماری در مورد ائمه علیهم السلام، تعبیر «خلفاء» به کار رفته است. (۱)

روایت «مجاری الامور»

اشاره

شیخ انصاری در بحث ولایت فقیه در کتاب مکاسب، به روایاتی، از جمله این روایت، اشاره می نماید: «مجاری الامور بید العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه» (۲)؛ جریانات تمامی شؤون امت، باید به دست عالمان ربانی که امین الهی بر حلال و حرام اند- فقهای جامع شرایط- انجام گیرد. (۳)

چگونگی استدلال

مجاری الامور مطلق است و شامل همه امور می شود و اقامه حدود نیز از این امور است.

ص: ۳۱۳

-
- ۱- (۱). ر. ک: محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۱، ص ۱۳۳؛ سعید ایوب، ابتلائات الامم، ص ۳۹؛ ناصر مکارم شیرازی، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۳، ص ۶۴۱.
- ۲- (۲). ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۳۸؛ محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۶؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۷، ص ۸۰؛ سید بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱۴، ص ۳۸۸.
- ۳- (۳). محمد هادی معرفت، ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیات الله خوئی، در سایت - www.al-shia.com/html/far/books/feqh/maghalat_merafat_velayat.htm

بر اساس این روایت، مجاری الامور، به دست علما سپرده شده است.

پس اقامه حدود نیز که از جمله شوون و امور امت است، به فقها واگذار شده است.

نقد و بررسی

شیخ انصاری، نهایتاً در مورد این روایت و دیگر روایات می گوید: بعد از ملاحظه صدر و ذیل و سیاق روایات، انصاف اقتضا دارد که جزم حاصل شود به این که این روایات در مقام بیان وظیفه فقها از حیث احکام شرعی هستند. (۱)

یکی از فقهای معاصر نیز دو اشکال عمده بر استدلال به این روایت وارد کرده است:

وی با این استدلال که فقها «علماء بالاحکام الشرعیه» هستند و تنها ائمه علیهم السلام، «العلماء بالله» هستند مراد از علماء را، ائمه علیهم السلام دانسته است.

همچنین به قرینه این فرمایش امام علیه السلام، «الامناء علی حلاله و حرامه»، «امور» را مختص به احکام شرعیه دانسته و گفته، ظاهر این است که فقها مرجع در احکام هستند. (۲)

ز) برداشت نراقی از مجموع روایات

در پایان این بحث شایان ذکر است که نراقی از مجموع روایات سابق دو قاعده کلی استخراج کرده و در بحث از ولایت فقیه بر اقامه حدود نیز، به همین قواعد استناد کرده است:

تمامی موردهایی را که فقیه عادل در آنها ولایت دارد دو امر است:

۱. هر آنچه پیامبر و امام، که فرمانروایان مردم و دژهای استوار اسلام هستند، در آن ولایت دارند، فقیه نیز در آن ولایت دارد. مگر این که در موردی دلیل خاصی بر استثناء وجود داشته باشد، مانند اجماع یا دلیل خاص یا غیر این دو.

۲. همه موردهایی که نظام زندگی مردم به آن وابسته است و دخالت در آن به حکم عقل و یا شرع لازم می باشد... بر عهده ولی فقیه است.

دلیل امر اول، پس از اجماعی که بسیاری از اصحاب، آن را به روشنی بیان کرده اند و چنین می نماید که نزد آنان از بایسته ها و ضروریهاست، روایاتی است که به این مسئله به روشنی دامن زده اند.

ص: ۳۱۴

۱- (۱). شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۵۳.

۲- (۲). محمدصادق روحانی، فقه الصادق، ج ۵، ص ۱۶۸.

دلیل امر دوم، پس از اجماع دو امر است:

الف) در امور اجتماعی ناچار باید شارع مهربان حکیم برای مردم ولی و حاکمی قرار دهد.

ب) چون فقیهان بهترین خلق خدا، پس از پیامبران و افضل و امین هستند و به دست آنها مجاری امور است، به ولایت سزاوارترند. (۱)

علاوه بر این که برخی دلایل مطروحه این قواعد، قابل تامل اند، این نکته نیز حائز اهمیت است که استدلال به قاعده اول مبتنی است بر عدم استثناء اقامه حدود، در حالی که برخی مدعی این استثناء هستند. البته بر اساس مطالب فصل پیش این ادعا دفع می گردد ولی به هر حال به صرف این قاعده نمی توان اقامه حدود را ثابت دانست. قاعده دوم هم در صورتی مشروعیت اقامه حدود را ثابت می نماید که مطلوبیت اقامه حدود در هر صورت و در هر زمانی، ثابت باشد، در حالی که برخی از جمله شیخ انصاری، چنین مطلوبیتی را نپذیرفته اند. (۲) هر چند بزرگانی چون آقای خویی، به دلیل اطلاقات و عمومات، اینگونه مطلوبیت و مشروعیت را ثابت می دانند. (۳) بر اساس دیدگاه این بزرگان نیز، این قاعده به تنهایی راهگشا نیست و به مدد اطلاقات و عمومات می تواند مشروعیت اقامه حدود به دست فقیه را به اثبات برساند.

ح) جمع بندی روایات

در یک جمع بندی از مجموع مسائل مطروحه در روایات می توان گفت که حتی اگر نتوان از تک تک این روایات ولایت فقیه در اجرای حدود را ثابت کرد ولی از کنار هم قرار دادن این روایات می توان این مهم را نتیجه گرفت:

۱. اقامه حدود هم از مقوله حکم می باشد به خصوص در مثل حد قذف با ترافع نزد حاکم و ثبوت حد نزد وی و حکم حاکم به ثبوت حد بر قاذف، چرا که مراد از حکم بر قاذف انفاذ و اجرای حکم بر اوست نه صرف حکم بدون اجرا.

ص: ۳۱۵

۱- (۱). تراقی، عوائد الایام، ص ۵۳۶-۵۳۸.

۲- (۲). شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۵۷.

۳- (۳). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. قول امام علیه السلام «فانی قد جعلته علیکم حکما» ظهور در اراده ولایت عامه دارد، چنان که در نیابت خاص از امام علیه السلام هم این عبارت ظهور در ولایت عام و بر جمیع امور دارد. بعلاوه عبارت «فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله» ظهور شدیدی بر این دارد که فقها در اموری که امام علیه السلام حجت خدا محسوب می شوند، حجت امام علیه السلام هستند که از این امور اجرای حدود است. همچنین عبارت «خلیفتی علیکم» در برخی روایات این ظهور را تشدید می کند چون معلوم و ضروری است که مراد از خلافت عموم ولایت است.

۳. با روایات معتبره ابی خدیجه مقبوله عمر بن حنظله و توقیع شریف «ثبوت حکم برای فقیه ثابت می شود و با روایت حفص اقامه حدود بالخصوص ثابت می گردد» (۱)

ص: ۳۱۶

اشاره

پس از اثبات مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت، ضروری می نماید تا متصدی و مجری حدود نیز مشخص گردد، هرچند دلایل مطرح شده در مباحث پیشین به وضوح بر ولایت فقیه بر اقامه حدود دلالت می کردند، اما لازم است موارد خاصی که ممکن است به عنوان مثال عامه مردم، مجاز به اجرای حدود باشند، نیز بررسی شود، علاوه بر این که در مورد فقیه هم بحث هایی قابل طرح است که در ادامه این بدانها اشاراتی صورت می گیرد.

عموم مردم

اشاره

پس از آن که مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت به اثبات رسید، و دانستیم که ضروری است، حتماً شخص یا نهادی خاص این مسئولیت را بر عهده گیرد، این سوال پیش می آید که آیا عموم مردم و کسانی که از قوه اجتهاد برخوردار نیستند، می توانند به اقامه حدود مبادرت ورزند یا خیر؟ در جواب باید گفت در مواردی به ایشان اجازه داده شده است که اقامه حدود نمایند که ما این موارد را در دو عنوان اقامه حدود در جرایم خاص و اقامه حدود در همه جرایم طبقه بندی کرده ایم.

۱- اقامه حدود در جرایم خاص

اشاره

مراد از جرایم خاص، جرایم استثنایی هستند که شارع در هر حال و برای هر کدام از مومنین اجازه داده است آن را اقامه نمایند بدون این که تحصیل اذن از امام

معصوم علیه السلام و یا حاکم اسلامی، ضروری باشد. این جرایم عبارتند از: ساب النبى و الائمه، مدعى نبوت و قتل در فراش.

الف) ساب النبى و الائمه

کسى که نبى گرامى اسلام صلی الله علیه و آله را دشنام دهد، برای هر کس که این دشنام را می شنود در صورتی که ضررى متوجه وی یا مالش و یا غیر او از مومنین نباشد، قتل دشنام دهنده جایز است؛ (۱) حتی اگر از امام علیه السلام و حاکم اسلامی کسب اذن ننماید. (۲) بلکه مقتضى روایاتی که در این باب موجود است، وجوب قتل دشنام دهنده می باشد. (۳) فتوای جواز قتل، مورد اجماع فقهای امامیه است (۴) و از وجوب قتل هم نفی خلاف شده، (۵) حتی برخی ادعای اجماع بر وجوب کرده اند. (۶) مقام معظم رهبری هم در یک استفتاء تصریح می نماید: «مجازات ساب النبى قتل است و حتى نیاز به محکمه و محاکمه هم ندارد.» (۷)

لازم به ذکر است که ائمه علیهم السلام و حضرت فاطمه الزهراء علیها السلام در این حکم ملحق به پیامبر صلی الله علیه و آله هستند. (۸) و درباره ایشان نیز نفی خلاف و ادعای اجماع شده است. (۹)

گفتنی است در عبارات فقها جواز قتل بدون اذن از حاکم شرع مقید به سامع شده است؛ بنابراین به نظر می رسد افراد دیگری که علم به وقوع دشنام دارند اما خود مستقیماً سب را نشنیده اند، نمی توانند بدون اذن از حاکم شرع اقدام به قتل دشنام دهنده بنمایند.

ص: ۳۱۸

-
- ۱- (۱). محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۷.
 - ۲- (۲). ابن زهره، غنیة الزروع، ص ۴۲۸.
 - ۳- (۳). جواد بن علی تبریزی، اساس الحدود و التعزیرات، ص ۲۵۹.
 - ۴- (۴). ابن زهره، غنیة الزروع، ص ۴۲۸.
 - ۵- (۵). جواد بن علی تبریزی، اساس الحدود و التعزیرات، ص ۲۵۸.
 - ۶- (۶). سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۱۰۹ و محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۲.
 - ۷- (۷). لوح فشرده گنجینه استفتائات قضایی.
 - ۸- (۸). سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۶۵.
 - ۹- (۹). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۴۳۵.

هر کس ادعای نبوت نماید، قتلش واجب است. (۱) قتل مدعی نبوت هم همچون سبب النبی نیاز به اذن از حاکم شرع ندارد. (۲) در این مسئله هم ادعای عدم خلاف شده است. (۳) در این حکم فقها قید «علی ظاهر الاسلام» را بدان افزوده اند تا بدین وسیله کافر ذمی مانند یهودی و مسیحی را خارج نمایند؛ بنابراین ادعای نبوت از سوی کافر ذمی موجب قتل او نخواهد بود. (۴)

همچنین قابل ذکر است که در این مسئله فقها معمولاً قید سامع را ذکر نکرده اند و تنها امام خمینی، این قید را در تحریر الوسیله متذکر شده است. (۵) به نظر می رسد این قید مورد توجه دیگر فقها نیز بوده است و آن را به اعتماد مسئله سابق (سبب النبی) ذکر نکرده اند. البته این احتمال هم بعید نیست که علت عدم ذکر در برخی موارد، اعتقاد به لزوم تحصیل اذن از حاکم شرع باشد.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که برخی فقها قتل مدعی نبوت را جایز نمی دانند و همچون دیگر معاصی حکم آن را تعزیر دانسته ادله جواز قتل را ناتمام می شمارند. (۶)

ج) قتل در فراش

بر اساس ماده ۶۳۰ ق.م.ا.: «هرگاه مردی همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند و علم به تمکین زن داشته باشد، می تواند در همان حال آنان را به قتل برساند». این ماده اقتباسی از مسئله ای در «تحریر الوسیله» امام خمینی رحمه الله است.

مشهور فقها معتقدند:

ص: ۳۱۹

- ۱- (۱) محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۸؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۵، ص ۳۹۶؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۵۲؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۰.
- ۲- (۲) سیدابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۶۶.
- ۳- (۳) محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۰ و سیدابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۶۶.
- ۴- (۴) شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۵۳.
- ۵- (۵) امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۷۷.
- ۶- (۶) یوسف صانعی، «مجازات مدعی نبوت»، www.feqh.org.

«هرگاه شوهری همسر خود را با مرد اجنبی در حال زنا دید و آن دو را به قتل برساند، اگر چه از نظر اخروی گناهی مرتکب نشده است؛ اما از نظر حقوقی زوج باید این مسئله را اثبات نماید. حال برای اثبات ادعای خود باید یا بینه اقامه کند یا اولیای دم، ادعای وی را تصدیق نمایند؛ زیرا اصل اقتضا می کند که مجنی علیه مستحق قتل نبوده و عمل زنا که مورد ادعای قاتل می باشد، واقع نشده است.» (۱)

محقق اردبیلی در این رابطه می فرماید:

«اصل این حکم که شوهر در صورت مشاهده زنا همسرش با مرد دیگر و ارتکاب قتل، مجازات اخروی ندارد، گویا یک حکم اجماعی است و علاوه بر این موید به حکم عقل نیز می باشد. دلیل دیگر روایت «داود بن فرقد» است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است. اصل این حکم مشهور میان فقهاست بلکه ممکن است به حد اجماع رسیده باشد. اما این حکم تنها مربوط به عالم واقع و نفس الامر است (یعنی از نظر اخلاقی و اخروی) ولی از نظر ظاهر شرع (یعنی از نظر حقوقی) قاتل مورد بازخواست قرار می گیرد. در نتیجه باید قصاص شود مگر آنکه برای اثبات ادعای خود شاهد بیاورد یا ولی دم ادعای او را تصدیق کند.» (۲)

دو نکته مهم در این حکم به چشم می خورد:

۱. جواز قتل حکمی تکلیفی و حجتی است شرعی بین زوج و خدا، اما برای این که بتواند از قصاص بگریزد باید بتواند بینه بر این امر اقامه نماید یا این که بازماندگان مقتول وی را تایید کنند (۳) در غیر این صورت حکم ظاهری عمل ارتكابی قصاص خواهد بود.

۲. برای جواز قتل زوجه مطاوعه و رضایت قلبی وی شرط است و زوج باید علم به مطاوعه داشته باشد (۴) و صرف احتمال مطاوعه کفایت نمی کند.

ص: ۳۲۰

-
- ۱- (۱). شهید ثانی، الروضه البهیة، ج ۹، ص ۱۲۰-۱۲۲ و سید حسین هاشمی، کتاب زنان، «قتل در فراش، ضرورت بازگشت قانون به فقه»، ش ۲۷.
 - ۲- (۲). محقق اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۳، ص ۹۵ و سید حسین هاشمی، کتاب زنان، «قتل در فراش، ضرورت بازگشت قانون به فقه»، ش ۲۷.
 - ۳- (۳). محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۰.
 - ۴- (۴). فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۰۶.

فقهای شیعه در برخی موارد، بدون در نظر گرفتن شرط فقاها اقامه حدود را جایز می دانند، بدون این که این جواز را مقید به جرایم خاصی بنمایند. به نظر می رسد بتوان این موارد را در چهار عنوان مورد بررسی قرار داد: اقامه حد بر عبد، زوجه و ولد، و اقامه حد از سوی سلطان ظالم. بررسی تفصیلی این نظریات و ادله آنها بحثی مستقل و مفصل می طلبد، بدین جهت در این نوشتار، به ارائه گزارشی از این دیدگاهها و اختلاف نظرهایی که در این موارد به چشم می خورد، اکتفا می کنیم.

الف) اقامه حد بر عبد

فقهای شیعه معتقدند در زمان غیبت مولی می تواند بر عبد خود حد جاری نماید. شیخ در «مبسوط» (۱) و سید بن زهره در «غنیه» (۲) این مطلب را مورد اجماع شیعه می دانند. یکی دیگر از فقها نیز می گوید: هیچ خلافتی نیست که مولی می تواند بر عبد خود اقامه حد نماید؛ زیرا این مطلب در کتابهای متعددی تصریح شده است، همچون: «المقنعه»، «النهایه»، «المقنعه»، «الوسیله»، «الهدایه»، «السرائر»، «الشرائع»، «المنتهی»، «التذکره»، «التحریر»، «المختلف»، «القواعد»، «الارشاد»، «التبصره»، «التلخیص»، «الدروس»، «اللمعه»، «غایه المراد»، «تعلیقات المحقق الثانی علی الشرائع»، «الروضه»، «المسالک» و غیر این کتاب ها. (۳) اما صاحب جواهر ضمن پذیرش این دیدگاه شهرت آن را مسلم دانسته، می گوید:

«کاد یکون إجماعاً كما أعترف به بعضهم، بل فی المسالک لم یخالف فیہ إلا الشاذ النادر، ولعله كذلك، إذ لم یحک الخلاف فیہ إلا من المفید و الدلیمی، بل عن الغنیة الاجماع علیہ، بل مقتضی جواز الحلی له بعد ما سمعته منه سابقاً کونه مجمعا علیہ أو أن النصوص به متواتره» (۴)

ص: ۳۲۱

۱- (۱). شیخ طوسی، مبسوط، ج ۸، ص ۱۱.

۲- (۲). ابن زهره، غنیة الزووع، ج ۱، ص ۴۲۵.

۳- (۳). سید محمد باقر شفتی، مقاله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الاعصار، ص ۶۰.

۴- (۴). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.

در ادامه صاحب جواهر به استدلال پرداخته، دلایل چندی همچون: اجماع فقها، نصوص متواتر، اخبار مستفیضه بین خاصه و عامه، عموم تسلط مولی بر عبدش، نبوی «أقیموا الحدود علی ما ملکت أیمانکم» (۱) خبر «عنبسه بن مصعب»، (۲) خبر «علی بن جعفر» (۳) و... در نهایت قطع بر وجود سیره در جواز تعزیر که از اقسام حدود است. (۴)

مقتضی اطلاق نص و فتوی، جواز اقامه حد بر عبد است، چه مولی عادل باشد یا فاسق و چه زن باشد یا مرد. (۵) اما در شرایط مولی بین اصحاب اختلافاتی وجود دارد و حتی سلار در مراسم و علامه حلی در مختلف، به خلاف مشهور فقها، فقاهات مولی را لازم می دانند. (۶)

ب) اقامه حد بر ولد و زوج

در رابطه اقامه حد بر ولد و زوج دو قول وجود دارد؛ (۷) شیخ طوسی در «نهایه»، (۸) علامه در «تبصره»، (۹) شهید در «دروس» و «المعه» (۱۰) قایل به جوازند و قول جواز در «ایضاح» از ابن براج، و در «غایه المرام» از ابن جنید نیز نقل شده است، (۱۱) در حالی که مفید، ابن ادریس، ابن زهره، طبرسی، کرکی و شهید ثانی قول عدم جواز را برگزیده اند. (۱۲) علامه حلی در این مورد هم فقاهات را معتبر می داند، و شهید ثانی نیز با این که منع را اقوی می داند، در صورتی که مولی فقیه باشد، قول جواز را متوجه

ص: ۳۲۲

- ۱- (۱). محدث نوری، مستدرک الوسائل، باب ۲۷ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۲.
- ۲- (۲). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، باب ۳۰ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۶ و ۷.
- ۳- (۳). همان.
- ۴- (۴). همان، ص ۳۸۷.
- ۵- (۵). همان.
- ۶- (۶). سلار، المراسم العلویه، ص ۲۶۴ و علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۴، ص ۴۶۳.
- ۷- (۷). محقق سبزواری، کفایه الاحکام، ج ۱، ص ۴۱۱.
- ۸- (۸). شیخ طوسی، النهایه، ص ۳۰۱.
- ۹- (۹). علامه حلی، تبصره المتعلمین، ص ۱۱۴.
- ۱۰- (۱۰). شهید اول، الدرر، ج ۲، ص ۴۸؛ همان، للمعه، ص ۷۵.
- ۱۱- (۱۱). سید محمد باقر شفتی، مقاله فی اقامه الحدود فی تحقیق هذه الاعصار، ص ۸۵-۸۶.
- ۱۲- (۱۲). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ص ۳۸۸.

می نامد. (۱) همچنین محقق کرکی می گوید: اقامه حد بر زوجه و ولد جایز نیست مگر با اهلیت حکم. (۲)

ج) اقامه حد از سوی ظالمین

اگر از سوی حکام جور فردی از شیعه به ولایت نصب شد، در حالی که می تواند بدون این که ضرری متوجه وی باشد، اقامه حدود بنماید؛ آیا اقامه حدود برای او جایز است یا خیر؟ مفید در محکی از «مقنعه» و شیخ در محکی از «نهایه» قول جواز را برگزیده اند منتها مشروط به این که با اعتقاد به نیابت از امام معصوم علیه السلام، به این امر مبادرت ورزد. این براج در «مهدب» این نظر را چنین مطرح کرده است:

«إذا استخلف السلطان الجائر انساناً من المسلمین و جعل الیه الحدود جاز ان یقیمها بعد ان یعتقد انه قبل الأمام العادل فی ذلک و انه یفعل ذلک باذنه.» (۳)

شیخ نیز در «نهایه» گفته است:

«ومن استخلفه سلطان ظالم علی قوم و جعل الیه إقامه الحدود جاز له أن یقیمها علیهم علی الکمال، و یعتقد أنه إنما یفعل ذلک بإذن سلطان الحق، و یجب علی المؤمنین معونته و تمکینه من ذلک ما لم یتعد الحق فی ذلک و ما هو مشروع فی شریعه الاسلام، فإن تعدی ما جعل الله الحق لم یجز له القيام به، و لا لأحد معاونته علی ذلک، اللهم إلا أن یخاف فی ذلک علی نفسه، فإنه یجوز له حیثئذ أن یفعل فی حال التقیه ما لم یبلغ قتل النفوس، و أما قتل النفوس فلا یجوز فیہ التقیه علی حال» (۴) علامه حلی این عبارت شیخ را مفاد روایت دانسته، ابن ادریس نیز می گوید: «أنه أوردها إیرادا من طریق الخبر لا اعتقادا من جهة الفتیا و النظر» (۵)

ابن ادریس حلی، فاضل، شهیدان و غیر ایشان که شاید به حد مشهور برسند، اقامه حدود در دستگاه ظلمه را جایز نمی دانند. البته اگر سلطان جائر وی را مجبور نماید که اقامه حد نماید، در این صورت مادامی که مرتکب قتل نشده است، قبول ولایت از

ص: ۳۲۳

۱- (۱). شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۰۶.

۲- (۲). محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، ص ۴۹۸.

۳- (۳). ابن براج، المهذب، ج ۱، ص ۳۴۲.

۴- (۴). شیخ طوسی، النهایه، ص ۳۰۱.

۵- (۵). ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۲، ص ۲۵.

روی تقیه جایز است اما در دماء تقیه ای نیست. همچنین گفتنی است که در این مسئله (عدم جواز قتل از روی تقیه یا تحقق اکراه در قتل) بین فقها خلافتی نیست. (۱) البته آقای خوبی در این مسئله مخالف مشهور است و قتل از روی اکراه را جایز دانسته، معتقد است اکراه در قتل محقق می شود. (۲)

حاکم جور

اشاره

در فصول گذشته دانستیم که اقامه حدود به جعل اولی و وظیفه امام معصوم علیه السلام است و در زمان غیبت به نظر مشهور فقهای شیعه، که مستند به دلایل محکم و غیر قابل انکاری است، اقامه حدود به فقها تفویض شده است. اما به خلاف آنچه تاکنون در این نوشتار به اثبات رسید، برخی مدعی اند در زمان غیبت امام علیه السلام و حاکمیت حاکمان جور، اقامه حدود از وظایف حاکمان جور است، و اقامه حدود از سوی ایشان مشروع بوده، جایز نیست فقها در این امر مداخله نمایند، و تصرفات فقها در اقامه حدود تنها زمانی نافذ و مشروع است که حاکمان جور نسبت به اقامه حدود بی تفاوت باشند. (۳) برای بررسی این دیدگاه ابتدا لازم است مراد نویسنده محترم از حاکم جور روشن شود، آنگاه دلایلی که برای مشروعیت بخشی به اقامه حدود توسط ایشان ارائه گردیده مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

۱- تعریف حاکم جور

واژه جور نقیض عدل است و به انحراف از راه هم گفته می شود. (۴) این واژه یکبار در قرآن به معنی دوم بکار رفته است. (۵) در روایات شیعه «امام جور» در برابر «امام عدل» قرار دارد. بررسی کاربرد این عنوان در روایات نشان می دهد که امام جور، در مواردی

ص: ۳۲۴

۱- (۱). محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ص ۳۹۰.

۲- (۲). ر. ک: سید ابوالقاسم خوبی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، ص ۱۳.

۳- (۳). سید علیرضا صدر حسینی، درسنامه فقه الحکومه.

۴- (۴). خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۶، ص ۱۷۶.

۵- (۵). نحل، آیه ۹.

که از تولى ائمه جور نکوهش شده، به پذیرش اعتقادی ولایت غیر معصومان به جای امامان معصوم علیهم السلام اختصاص دارد. (۱) ولی در دیگر موارد، مراد از «امام جور» حاکمی است که با تعدی و تجاوز به حقوق مردم و ظلم به آنان و با زیرپاگذاردن احکام اسلامی از مسیر حق و عدل خارج شده است، (۲) هر چند ولایت معصومان علیهم السلام را نیز پذیرفته باشد. (۳)

۲- دلایل مشروعیت اقامه حدود توسط حاکم جور

اشاره

کیفر دادن مجرمان در عرف جوامع بشری از اختیارات حکومت است و کسی جز متصدیان امور حکومت مجاز به آن نیست. این مبنا از سوی فقه اسلامی هم پذیرفته شده است. به همین دلیل یکی از دغدغه های فقهای شیعه، تشکیل حکومتی بوده است الهی، تا بتوان در سایه آن، قوانین الهی را به اجرا گذارد و با اجرای حدود و تعزیرات و مجازات های اسلامی توأم با اجرای صحیح امر به معروف و نه از منکر و توجه به اخلاق اسلامی، جامعه را پالایش و تطهیر کرد. اما صرف لزوم حکومت برای اقامه حدود باعث نمی شود، اقامه حدود توسط حاکمان خودکامه مشروع باشد، بلکه برای اثبات مشروعیت این امر دلایل محکم و استوار از خدشه مورد نیاز است. برخی از دلایل مطرح شده عبارتند از: عدم اختصاص واژه امام به معصومان علیهم السلام، سیره عملی معصومان علیهم السلام در تایید و ارجاع حدود به حاکمان جور و منع از تعطیلی حدود. در ادامه هر کدام از این دلایل مورد بررسی قرار می گیرد.

الف) عدم اختصاص واژه امام به معصومان علیهم السلام

چگونگی استدلال

فقهایان مسلمان اجرای حدود را از وظایف «امام و حاکم جامعه» دانسته اند. فقهای شیعه هم این اصل را پذیرفته اند. روایات فراوانی هم به وظیفه «امام» و «امام المسلمین»

ص: ۳۲۵

۱- (۱). محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۵۴ و ج ۱۸، ص ۱۷۴.

۲- (۲). سید علی رضا صدر حسینی، محدوده اختیارات حاکمان جور.

۳- (۳). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۴۲۰ و ج ۱۵، ص ۸۱ و ج ۱۷، ص ۱۸۱ و ج ۲۸، ص ۲۸۹.

در اجرای حدود اشاره کرده است. (۱) در این روایات این اصل که مسوولیت اجرای حدود فقط متوجه امام است و دیگر مسلمین مجاز به دخالت در آن نیستند تایید شده است. روایت دعائم الاسلام که «لا یصلح الحکم ولا الحدود ولا الجمعه الا بامام» نیز بر همین اصل دلالت دارد.

با توجه به این که واژه امام مختص به امام معصوم علیه السلام نیست و شامل هر حاکم مبسوط الیدی می شود، روشن می کند که مقصود از این روایات بیان تکلیفی است که متوجه حاکمان در آن روز و هر زمان دیگر است و نه فقط وظیفه امام معصوم و یا فقیهی که ممکن است صدها سال دیگر اتفاقاً در جایی به این منصب دست پیدا کند. (۲)

نقد و بررسی

با توجه به این که در فصل دوم این نوشتار و ضمن بحث از روایت جعفریات به طور مفصل راجع به کاربردهای واژه امام در روایات بحث و بررسی صورت گرفت نیازی به تکرار آن نیست. در همان بحث روشن شد، هرگاه قرینه ای در کلام نباشد، واژه امام در روایات و فقه شیعه منصرف به امام معصوم علیه السلام است؛ بنابراین شالوده این

ص: ۳۲۶

۱- (۱). در کتاب کافی از حلبی از امام صادق علیه السلام روایت شده که «اگر سارق نزد امام به سرقت اقرار کند، دستش قطع می شود». (کلینی، کافی، ج ۷، ص ۲۲۰) از فضیل از امام ششم روایت شده: «کسی که نزد امام به جرمی اعتراف کند، بر امام است که بر او حد را جاری کند». (همان) ۳) و نیز روایت شده: «اگر امام کسی را در حال زنا یا شرب خمر دید، باید بر او حد جاری کند». (همان) ۴) کلینی روایت کرده است که محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام پرسید: کسی جنایتی در حق من روا داشت، آیا از او بگذرم یا او را برای گرفتن حقم به سلطان معرفی کنم؟ حضرت پاسخ داد: مانعی ندارد؛ اگر او را به امام معرفی کنی، حقت را مطالبه کرده ای! ۵) ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که «اگر زانی هارب در جنگ امام بیفتد، امام بر او حد جاری می کند». (شیخ طوسی، تهذیب، ج ۱۰، ص ۴۶) ۶) علی بن جعفر از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت کرده که ایشان درباره نصرانی شارب خمر فرمود: «اگر او را نزد حاکم مسلمانان بردند، باید حدود اسلامی را بر وی جاری کند». (علی بن جعفر الامالی، ص ۱۱۲)

۲- (۲). سید علی رضا صدر حسینی، محدوده اختیارات حاکمان جور.

استدلال با همین نکته متلاشی می شود، زیرا به نظر فقهای شیعه در همه این موارد امام معصوم علیه السلام مراد است، مگر این که قرینه ای در کلام موجود باشد. البته نباید از نظر دور داشت که شاید از این رهگذر مطلب دیگری که بیگانه از منظور نویسنده است، قوت یابد؛ شاید بتوان بر اساس این روایات این مطلب را تایید کرد که هر فقیهی نمی تواند به اقامه حدود پردازد، بلکه تنها فقیهی مجاز به اقامه حدود است که علاوه بر فقاقت، ولایت بالفعل هم داشته باشد و عرفا بتوان او را امام نامید؛ بنابراین امکان دارد به واسطه این روایات فقط ولی فقیه را مجاز به اقامه حدود دانست نه همه فقها را.

ب) سیره عملی معصومان

چگونگی استدلال

روایاتی که از سیره عملی و روش امامان علیهم السلام در ارجاع امر اقامه حدود به حاکمان عصر خویش و تایید اجرای حدود توسط آنان حکایت دارند، از جمله ادله ولایت حکام جور بر اقامه حدود معرفی شده اند. از جمله این روایات می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. خلیفه دوم از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره مردی که مرتکب گناهی شده بود سؤال کرد؛ ایشان، وی را برای اجرای حد بر فرد گناهکار راهنمایی کرده و فرمودند: «او را حد زن».

(۱)

۲. امام هادی علیه السلام در جواب متوکل که از ایشان درباره مرد نصرانی که پس از زنا با زنی مسلمان اسلام آورده بود سؤال کرده بود نوشتند: «او را باید تا حد مرگ تازیانه زد».

(۲)

۳. امام صادق علیه السلام به معلی بن خُنَیس که سارق را دستگیر کرده بود دستور فرمودند که سارق را برای اجرای حد سرقت به «والی شهر» تحویل دهد. (۳)

این سه روایت، نه تنها بر جواز، بلکه بر وجوب اجرای حدود توسط دولت های

ص: ۳۲۷

۱- (۱). کلینی، کافی، ج ۷، ص ۲۶۲.

۲- (۲). همان، ص ۲۳۸ و ۲۳۹.

۳- (۳). شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۲۷.

جور دلالت دارد. و این تصور که این موارد، مجوزهایی مربوط به موارد خاص بوده و از آن جواز اقدام دیگر حاکمان جور استفاده نمی شود نادرست است؛ زیرا بر اساس اصل اشتراک تکالیف، بین دزدی که در آن روز توسط «معلی بن خنیس» دستگیر شده و دیگر دزدان و نیز بین خلیفه اول و یا متوکل عباسی با دیگر حاکمان جور مسلمان تفاوتی نیست. بنابراین، مطرح شدن مکرر این مضمون و تأکید بر این که امام و والی باید حد را جاری کند و این که عفو سارق با اوست به این معنی است که امام علیه السلام حاکمان زمان خود را واجد اختیار کافی برای اجرای حدود می دانسته اند.

نقد و بررسی

هیچ یک از روایات فوق ظهور در جواز اقامه حدود توسط حاکمان جور ندارند، چه رسد به وجوب؛ زیرا امام علیه السلام که وجودش لطف است برای همه بشریت، وظیفه بیان و تبلیغ احکام شرع را بر عهده دارد و از راهنمایی هیچ کس حتی دشمنان خود دریغ نمی ورزد، روایات فوق هم مبین همین مطلب است و امام علیه السلام به بیان حکم شرعی موارد فوق پرداخته است و اصلاً به مشروعیت اجرای این احکام توسط چنین حاکمانی اشاره نکرده است. بعلاوه نامشروع بودن ولایت سیاسی غیر معصومان از مسلمات مکتب تشیع است، و نمی توان به صرف همکاری و راهنمایی امام علیه السلام برای حفظ دین و شریعت، این امر را به منزله مشروعیت بخشیدن به این حاکمان قلمداد کرد. همچنین برخی از این روایات، از جمله دستور امام به تحویل دزد به والی، را می توان به «قاعدۀ الزام» مستند دانست.

ج) منع از تعطیل حدود

چگونگی استدلال

اطلاق حدیث قدسی: «من عطل حداً من حدودی فقد عاندنی» ضرورت اجرای حدود الهی در همه زمان ها و مکان ها را تأکید می کند و بر اساس اطلاق آن، حاکمان جور نیز مکلف به اجرای حدود می باشند. در صورتی که دلیلی خاص اشتراط فقاہت را برای مجریان حدود ثابت نکند، این اطلاق قابل اخذ خواهد بود. (۱) بعلاوه «به نظر عموم فقهای

ص: ۳۲۸

متأخر که به لزوم اجرای حدود در زمان غیبت معتقدند، در صورتی که فقیه جامع الشرایط قادر به اجرای حدود نباشد چاره ای جز تعطیل اجرای حدود نیست؛ چون همان گونه که صاحب جواهر گفته است: «الأجماع بقسمیه علی عدم خطاب غیرهم بذلک فانحصر الخطاب بهم» (۱) اگر به نظر ایشان حکمت تشریح حدود اقتضا دارد که اجرای آنها به زمان معصوم محدود نشود و اگر عقل عملی بر لزوم جلوگیری از انتشار مفاسد و محارم در همه زمانها بوسیله اجرای حدود حکم می کند. (۲) پس چگونه در دوره طولانی غیبت که فقیهان شیعه غالباً قادر به اجرای حدود الهی نیستند، عموم فقهای شیعه، به توقف اجرای حدود الهی فتوی داده و حکمت تشریح حدود و حکم عقل عملی را نادیده گرفته اند.

شیخ طوسی در نهایه با این عقیده مخالفت کرده (۳)... این براج در مهذب نیز همین نظر را عیناً چنین کرده است. (۴) این دو کلام در مقابل نظر عموم فقهای شیعه، به روشنی بر جواز تصدی اقامه حدود در حکومت جور از سوی هر انسان مسلمانی - هر چند غیر فقیه - دلالت دارد و اجماع مورد ادعای صاحب جواهر را که هیچ کس جز فقها نمی تواند عهده دار اجرای حدود باشد را بی اعتبار می سازد. از کلام شیخ طوسی این موضوع مهم قابل استفاده است که وظیفه اجرای حدود در حکومت جور هم وجود دارد و هر فردی که توانایی اجرای صحیح آن را دارد باید در اجرای صحیح آن با حکومت همکاری کند. هر چند شیخ طوسی تنها استحباب تصدی اجرای حدود در حکومت جور را مطرح کرده است ولی همان طور که صاحب جواهر متذکر شده (۵) این امر از اموری است که جواز آن مساوی با وجوب آن می باشد. (۶)

ص: ۳۲۹

-
- ۱- (۱). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۶.
 - ۲- (۲). علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۴۶۴ و محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۴.
 - ۳- (۳). «اما سلطان الجور، فمتی علم الإنسان او غلب علی ظنه انه متی تولی الأمر من قبله امکنه الی اقامه الحدود و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و قسم الاخماس و الصدقات - فانه یتستحب له ان یتعرض لتولی الأمر من قبلهم». (شیخ طوسی، نهایه، ص ۳۵۷).
 - ۴- (۴). «اذا استخلف السلطان الجائر انساناً من المسلمین و جعل الیه الحدود جاز ان یتیمها بعد ان یتقد انه قبل الأمام العادل فی ذلک و انه یفعل ذلک باذنه». (ابن براج، المهذب، ج ۱، ص ۳۴۲).
 - ۵- (۵). محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۹.
 - ۶- (۶). ر. ک: سید علیرضا صدر حسینی، درسامه فقه الحکومه.

همان طور که این نویسنده اذعان دارند، منع از تعطیلی حدود پس از اثبات لزوم فقاقت در مجری حدود، نمی تواند به اقامه حدود توسط حاکمان ستمگر مشروعیت ببخشد. همچنین این نویسنده، به حکمت تشریح حدود و حکم عقل عملی، اشاره کرده، دیدگاه صاحب جواهر مبنی بر اختصاص خطاب ادله حدود به فقها را به نقد کشیده است. گرچه همان طور که گذشت به نظر نگارنده اختصاص خطاب به فقها صحیح نیست، اما حکمت تشریح و منع از تعطیلی حدود هیچ ملازمه ای با ولایت ستمگران بر اقامه حدود ندارد؛ زیرا بر اساس این دلایل تنها لزوم و بایستگی اقامه حدود توسط حکام شرع به اثبات می رسد اما مصداق حکام شرع را فقه شیعه مشخص می نماید. در فقه شیعه که برخاسته از روایات معصومان علیهم السلام است، فقهای جامع الشرائط به عنوان حاکم شرع شناخته می شوند نه غیر ایشان. همچنین باید توجه داشت که تعطیلی حدود غیر از عدم اجرا به خاطر عدم امکان است و تعطیلی حدود تنها زمانی صادق است که امکان اجرا متصور باشد. استتسهاد صورت گرفته به نظریات شیخ طوسی و این براج هم اثری در اثبات مدعا ندارد چون این بزرگواران تصریح کرده اند که به نیابت از امام معصوم علیه السلام به اقامه از سوی ظالمین پردازند که خلاف مدعای نویسنده را ثابت کرده، فقدان مشروعیت ایشان را تایید می نماید و الا این قید ضرورتی نداشت. علاوه بر همه این موارد باید توجه داشت که ضرر تعطیلی حدود بیش از ضرر قتل نفس محترمه نیست، در حالی که اقامه حدود در بسیاری از موارد، به دستاویزی برای حاکمان ستمگر تبدیل شده است تا از آن برای سرکوبی مخالفان خود کمک بگیرند. این حدود شرعی در حکومت این ستمکاران، اغلب علیه انسانهای بی پناه و بی قدرت به مورد اجرا گذاشته شده است. طبیعی است نمی توان از حاکمی که خود غرق در هرگونه فساد و تباهی است انتظار داشت که با اقامه حدود به تهدیب و تطهیر جامعه بپردازد. (۱) حکام فاسق که قادر به برآورده ساختن «نظام عدل و قسط اسلامی»، که

ص: ۳۳۰

۱- (۱). برای نمونه، می توان به سلطان محمود غزنوی اشاره کرد که ادوارد براون، شرق شناس معروف درباره او می نویسد: «چنین شاهی که در راه دین جنگ ها کرده، بت پرستان را به خاک و خون کشیده، و بت های بسیار شکسته بود، در نظر مسلمانان از هر گونه عیب و خطا مبرا می بود». (تاریخ ادبیات ایران: از فردوسی تا سعدی، ترجمه فتح الله مجتبیائی، ص ۱۷۳). فقیهان سنی، سلطان محمود غزنوی را مین الدوله و اسلام پناه می خوانند، در حالی که رابطه عاشقانه اش با پسری که به نام ایاز شهرت تاریخی یافته است. (چهارمقاله عروضی، ص ۵۰-۵۷). گفته می شود. هم اکنون در یکی از شهرهای پاکستان بر گور ایاز گنبد و بارگاه ساخته اند و مسلمانان آنجا او را مانند قدیس می ستایند. (باستانی پاریزی، حماسه کویر، زیر نام ایاز).

در قرآن وعده داده شده است، نبوده اند، برای تحکیم قدرت خویش با خشونت و شقاوت، توده های عادی مردم را با عوام فریبی و ترسانیدن از در خطر بودن دین الهی به دنبال خود کشانیده اند و هر گاه لازم دیده اند از حدود الهی به نفع خود و برای سرکوب دیدگاههای مخالف استفاده کرده اند، که نمونه عینی آن را در همین روزها و سالها شاهد هستیم و می بینیم که چگونه برای به دست آوردن مقاصد سیاسی به استناد فتاوی برخی علمای متحجر و کم خرد سنی، به کشتار شیعیان در عراق، افغانستان و پاکستان می پردازند.

در پایان باز بر این نکته تاکید می نمایم که به نظر فقه شیعه، با فرض فقدان هر گونه دلیلی که از تفویض اقامه حدود به فقها حکایت نماید، باز فقهای شیعه به عنوان قدر متیقن مخاطب اوامر: «فاجلدوا و فاقطعوا» مأمور به اجرای حدود می باشند تا حدود الهی تعطیل نشود، و به هیچ عنوان منع از تعطیلی حدود مقتضی ولایت حاکمان جور بر این مهم نیست.

فقیه یا ولی فقیه

مشروعیت اقامه حدود و تعزیرات در عصر غیبت بر اساس دلایلی که در این فصل به تفصیل به بوته نقد گذاشته شد، به اثبات رسید. همچنین ملاحظه گردید که این دلایل فقها را هدف قرار داده ایشان را صالح بر اقامه حدود تشخیص دادند. اما سوالی که این در پی یافتن پاسخی برای آن هستیم، صلاحیت فقها در زمانی است که حکومت اسلامی برپا شده است. آیا زمانی که یکی از فقها بدین مهم نایل آید و موفق شد حکومتی اسلامی بر مبنای ولایت عامه فقیه تشکیل دهد، دیگر فقها می توانند به طور موازی، به اقامه حدود بپردازند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا اقامه حدود وظیفه هر فقیهی

است یا فقط ولی فقیه می تواند این مسئولیت را به دوش بکشد؟ برخی از محققین در پاسخ به این سوال گفته اند:

«اجرای حدود و گرفتن مالیاتهای اسلامی و غیر آنها به ولی و امام موكول شده است و امام و ولی مقبوض الید مراد نیست، بلکه مبسوط الید از ایشان مورد نظر می باشد، پس هر گاه یکی از ایشان به پا خاست و حکومت اسلامی را مانند دیگر حکومت ها بنیان نهاد، اجرای این احکام به عهده اوست و دیگران [دیگر فقها] باید از آراء و عقاید وی متابعت نمایند، مگر در اموری که تخلف از آنها منجر به تضعیف حکومت نمی گردد.» (۱)

در این فصل تصرف دیگر فقها در اقامه حدود، به عدم تضعیف حکومت اسلامی منوط شده است. اما همین نویسنده در ادامه حتی تصرفاتی که منجر به تضعیف حکومت نشود را نیز خارج کرده، می گوید:

«ممکن است ادعا شود: ولی فقیه کسی است که واجبات کفایی بر او معین شده است؛ پس جایز نیست دیگر فقها با وی تراحم کرده، در اموری که تحت سلطه و اختیار وی می باشد، داخل شوند حتی اگر موجب ضعف و فساد نشود؛ بدان جهت که این امر احتمال تضعیف حکومت را در پی دارد، و برای از بین بردن هر گونه احتمال تضعیف حکومت، و برای منع از تداخل دیگر فقها همین احتمال به ضمیمه فقدان اطلاقی که در این مورد - داخل شدن در امری که فقیه دیگری قبلاً اعمال سلطه کرده است - قابل اتکا باشد، کفایت می نماید.» (۲)

همین فقیه دور اندیش، در جای دیگری نیز اشاره می کند که قبل از تشکیل حکومت اسلامی، اصلاً اقامه حدود جایز نیست؟

«آری ممکن است ادعا شود که اجرای حدود قبل از تشکیل حکومت جایز نیست، زیرا اجرای حدود بدون حکومت، مستلزم فساد مجری است، بلکه قبل از تشکیل حکومت، امام محسوب نمی شود [در حالی که اقامه حدود بر عهده امام مسلمین است]» (۳)

بعضی دیگر از فقها همین دیدگاه را به بیان دیگری ابراز داشته است، ایشان با جدا

ص: ۳۳۲

۱- (۱). سید مصطفی خمینی، ثلاث رسائل فقهیه، ص ۷۸.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان، ص ۷۲ و ۷۳.

کردن فقاها از ولایت، مدعی است فقاها فقط فقیه را بالقوه مستعد ولایت می نماید و ولایت تنها از آن زعیم و فقیهی است که قدرت سیاسی داشته، این قوه را به فعل رسانیده باشند؛ بنابراین در صورت تشکیل حکومت اسلامی و به دست گرفتن قدرت سیاسی توسط یکی از فقاها، دیگر فقاها، فاقد ولایت خواهند بود. یکی از این فقاها به فرمایشی از امیرالمومنین علیه السلام استناد کرده است:

«مولا امیرمومنان علیه السلام در این باره می فرماید: «ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه واعلمهم بامر الله فيه» (۱) حضرت در این بیان، دو شرط اساسی را برای شایستگی مقام زعامت سیاسی در اسلام یادآور می شود:

اولاً: قدرت و توان سیاسی اداری داشته باشد.

ثانیاً: در امر زعامت، آگاه ترین افراد امت بوده باشد، که همان معنای فقاها است، که بیش تر فقاها در شئون زعامت و سیاست ملحوظ است. پس در زعامت سیاسی فقاها، دومین شرط اساسی، پس از قدرت سیاسی است. و این، صرفاً شایستگی فقیهان را برای مقام ولایت و زعامت سیاسی، پس از واجدیت دیگر شرایط می رساند، نه فعلیت آن را، زیرا در فرض دوم، تعدد ولایات بر حسب تعدد فقاها جامع الشرايط، و موجب تراحم ولایت ها می گردد. و این حتماً با قانون نظم، مغایرت دارد، و مایه تشتت آراء، و از هم پاشیدگی وحدت امت خواهد بود. لذا تلازمی میان فقاها و ولایت بالفعل وجود ندارد، و هر فقیهی به دلیل آن که فقیه است، فعلاً دارای مقام ولایت نیست بلکه صرفاً شایستگی آن را دارد» (۲)

یکی دیگر از فقاها که تلازم بین ولایت و فقیه را به دیده انکار نگریسته، به واجب کفایی بودن لزوم تصدی امور عامه بر فقیه اشاره کرده، می گوید:

«همان گونه که در کلمات شیخ و دیگران آمده، لزوم تصدی امور عامه بر فقیه یک واجب کفایی است، و این می رساند که ولایت فقیه جنبه شائیت دارد و هر فقیه جامع شرايطی تنها شایستگی این مقام را دارد، نه آن که بالفعل این مقام را دارا باشد... پس هر فقیهی، بالفعل دارای مقام ولایت نیست، بلکه تنها زمینه تصدی ولایت در او فراهم است که با فراهم شدن دیگر امکانات، از جمله همراهی مردم به شکل (بیعت) (پذیرش همگانی) ولایت وی، فعلیت

ص: ۳۳۳

۱- (۱). نهج البلاغه، محمد عبده، ج ۲، ص ۸۶.

۲- (۲). محمد هادی معرفت، حکومت اسلامی، «رهبری و زعامت سیاسی در اسلام»، ش ۵.

پیدا می کند و این پذیرفتن همگانی یا به طور مستقیم یا به وسیله خبرگان (کارشناسان) انجام می گیرد.

بدین سان، تراحم ولایات نیز به وجود نمی آید، زیرا تراحم در صورتی است که ولایت لازمه فقاقت باشد، نه آن که فقاقت تنها شایستگی را ایجاد کند، و فعلیت به دست نمایندگان شایسته مردم صورت گیرد. همچنین روشن گردید مقام ولایت برای فقیه جامع شرایط، از راه میانه بین انتصاب و انتخاب ثابت می گردد، نه انتصاب مطلق است که تنها از سوی شارع شخصا معین شده باشد، بلکه با ارائه اوصاف لازم به مردم، بر آنان است تا فرد لایق و شایسته را که واجد اوصاف یاد شده باشد شناسایی کرده، او را بپذیرند: (فارضوا به حکما).» (۱)

به نظر می رسد، دیدگاه فوق مبتنی بر انتصابی-انتخابی بودن ولایت فقیه است در حالی که «دلیل ولایت فقیه بر طبق نظریه نصب-که نظریه مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق فقهای شیعه است-شامل همه فقهای جامع شرایط می شود و برای تمامی آنان اثبات ولایت می کند. در نتیجه هرگاه یکی از آنان، متصدی حکومت و زعامت گردید. این امر موجب نخواهد شد که دیگران از مقام ولایتی که دارند ساقط شوند؛ بلکه هم چنان برای فقهای دیگر نیز اعمال ولایت جایز خواهد بود؛ لکن به منظور جلوگیری از هرج و مرج، اعمال ولایت فقهای مزبور فقط در محدوده ای مجاز است که منجر به ایجاد مزاحمت برای فقیه حاکم نگردد؛ یعنی، محدوده ای جزئی که فقیه حاکم در آن مداخله و اعمال ولایت نمی کند؛ همچون انجام بعضی از امور حسبیه در سطح شهرستان ها و یا گرفتن خمس و زکات و دیگر وجوه شرعی از مردم و صرف آنها در مصارف شرعی؛ (۲) چنان که در زمان ما نیز چنین اعمال ولایتی از سوی فقهای جامع شرایط انجام می گیرد و هیچ گونه مزاحمتی نیز برای ولی فقیه ایجاد نمی کند.» (۳)

آنچه فقها را بر آن داشته تا از مزاحمت فقیه منع نمایند، لزوم حرج و مرج است اما

ص: ۳۳۴

۱- (۱). همان، ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی، در سایت www.al-shia.com/html/far/books/fegh/maghalat_merafat/velayat.htm

۲- (۲). دیدگاه یادشده مستلزم تفکیک مرجعیت و رهبری است. برای تحقیق بیشتر در این باره ر.ک: محمدحسین مهوری، فصلنامه حکومت اسلامی، «مرجعیت و رهبری»، ش ۱۶

۳- (۳). ر.ک: محمدجواد ارسطو، فصلنامه کتاب نقد، «ولایت و محجوریت»، ش ۸

شیخ انصاری در تبیین عدم جواز مزاحمت فقیه حاکم، به دلایل ولایت فقیه اشاره کرده، عدم جواز مزاحمت را به این ادله مستن کرده است:

«اگر برای ولایت فقیه به توقع استناد نماییم، قبل از وقوع تصرف مزاحمت جایز است، زیرا مخاطب توقع عوام اند که موظف به ارجاع امور به حکام می باشند؛ بنابراین نهی از مزاحمت به ایشان اختصاص می یابد، اما حکام هر کدام حجت از سوی امام بوده، بر هیچ یک جایز نیست که امر حادثی را به دیگری ارجاع دهد و جایز است که خود بدان امر مباشرت نماید، حتی اگر دیگری پیش از او اثبات ید کرده باشد... اما اگر مستند ما عموماً نیابت باشد، که مقتضی است فعل فقیه مانند فعل فقیه و نظرش مانند نظر امام باشد که تعدی از آن جایز نیست، ظاهر این است که مزاحمت در امری که فقیهی داخل در آن شده و اثبات ید کرده، حتی اگر هنوز تصرفی نکرده، جایز نیست؛ زیرا وارد شدن او در این امر مانند وارد شدن امام است و وارد شدن فقیه دوم بنای وی در تصرف مزاحمتی برای اوست که مانند مزاحمت امام است و ادله نیابت اینچنین تصرفاتی که مستلزم مزاحمت امام باشد را شامل نمی شود.»^(۱)

بیان شیخ انصاری در رابطه با اصل ولایت فقیه است، به همین دلیل ایشان تراحم فقها را بر اساس ادله نیابت عامه فقیه مورد بررسی قرار دادند، و نظر خاصی نسبت به ولایت فقیه بر اجرای حدود ندارد؛ ولی با توجه به این که ولایت بر اجرای حدود نیز یکی از ولایات فقیه قلمداد می شود، کلیه مباحث مطروحه قابل استناد در بحث ما نیز می باشد.

از مطالب پیش روشن شد که دلایل مشروعیت اقامه حدود، منحصر به ادله نیابت نیست؛ از این رو لازم است، بر اساس دیگر ادله نیز این مسئله مورد بررسی قرار گیرد، و روشن شود که بر اساس این دلایل کدام فقیه متصدی اقامه حدود خواهد بود؟ و آیا فقاهاست ملازمه ای با ولایت بر اقامه حدود دارد یا خیر؟

به استثنای ادله نیابت، دیگر ادله ظهوری در تعیین شخص فقیه نداشتند، و عمدتاً متکی بر اصل و قاعده اکتفا بر قدر متیقن بودند، به عنوان مثال پس از این که اطلاق ازمانی ادله حدود مشروعیت و لزوم اقامه حدود در عصر غیبت را به اثبات رسانید، آقای خوبی فقها را قدر متیقن از اعمال این ولایت دانسته، ولایت ایشان بر اقامه حدود

ص: ۳۳۵

را پذیرفتند. اما پرسشی که این قاعده در پی دارد این است که آیا همه فقها دارای چنین ولایتی هستند یا تنها ولی فقیه دارای چنین ولایتی است؟ در جواب باید گفت اگر مقصود شارع از تشریح حدود با اعمال ولایت شخص ولی فقیه حاصل گردد، ولی فقیه بتواند به تنهایی اجرای حدود کرده، مصالح آن را تامین نماید، تصرفات دیگر فقها بی مورد و خارج از قدر متیقن بوده، اصل عدم ولایت ایشان را نیز همانند دیگر مردم، در بر می گیرد.

البته نباید از نظر دور داشت که بر اساس اکتفا به قدر متیقن باید در صورت فقدان فقیه در تمام مکانها یا در مکانی خاص، عدول مومنین مصداق قدر متیقن قرار گیرند در حالی که هیچ فقیهی بر این امر فتوا نداده است و می توان گفت اجماع مرکب بر خلاف آن داریم، ولی به نظر نگارنده بعید نیست با توجه به اطلاق ازمانی ادله حدود و جاودانگی شهید ثانی، الروضه البهیة، ج ۹، ص ۱۲۰-۱۲۲. اسلام، در این صورت نیز، بر مومنین واجب باشد تمهیداتی فراهم نمایند تا اقامه حدود میسر گردد و در عین حال از سوء استفاده از این نهاد مقدس، برای اهداف سیاسی-اجتماعی و تامین منافع گروههای خاص، جلوگیری شود.

این تحقیق به منظور بررسی فرضیه «جواز اجرای حدود و تعزیرات در عصر غیبت توسط فقها» صورت گرفت و در این راستا فرضیه فوق ثابت گردید و نتایج ذیل به دست آمد.

۱. واژه حد که در اصل به معنای منع است، در روایات اهل بیت علیهم السلام در معانی متعددی که شامل حد اصطلاحی، تعزیر، قصاص و مطلق مجازات می گردد، به کار رفته است. بنا بر این در روایاتی که قرینه ای بر تعیین یکی از معانی، در دست نیست، باید معنای مطلق مجازات و عقوبت را که سازگار با حقیقت عرفی این واژه است، برگزید، مگر این که اصل احتیاط امر دیگری را اقتضا نماید. بر اساس همین نکته، بسیاری از احکام و قواعدی که ادعا شده مختص باب حدودند، به ابواب قصاص و تعزیرات نیز سریان می یابند، در نتیجه برخی از ادله ای که برای مشروعیت یا عدم مشروعیت اقامه حدود ابراز شده اند، تعزیرات را نیز در بر می گیرند.

۲. عدم مشروعیت در فصل مانعین اقامه حدود، به معنای حرمت و عدم نفوذ تصرف در اقامه حدود است، اما در کلام باورمندان به جواز اقامه حدود، مشروعیت به معنای وجوب است.

۳. دیدگاه عدم جواز که بر اصل عدم ولایت مبتنی است، دلایل محکمی که بتواند اقامه حدود را به ائمه معصومین علیهم السلام اختصاص دهد، ارائه نداده است. ادله این دیدگاه عبارتند از:

الف) ادعای اجماع مستند به ابن ادریس و ابن زهره: تحقیق در گفته های ابن ادریس و ابن زهره، خلاف این مطلب را به اثبات می رساند. البته برخی از فقها همچون محقق و علامه حلی، میرزای قمی، شیخ بهائی و انصاری، و برخی دیگر از فقها در جواز اقامه حدود تردید کرده اند. اما مشهور فقها قول جواز را برتری داده اند.

ب) لزوم انسان کامل در سرپرستی جامعه یکی از دلایل دیدگاه عدم جواز است که به نظر می رسد، صرفاً توجیهی است، اجتماعی، عرف مدار و غیر وابسته به دلایل متقن علمی.

ج) تردید در حجیت اخبار آحاد در زمینه های کیفری، دیدگاهی است قابل تامل، که بر یافته های اصولی تکیه دارد. با توجه به این که مهمترین و معتبرترین دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلاست، بعید نیست بتوان گفت، عقلا در احکام شدید کیفری به خبر واحد اکتفا نمی نمایند، اثبات این مطلب تأثیری بر اصل جواز اقامه حدود ندارد اما می تواند اجرای برخی از حدود و کیفیت اجرای برخی دیگر را به چالش بکشانند.

د) روایت موجود در اشعثیات، مهمترین دلیل نقلی دیدگاه جواز است، که ظاهراً مفاد آن، انحصار مناصب حکم، امامت جمعه و اقامه حدود به امام علیه السلام است. صاحب جواهر و آقای خوبی، کتاب مزبور را آماج نقدهای سندی قرار داده، مولف آن را نامعلوم و خودش را فاقد حجیت یافته اند، در مقابل محدث نوری از این کتاب دفاع کرده به قدری بر آن اعتماد دارد که روایات آن را پیش از روایات دیگر کتب، در مستدرک ذکر می نماید. اما باید توجه داشت که روایت فوق از حیث دلالت، نظری به عصر غیبت ندارد و صرفاً بیان کننده حکم اولی مسئله در زمان حضور است، توجه به فقرات حکم و جمعه که در کنار حدود قرار گرفته اند ما را به این مطلب رهنمون می سازد. همچنین می توان گفت، در مقایسه این روایت و روایات نیابت عامه فقیه و روایات دال بر جواز اقامه حدود، می توان گفت که روایات نیابت، حاکم بر روایت اشعثیات می باشند و آن را مقید به زمان حضور می سازند.

ه) قواعد درا و تخفیف حدود نیز نباید به گونه ای تفسیر شود که منجر به تعطیلی حدود گردد، بنابراین نمی توان با توسعه مفهوم شبهه و با این ادعا که فتوای برخی فقها به عدم جواز اقامه حدود، پدیدآور شبهه دائمی است، اقامه حدود را تعطیل کرد.

۴. باورمندان به عدم جواز اقامه حدود، با پذیرش مشروعیت اقامه تعزیرات، آن را به عنوان کیفر جانشین حدود، معرفی کرده اند، در حالی که اکثر ادله ای که ایشان بر عدم جواز اقامه حدود ارائه کرده اند، تعزیرات را نیز در بر می گیرد و چالشی جدی، فراروی دیدگاه عدم جواز می نهد.

۵. بین مسئله ولایت فقیه و مسئله اقامه حدود، در اکثر موارد بین این دو مسئله رابطه مستقیم وجود دارد و اعتقاد به ولایت و نیابت فقیه، معمولاً اعتقاد به مشروعیت اقامه حدود توسط وی را در پی دارد.

۶. دیدگاه جواز اقامه حدود در عصر غیبت به ادله ای مستند است که برخی از این ادله تام بوده، دیدگاه جواز را به اثبات می رسانند:

الف) مبغوضیت تعطیلی حدود و لزوم حفظ نظم و اجتناب از اختلال آن یکی از ادله تحلیلی دیدگاه جواز است. پس از بررسی های به عمل آمده، به نظر می رسد صرف مبغوضیت تعطیلی حدود، دلیل محکمی بر جواز آن نیست، همچنین اگر اجرای دیگر مجازاتها و جایگزینی تعزیر و احکام سلطانی ممکن باشد، تعطیلی حدود، اختلال نظام چندانی در پی ندارد. تمسک به فلسفه تشریح حدود نیز، پس از امکان کشف ملاکات احکام جزایی مقدور می باشد. با توجه به جاودانگی احکام الهی و امکان کشف فلسفه احکام در معاملات به معنی اعم، که شامل مجازاتها نیز می گردد، بعید نیست مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت به اثبات رسد.

ب) مهمترین دلیل مشروعیت اقامه حدود، اطلاق ازمانی ادله حدود است که جهان شمولی و زمان شمولی احکام حدود را به اثبات می رسانند. پس از این که ثابت شد اقامه حدود در هر عصری مشروع است، این سوال پدید می آید که چه کسی متصدی اجرای حدود است، ادله نیابت عامه فقیه، فقیهان را متصدی این مهم معرفی می نماید، همچنین با توجه به اصل عدم ولایت، می توان در این مورد به قاعده، قدر متیقن نیز استناد کرد و تنها فقیهان را از این اصل خارج دانست. البته اعتماد بر قدر متیقن برای تعیین مخاطب اطلاق و احکام باب حدود، پی آمدهای دیگری نیز دارد که باید بدان ملتمز بود، بر اساس این اصل در صورتی که در مکان یا زمانی خاص، هیچ فقیهی یافت نشود، باید عدول مومنین، مجاز به اقامه حدود باشند، در حالی که فقها بر

آن با دیده تردید نگریسته اند. اما توجه به ادله ای که نیابت عامه فقیه را به اثبات می رسانند، نظیر تویح شریف صادره از ناحیه مقدسه، مقبوله عمر بن حنظله و... یا ادله ای که به طور خاص اجرای حدود را بر دوش فقها نهاده است، نظیر روایت حفص بن غیاث این ناسازگاری بین دیدگاه فقها و مقتضای اطلاق ازمانی ادله حدود را برطرف می نماید. البته بر این ادله با اشکالات متنی و سندی قابل توجهی مواجه است که تحقیقات نگارنده حاکی از آن است که این موارد قابل رفع بوده، خدشه های سندی و دلالتی قابل اعتنایی نمی توان بر این ادله وارد ساخت.

۷. عامه مردم هم می توانند در جرایم یا مواردی خاص به اقامه حدود مبادرت ورزند، جرم دشنام به پیامبر از جمله این جرایم است که به موجب فتوای فقهای شیعه که مستند به فصل معصومان علیه السلام است، هر کس دشنام را بشنود، بدون نیاز به کسب اجازه از حاکم شرع مجاز به قتل دشنام دهنده است. از دیگر مواردی که عامه مردم مجاز به اقامه حدودند، قتل در فراش است. البته باید توجه داشت، که اثبات جرایم فوق برای رهایی از چنگال قصاص ضروری است و الا اولیاء دم می توانند، تقاضای قصاص نمایند.

۸. نکته پایانی این نوشتار بر خلاف روند کلی به تزییق، ولایت فقها در اقامه حدود، نظر دارد و این مطلب را به اثبات می رساند که پس از این که فقیهی ولایت و زعامت را به دست گرفت و بر دستگاه قضا و اجرای حدود مستولی شد، روا نیست، دیگر فقها در این امور مداخله نمایند؛ از این جهت که اصلا ولایتی بر این امور برای ایشان فعلیت نیافته، و یا بدین دلیل که با وجود فعلیت یافتن ولایت بر اقامه حدود، به دلیل ثانوی و برای جلوگیری از هرج و مرج مزاحمت فقیه حاکم جایز نیست.

یکم. مناسب است تحقیقات دیگری در زمینه اجرای حدود، با رویکرد برون دینی و با توجه به فلسفه تشریح مجازات ها در اسلام و دیگر مکاتب کیفری صورت گیرد. و با دفاع منطقی از مجازات های اسلامی، سعی نماید، کارآیی آنها را بر اساس نیازهای فطری و خواهشهای نفسانی بشر، و حکمت هایی که شارع حکیم در اقامه حدود لحاظ کرده است، به اثبات رساند.

دوم. گرچه فقه شیعی و اسلامی، فقهی است حکومتی، اما بدین جهت که پیش از این، شیعه از حکومت دینی برخوردار نبوده است، ضروری است، فقه الحکومه بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد و بر اساس فقه سنتی و جواهری، به استخراج قواعد و اصول آن اقدام شود.

سوم. ضروری است تحقیقی مستقل در رابطه نقش عقل در درک ملاکات احکام کیفری صورت گرفته، جنبه های مختلف احکام جزایی در این تحقیق لحاظ گردد.

چهارم. تاثیر زمان و مکان بر اصل مشروعیت اقامه حدود، امکان اجرای برخی حدود و کیفیت برخی دیگر، از مباحث مهم و مورد نیاز جامعه است و به منظور پاسخ گویی به مسائل فراروی، لازم است بیش از پیش بدان پرداخته شود.

پنجم. پیشرفت های علمی در زمینه پلیس جنایی، روش های نوینی برای کشف جرم و شناسایی بزهکار، فراهم آورده است، ضروری است میزان اعتبار این روش ها، با توجه به سیاست جنایی اسلام مورد ارزیابی قرار گیرد.

یکم. یکی از دلایل برخی مخالفت‌ها با اقامه حدود در عصر غیبت، عدم امکان توفیر شرایط معتبر در اجرای حدود به لحاظ شکلی است، عمدۀ اشکالات این دسته از مخالفین علم قضات را هدف قرار داده و علم ایشان در حدود را معتبر ندانسته، راههای اثبات جرم حدی را در بینه و اقرار خلاصه می نمایند. بدین منظور مناسب است، مسولین امر به موجب قانونی جامع و مانع محدوده و شرایط حجیت و اعتبار علم قضات ماذون فعلی را مشخص نمایند، تا مانع کج سلیقه گئی و اعمال نظرهای شخصی شوند.

دوم. یکی از شرایط قضاء، اجتهاد است، این شرط به خصوص در باب حدود اهمیت و حساسیت خاصی می یابد، به نظر می رسد، شایسته است مسولین امر به منظور حصول این شرط و دیگر شرایط معتبر در اقامه حدود الهی، در مورد دو مرحله ای کردن، رسیدگی به جرایم حدی به طور خاص بیان‌دیشند. در این طرح پس از این که دادگاه بدوی، وقوع جرم را احراز کرد، و بدون تردید بزه انتسابی را از مصادیق حدود تشخیص داد، پرونده را به دادگاه بالاتر که از قاضی مجتهد برخوردار است، ارجاع دهد. به نظر می رسد بدین ترتیب، ضمن رعایت جانب احتیاط در دماء و شروط معتبر در اقامه حدود، مشکل کمبود، قضات مجتهد، لااقل در باب حدود مرتفع گردد. در این دادگاهها، دادرس بدوی پرونده باید بتواند، در صورتی که وقوع بزه ثابت است ولی حصول شرایط مجازات حدی محرز نشده است، مجرم را بر اساس ماده های دقیق و تخلف ناپذیر قانونی مجازات تعزیری نماید.

سوم. در بسیاری از کشورها اجرای حکم اعدام نیاز به تایید بالاترین مقام اجرایی آن کشور دارد، به نظر می رسد با توجه به اهتمام شارع نسبت به حفظ نفوس محترمه، مناسب باشد، قانون مجازات اسلامی اصلاح شود و تنفیذ مجازات های حدی سالب حیات به رئیس قوه قضائیه یا شخص ولی فقیه واگذار گردد.

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام.

۱. آشتیانی، میرزا حسن، کتاب القضاء، دارالهجره، قم، ۱۴۰۴ ق.
۲. آل شیخ راضی، محمد طاهر، بدهیه الوصول فی شرح کفایه الاصول، تحقیق محمد عبدالحکیم موسوی، چاپ ستاره، ۱۴۲۵ ق.
۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، غرر الحکم و درر الکلم، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم.
۴. آملی، کتاب المکاسب و البیع، تحریر بحث النائینی، نشر اسلامی، قم.
۵. آیت الهی، محمد تقی، ولایت فقیه؛ زیربنای فکری مشروطه مشروع، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۶. ابن ابی جمهور احسائی، الاقطاب الفقهیه، تحقیق شیخ محمد حصون، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ج اول، قم، ۱۴۱۰ ق.
۷. -، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، مطبعه سید الشهداء، قم، ۱۴۰۳ ق.
۸. ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، مؤسسه اسماعیلیان، ج چهارم، قم، ۱۳۶۴ ش.
۹. ابن ادریس حلی، ابوجعفر محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. ابن بابویه، علی، فقه الرضا، المؤتمر العالمی للامام الرضا، مشهد، ۱۴۰۶ ق.
۱۱. ابن براج طرابلسی، عبدالعزيز، جواهر الفقه، تحقیق ابراهیم بهادری، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.
۱۲. -، المهذب، تحقیق مؤسسه سید الشهداء، نشر اسلامی، قم.
۱۳. ابن حزم اندلسی، المحلی، دارالفکر، بیروت.
۱۴. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، دار احیاء التراث العربی، ج چهارم، بیروت.

١٥. ابن زهره حلبى، حمزه بن على، غنيه النزوع الى علمى الاصول و الفروع، تحقيق ابراهيم بهادرى، مؤسسه امام صادق، قم، ١٤١٧ ق.
١٦. ابن داوود، رجال ابن داوود، تحقيق سيد محمد صادق آل بحر العلوم، مطبعه الحيدريه، نجف، ١٣٩٢ ق.
١٧. ابن دريد، جمهره اللغه، تحقيق رمزى منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧ م.
١٨. ابن سلام، غريب الحديث، دارالكتاب العربى، بيروت، ١٣٨٤ ق.
١٩. ابن شعبه حرانى، ابو محمد حسن بن على بن الحسين، تحف العقول عن آل الرسول، تصحيح على اكبر غفارى، نشر اسلامى، ج دوم، قم، ١٤٠٤ ق.
٢٠. ابن شهر آشوب، ابو عبدالله محمد بن على، معالم العلماء.
٢١. ابن صباغ، على بن محمد بن احمد مالكي، الفصول المهمه فى معرفه الائمه، تحقيق سامى الغريرى، دارالحديث، قم، ١٣٧٩ ش.
٢٢. ابن طاووس، ابو القاسم سيد على بن موسى، اقبال الاعمال، تحقيق جواد قيومى اصفهانى، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤١٤ ق.
٢٣. -، فلاح السائل.
٢٤. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دارالفكر، بيروت، ١٤١٥ ق.
٢٥. ابن عدى الجرجانى، ابو احمد عبدالله، الكامل فى ضعفاء الرجال، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٩ ق.
٢٦. ابن فارس، ابو الحسين احمد بن فارس زكريا، معجم مقائيس اللغه، مكتبه الاعلام الاسلاميه، ١٤٠٤ ق.
٢٧. ابن فهد حلى، جمال الدين ابو العباس، مهذب البارغ فى شرح المختصر النافع، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٤٠٧ ق.
٢٨. ابن قدامه، موفق الدين عبدالله، المغنى، دارالكتاب العربى للنشر و التوزيع، بيروت.
٢٩. ابن قولويه قمى، ابو القاسم جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق جواد قيومى اصفهانى، نشر الثقافه، چاپ نشر اسلامى، قم، ١٤١٧ ق.
٣٠. ابن ماجه، محمد بن يزيد قزوينى، سنن ابن ماجه، دارالفكر للطباعه و النشر، بيروت.
٣١. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر ادب حوزة، قم، ١٤٠٥ ق.
٣٢. ابن نجيم مصرى، البحر الرائق، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٨ ق.
٣٣. ابو زهره، محمد، الجريمه و العقوبه فى الفقه الاسلامى، دارالفكر العربى، قاهره.
٣٤. ابو هلال عسكرى، الفروق اللغويه، مؤسسه نشر اسلامى، قم، ١٤١٢ ق.
٣٥. ابى داوود، سليمان بن اشعث سجستانى، سنن ابى داوود، دارالفكر للطباعه و النشر، بيروت، ١٤١٠ ق.

۳۶. ابی یعلی الفراء، الاحکام السلطانیة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۳۷. احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، دارصادر، بیروت.
۳۸. اراکی، محمد علی، الحکومه الاسلامیه فی احادیث الشیعه الامامیه، به کوشش رضا استادی، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۳۶۸ ش.
۳۹. اردبیلی، محمد علی، جامع الرواه، مکتبه المحمدی.
۴۰. ارجمند دانش، جعفر، ترمینولوژی حقوق جزای اسلامی، نشر اعظم بناب، ۱۳۷۸ ش.
۴۱. اردبیلی، احمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، نشر اسلامی، قم.
۴۲. استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة و الشواهد المکیه، نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۴۳. استرآبادی، میرزا محمد، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، چاپ سنگی، ۱۳۰۶ ق.
۴۴. اسماعیل بن موسی بن جعفر، الجعفریات (الاشعئیات)، مکتبه النینوی الحدیثه، تهران.
۴۵. اصفهانی، سید ابوالحسن، وسیله الوصول الی حقائق الاصول، تقریر میرزا حسن سیادت سبزواری، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۴۶. اصفهانی، محمد تقی، هدایه المسترشدين، مؤسسه آل البیت، قم، ۱۲۴۸ ق.
۴۷. آغاچری، هاشم، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران.
۴۸. ام اسچپ اول و دوم، جان، گزیده متون حقوقی (۱۲) امریکا، ترجمه امیر سماواتی بیروز، مؤسسه نگاه بنیه، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۴۹. امین، سید حسن، تاریخ حقوق ایران، انتشارات دایره المعارف ایران شناسی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۵۰. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، دارالتعارف، بیروت.
۵۱. امینی نجفی، عبدالحسین، الغدیر فی الكتاب و السنه و الادب، دارالکتاب العربی، چ چهارم، بیروت، ۱۳۹۷ ق.
۵۲. انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، مجمع فکر اسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۵۳. -، کتاب الطهاره، مؤسسه امام هادی، قم، ۱۴۱۵ ق.
۵۴. -، کتاب المکاسب، مجمع فکر اسلامی، قم، ۱۴۲۰ ق.
۵۵. -، القضاء و الشهادات، چاپخانه باقری، قم، ۱۴۱۵ ق.
۵۶. -، کتاب الصلوه، چاپ کنگره، چاپخانه باقری، قم، ۱۴۲۰ ق.
۵۷. انگلیبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری، خوارزمی، چ دوم، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۵۸. اوستا، ترجمه جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۵۹. بجنوردی، سید محمد حسن، القواعد الفقهیة، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۹ ق.

۶۰. بحر العلوم، سید محمد، بلغه الفقیه، تعلیقہ سید محمد تقی آل بحر العلوم، منشورات کتابخانہ امام صادق، چہارم، تہران، ۱۴۰۳ ق.
۶۱. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، مکتبہ آیہ اللہ المرعشی، قم، ۱۳۸۹ ق.
۶۲. بحرانی، شیخ یوسف، حدائق الناظرہ فی احکام العترہ الطاہرہ، مؤسسہ نشر اسلامی، قم.
۶۳. بحرانی، شیخ یوسف، لؤلؤہ البحرین، مؤسسہ آل البیت لاحیاء التراث.
۶۴. بخاری، ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دار الفکر للطباعہ و النشر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
۶۵. برقی، ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الکتب الاسلامیہ، قم، ۱۳۷۱ ق.
۶۶. بروجردی، سید علی، طرائف المقال فی معرفہ طبقات الرجال، تحقیق سید مہدی رجایی، کتابخانہ آیت اللہ مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۰ ق.
۶۷. بکاری، سزار، رسالہ جرایم و مجازاتہا، ترجمہ محمد علی اردبیلی، نشر میزان، چہارم، تہران، ۱۳۸۵ ش.
۶۸. بہائی عاملی، بہاء الدین محمد، جامع عباسی، انتشارات فراہانی، تہران.
۶۹. -الحبل المتین فی احکام الدین، تحقیق مرتضی احمدیان، کتابفروشی بصیرتی، قم، ۱۳۹۰ ق.
۷۰. -الوجیزہ فی الدرایہ، تحقیق ماجد الغرباوی، ترائف، قم، ۱۴۱۳ ق.
۷۱. بی ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمہ علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز، تہران، ۱۳۵۴ ش.
۷۲. پیروزمند، علیرضا، نظام معقول تحلیل مبنایی نظام ولایت فقیہ با نگاہی بہ نظرات منتقدین، انتشارات کیہان، تہران.
۷۳. تبریزی، میرزا جواد، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، مؤسسہ اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۶ ق.
۷۴. -اسس الحدود و التعزیرات، دفتر آیت اللہ تبریزی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۷۵. -صراط النجاء، نشر برگزیدہ، ۱۴۱۶ ق.
۷۶. الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ، سنن ترمذی، تحقیق عبد الوہاب عبداللطیف، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۷۷. تہرانی، آقا بزرگ، الذریعہ الی تصانیف الشیعہ، دار الضواء، چہارم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۷۸. -طبقات اعلام الشیعہ، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۷۹. جبعی العاملی، زین الدین علی، رسائل الشہید الثانی (رسالہ صلاہ الجمعہ)، منشورات مکتبہ بصیرتی، قم.
۸۰. -الروضہ البہیہ فی شرح اللعۃ الدمشقیہ، منشورات جامعہ النجف الدینیہ، نجف، ۱۳۸۶ ق.

۸۱-، روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم.

۸۲-، غایه المراد فی شرح نکت الارشاد، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۱۴-۱۴۲۱ ق.

۸۳-، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ج اول، ۱۴۰۹ ق.

۸۴-، جری، خلیل، فرهنگ لاروس، ترجمه سید حمید طیبیان، انتشارات امیرکبیر، چ شانزدهم، تهران، ۱۳۸۶ ش.

۸۵-، جرجانی، علی بن محمد بن علی، التعریفات، تحقیق ابراهیم الیاری، دار النشر، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۸۶-، جزائری، سید عبدالله بن نورالدین، التحفه السنیه فی شرح النخبه المحسنیه، تحقیق سید علیرضا ریحان مدرس.

۸۷-، جزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۱ ق.

۸۸-، جعفری، مصطفی، مفاهیم اساسی ولایت فقیه، دبیرخانه مجلس خبرگان، قم، ۱۳۸۰ ش.

۸۹-، جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، انتشارات گنج دانش، چ پانزدهم، تهران، ۱۳۸۴ ش.

۹۰-، جعفریان، رسول، دین و سیاست در دوره صفویه، انصاریان، قم، ۱۳۷۰ ش.

۹۱-، جمال الدین حسن، ابن الشهید الثانی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، نشر اسلامی، قم.

۹۲-، جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و عدالت، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، انتشارات اسراء، قم.

۹۳-، جواهری، محمد، المفید من معجم رجال الحدیث، مکتبه المحلاتی، چ دوم، قم، ۱۴۲۴ ق.

۹۴-، جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، دارالعلم للملایین، چ چهارم، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

۹۵-، حاجی ده آبادی، محمدعلی، جزوه درسی جرم شناسی، مدرسه تخصصی فقه و اصول، قم، ۱۳۸۵ ش.

۹۶-، حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی آیات النازلہ فی اهل البيت، تحقیق محمدباقر محمودی، مؤسسه طبع و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۱ ق.

۹۷-، حائری، سید کاظم، القضاء فی الفقه الاسلامی، مجمع دارالفکر الاسلامی، چ اول، قم، ۱۴۱۵ ق.

۹۸-، حائری، شیخ مرتضی، الخمس، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۸ ق.

٩٩. حائري، محمد حسين، الفصول الغرويه في الاصول الفقهيه، دار احياء العلوم الاسلامي، قم، ١٤٠٤ ق.
١٠٠. حائري يزدي، مهدي، حكمت و حكومت، شادي، لندن، ١٩٩٥ م.
١٠١. حائري، مهدي، دائره المعارف تشيع.
١٠٢. حبيب زاده، محمد جعفر، بررسي جرم محاربه و افساد في الارض، انتشارات كيهان، تهران، ١٣٧٠ ش.
١٠٣. حر عاملي، محمد بن الحسن، امل الآمل، تحقيق سيد احمد حسيني، مكتبه الاندلس، چاپ نجف: مطبعه الآداب، بغداد.
١٠٤. -، وسائل الشيعه الي تحصيل مسائل الشريعه، دار احياء التراث العربي، ج پنجم، بيروت، ١٤٠٣ ق.
١٠٥. حسني الراوندي، فضل الله بن علي، النوادر، تحقيق سعيد رضا علي عسكري، مؤسسه دار الحديث، قم، ١٣٧٧ ش.
١٠٦. حسون، محمد، حياه المحقق الكركي و آثاره، احتجاج، تهران، ١٣٨١ ش.
١٠٧. حسين زاده، محمد علي، علما و مشروعيه دولت صفوي.
١٠٨. حسيني جرجاني، سيد امير ابو الفتح، تفسير شاهي، تحقق ميرزا ولي الله اشراقي سرايي، انتشارات نويد، تهران، ١٤٠٤ ق.
١٠٩. حسيني خطيب، سيد عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانيد، بيروت، ١٣٩٥ ق.
١١٠. حسيني روحاني، سيد محمد صادق، فقه الصادق، مدرسه امام صادق، ج سوم، قم، ١٤١٢ ق.
١١١. -، منهاج الفقاهه التعليق على مكاسب الشيخ الاعظم، چاپخانه علميه، ج چهارم، قم، ١٤١٨ ق.
١١٢. حسيني شيرازي، سيد محمد، فقه العولمه.
١١٣. حسيني شيرازي، سيد محمد، الفقه؛ كتاب الحدود و التعزيرات، دار القرآن الكريم، قم.
١١٤. حسيني مراغي، ميرفتاح بن علي، العناوين الفقهيه، نشر اسلامي، قم، ١٤١٧ ق.
١١٥. الحصكفي، الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ ق.
١١٦. حكيم، سيد محسن، مستمسك العروه، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، قم، ١٤٠٤ ق.
١١٧. حكيم، سيد محمد سعيد، مصباح المنهاج، مؤسسه المنار، قم، ١٤١٥ ق.
١١٨. حلبي، ابن ابي المجلد علاء الدين علي بن حسن، اشاره السبق الي معرفه الحق، نشر اسلامي، قم، ١٤١٤ ق.
١١٩. حلبي، ابو الصلاح، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادي، كتابخانه عمومي امام امير المومنين علي، اصفهان، ١٣٦٢ ش.

١٢٠. حلى، ابوطالب محمد بن الحسن، ايضاح الفوائد فى اشكالات القواعد، چاپخانه علميه، قم، ١٣٨٧ ق.
١٢١. حلى، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام، مطبعه الاداب، چ اول، نجف اشرف.
١٢٢. -، مختصر النافع، مؤسسه بعثت، چاپ دوم، تهران، ١٤٠٢ ق.
١٢٣. -، المعبر فى شرح المختصر، مؤسسه سيد الشهداء، قم، ١٤٠٧ ق.
١٢٤. حلى، جمال الدين حسن بن يوسف المطهر، ارشاد الاذهان الى احكام الايمان، تحقق فارس حسون، نشر اسلامى، ١٤١٠ ق.
١٢٥. -، الالفين فى امامه اميرالمومنين على بن ابى طالب، مؤسسه دارالهجره، چ سوم، قم، ١٤٠٢ ق.
١٢٦. -، باب حادى عشر، ترجمه محمدعلى حسيني شهرستانى، مؤسسه انتشارات علامه، چ اول، قم، ١٤١٤ ق.
١٢٧. -، تبصره المتعلمين، انتشارات فقيه، تهران، ١٣٦٧ ش.
١٢٨. -، تحرير الاحكام، تحقيق ابراهيم بهادري، مؤسسه امام صادق، قم، ١٤٢٠ ق.
١٢٩. -، تذکره الفقهاء، مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، قم، ١٤١٤ ق.
١٣٠. -، خلاصه الاقوال فى معرفه الرجال، نشر الثقافه چاپ نشر اسلامى، قم، ١٤١٧ ق.
١٣١. -، قواعد الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام، نشر اسلامى، قم، ١٤١٣ ق.
١٣٢. -، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح و تعليقه حسن حسن زاده آملی، نشر اسلامى، قم، ١٤١٧ ق.
١٣٣. -، مبادئ الوصول الى علم الاصول، تحقيق عبدالحسين محمد على البقال، مكتب الاعلام الاسلامى، چ دوم، ١٤٠٤ ق.
١٣٤. -، مختلف الشيعه، نشر اسلامى، قم، ١٤١٣ ق.
١٣٥. -، منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، نشر حاج احمد، چ اول، تبريز، ١٣٣٣ ش.
١٣٦. حلى، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، مؤسسه سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥ ق.
١٣٧. خازم، على، مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعه، دارالغربه، بيروت، ١٤١٣ ق.
١٣٨. خامنه اى، سيد على، اجوبه الاستفتاءات، الدار الاسلاميه، چ سوم، بيروت، ١٤٢٠ ق.
١٣٩. خرازى، سيد محسن، بدايه المعارف الالهيه فى شرح العقائد الاماميه، مؤسسه نشر اسلامى، چ پنجم، ١٤١٨ ق.
١٤٠. خراسانى، محمد كاظم. كفايه الاصول، مؤسسه نشر اسلامى، چاپ هفتم، قم، ١٤٢٣ ق.

۱۴۱. خسروپناه، عبدالحسین، جامعه مدنی و حاکمیت دینی، انتشارات وثوق، ۱۳۷۹ ش.
۱۴۲. خوانساری، آقاجمال محمد بن حسین، الحواشی علی شرح اللمعه دمشقیه، مدرسه رضویه، چ دوم، ۱۳۶۴ ش.
۱۴۳. خوانساری، حسین بن جمال الدین محمد، مشارق الشموس فی شرح الدروس، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۴۴. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تحقیق و تعلیق علی اکبر غفاری، کتابخانه صدوق، چ دوم، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۴۵. خوانساری، سید محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۱۴۶. الخوری الشرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۱۴۷. خویی، سید ابوالقاسم، کتاب الاجتهاد و التقليد، تقریر سید محمد مهدی موسوی خلخالی، چاپخانه نوظهور، قم، ۱۴۱۱ ق.
۱۴۸. -، مبانی تکمله المنهاج، علمیه، چ دوم، قم، ۱۳۹۶ ق.
۱۴۹. خویی، سید ابوالقاسم، مستند العروه الوثقی؛ کتاب الزکوه، چاپخانه علمیه، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۵۰. -، مصباح الفقاهه، تقریر محمدعلی توحیدی، مکتبه الداوری، قم.
۱۵۱. -، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، چ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
۱۵۲. راجر، م، سیوری، تحقیقاتی در تاریخ عصر صفوی، ترجمه عباسقلی غفاری فرد و محمدباقر آرام، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۱۵۳. رازی، محمد بن عبدالقادر، مختار الصحاح، درالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۱۵۴. راغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتاب، چ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۱۵۵. راوندی، قطب الدین ابوالحسین، فقه القرآن، کتابخانه آیت الله مرعشی، چ دوم، قم، ۱۴۰۵ ق.
۱۵۶. رحمان ستایش، محمد کاظم و مهدی مهریزی، رسائل فی ولایه الفقیه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و پژوهشکده فقه و حقوق دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۶ ق.
۱۵۷. رحمانی همدانی، احمد، الامام علی بن ابی طالب، المنیر للطباعه و النشر، تهران، ۱۴۱۷ ق.
۱۵۸. رضوی، سید احمد، بحوث حول الولایه، لیتوگرافی رضا، مشهد، ۱۴۱۷ ق.
۱۵۹. روزدری، علی، تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۶۰. زبیدی، محب الدین ابوفیض السید محمد مرتضی الحسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۱۶۱. زحیلی، وهبه مصطفی، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م.
۱۶۲. زراعت، عباس، شرح قانون مجازات اسلامی بخش کلیات، انتشارات ققنوس، چ سوم، ۱۳۸۳ ش.
۱۶۳. زین الدین عاملی، ابومحمد علی بن یونس، الصراط المستقیم الی مستحقى التقدیم، تعلیق محمدباقر بهبودی، المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، چ اول، تهران، ۱۳۸۴ ق.
۱۶۴. دال، رابرت، تجزیه و تحلیل جدید سیاست، ترجمه حسین ظفریان، نشر مترجم، ۱۳۶۴ ش.
۱۶۵. دورکیم، امیل، خودکشی، ترجمه کتر نادر سالرزاده، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
۱۶۶. دهخدا علی اکبر، لغت نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۶۷. دهقان، حمید، شمیم عدالت، مؤسسه انتشارات رسالت، قم، ۱۳۸۴ ق.
۱۶۸. ساریخانی، عادل، جزوه درسی تعزیرات.
۱۶۹. -حقوق جزای عمومی اسلام، انتشارات دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۷۰. سامی بدری، شبها و ردود، نشر حبیب، چ دوم، ۱۴۱۷ ق.
۱۷۱. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، مؤسسه نشر اسلامی، چ پنجم، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۷۲. -کلیات علم الرجال، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق.
۱۷۳. -محاضرات فی الالهیات، مؤسسه امام صادق، قم.
۱۷۴. -منشور جاوید، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۷۵. سبزواری، سید عبدالاعلی، مذهب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، دفتر آیت الله سبزواری، چ چهارم، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۷۶. سبزواری، محمدباقر، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۷۷. -کفایه الاحکام، تحقیق مرتضی واعظی اراکی، نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۳ ق.
۱۷۸. سرخسی، المبسوط، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۱۷۹. سروش، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی و دبیرخانه مجلس خبرگان، انتشارات ایران، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۸۰. سعید، ایوب، ابتلائات الامم (تاملات فی الطريق الی المسیح الدجال و المهدی المنتظر فی اليهودیه و المسیحیه و الاسلام)، دارالهادی للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۱۸۱. سلار، ابو حمزه بن عبدالعزیز دلمی، المراسم العلویه و الاحکام النبویه فی الفقه الامامیه، معاونت فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت، قم، ۱۴۱۴ ق.
۱۸۲. سلطان محمدی، ابوالفضل، اندیشه های سیاسی جمال الدین خوانساری، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲ ش.

۱۸۳. - اندیشه سیاسی علامه مجلسی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۸۴. سلیمی، علی و محمد داوری، جامعه شناسی کجروی (مجموعه مطالعات کجروی و کنترل اجتماعی، کتاب اول)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ دوم، قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۸۵. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد، الانساب، دارالجنان، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۸۶. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین موسوی، الانتصار فی انفرادات الامامیه، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۸۷. -، تنزیه الانبیاء، دارالضواء، چ دوم، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۱۸۸. -، الذریعه، تصحیح ابوالقاسم گرگی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶ ش.
۱۸۹. -، رسائل المرتضی، تحقیق سید احمد حسینی و سید مهدی رجایی، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵ ق.
۱۹۰. -، الشافی فی الامامه، مؤسسه اسماعیلیان، چ دوم، قم، ۱۴۱۰ ق.
۱۹۱. -، المقنع فی الغیبه، تحقیق سید محمدعلی حکیم، مؤسسه آل البیت، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۱۹۲. سید مرعشی، شرح احقاق الحق، منشور کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم.
۱۹۳. شاطبی، ابواسحاق، الموافقات فی اصول الشریعه، دار المعرفه، چ دوم، بیروت، ۱۹۹۶م/۱۴۱۳ ق.
۱۹۴. شافعی، الام، دارالفکر، چ سوم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۹۵. شاملو احمدی، محمدحسین، فرهنگ اصطلاحات و عناوین جزایی، نشر دادیار، اصفهان، ۱۳۸۰ ش.
۱۹۶. شربینی، محمد بن احمد، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع، دارالمعرفه للطباعه و النشر، بیروت.
۱۹۷. شریعتمداری، جعفر، شرح و تفسیر لغات قرآن، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ ش.
۱۹۸. شریفی، احمدحسین و حسن یوسفیان، پژوهشی در عصمت معصومان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۹۹. شفایی، محسن، شئون ولایت، ایران، چ اول، ۱۳۵۷ ش.
۲۰۰. شفتی بیدآبادی، سید محمدباقر، مطالع الانوار فی شرح شرائع الاسلام، مؤسسه امام مهدی، ۱۳۶۰ ش.
۲۰۱. -، مقاله فی اقامه الحدود فی هذه الاعصار، تحقیق علی اوسط ناطقی و لطیف فرادی، بوستان کتاب، قم، ۱۴۲۷ ق.
۲۰۲. شمس ناتری، محمدابراهیم، بررسی تطبیقی مجازات اعدام، دفتر تبلیغات اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق، قم، ۱۳۷۸ ش.

۲۰۳. شوشتري، سيد محمدجعفر، منتهی الدرایه، دارالکتاب جزائري، ج سوم، قم، ۱۴۱۴ ق.
۲۰۴. شیرازی، محمدعلی بن محمدصادق، معیار اللغه، چاپ سنگی، ۱۳۱۱-۱۳۱۶ ق.
۲۰۵. صافی، لطف الله، التعزیر انواعه و ملحقاته، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۲۰۶. صالح، صبحی، الإسلام و مستقبل الحضاره، دارالشوری، بیروت، ۱۹۹۰ م.
۲۰۷. صالح، علی پاشا، سرگذشت قانون، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۰۸. صابری همدانی، احمد، الهدایه الی من له الولایه، تقریر بحث آیت الله گلپایگانی، چاپخانه علمیه، قم، ۱۳۸۳ ق.
۲۰۹. صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۲۱۰. صدر، سید حسن، نهایی الدرایه، تحقیق ماجد الغریبوی، نشر المشعر، قم.
۲۱۱. صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، نشر اسلامی، ج پنجم، قم، ۱۴۱۸ ق.
۲۱۲. -، الفتاوی الواضحه، مطبعه الآداب، نجف.
۲۱۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، ج دوم، قم، ۱۳۶۶ ش.
۲۱۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه، امالی، مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۱۵. -، علل الشرایع، منشورات مکتبه و مطبعتها، نجف، ۱۳۸۵ ق.
۲۱۶. -، عیون اخبار الرضا، تحقیق حسین اعلمی، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۲۱۷. -، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۵ ق.
۲۱۸. -، کتاب الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۲۱۹. -، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۱ ش.
۲۲۰. -، المقنع، مؤسسه امام هادی، قم، ۱۴۱۵ ق.
۲۲۱. -، من لایحضره الفقیه، نشر اسلامی، ج دوم، قم.
۲۲۲. الصفار، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد، منشورات اعلمی، تهران، ۱۴۰۴ ق.
۲۲۳. صفی پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم، منتهی الارب فی لغه العرب، کتابخانه سنایی، ۱۲۹۸ ق.
۲۲۴. الصیمری البحرانی، شیخ مفلح، غایه المرام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق شیخ جعفر الکوثرانی العاملی، درالهادی، بیروت.
۲۲۵. طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، شیعه در اسلام، انتشارات هجرت، قم، ۱۳۹۸ ق.
۲۲۷. -، المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی القم المقدسه، قم.

- ۲۲۸.- ولایت و زعامت؛ بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، انتشار، تهران، ۱۳۴۱ ق.
۲۲۹. طباطبایی بروجردی، سید حسین، جامع احادیث الشیعه، مطبعه العلمیه، قم، ۱۳۹۹ ق.
- ۲۳۰.-، نهاییه التقرير، تقرير محمد فاضل لنکرانی.
۲۳۱. طباطبایی حکیم، سید محسن، نهج الفقاهه، انتشارات ۲۲ بهمن، قم.
۲۳۲. طباطبایی یزدی، سید کاظم، عروه الوثقی، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۳۳. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، الاحتجاج، تحقیق سید محمدباقر خراسان، دارالنعمان، نجف، ۱۳۸۶ ق.
۲۳۴. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی الفضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسه علمی، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۲۳۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه، ج دوم، ۱۴۰۸ ق.
۲۳۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ ق.
- ۲۳۷.-، الاقتصاد الهادی الی سبیل الرشاد الاقتصادی، کتابخانه چهل ستون، تهران، ۱۴۰۰ ق.
- ۲۳۸.-، تلخیص الشافی، تعلیق سید حسن بحر العلوم، مطبعه الآداب، ج دوم، نجف، ۱۳۸۳ ق.
- ۲۳۹.-، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه، دارالکتب الاسلامیه، ج سوم، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۲۴۰.-، الخلاف، نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۴۱.-، رجال الطوسی، مکتبه الحیدریه، نجف، ۱۳۸۰ ق.
- ۲۴۲.-، الرسائل العشر، نشر اسلامی، قم.
- ۲۴۳.-، الفهرست، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
- ۲۴۴.-، عده الاصول، تحقیق محمد مهدی نجف، مؤسسه آل البيت للطباعه و النشر.
- ۲۴۵.-، کتاب الغیبه، تحقیق عبدالله تهرانی و احمد ناصح، بهمن، تهران، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۴۶.-، المبسوط فی الفقه الامامیه، المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، تهران، ۱۳۸۷ ق.
- ۲۴۷.-، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، انتشارات قدس محمدی، قم.
۲۴۸. عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، تهران.
۲۴۹. عاملی، سید محمدجواد، مفتاح الکرامه فی شرح القواعد العلامه، تحقیق محمدباقر خالصی، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.

۲۵۰. عراقی، ضیاء الدین علی بن محمد، شرح تبصره المتعلمین، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق.
۲۵۱. عقیقی بخشایشی، چهارده نور پاک، انتشارات نوید اسلام، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۲۵۲. عبدالعزیز، عامر، التعزیر فی الشریعه الاسلامیه، مکتبه مصطفی البابی الحلی و اولاده، مصر.
۲۵۳. عبده، محمد، خطب الامام علی، دارالنهضة، قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۵۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم محلاتی، مؤسسه اسماعیلیان، چ چهارم، قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۵۵. عطاردی، عزیزالله، مسند امام رضا، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۶ ق.
۲۵۶. عکاز، فکری احمد، فلسفه العقوبه فی الشریعه الاسلامیه و القانون.
۲۵۷. عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل حذاء، حیاہ ابن ابی عقیل و فقهہ، مرکز المعجم الفقہی، قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۵۸. -، مجموعه فتاوی ابن ابی عقیل، تحقیق شیخ علی پناه اشتہاردی، نشر اسلامی، قم.
۲۵۹. عمید، حسن، فرهنگ عمید، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۲۶۰. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۲۶۱. عوده، عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۲۶۲. -، حقوق جنایی اسلام، ترجمه اکبر غفوری، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۳ ش.
۲۶۳. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران.
۲۶۴. عینی نجف آبادی، محسن، مبناء و ماهیت تعزیر، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، به راهنمایی دکتر محمد جعفر حبیب زاده، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۲ ش.
۲۶۵. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۲۶۶. غضائری بغدادی، احمد بن حسین، رجال ابن غضائری (کتاب الضعفاء)، تحقیق سید محمدرضا جلالی، دارالحدیث، قم، ۱۴۲۲ ق.
۲۶۷. فاضل آبی، زین الدین ابوعلی الحسن، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، تحقیق علی پناه اشتہاردی و حاج آقا حسین یزدی، نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۸ ق.
۲۶۸. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، التنتیج الرائح لمختصر الشرائع، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.

۲۶۹.فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، مؤسسه نشر اسلامی، قم.

۲۷۰.فتحی بهنسی، احمد، العقوبه فی الفقه الاسلامی، دارالشرق، چ پنجم، جده، ۱۴۰۴ ق.

۲۷۱.-، مدخل الفقه الجنایی الاسلامی، دار الشروق، چ دوم، جده، ۱۴۰۰ ق.

۲۷۲.فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، تفسیر کبیر مفاتیح الغیب، داراحیاء التراث العربی، چ سوم، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

۲۷۳.فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، مؤسسه دارالهجره، چ دوم، ۱۴۰۹ ق.

۲۷۴.فلور، ویلم، نظام قضایی عصر صفوی، ترجمه حسن زندیه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مؤسسه چاپ و نشر زیتون، چ دوم، قم، ۱۳۸۵ ش.

۲۷۵.فیاض، محمد اسحاق، منهاج الصالحین، امیر، قم.

۲۷۶.فیروزآبادی، قاموس المحيط.

۲۷۷.فیض، علیرضا، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، سازمان چاپ انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ششم، تهران، ۱۳۸۱ ش.

۲۷۸.فیض کاشانی، محمد محسن، مفاتیح الشرایع.

۲۷۹.-، الوافی، تحقیق ضیاءالدین حسینی اصفهانی، کتابخانه امیر المؤمنین، اصفهان، ۱۴۰۶ ق.

۲۸۰.قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، چ ششم، تهران، ۱۴۱۲ ق.

۲۸۱.قلعجی، محمد، معجم لغه الفقهاء، دارالنفایس، چ دوم، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

۲۸۲.قمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی، دارالکتاب، چ دوم، قم، ۱۴۰۴ ق.

۲۸۳.قمی، شیخ عباس، الکنی واللقاب، مکتبه الصدر، تهران.

۲۸۴.قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع الموده لذوی القربی، تحقیق سید علی جمال اشرف حسینی، اسوه، قم، ۱۴۱۶ ق.

۲۸۵.کاشانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، مطبعه حبیبیه، پاکستان، ۱۴۰۹ ق.

۲۸۶.کاشانی، محمدرسول بن عبدالعزیز، النبیه فی وظائف الفقیه، در ضمن رسائل فی ولایه الفقیه، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشگاه فقه و حقوق، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۶ ق.

۲۸۷.کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، انتشارات مهدوی، اصفهان.

۲۸۸. کاشف الغطاء، علی، النور الساطع فی الفقه النافع، ۱۴۱۴ ق.
۲۸۹. کاظمی خراسانی، محمد علی، فوائد الاصول، نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.
۲۹۰. کرکی، علی بن الحسین، رسائل الکرکی، تحقیق محمد حسون، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۲۹۱. کریمی جهرمی، علی، الدر المنضود فی احکام الحدود، تقریر ابیاح آیت الله العظمی السید محمدرضا گلپایگانی، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۹۲. کریمی، حسین، موازین قضایی از دیدگاه امام خمینی، ترجمه و تدوین انتشارات شکوری، ۱۳۶۵ ش.
۲۹۳. کشتی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز، رجال کشتی (اختیار معرفه الرجال)، تحقیق حسن مصطفوی، نشر دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۹۰ ق.
۲۹۴. کلانتری، علی اکبر، حکم ثانوی در تشریح اولی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق، قم، ۱۳۷۸ ش.
۲۹۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ج پنجم، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۲۹۶. کنانی، عبدالوهاب و دیگران، موسوعه السياسیه، المؤسسه العربیه الدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۸۳ م.
۲۹۷. گروهی از پژوهشگران، دائره المعارف تشیع، چاپ بنیاد، تهران.
۲۹۸. گلپایگانی، سید محمدرضا، کتاب القضاء، تقریر سید علی حسینی میلانی، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۹۹. -، الهدایه الی من له الولایه، دار القرآن الکریم، قم، ۱۳۸۳ ق.
۳۰۰. گولد، جولوس، فرهنگ علوم اجتماعی، انتشارات مازیار، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۳۰۱. لاری، سید عبدالحسین، رسائل سید لاری، کنگره بزرگداشت سید عبدالحسین لاری، بنیاد معارف اسلام، لار و جهرم، ۱۳۷۷ ش.
۳۰۲. لاریجانی، محمد جواد، نقد دینداری و مدرنیسم، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۳۰۳. مالک، المدونه الکبری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۲۳ ق.
۳۰۴. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، مکتبه المرتضویه، نجف، ۱۳۵۷ ق.
۳۰۵. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الاحکام السلطانیه و الولایات الدینی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۰۶. مجاهد طباطبایی، سید محمد، مفاتیح الاصول، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۳۹۶ ق.

۳۰۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، مؤسسه الوفاء، چ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۳۰۸. -مرآت العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سید هاشم رسولی، دارالکتب الاسلامیه، چ دوم، تهران، ۱۴۰۴ ق.

۳۰۹. مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، مؤسسه کوشانیپور، چ دوم، قم، ۱۴۰۶ ق.

۳۱۰. -لوامع صاحبقرانی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۴ ق.

۳۱۱. محسنی، مرتضی، دوره حقوق جزای عمومی، کتابخانه گنج دانش، چ دوم، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۳۱۲. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه (جزوه درسی)، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده حقوق، تهران.

۳۱۳. -قواعد فقه (۴) بخش جزایی، مرکز نشر اسلامی، چ پنجم، قم، ۱۳۸۴ ش.

۳۱۴. محمدفواد عبدالباقی، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن، مؤسسه علمی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

۳۱۵. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، دارالحديث، قم، ۱۴۱۶ ق.

۳۱۶. محمودی، ضیاءالدین، الاصول الستة عشر من الاصول الاولیه، دارالحديث، قم، ۱۴۲۳ ق.

۳۱۷. مرکز المصطفی، حیاه صاحب المدارک، مرکز المصطفی.

۳۱۸. مروارید، علی اصغر، المصادر الفقهيہ، دارالتراث، بیروت.

۳۱۹. -ینایع الفقهيہ، دارالتراث، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

۳۲۰. مروج جزائری، سید محمدجعفر، هدی الطالب الی شرح المکاسب، مؤسسه دارالکتاب، قم، ۱۴۱۶ ق.

۳۲۱. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، نشر داراندلس، بیروت.

۳۲۲. مسلم بن الحجاج القشیری، صحیح مسلم، دارالفکر، بیروت.

۳۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، راه و راهنماشناسی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۳۲۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش.

۳۲۵. مصطفوی، سید محمد کاظم، مائه قاعده فقهیه، نشر اسلامی، چ سوم، قم، ۱۴۱۷ ق.

۳۲۶. مطرزی خوارزمی، ناصر بن عبدالسید، المغرب فی ترتیب المعرب، مکتبه ناشرون، بیروت، ۱۹۹۹ م.

۳۲۷. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، چ هشتم، تهران، ۱۳۶۹ ش.

۳۲۸. -مجموعه آثار، مؤسسه چاپ فجر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۳۲۹. -مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، انتشارات صدرا، چ پنجم، تهران، ۱۳۷۲ ش.

٣٣٠. مظفر، محمد رضا، عقايد الاماميه، انصاريان، قم.
٣٣١. مغربي، ابو حنيفه نعمان بن محمد، دعائم الاسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الاحكام، دار المعارف، قاهره، ١٣٨٣ ق.
٣٣٢. مغنيه، محمد جواد، فقه الامام الصادق، مؤسسه انصاريان، قم، ١٤٢١ ق.
٣٣٣. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، تصحيح و تعليق على اكبر غفاري، دار المفيد، چ دوم، بيروت، ١٤١٤ ق/١٩٩٣ م.
٣٣٤. -، الارشاد في معرفه حجج الله على العباد، دار المفيد للطباعه و النشر و التوزيع، بيروت، ١٤١٤ ق.
٣٣٥. -، اوائل المقالات، تحقيق ابراهيم انصاري، دار المفيد للطباعه و النشر، بيروت، ١٤١٤ ق.
٣٣٦. -، المقنعه، نشر اسلامي، چ دوم، قم، ١٤١٠ ق.
٣٣٧. المقرئ الفيومي، احمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار النشر و المكتبه العلميه، بيروت.
٣٣٨. مقدس نجفي، محمد هادي، تقريرات الحدود و التعزيرات، تقرير بحث الكلپايگاني، چاپ سنگي.
٣٣٩. مكارم شيرازي، ناصر، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسه امام علي بن ابي طالب، قم، ١٣٨٤ ش.
٣٤٠. -، بحوث فقيهيه هامه، مدرسه امام علي بن ابي طالب، قم، ١٤٢٢ ق.
٣٤١. -، بياض قرآن، مدرسه امام علي بن ابي طالب، چ سوم، قم، ١٣٧٥ ق.
٣٤٢. -، تفسير نمونه، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ١٣٧٤ ش.
٣٤٣. مكي العاملي، شمس الدين محمد، البيان، تحقيق محمد حسون، محقق، قم، ١٤١٢ ق.
٣٤٤. -، الدروس الشرعيه في الفقه الاماميه، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، ١٤١٢ ق.
٣٤٥. -، ذكرى الشيعه في احكام الشريعه، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤١٩ ق.
٣٤٦. -، القواعد و الفوائد في الفقه و الاصول و العربيه، تحقيق سيد الهادي حكيم، مكتبه المفيد، چ اول، قم.
٣٤٧. -، اللغه دمشقيه في فقه الاماميه، دار التراث، الدار الاسلاميه، بيروت، ١٤١٠ ق.
٣٤٨. منتظري، حسينعلي، البدر الزاهر، تقريرات درس مرحوم بروجردي، دفتر تبليغات اسلامي، چ دوم، قم، ١٣٦٢ ش.
٣٤٩. -، دراسات في المكاسب المحرمه، نشر تفكر، قم، ١٤١٥ ق.
٣٥٠. -، دراسات في ولايه الفقيه و فقه الدوله الاسلاميه، المركز العالمي للدراسات الاسلاميه، قم، ١٤٠٨ ق.

- ۳۵۱.- نظام الحكم في الاسلام، چاپ هاشميون، ۱۳۸۰ ش.
۳۵۲. منصور السلطنه عدل، مصطفی، حقوق اساسی یا اصول مشروطیت، ۱۳۲۷ ق.
۳۵۳. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، فقه الحدود و التعزیرات، مکتبه امیر المؤمنین، دارالعلم مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۳۵۴. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، نشر اسلامی، قم، ۱۳۸۰ ش.
۳۵۵. موسوی خمینی، سید روح الله، الاجتهاد و التقليد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۱۸ ق.
- ۳۵۶.-، تحریر الوسیله، مطبعه الآداب، دارالکتب العلمیه، نجف، ۱۳۹۰ ق.
- ۳۵۷.-، ثلاث رسائل؛ ولایه الفقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۱۸ ق.
- ۳۵۸.-، الرسائل، تحقیق مجتبی تهرانی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۵ ق.
- ۳۵۹.-، صحیفه نور، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ چهارم، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- ۳۶۰.-، الطهاره، چاپخانه مهر، قم.
- ۳۶۱.-، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۲۱ ق.
- ۳۶۲.-، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۳۶۳. موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۳۶۴. المهدي، السيد الصادق، العقوبات الشرعيه و موقعها من النظام الاجتماعي الاسلامي، الزهراء للإعلام العربي، قاهره.
۳۶۵. میرزای قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، تصحیح مرتضی رضوی، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- ۳۶۶.-، غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام، تحقیق عباس تبریزیان، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ۳۶۷.-، قوانین الاصول، چاپ سنگی.
- ۳۶۸.-، مناهج الاحکام، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۰ ق.
۳۶۹. میرداماد، محمد باقر حسینی استرآبادی، الرواشح السماويه، دارالحدیث، قم، ۱۴۲۲ ق.
۳۷۰. نائینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تحقیق محمد حسون، شرکت سهامی انتشار، چ نهم، تهران، ۱۳۷۸ ش.

۳۷۱. نجاشی، ابوالعباس محمد بن علی، رجال نجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)، نشر اسلامی، چ پنجم، قم، ۱۴۱۶ ق.
۳۷۲. نجفی، محمد بن حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دارالکتب الاسلامیه، چ دوم، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۳۷۳. نجفی ابروانی، علی بن عبدالحسین، حاشیه المکاسب.
۳۷۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الایام، مرکز نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۷۵. -، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۵ ق.
۳۷۶. نسائی، سنن النسائی، دارالفکر للطباعه و النشر، بیروت، ۱۳۴۸ ق.
۳۷۷. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، چاپ شفق، تهران، ۱۴۱۲ ق.
۳۷۸. -، مستدرک سفینه البحار، تحقیق شیخ حسن علی نمازی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۳۷۹. نوری طبرسی، میرزا حسین، خاتمه مستدرک الوسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۵ ق.
۳۸۰. -، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۳۸۱. نووی، شرف الدین، المنهاج، انتشارات غزالی، سندج، ۱۳۶۸ ش.
۳۸۲. نووی، محیی الدین، المجموع، دارالفکر، بیروت.
۳۸۳. وحید بهبهانی، محمدباقر، تعلیقه علی منهج المقال.
۳۸۴. -، الحاشیه علی مدارک الاحکام.
۳۸۵. -، رسائل الفقیه، منشورات مؤسسه علامه وحید بهبهانی، ۱۴۱۹ ق.
۳۸۶. -، الفوائد الرجالیه.
۳۸۷. -، مصابیح الظلام، مؤسسه علامه وحید بهبهانی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۳۸۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بایسته های فقه جزاء، نشر میزان، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۳۸۹. -، کتاب الحج، مؤسسه انصاریان، قم.
۳۹۰. همدانی، آقارضا، مصباح الفقیه، منشورات مکتبه الصدر، چاپخانه حیدری، تهران.

مقالات

۳۹۱. ارسطو، محمدجواد، «ولایت و محجوریت»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۸.
۳۹۲. استادی، رضا، «قلمرو قاعده در آ»، فقه اهل بیت فارسی، ش ۳۴.

- ۳۹۳- «قلمرو قاعده درأ (۲)»، فقه اهل بیت فارسی، ش ۳۷.
۳۹۴. بدری، سامی، «مهدی منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف و سیر تاریخی و نشانه های ظهور»، ترجمه عبدالله امینی، مجله انتظار، ش ۱.
۳۹۵. بیناتل، ژان، «کیفرهای جانشین و جرم شناسی»، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، نرم افزار مقالات حقوقی.
۳۹۶. جعفر پیشه، مصطفی، «مفهوم ولایت فقهی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۹.
۳۹۷. جعفریان، رسول، «مشاغل اداری علما در دولت صفوی»، مجله نورعلم، ش ۳۷، اسفند ۱۳۶۹.
۳۹۸. حاجی ده آبادی، احمد، «قاعده درأ در فقه امامیه و حقوق ایران»، فقه و حقوق، س ۲، ش ۶، پاییز ۱۳۸۴.
۳۹۹. حسینی، سید احمد، «نگاهی به مکتب فقهی محقق اردبیلی»، کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۹.
- ۴۰۰- «ولایت مطلقه فقیه»، کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۲۱-۲۱.
۴۰۱. خرازی، سید محسن، «کاوشی در حکم فقهی تجسس»، مجله فقه اهل بیت فارسی، ش ۲۶.
۴۰۲. خسرو پناه، عبدالحسین، «مشروعیت حکومت دینی»، فصلنامه معرفت، ش ۷.
۴۰۳. ربانی، محمدحسن، «اصطلاح شناسی در کتاب های فقهی»، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۲۵-۲۶، زمستان ۱۳۷۹.
- ۴۰۴- «حکم و قضاوت بر اساس قرینه ها»، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۳۳.
۴۰۵. ربانی بیرجندی، محمدحسن، «قاعده درأ»، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۳۳-۳۴.
- ۴۰۶- «وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاه ها»، کاوشی نو در فقه، ش ۱۹-۲۰.
۴۰۷. برجی، یعقوب علی، «محقق نراقی و مساله ولایت فقیه»، آینه پژوهش، ش ۷۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۱.
۴۰۸. حسینی، سادات و مصطفی محقق داماد، «چشم اندازی بر حدود و اجرای علنی آن»، الهیات و حقوق، ش ۲.
۴۰۹. سروش، عبدالکریم، «فقه در ترازو»، مجله کیان، ش ۴۶.
- ۴۱۰- «اصراطهای مستقیم؛ سخنی در پلورالیسم دینی، مثبت و منفی»، مجله کیان، ش ۳۶.
۴۱۱. سروش محلاتی، محمد، «اصل عدم ولایت»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۳.
- ۴۱۲- «اقامه جمعه در دولت اسلامی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳۲.
۴۱۳. شقیر، محمد، «پژوهشی در توقیع شریف امام زمان به اسحاق بن یعقوب»، مجله فقه اهل بیت، ش ۴۶.

۴۱۴. صافی گلپایگانی، لطف الله، «ضرورت حکومت یا ولایت فقها در عصر غیبت»، حکومت اسلامی، ش ۴.

۴۱۵. صالح پور، جهانگیر، «امام خمینی؛ فقیه دوران گذار از فقه جواهری تا فقه المصلحه»، مجله کیان، ش ۴۶.

۴۱۶. صدر حسینی، «مبانی مشروعیت ولایت فقیه»، علوم سیاسی، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۳.

۴۱۷. عابدیان، سید حسن، «ولایت فقیه و اجرای حدود در عصر غیبت»، کوثر معارف، س ۳، ش ۲، بهار ۱۳۸۶.

۴۱۸. فرزین قلعه جوین، مهرانگیز، «تبیین جایگاه جرم و مجرم در نصوص اسلامی»، فصلنامه پژوهشی ندای صادق، ش ۲۴.

۴۱۹. قوی، نیره، «دامنه امور حسیه از دیدگاه امام علی»، فصلنامه پژوهشی ندای صادق، ش ۲۰.

۴۲۰. کدیور، محسن، «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید، مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفت و گوی تمدن ها، ۱۳۸۰ ش.

۴۲۱. «آزادی عقیده و مذهب در اسلام»، ماهنامه آفتاب، ش ۲۳، اسفند ۱۳۸۱.

۴۲۲. کلانتری، علی اکبر، «فقه و مصلحت نظام»، کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۱۱-۱۲.

۴۲۳. گرجی، علی، «قضیه فی واقعه»، کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۲۷-۲۸.

۴۲۴. گنجی، اکبر، «حکومت فقهی و حل مسایل اجتماعی»، ماهنامه آفتاب، ش ۹، آبان ۱۳۸۰.

۴۲۵. لاهیجی، شمس الدین محمد، «ارتباط شریعت و طریقت و حقیقت»، گنجینه، ش ۲۴، اسفند ۱۳۸۱.

۴۲۶. مؤمن قمی، محمد، «جهاد ابتدایی در عصر غیبت»، فقه اهل بیت، ش ۲۶.

۴۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، «مسئله تعزیرات در اسلام»، مجله نور علم، شهریور ۱۳۶۳.

۴۲۸. محقق داماد، مصطفی، «نگاهی به قوانین جزا در اسلام»، شورای اجتماعی و فرهنگی زنان، ش ۶.

۴۲۹. معرفت، محمد هادی، «تبیین مفهومی ولایت فقیه»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۵.

۴۳۰. «رهبری و زعامت سیاسی در اسلام»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۵.

۴۳۱. «ولایت فقیه»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۷.

۴۳۲. «ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی».

۴۳۳. موسوی، سید علی، «ولایت فقیه از منظر عقل»، دیدار آشنا، ش ۵۱.

۴۳۴. مهروی، محمدحسین، «حفظ نظام»، حکومت اسلامی، ش ۲۰ و ۲۱.

۴۳۵. «مرجعیت و رهبری»، حکومت اسلامی، ش ۱۶.

۴۳۶. میراحمدی، منصور، «رابطه آزادی و ولایت در اندیشه سیاسی امام خمینی ۱ و ۲»، جمهوری اسلامی، ۱۷ و ۲۴ فروردین.

۴۳۷. هادوی تهرانی، مهدی، «پیشینه تاریخی ولایت فقیه»، کتاب نقد، ش ۷.

۴۳۸. هاشمی، سید حسین، «قتل در فراش؛ ضرورت بازگشت قانون به فقه»، کتاب زنان، ش ۲۷.

۴۳۹. - «نقد آرای کدیور درباره ادله شرعی ارتداد»، رواق اندیشه، ش ۲۲، ۱۳۸۲.

۴۴۰. یسک، هانس هاینریش، «تشابهات و تفاوت های حقوق جزای اسلامی و غربی»، ترجمه حسن رضایی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، ش ۹.

منابع اینترنتی

۴۴۱. ابراهیمی، محمدعلی، «بررسی سرقت در قانون افغانستان»، وبلاگ گام های نوین حقوقی.

۴۴۲. «ارتباط با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت»، www.monajat.org.

۴۴۳. الاعرجی، زهیر، «نظریه ولایه الفقیه و الاداره الاجتماعیه»، مجله الحیات.

۴۴۴. آک گوندوز، احمد، «قواعد حقوق جزا در قوانین دوره عثمانی و تأثیر دین بر آنها»، ترجمه و تألیف علی حکیم پور، منتشر شده در www.e-resaneh.com.

۴۴۵. انوری، رامین، «مخالفت دیده بان حقوق بشر با اعدام در افغانستان»، www.nawaaye-afghanistan.net در تاریخ ۱۳۸۷/۱/۲۹.

۴۴۶. - «حمایت کرسی از رهایی مسیحی افغان»، سایت www.bbcpersian.com آوریل ۲۰۰۶.

۴۴۷. باقی، عمادالدین، «ادامه حقوق بشر اعدام و قصاص ۲»، www.emadbaghi.com شنبه ۲ خرداد ۱۳۸۳.

۴۴۸. بکتاش، فهیم، «حامد کرزی در تنگنای تصمیم گیری»، www.kabulpress.org.

۴۴۹. «نظر اجمالی بر تشکیل وزارت عدلیه افغانستان»، www.mouj-rasaneh.com.

۴۵۰. زن اندونزیایی در عربستان گردن زده شد. www.mouj-rasaneh.com نوشته شده توسط کمیته برگزاری ۸ مارس ۲۰۰۷.

۴۵۱. «علوم ریاضی، ریاضی، حد»، در سایت roushd.ir.

۴۵۲. «مجازات اعدام چه پیامدهایی خواهد داشت»، www.dailyafghanistan.com س ۳، ش ۴۷۶، چهارشنبه ۲۸ حمل ۱۳۸۷.

۴۵۳. پیام، علی، «مشروعیت مجازات اعدام در اسناد تقنینی افغانستان»، www.mouj-rasaneh.com در تاریخ ۱۳۸۷/۷/۲۴.

۴۵۴. خسروپناه، عبدالحسین، «امام خمینی و نظریه ولایت فقیه»، <http://www.mhekmata.ir>.

۴۵۵. زرنگار، ص. ش. «حکومت کاری و قضای نابکار»، تورنتو، www.qodratwaqaano.persianblog.ir دوشنبه ۱۳۸۵/۶/۶.

۴۵۶. سروش، واسع، «شورای علمای هرات؛ بازگشت سنگسار و قطع دست».

۴۵۷. www.nawaaye-afghanistan.net در تاریخ ۱۳۸۶/۴/۱۴.

۴۵۸. سعادت، قاسم علی، «روحانیت و تعامل با حکومت در حقوق اساسی عصر صفوی»، مشاهده شده در سایت www.seraj.ir

۴۵۹. صانعی، یوسف، «مجازات مدعی نبوت»، www.feqh.org.

۴۶۰. صدر حسینی، سید علیرضا، «در سنامه فقه الحکومه»، سایت www.tebyan.net

۴۶۱. غرجستانی، «هیا هو و غوغا سالاری در ورای یک حکم اعدام»، ۱۳۸۶/۱۱/۱۲ www.afghanpaper.com

۴۶۲. فاضل لنگرانی، محمدجواد، «تنوری عدالت در حکومت اسلامی و ولایت فقیه»، www.j-fazel.org

۴۶۳. الکتاب، احمد، «تکامل فکری سیاست از شورا تا ولایت فقیه»، www.alkatib.co.uk

۴۶۴. www.arrasou.org

اول محرم ۱۴۲۹. نجفی، موسی، «گزیده واژه های تخصصی اندیشه ی سیاسی و تاریخ تحولات ایران و اسلام» به نقل از سایت www.iraneconomist.com جمعه ۲۸ بهمن ۱۳۸۴.

۴۶۶. www.kateb-hazara.net

۴۶۷. www.۰۹۱۶.mihanblog.com

۴۶۸. www.ariananet.com تاریخ ۱۳۸۴/۲/۶.

نرم افزارها

۴۶۹. کتابخانه اهل بیت، نسخه اول، قم: مرکز معجم فقهی و مرکز پژوهش های اسلامی المصطفی، ۱۳۸۴ ش، ۲۰۰۵ م.

۴۷۰. گنجینه آرای فقهی قضایی، قم: معاونت آموزش قوه قضاییه، دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون فقهی.

۴۷۱. جامع فقه اهل بیت، نسخه ۱/۲، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

۴۷۲. جامع تفاسیر نور، دائره المعارف چند رسانه ای قرآن کریم، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

۴۷۳. نورالدرايه، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.

۴۷۴. بانک اطلاعات مقالات حقوقی، نگارش اول، علی مکرم، بهار ۱۳۸۷ ش.

۴۷۵. مکتبه الاسلامیه الکبری الشامله، مرکز التراث للبرمیجیات.

After the Occultation of the Twelfth Imam, one of the major concerns of the old and new Shiite jurists was the fate of religious laws, especially Hodud. Among the existing viewpoints, two are more significant. According to the first one, Islamic punishments are allowed during the Occultation period, but the second one bans them. It is important to ponder these two points of view because the establishment of the Islamic government in Iran made the execution of Hodud possible. On the other hand, executing these punishments resulted in severe international reactions. So, in order to study

permissiveness of executing Hodud and Tazirat during the Occultation period " after some introductory issues, the " dissertation first studies the view which prohibits the execution of Islamic punishments at the present time and allows them to be executed only under the rule of the infallible Imams. After relating the opinions of jurists, the dissertation evaluates the related analytical and traditional arguments such as " consensus over what has been related " (Al-Ejmaa manqul) by Ebn-Edris, " Ashathyat tradition " " the lack of the authenticity of a single tradition related to severe penal verdicts " etc. The result is that the execution of such laws cannot be restricted to the period of the infallible Imams. After rejecting this view, the thesis studies the view which allows such laws to be executed at the present time and challenges the legitimacy of the related arguments such the generality of Hodud arguments [itlaq-e adelle-ey hodud], Hafs b. Qiath tradition, maqbule Omar b. Hanzaleh, etc. Some of which proved to be convincing. Coming to the conclusion that jurists execution of Islamic punishments is legitimate. However, all people are allowed to execute Hodud in crimes like

cursing the Prophet and Imams under specific conditions. In addition, after establishing an Islamic government and the appropriation of the execution of Hodud by a Valiy-ye Faqih (jurisprudent), other jurists are deprived of performing it

.Key words: Hodud, Tazirat, jurisprudent, legitimacy, Occultation period