

Abstract:

One of the issues raised in the penal laws related to religious minorities and among the examples of acts against chastity that are mentioned in the Penal Law and in the section on Hudud is the adultery of a dhimmi infidel with a Muslim woman, which is one of the cases of execution in adultery by Imami jurists. Now, the discussion in this research is that if a dhimmi infidel declares Islam after committing this act with a Muslim woman, what will be his punishment. The present research has discussed the statements in the issue, which are: the absolute non-falling of the hadd, the absolute fall of the hadd, and the promise in detail, which the author, by creating a flaw in the evidence of each promise, finally believes that the hadd has fallen from the dhimmi by referring to the rule of It has been seized; But since this rule does not cause the fall of the prescribed punishment in other religions and rational rules; Therefore, considering that such a person was a disbeliever while committing the crime, he will be punished according to his Shari'ah. Another argument is that the court has the authority to give a verdict, which was given to the court of infidels by discussing and investigating the issue of the promise of the permissibility of infidels. From a legal point of view, Article 224 of the Islamic Penal Code generally mentions the cases where the death penalty is considered for adultery, one of which is the adultery of a non-Muslim man with a Muslim woman. However, the law has not provided a solution regarding the various hypotheses of the issue and the possibilities in it, including the conversion of religious minorities to Islam in case of committing acts against chastity. He examined the existing in these cases and considered a solution for it. With this aim, the upcoming research tries to solve the existing legal gaps, especially in the issue of religious minorities, which the law has less addressed.

Keywords: limit of adultery, dhimmi infidel, Muslim woman, rule of Jab, rule of door, precaution in blood, territoriality of penal laws

مبانی فقهی و حقوقی حدود منافی عفت اقلیت‌های دینی پس از اسلام آوردن و تطبیق آن با قاعده جب

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۲

ساجده اسلامی مهدی ابادی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱۵

چکیده

یکی از مباحث مطرح شده در قوانین جزایی مربوط به اقلیت‌های دینی و از جمله مصادیق اعمال منافی عفت که در قانون مجازات و در قسمت حدود ذکر گردیده، زنای کافر ذمی با زن مسلمان است که فقهای امامیه یکی از موارد اجرای اعدام در زنا را همین مورد دانسته‌اند. حال بحث مورد نظر در این تحقیق، این است که اگر کافر ذمی پس از ارتکاب این عمل با زن مسلمان، اظهار اسلام نماید، مجازات وی چه خواهد بود. تحقیق حاضر به بیان اقوال در مسأله پرداخته که عبارتند از: عدم سقوط حدّ به طور مطلق، سقوط حدّ به طور مطلق و قول به تفصیل که نگارنده با ایجاد خدشه در ادله‌ی هر قول، در نهایت قائل به سقوط حدّ از ذمی با استناد به قاعده‌ی جبّ شده است؛ اما از آنجایی که این قاعده، موجب سقوط مجازات مقرر در سایر ادیان و احکام عقلایی نمی‌شود؛ بنابراین با توجه به اینکه چنین شخصی در حین ارتکاب جرم، کافر بوده است، بنابر شریعت خویش، مجازات می‌شود. بحث دیگر دادگاه واجد صلاحیت حکم دادن است که با بحث و بررسی در مسأله قول به جواز اعراض کافر ذمی به دادگاه کفار داده شده است. از نظر قانونی نیز ماده‌ی ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی، به طور کلی به مواردی که مجازات اعدام برای زنا در نظر گرفته شده، اشاره کرده است که یکی از این موارد، زنای مرد غیرمسلمان با زن مسلمان است. اما قانون در مورد فرضیات مختلف مسأله و احتمالات موجود در آن، از جمله اسلام آوردن اقلیت‌های دینی در صورت ارتکاب اعمال منافی عفت، راهکاری ارائه نکرده است که به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت مسأله و سنگینی مجازات در این قبیل مسائل، بایستی خلأهای قانونی موجود در این موارد را بررسی کرده و راهکاری برای آن در نظر گرفت که تحقیق پیش رو با این هدف، سعی بر رفع خلأهای موجود قانونی به ویژه در مسأله‌ی مربوط به اقلیت‌های دینی که قانون کمتر به آن پرداخته است، را دارد.

کلید واژه: حدّ زنا، کافر ذمی، زن مسلمان، قاعده جبّ، قاعده درء، احتیاط در دماء، سرزمینی بودن قوانین جزایی.

یکی از مباحث مهم و قابل تأمل در باب حدود این است که اگر کافر ذمی با زن مسلمانی زنا کند و سپس اسلام بیاورد، آیا حد زنا کافر ذمی که در این صورت اعدام است، به واسطه‌ی اسلام آوردن و استناد به قاعده‌ی «الاسلام یجب ما قبله» ساقط می‌شود یا خیر.

بسیاری از فقها از جمله شیخ طوسی در *النهایه*، ابن ادریس در *سرائر*، ابن سعید حلی در *جامع للشرایع*، علامه حلی در *تحریر الاحکام* و شهید ثانی در *روضه البهیة* مسأله را این گونه بیان کرده‌اند که: «..... و همچنین حدّ به قتل برای ذمی زمانی که با زن مسلمان زنا کند، ثابت می‌شود؛ چه زن با میل و چه از روی اکراه به این عمل اقدام کند و چه اینکه ذمی، زن مسلمان را به عقد خود درآورده باشد یا خیر؛ به دلیل عدم جواز عقد ذمی با زن مسلمان..... و قتل نیز به واسطه‌ی اسلام از کافر ذمی ساقط نمی‌شود»؛ در نتیجه این گروه، به طور مطلق و در هر حال قائل به اجرای حد برای ذمی پس از اسلام آوردن وی شده‌اند و این یکی از اقوال در مسأله بوده که از مهم‌ترین دلایلی که به آن استناد کرده‌اند، روایت جعفر بن رزق الله است.

قول دوم در این مسأله که برخی دیگر از فقها از جمله فاضل هندی در *کشف اللثام* به آن قائل شده و صاحب *جواهر* نیز به آن تمایل پیدا کرده، این است که حدّ زنا کافر ذمی پس از اسلام آوردن به طور مطلق برداشته می‌شود و از جمله دلایلی که به آن استناد کرده‌اند، عبارت است از: حدیث جبّ، احتیاط در دماء و قاعده‌ی *درء الحدود بالشبهات*. هرچند به نظر می‌رسد که عمده دلیل این گروه همان قاعده‌ی جبّ باشد.

قول سوم در این زمینه، قول به تفصیل است که علمایی از جمله آیت الله موسوی اردبیلی در *فقه الحدود و التعزیرات* خود به آن قایل شده است؛ با این توضیح که، اگر اسلام آوردن کافر ذمی بعد از ثبوت زنا در نزد حاکم باشد، این چنین اسلام آوردنی موجب سقوط حدّ زنا نخواهد شد، ولی اگر اسلام آوردن وی قبل از ثبوت زنا در نزد حاکم باشد، می‌تواند به عنوان یکی از دلایل و قراین تمایل حقیقی وی به اسلام باشد و بنابراین حدّ زنا ساقط خواهد شد.

مفردات عبارت

زنا: این لفظ هم به صورت مقصور است (زنی، یزنی) و هم به صورت ممدود (زنا) (ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۳۵۹/۱۴)؛ ولی اگر به صورت ممدود و چهار حرفی باشد، بهتر است (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۳۸۴).

فقها نیز در تعریف آن تعابیر مشابهی دارند. هرچند در عبارت برخی از فقهای متقدم، تعدادی از قیود نیست که توسط فقهای بعدی تکمیل گردیده است؛ به عنوان مثال شیخ بیان داشته است: زنا موجب حد، نزدیکی بدون عقد و بدون شبهه‌ی حلیت است که در فرج زن صورت می‌گیرد، در حالی که وطی کننده بالغ و عاقل باشد (شیخ طوسی، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، ص ۶۸۸). که قید خواه آزاد و خواه بنده بودن واطی، بعداً به این تعریف اضافه شده است (ابن ادریس حلی، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۴۲۸/۳) و فقهای بعدی قیود نزدیکی بدون ملکیت مرد نسبت به زن، پنهان

شدن حشفه، علم به تحریم عمل و داشتن اختیار (فاضل مقداد، التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، ج ۳۲۸/۴) و همچنین نزدیکی در فرج زن بلکه مطلق جنس مؤنث را به تعریف افزوده‌اند (شهید ثانی، الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه (ط- الحدیثه)، ج ۱۴/۹). فقهای اهل سنت دایره‌ی تعریف فوق را محدودتر کرده و عدم سکران را نیز برای تحقق زناى موجب حد شرط دانسته‌اند (محمد جواد مغنیه، الفقه علی المذاهب الخمسه، ج ۳۶۸/۲).

جب: جب در لغت به معنای قطع کردن، بریدن یا ترک کردن است (جبران مسعود، الرائد، ص ۴۹۸). بدین جهت وقتی گفته می‌شود که اسلام آنچه را در زمان کفر بوده، بر می‌دارد؛ بدین معنی است که اسلام دوران کافر بودن شخص را به دوران بعد از مسلمان شدن او وصل نمی‌کند، بلکه قطع کرده و در نظر نمی‌گیرد و فرد را مورد رحمت و رأفت اسلامی قرار می‌دهد (ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۲۳۳/۱).

پس به طور کلی زمانی که انسان اسلام می‌آورد، گناهان یا حقوقی از قبل بر ذمه‌اش است (مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۱۷۱/۲) که اسلام به واسطه‌ی قاعده‌ی جب، تکالیف فرعی را که کفار در زمان کفر انجام نداده‌اند، برمی‌دارد و این در مقابل حکم توبه‌کننده‌ی به اسلام است (سیفی مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیه الاساسیه، ج ۶۹/۳)؛ بنابراین مراد، کافر اصلی است (شاهرودی، کتاب الحج، ج ۲۲۱/۱).

کافر ذمی: کفر در لغت، به معنای پوشانیدن و پنهان داشتن است. از این رو به شب و کشاورز، کافر اطلاق می‌شود؛ زیرا کشاورز بذر را در زیر خاک و شب اشیای خارجی را در تاریکی خود می‌پوشاند. شخصی هم که منکر چیزی باشد و حقایق مهمی را انکار کند، از نظر لغوی کافر به حساب می‌آید (ابن منظور، همان کتاب، ج ۱۴۷/۵؛ راغب اصفهانی، همان کتاب، ص ۷۱۴). کفر، پوشانیدن و کتمان آگاهانه است. از این رو نوعاً در تعریف کفر و کافر، کلمه‌ی جحد و انکار به کار می‌رود (جوهری، الصحاح، ج ۲/ ۴۵۱؛ راغب اصفهانی، همان کتاب، ص ۱۸۷).

در فقه، عنوان کافر در معنای گسترده‌ای کاربرد دارد و بر هر کس که منکر خداوند، توحید، نبوت و رسالت پیامبر اکرم (ص) یا یکی از ضروریات دین اسلام باشد، صدق می‌کند؛ اعم از آنکه انکار از روی توجه و معرفت (کافر معاند) یا از روی جهل، غفلت و تردید باشد که قدرت و استعداد تحقیق و تفحص را داشته باشد (کافر مقصر) یا اینکه توان تتبع و فحص از حقانیت اسلام و خداوند را نداشته باشد (کافر قاصر)؛ بنابراین از نظر فقهی خواه عدم ایمان فرد، مستند به جحد و انکار وی و خواه مستند به جهل و تردید باشد، کافر خواهد بود. هرچند در لغت به چنین فردی در صورت عدم جحد و انکار، کافر گفته نمی‌شود. (همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱۷/ ص ۲۶۵؛ شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۱۳۳/۵). به بیان منطقی، بسیاری از فقیهان بین کفر و ایمان قائل به نسبت «عدم و ملکه» شدند؛ به این معنا که مقصود از کفر، عدم ایمان است و هر انسانی که مؤمن نباشد، کافر به شمار می‌آید (امام خمینی (ره)، کتاب الطهارة (ط- الحدیثه)، ج ۴۲۶/۳).

کفار از لحاظ آثار و نتایج مترتبه بر کفرشان به کافر مستقل و تبعی تقسیم می‌شوند و کافر مستقل نیز به دو دسته‌ی کافر اصلی و کافر مرتد و کافر مرتد نیز به دو دسته‌ی مرتد فطری و ملی تقسیم

می‌گردد. کافر ذمی، نوعی کافر مستقل بوده که کفر وی مرتبط به خودش است و تابع کفر دیگران نیست و در قسم کفار اصلی جا می‌گیرد؛ زیرا پدر و مادر او کافر بوده و وی نیز پس از بلوغ، اظهار کفر می‌نماید؛ به این دلیل که از لحاظ شرعی، انسان از سن بلوغ شخصیت مذهبی پیدا می‌کند. از لحاظ حقوقی، کفار اصلی به چهار دسته ذمی، حربی، معاهد و مستأمن تقسیم می‌گردند (محمد رضا بندرچی، «مقوله‌ی کفر در قلمرو حقوق اسلام»، صص ۶۰-۵۹). حال کافر ذمی عبارت است از: اهل کتاب از جمله یهودی و نصرانی که به شرایط ذمه عمل می‌کنند (وجدانی، الجواهر الفخریه فی شرح الروضة البهیة، ج ۶/۳۵۰)؛ مانند ادای جزیه، عدم خیانت در حق مسلمین، عدم شرب خمر و خوردن گوشت خوک به طور آشکارا و عدم زدن ناقوس و غیر این‌ها. که با قبول این شرایط، تحت مقررات حکومت اسلامی در کشور اسلامی به زندگی بر مبنای عقاید دینی خود ادامه داده و از حمایت دولت مسلمان برخوردار می‌شوند (شیرازی، التعليقات علی الشرایع الاسلام، ج ۱/۸۷).

حدود: در کتب لغت، حدّ به معنای مرز و واسطه‌ی میان دو چیز (فراهدی، کتاب العین، ج ۳/ص ۱۹)، دفع و منع (جوهری، همان کتاب، ج ۲/۴۶۲) و پایان و خاتمه آمده است (ابن منظور، همان کتاب، ج ۳/۱۴۰). علت تسمیه‌ی حد زنا و حد خمر آن است که مرتکب را از ارتکاب جدید باز می‌دارد و دیگران را نیز از ارتکاب منع می‌کند (جوهری، همان کتاب، ج ۲/۴۶۲)؛ بین حلال و حرام فاصله انداخته و مرز بین آن دو است (ابن اثیر، همان کتاب، ج ۱/۳۵۲).

در فقه نیز فقهای متقدم و متأخر ضمن اشاره به معنای لغوی، بیان کرده‌اند که در شرع، حدّ به معنای عقوبت و مجازات خاصّ معین شده از ناحیه‌ی شارع است (محقق حلی، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴/۱۳۶؛ منتظری، کتاب الحدود، ص ۳).

اگر کافر ذمی که با قبول شرایط ذمه و تحت مقررات حکومت اسلامی در کشور اسلامی زندگی می‌کند، در حال کفر مرتکب زنا یا زن مسلمان شود، حدّ وی قتل خواهد بود؛ اعم از اینکه زن، مایل باشد یا مورد اکراه واقع شود و نیز اینکه کافر ذمی وی را به عقد خود درآورده باشد یا خیر (شهید ثانی، همان کتاب، ج ۹/۶۵؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲/۴۶۳). فقهای متقدم در مورد کیفیت کشتن اینگونه آورده‌اند: «ضربت عنقه»: ضربه زدن به گردن (شیخ مفید، المقنعه، ص ۷۷۸؛ سید مرتضی، الانتصار فی انفرادات الامامیه، ص ۵۲۶)؛ زیرا غالباً ضربه زدن به گردن، ملازم با قتل است (مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، ص ۲۶۰)؛ اما برخی روایات در این زمینه که در ادامه خواهد آمد، تعبیر به «یقتل» کرده‌اند. هر چند در برخی دیگر آمده است: «یضرب حتی یموت»؛ اما به نظر می‌رسد آنچه متعارف است، همان تعبیر به قتل است. (همان کتاب، ص ۲۷۰). در واقع اینجا از مواردی است که بر عدم توجه به خصوصیت مذکور (یضرب) در حکم شرعی دلالت می‌کند. با توجه به اینکه غالباً در گذشته، کشتن از طریق زدن گردن با شمشیر بوده است، فقهای متقدم به این خصوصیت اشاره کرده‌اند، ولی فقهای بعدی تعبیر «یقتل» را به کار برده‌اند (از جمله: محقق حلی، المختصر النافع فی فقه الامامیه، ج ۱/۲۱۵؛ طباطبایی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (ط-الحديثه)، ج ۱۵/۴۷۵) به طور کلی، حدّ زنا ۴ قسم بوده که عبارتند از: قتل، تازیانه و سنگسار، تازیانه و تراشیدن سر و تبعید، تازیانه به تنهایی (علامه حلی، ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، ج ۲/۱۷۲). از این میان حدّ قتل، مختص زنا یا محارم،

زناى كافر ذمى با زن مسلمان و زناى به عنف است (ابن زهره، غنیة النزوع الی علمى الاصول و الفروع، ص ۴۲۱)

فقها در بیان دلیل این مطلب علاوه بر اجماع (همان کتاب، ص ۴۲۱؛ سید مرتضی، همان کتاب، ص ۵۲۶؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳۱۳/۴۱) به روایت حنان بن سدید از امام صادق (ع) که مربوط به حکم کشته شدن قتل یهودی در زناى با زن مسلمان است، تمسک کرده‌اند (آیت الله خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۱ موسوعه/۲۳۴).

در مورد سند این روایت، طریق شیخ صدوق به آن صحیح است (روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۳۰۳/۱)؛ بنابراین برخی فقها این روایت را صحیح می‌دانند (آیت الله خوئی، همان کتاب، ج ۴۱ موسوعه/۲۳۴). این در حالی است که برخی دیگر، وی را واقفی (علامه حلّی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱۹۶/۹) و سند حدیث را مؤتق دانسته‌اند (سبزواری، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۲۶۸/۲۷). در توضیح باید گفت: واقفیه کسانی هستند که در امامت امام کاظم (ع) توقف کردند و ولایت ائمه‌ی بعد از ایشان را نپذیرفتند. شیعیان از گفتگو و همنشینی با واقفیان خودداری می‌کردند چه رسد که از آن‌ها نقل حدیث کنند، بلکه می‌توان گفت با آنان بیشتر مخالفت می‌کردند تا دشمنان اهل بیت. چرا که در مواردی به خاطر تقیه مجبور بودند با مخالفان اهل بیت ارتباط داشته باشند ولی انگیزه‌ای برای برقراری ارتباط با واقفی‌ها نمی‌دیدند (سید جعفر ربّانی، «واقفیه و اندیشه واقفی‌گری پس از امام کاظم (ع)»، صص ۱ و ۲). با همه‌ی این تفاسیر به نظر می‌رسد عمل اصحاب به این روایت، ما را از بحث سندی آن بی‌نیاز می‌کند (مجلسی اول، همان کتاب، ج ۳۰۳/۱).

بحث دیگر این است که هر چند روایت، ناظر به شخص یهودی است، ولی این حکم قابل تسری به تمامی کفار خواهد بود؛ زیرا علاوه بر فهم عرف از این روایت مبنی بر اینکه مورد سؤال و مرتکب این فعل، شخص یهودی بوده و امام متناسب با سؤال، پاسخ داده است، روایت جعفر بن رزق الله که از زناى مرد نصرانی با زن مسلمان و حکم به کشته شدن وی خبر می‌دهد، این مطلب را تأیید می‌کند (همان کتاب، ج ۴۱ موسوعه/۲۳۴). بنابراین الغای خصوصیت از شخص یهودی ممکن است (مکارم شیرازی، انوارالفقاهه، ص ۲۷۱). همچنین «الکفر مله واحده»: کفر، یک ملت هستند و فرقی میان شخص یهودی با سایر کفار نیست (سبزواری، همان کتاب، ج ۲۶۸/۲۷).

در این زمینه، گروهی از اهل سنت از جمله ابوحنیفه معتقدند بر کفار حدودی که مختص خدای تعالی است، اجرا نمی‌شود؛ زیرا شرط اجرای حدود، اسلام است. برخلاف شافعی که معتقد به اقامه‌ی حدود بر ایشان است؛ به دلیل اینکه آن‌ها مادامی که در سرزمین اسلامی هستند، نیز ملتزم به احکام اسلام بوده و عدم اجرای حد، موجب خفت و خواری مسلمانان و اجرای آن نوعی صیانت از سرزمین اسلامی محسوب می‌شود. لازم به ذکر است که این اختلاف نظر تنها در اجرای حدودی است که کفار نیز آن را جرم دانسته‌اند؛ اما آن دسته از جرایمی که کفار اعتقاد به اباحه‌ی آن داشته؛ از جمله شرب خمر جز در صورت تجاهر و تظاهر به آن، حدی برای آن در نظر گرفته نشده است (شمس الدین سرخسی، کتاب المبسوط، جزء ۱۱، ص ۱۸).

حال بحث مورد نظر در این تحقیق، زمانی است که کافر ذمی پس از ارتکاب زنا، اسلام بیاورد که در این صورت، حکم مسأله چه خواهد بود؟ با بررسی و تتبع در کتب فقها، ۳ قول در این زمینه مطرح شده که نگارنده پس از نقد و بررسی هر یک در نهایت قول دیگری را به عنوان قول مختار در این زمینه به این اقوال افزوده است.

۱. قائلان به عدم سقوط حدّ پس از اسلام آوردن کافر ذمی

با بررسی در کتب فقهی به دست می‌آید که برخی فقها به ویژه فقهای متقدم، قائل به عدم سقوط حدّ از کافر ذمی شده‌اند که عده‌ای به طور صریح متذکر این مطلب شده (از جمله: شیخ طوسی، همان کتاب، ص ۶۹۳؛ ابن ادریس، همان کتاب، ج ۳/۳۷۴؛ علامه حلی، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه (ط - الحدیثه)، ج ۳۱۷/۵) و برخی دیگر با آوردن قید «علی کلّ حال» در عبارت «و یقتل الذمی.....علی کلّ حال» به این امر اشاره کرده‌اند (سلار دیلمی، همان کتاب، ص ۲۵۱).

ادله‌ی قول اول

۱. روایت جعفر بن رزق الله

در این روایت آمده است که در دوران متوکل، مرد نصرانی با زن مسلمان مرتکب زنا شد. تصمیم گرفتند تا بر او اقامه‌ی حدّ کنند؛ پس اسلام آورد. یحیی بن اکثم گفت: اسلام، شرک و فعل گذشته‌ی وی را از بین می‌برد..... متوکل دستور داد تا حکم را از امام هادی (ع) جویا شوند. امام در جواب فرمودند: «یضرب حتی یموت»: او را بزنید تا بمیرد و در استدلال بر آن به آیات ۸۴ و ۸۵ سوره غافر تمسک کردند که بیان می‌کند: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ»: پس زمانی که قهر و عذاب ما را دیدند، گفتند به خدای یکتا ایمان آوردیم و به آنچه که با آن مشرک بودیم، کافر شدیم. پس زمانی که قهر و عذاب ما را دیدند، ایمانشان نفعی ندارد. سنت خداوند در مورد بندگان همیشه است و کافران از زیانکارانند. (حر عاملی، همان کتاب، ج ۱۴۱/۲۸). در تفسیر آیه‌ی فوق بیان شده است که «بأس» به معنای شدت عذاب است و مراد از «کفرنا» کفر نسبت به بت‌ها و پلیدی‌ها است. همچنین علت عدم نفع ایمان آن‌ها این است که ایمانشان در هنگام مشاهده‌ی عذاب الهی و سلب اراده و اختیار از آن‌ها بوده است (طبرسی، تفسیر مجمع البیان، جزء ۸، ص ۴۰۹).

بنابراین با توجه به روایت مذکور و عدم انتفاع در اسلام آوردن فرد، به طور مطلق قائل به عدم سقوط حدّ از وی شده‌اند و تمسک به حدیث جبّ در مقابل این روایت را نوعی اجتهاد در مقابل نص به شمار آورده‌اند (سبزواری، همان کتاب، ج ۲۶۹/۲۷؛ طباطبایی، همان کتاب، ج ۴۷۷/۱۵). در توضیح باید بیان کرد که اجتهاد از جهت حفظ احکام شرعی از تضییع و پاسخ‌گویی به نیاز جامعه‌ی اسلامی اعم از حکومتی و فردی، واجب کفایی است (جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱/۲۴۵). هر چند از برخی قدما قول به وجوب عینی آن نقل شده است (خویی، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، صص ۶۶-۶۵)؛ اما اجتهاد

در برابر نصّ که عبارت است از: آنچه که نه تنها در آن به نصوص تمسّک نمی‌شود و بر ظن و گمان‌ها تکیه می‌کنند، بلکه بر خلاف نصوص فتوا داده می‌شود (مکارم شیرازی، دایره‌المعارف فقه مقارن، ص ۴۶۹) و نیز اجتهاد بر پایه‌ی مقدماتی چون قیاس، استحسان، سدّ ذرایع و مصالح مرسله که چهار طریق استنباط احکام نزد اهل سنت می‌باشد، جایز نیست (نجفی، همان کتاب، ج ۱۴۱/۳۰-۱۴۰).

بعضی اجتهاد در مقابل نصّ را جزء فقه به حساب نیاورده‌اند. در *موسوعه‌ی مصری* «عبد الناصر» تحت عنوان «ما لیس فقهاً» این چنین آمده است: آراییی که مبتنی بر نصّ شرعی نیست و صرفاً از طریق اعمال نظر شخصی در احکام شرعی بدست آمده، فقه نامیده نمی‌شود مگر اینکه در جایگاه شایسته‌ی خود قرار گیرد و از کسی که اهلیت برای اظهار نظر فقهی دارد صادر شود؛ بنابراین اینکه اجتهاد در مقابل نصّ مورد قبول نیست و قول فقها که می‌گویند: اجتهادی که مخالف کتاب خدا یا مخالف سنت یا بر خلاف اجماع باشد و یا گرچه مخالف این سه اصل نیست ولی سخنی بدون دلیل بوده باشد، اعتباری ندارد و از مقوله‌ی اختلاف نظر فقها به حساب نیامده و فقه نامیده نمی‌شود، از همین جا نشأت می‌گیرد. ناگفته پیداست کسی که در مقابل نصّ، اجتهاد می‌کند یا به سبب آن است که آگاهی از نصّ ندارد یا آن را به فراموشی سپرده یا به سبب آن است که به گمان خود مفهوم نصّ را منحصر به موارد یا زمان معینی می‌داند در حالی که نصّ، مطلق است و او اشتباه کرده است؛ بنابراین، تعبیر مزبور که اجتهاد در مقابل نصّ تحت عنوان «ما لیس فقهاً» قرار می‌گیرد درست نیست، بلکه اظهار نظر فقهی است، ولی گوینده‌ی آن موازین فقهی را کنار گذاشته و به گمان خود حکمی صادر کرده است. به هر حال شکی نیست که اجتهاد در مقابل نصّ کار صحیحی نیست و باید با توجه به ضوابط فقهی و اصول شناخته شده در فقه، احکام را استنباط کرد و اگر این باب، مفتوح شود که هرکس با میل خود در برابر نصوص و ادله‌ی شرع بایستد مدتی نمی‌گذرد که از فقه اصیل اسلامی چیزی باقی نمی‌ماند (مکارم شیرازی، دایره‌المعارف فقه مقارن، صص ۴۱-۴۰).

در جواب باید بیان کرد که این روایت به خاطر وجود «جعفر بن رزق الله» در سلسله سند آن دچار اشکال است؛ زیرا به دلیل عدم ثبوت وثاقت و مدح وی در کتب رجالی، به عنوان فردی مجهول شناخته شده که موجب جهل حدیث و در نتیجه ضعف سند آن گردیده است (سیفی مازندرانی، همان کتاب، ج ۸۹/۲؛ موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۴۲۶/۱؛ مؤمن قمی، مبانی تحریر الوسیله - کتاب الحدود، ص ۲۰۰).

در توضیح بایستی بیان کرد که به حدیثی مجهول می‌گویند که راوی آن در کتاب‌های رجالی نه توثیق شده باشد و نه ستایش و مذمت یا به ناشناخته بودن راوی تصریح شده باشد و یا به طور کلی ناشناخته باشد؛ مانند آنکه گفته شود: «عن رجل» (از مردی) یا «عَمَّن حَدَّثَهُ» (از کسی که به او خبر داد). در حدیث مجهول تفاوت نمی‌کند راوی مجهول در ابتدای سند باشد یا وسط و یا آخر یا در هر دو و یا هر سه طرف سند. حدیث مجهول از اقسام حدیث ضعیف به شمار می‌رود (جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، همان مجله، به نقل از کتاب *نهایة الدرایه* سید حسن صدر، ج ۲۶۹/۳).

حال اگر گفته شود که عمل فقها به این حدیث، ضعف سند آن را جبران می‌کند (موسوی گلپایگانی، للدر المنضود فی احکام الحدود، ج ۱/۲۶۷)؛ در جواب می‌گوییم که این روایت از نظر محتوایی نیز بر امر دیگری دلالت دارد. ظاهر این خبر عدم سقوط حد در صورتی است که اسلام آوردن فرد به قصد خلاص از آن باشد. (منتظری، همان کتاب، ص ۶۵). همان گونه که مستفاد از آیه این است که زمانی که انسان عذاب الهی را مشاهده کرد، پشیمانی نفعی ندارد و این امر نه تنها عقوبت اخروی را که همان عذاب است شامل می‌شود، بلکه شامل عقوبت دنیوی که همان حد است می‌شود (موسوی گلپایگانی، همان کتاب، ج ۱/۲۶۵)؛ بنابراین در صورت احراز حقیقی بودن اسلام فرد و نه به خاطر ترس از حد، خبر مزبور منصرف از این صورت است؛ به علت اینکه روایت بر فرض اسلام فرد نصرانی در هنگام اراده‌ی اقامه‌ی حد و به قصد فرار از آن دلالت می‌کند (سیفی مازندرانی، همان کتاب، ج ۲/۹۰). همان گونه که ظن غالب در اسلام آوردن فرد به قصد سقوط حد از وی است (علامه حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱۵/۷۵). بنابراین قول به عدم سقوط حد به طور مطلق، بعید است؛ زیرا این روایت به قرینه‌ی آیه‌ای که امام (ع) به آن استناد کرده، بر اسلام آوردن بعد از ظهور عذاب الهی دلالت می‌کند. همانطور که امت‌های پیشین بعد از ظهور عذاب ایمان می‌آوردند که مورد قبول نبوده است؛ اما اگر ایمان آوردن قبل از ظهور عذاب الهی باشد، عذاب برداشته می‌شود (مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، ص ۲۷۲).

پس مقتضای روایت، تفصیل بین توبه‌ی قبل از ثبوت حد و توبه‌ی بعد از آن است. بدین صورت که تنها در مورد اول، حد برداشته می‌شود، نه مورد دوم. برخلاف آنچه که مشهور از روایت برداشت کرده و قول به اطلاق داده‌اند؛ چه اسلام آوردن قبل از ثبوت حکم و چه بعد از آن باشد (موسوی گلپایگانی، همان کتاب، ج ۱/۲۶۷). برخی بیان کرده‌اند که روایت، بر قول به تفصیل و سقوط حد بعد از اسلام آوردن فرد و قبل از ثبوت حکم دلالت ندارد؛ زیرا این امر مجرد اشعار است که حجیتی بر آن نیست (آیت الله خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۱ موسوعه/۲۳۵). این اشکال وارد نیست؛ زیرا «فلما روا باسنا.....» جمله شرطیه است و در جملات شرط بین شرط و جزا رابطه‌ی علت و معلولی وجود دارد؛ به عبارت دیگر جزا، معلق، مترتب و تابع شرط است؛ بنابراین صرف اشعار نیست. مظفر، اصول فقه، ج ۱/۱۰۶). مطلب دیگر این است که در روایت، عبارت «یضرب حتی یموت» آمده است و این غیر از قتل است که فقها به آن فتوا داده‌اند (خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۷/۲۷). بنابراین با توجه به تمامی آنچه که بیان گردید، دلیل اول مردود است.

۲. اطلاق روایت حنان بن سدیر

یکی دیگر از ادله‌ای که قائلان این قول به آن تمسک کرده‌اند، اطلاق روایت حنان بن سدیر است؛ (سبزواری، همان کتاب، ج ۲۷/۲۶۹؛ آیت الله خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۱ موسوعه/۲۳۵)؛ با این توضیح که امام به طور مطلق حکم به کشته شدن فرد یهودی در زنا با زن مسلمان داد؛ حتی اگر بعد از آن اسلام بیاورد (همان کتاب، ج ۴۱ موسوعه/۲۳۵). در جواب بایستی بیان کرد که اطلاق روایت، حمل بر مواردی از قبیل «احتیاط در دماء» و «قاعده جب» می‌شود (منتظری، همان کتاب، ص ۶۵)؛ به عبارت دیگر دلیل جب، مانع عمل به اطلاق روایت می‌شود (موسوی گلپایگانی، همان کتاب،

ج ۱/۲۶۶)؛ بنابراین به طور کلی، قاعده‌ی جبّ حاکم بر این روایت بوده و موجب خروج مواردی که فرد پس از ارتکاب این عمل اسلام بیاورد، از حکم کشتن می‌شود. هرچند برخی گمان کرده‌اند که اطلاق روایت حنان، حاکم بر حدیث جبّ است؛ اما باید توجه داشت که ملاک حکومت، ناظر بودن دلیلی بر دلیل دیگر است و حدیث جبّ ناظر بر تمامی احکام ثابت قبل از آن است (مکارم شیرازی، انوارالفقاهه، ص ۲۷۴).

حکومت اصطلاح اصولی است که اصولی‌ها برای جمع بین دو دلیل یا ادله‌ی متعارض، بکار می‌برند (برای وجود تعدّد دلیل، نک: نائینی ۳/۶۸۶)، تا به مفاد قاعده «الجمعُ مهما أمکن أُولی من الطرح» عمل کرده باشند. مراد از این قاعده آن است که در صورتی که دو دلیل یا ادله، متعارض بدوی- که می‌توان آن را با دقت نظر رفع کرد- داشته باشند و جمع بین آن‌ها از طریق عمل به یکی از دو دلیل و تصرّف در دیگری یا تصرّف در هر دو دلیل، امکان‌پذیر باشد، بهتر از عمل به یکی از دو دلیل و کنار گذاشتن دیگری است (نک: مشکینی، ۱۹۳).

واژه‌ی حکومت، از حکم به ضمّ حاء که مصدر حکم است گرفته شده و به معنای سلطان و سیطره آمده است (نک: ذیل واژه‌ی حکم، عبدالرحمان، ۱/۵۸۱). با توجه به معنای لغوی، می‌توان وجه تسمیه‌ی این بحث را، سلطه‌ی یک دلیل (به اصطلاح دلیل حاکم) بر دلیل دیگر (دلیل محکوم) دانست. به این بیان که، هرگاه یکی از دو دلیل لفظی، در دلیل لفظی دیگر تصرّف نماید و با نظارت بر دلیل لفظی دیگر، موضوع آن دلیل را تفسیر و تبیین کند، در این حالت، دلیل ناظر را حاکم و دلیل دیگر را محکوم می‌نامند (نک: انصاری، ۱۳۷۱ش، ۲/۸۷۶).

تصرّف دلیل حاکم، می‌تواند در موضوع، محمول یا متعلّق دلیل دیگر و به نحو توسعه یا تضییق آن واقع شود (نک: عدنان قطیفی، ص ۲۴). البته این گسترش یا تضییق در دایره‌ی موضوع، که سبب گسترش یا تضییق در ناحیه‌ی حکم می‌شود (نک: منتظری، ۱/۱۳۴)، به طور تعبّدی و ادعایی است نه حقیقی و واقعی؛ به عبارت دیگر، چیزی که در حقیقت، از موضوع دلیل خارج است، فردی از موضوع فرض می‌شود (در توسعه) و چیزی که حقیقتاً داخل در موضوع است، فردی خارج از آن قلمداد می‌گردد (در تضییق)؛ نک: انصاری، ۱۳۶۵ش، صص ۵۳۶-۵۳۵، ۷۵۱-۷۵۰؛ بروجردی، ۴/۱۷؛ مخلص، ص ۸۲؛ به عنوان مثال، قاعده‌ی جبّ حاکم بر موثقه‌ی حنان بوده و موجب تضییق آن شده است.

حکومت دو قسم دارد: حکومت واقعی و حکومت ظاهری (نک: مکارم شیرازی، ۱/۳۲۹)؛ در حکومت واقعی، دلیل حاکم و محکوم از ادله و احکام واقعی هستند و بنابراین، توسعه یا تضییق در موضوع واقعی است و موضوع یک دلیل در عرض موضوع دلیل دیگر است؛ مثل دلیل «الطواف بالبيت صلاة» که حاکم بر دلیل «لا صلوة الا بطهور» است (نک: خمینی، تهذیب الاصول، جزء ۲/صص ۱۱۷-۱۱۸). متعلّق در حکومت ظاهری، ادله و احکام ظاهری هستند که از این احکام در زمان جهل به واقع و شک در آن، استفاده می‌شود (نک: فیاض، ۲/۲۶۱)؛ مثل حکومت امارات بر اصول (خویی، ۱/۱۹۸)؛ بنابراین، موضوع یک دلیل در طول دلیل دیگر واقع می‌شود و در بحث مورد نظر نیز حکومت از قسم واقعی می‌باشد. اگر هم اینگونه به نظر برسد که اطلاق حدیث مذکور با قاعده‌ی

جب مقید شده است، باز هم بنابر آنچه که برخی به آن قائل شده‌اند مبنی بر اینکه ورود، تخصیص، تقیید و غیر آن را از نتایج و ثمرات حکومت دانسته و حکومت را به معنایی اعم از معنای اصطلاحی آن به شمار آورده‌اند، در نهایت به حاکم بودن قاعده جب بر حدیث فوق دلالت دارد. (برای توضیح بیشتر، نک: خمینی، رسائل، ۱/۲۴۰).

۳. اصل استصحاب

در بحث مورد نظر، یقین به ثبوت حدّ بر کافر ذمّی وجود دارد. سپس در حکم وجوب قتل شک می‌شود و بنابر استصحاب، بر یقین سابق یعنی ثبوت حدّ بر کافر ذمّی عمل می‌شود (سبزواری، همان کتاب، ج ۲۶۹/۲۷). در رد استدلال مذکور باید بیان کرد: زمانی که فرد اسلام بیاورد و بعد از اینکه زنا ثابت شد، اگر شک در بقای حکم قتل بر وی شود، مجرای اصل استصحاب خواهد بود؛ اما اگر اسلام فرد، قبل از اثبات زنا باشد، در این صورت شک در ثبوت قتل است و نه شک در بقای قتل تا بنابر استصحاب، به یقین سابق عمل شود و حکم به وجوب قتل وی بدهیم (موسوی گلپایگانی، همان کتاب، ج ۱/۲۶۵). این در حالی است که این گروه به طور مطلق به استصحاب عمل کرده‌اند، در حالی که باید قائل به تفصیل شد.

علاوه بر این، برخی نیز جریان استصحاب در شبهات حکمی وجودیه را جایز نمی‌دانند (مکارم شیرازی، انوارالفقاهه، ص ۲۷۲)؛ به دلیل تعارض بین استصحاب بقای مجعول و استصحاب عدم جعل. در واقع دو یقین و یک شک وجود دارد و بقای حکم یکی از دو یقین نسبت به بقای حکم دیگری اولویت ندارد؛ بنابراین بین بقای مجعول و عدم جعل (دو یقین) تعارض ایجاد شده و هر دو ساقط می‌شوند، در نتیجه استصحاب جاری نمی‌شود (احمدی شاهرودی، «الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة»، صص ۱۸۳-۱۸۴). در بحث مورد نظر نیز، از طرفی یقین به عدم جعل چنین حکمی تا زمانی که امر شارع به آن تعلق نگرفته، داریم و از طرف دیگر یقین به بقای حکم وجوب قتل در زمانی که شارع به آن امر و سپس آن را جعل کرده است، داریم.

۲. قائلان به سقوط حدّ بطور مطلق

برخی در این زمینه معتقدند که حدّ بطور مطلق با اسلام آوردن کافر ذمّی از وی برداشته می‌شود (فاضل هندی، کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، ج ۱۰/۴۳۷؛ نجفی، همان کتاب، ج ۴۱/۴۹۴)؛ خواه اسلام آوردن وی پس از ثبوت این عمل نزد حاکم باشد یا خیر و به دلایلی استناد کرده‌اند که در ذیل به بیان تفصیلی آن می‌پردازیم.

ادله‌ی قول دوم

۱. قاعده‌ی درء الحدود بالشبهات

یکی از مهم‌ترین مستندات قاعده‌ی فوق، روایاتی است که امامیه و اهل سنت آن را نقل کرده‌اند. «ادروا الحدود عن المسلمین ما استطعتم، فان وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فان الامام لان یخطی فی العفو خیر من ان یخطی فی العقوبه» (سیوطی، الاشباه و النظائر، ص ۱۲۲، به نقل از سنن ترمذی): تا می‌توانید حدود را از مسلمانان دفع کنید (سعی کنید بر کسی حد جاری نشود). پس اگر راه‌گریزی برای مسلمان به جهت فرار از حد پیدا کردید، او را رها سازید؛ زیرا اگر حاکم در عفو نمودن خطا کند بهتر از آن است که بی‌گناهی را مجازات نماید. شیخ صدوق (ره) چنین نقل می‌کند: «قال رسول الله (ص): ادروا الحدود بالشبهات» (شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴/۵۳).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود اخباری که در کتاب‌های روایی امامیه متضمن این قاعده‌اند همگی مرسل‌اند، ولی از آنجایی که تعداد زیادی از روایات منابع حدیثی امامیه مرسل هستند فقها در صدق یافتن راه حلی برای حجت دانستن آن‌ها بر آمده و سه راه حل ارائه نموده‌اند (محقق داماد، قواعد فقه، ج ۴/۴۸-۴۶):

۱. در صورتی که اصحاب و اعظام فقهای امامیه، به خصوص آنانی که به عصر معصوم (ع) نزدیک‌ترند، به روایت عمل کرده و بر اساس آن فتوی داده باشند، در چنین فرضی، ضعف سند جبران شده و قابل استناد خواهد بود؛ از جمله فقهای مذکور مرحوم علی بن بابویه، صدوقین، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی (ره) هستند که از عمل آن‌ها به یک روایت ضعیف، وثوق به صدور آن از امام معصوم (ع) حاصل می‌شود.

۲. چنانچه اشخاص و راویانی که پس از آن‌ها سایر ناقلان حدیث ذکر نشده‌اند، از اشخاصی باشند که مسلم‌الوثوق بوده و فقها اطمینان داشته باشند که این شخصیت‌ها افراد دقیق و ماهری بوده که از اشخاص ضعیف نقل حدیث نمی‌کنند، در این صورت، مراسلات چنین اشخاصی را در حکم مسند می‌دانند؛ مانند مراسیل ابن ابی عمیر یا مراسیل شیخ صدوق.

در توضیح این مطلب باید بیان کرد که ابن بابویه، درباره‌ی چگونگی ضبط احادیث می‌گوید: «کتاب را با حذف اسانید احادیث نوشتم تا طرق‌ها زیاد نشود و کتاب ضخیم نگردد. در این تصنیف قصد مصنفان را نداشتیم که همه آنچه را روایت می‌کنند در کتابشان می‌آورند، بلکه نظرم بر این بود که فتوایم را ارائه و به صحت آن حکم کنم و معتقدم که این‌ها میان من و پروردگارم حجت است» (شیخ صدوق، همان کتاب، مقدمه). درباره‌ی گزینش احادیث و اعلان فتوا از کلام ابن بابویه در مقدمه کتابش چنین برمی‌آید که وی براساس احادیث یاد شده فتوا داده است؛ زیرا آن‌ها را صحیح دانسته و به حجیت آن‌ها معتقد است (همان کتاب، ج ۳/۱). شیخ صدوق در این رهگذر به اعتبار و قدرت حدیث بسیار توجه داشته و برای فتوا دادن، استواری یا ضعف روایت را خصوصاً از جهت سند در نظر دارد. چنانکه به انواعی از آن مانند اتصال و انقطاع، ضعف یا قدرت و انفراد یا عدم آن دقت داشته است. مرسل در عرف فقیهان و مجلثان به دو معنای کار می‌رود: یکی در معنای عام و دیگری در معنای خاص. مرسل در معنای عام یعنی حدیثی که در سند آن یک تن یا بیشتر حذف شده باشد؛ به عبارت دیگر، مرسل حدیثی است که شخصی که معصوم را درک نکرده است از وی روایتی را نقل کند (مامقانی، مقباس الهدایه فی علم الدرایه، ج ۱/۳۳۸). مرسل به معنای خاص عبارت است از هر حدیثی

که تابعی به رسول الله (ص) بدون واسطه نسبت دهد. فقها مرسل را در معنای عام به کار می‌برند. (همان کتاب، ج ۱/۳۴۰). در حجیت خبر مرسل، نظر علما متفاوت است و اقوال گوناگونی نقل شده است:

۱. اگر مرسل ثقه باشد، حدیث مطلقاً حجیت و مورد قبول است؛ خواه ارسال از صحابی باشد یا نه و خواه راوی حذف شده یکی باشد یا بیشتر. این گفته از احمد بن محمد برقی و پدرش از علمای شیعه و جمعی از علمای عامه مانند آمدی، مالک و احمد بن حنبل است (همان کتاب، ج ۱/۳۴۲).

۲. خبر مرسل حجیت دارد. این نظر جمعی از علمای شیعه است. همچنان که به مسند عمل می‌کنند و فرقی میان این دو قائل نمی‌شوند. این گفته نیز مطلق است؛ خواه صحابی ارسال کند یا تابعی یا غیر این‌ها و خواه یکی از سند حذف شده باشد یا بیشتر (همان کتاب، ج ۱/۳۴۳-۳۴۴).

۳. جمعی از بزرگان مانند شیخ طوسی، علامه حلی، شهید اول و برخی از فقهای متأخر حجیت مرسل را با شرط پذیرفته‌اند و آن مرسل فرد عادل است، اگر چه از غیر ثقه روایت کرده باشد؛ مانند ابن ابی عمیر در میان اصحاب شیعه و سعید بن مسیب نزد شافعی‌ها که مرسل او را به قوت مسند پذیرفته‌اند (همان کتاب، ج ۱/۳۵۱-۳۴۹)؛ بنابراین عدالت را اصل می‌دانند؛ زیرا بیان می‌کنند که عادل جز از عادل روایت نمی‌کند چرا که اگر غیر این باشد، عادل نیست و همچنین ظاهر اسناد خبر به معصوم نشانه صدور آن خبر از معصوم (ع) است و لازمه‌ی عدالت مرسل قبول مرسل است.

از آنچه در حجیت مراسیل گفته شده است نتیجه می‌شود که علما اجماع بر حجیت مراسیل ابن ابی عمیر دارند و این اجماع درباره‌ی مراسیل شیخ صدوق که پس از غیبت صغری بوده نیز صادق است (همان کتاب، ج ۱/۳۵۷). چنانچه عده‌ای از فقها و محدثان قائل به حجیت مطلق مراسیل وی شده‌اند و آرای آنان مستند به تصریح وی به وثاقت روای اخباری است که بر اساس آن‌ها فتوا داده و بر حجیت آن‌ها تأکید کرده است. چنانکه فاضل تفرشی در شرح خود بر *الفتیحه* می‌نویسد: «شایسته است که اعتماد بر مراسیل صدوق از اعتماد بر مسانید وی کمتر نباشد؛ زیرا شیخ صدوق حکم به صحت کل روایات کرده است» (نوری، مستدرک الوسایل، ج ۳/۳۷۱). این در حالی است که برخی فقها از جمله آیت الله خویی، مراسیل وی را حجت ندانسته‌اند (آیت الله خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱/۹۴-۹۳)؛ اما حق این است که احادیث مرسل ابن بابویه بر اساس رأی بسیاری از علمای شیعه به علت ثقه و عادل بودن وی و شرایط ویژه‌ی آن زمان و ارتباطش با ناحیه مقدسه و نواب امام زمان (عج) مانند مراسیل ابن ابی عمیر پذیرفته است.

۳. مضمون و متن حدیث آن قدر متقن و محکم و از سطح بالایی برخوردار باشد که با توجه به اوضاع و احوال و شرایط زمان صدور حدیث، انسان مطمئن شود که خبر مزبور جز از امام معصوم (ع) نمی‌توانسته صادر شده باشد.

در مورد روایاتی که مستند قاعده‌ی دره هستند، می‌توان به برخی از این راه حل‌ها استناد کرد؛ یعنی، هر چند مرحوم صدوق روایت را به طور مرسل نقل می‌کند ولی مراسیل ایشان به منزله مسانید

(روایات دارای سند) است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، وقتی ایشان با آن مقام علمی و تقوی و دیانت به طور قاطع و صریح روایت را به پیامبر اکرم (ص) و امیر المؤمنین (ع) نسبت می‌دهد، معلوم می‌شود که از نظر ایشان، اشخاص ما بین او و معصوم از اشخاص مؤثّق بوده‌اند که برای رعایت اختصار، اسامی آنان را حذف کرده است. افزون بر این بسیاری از فقهای امامیه، از قدیم و جدید، بویژه فقهای قریب به زمان ائمه (ع)، در موارد متعددی در کتب فقهی خود روایت درأ را مبنای استنباط قرار داده، بر طبق آن فتوی صادر کرده و به آن عمل نموده‌اند. از طرف دیگر، مفاد و محتوای این اخبار از چنان تفکر بالا و ارزشمندی برخوردار است که خود نشانگر این است که گوینده آن از مقام بلند معنوی و عصمت الهی برخوردار بوده است. به ویژه آنکه برخی از فقها تعبیری درباره این روایات دارند که بر اطمینان انسان می‌افزاید (ابن ادریس، همان کتاب، ج ۴۶/۳؛ طباطبایی، همان کتاب، ج ۱۴۷/۱۶).

مسأله‌ای که در رابطه با قاعده‌ی درأ مطرح می‌شود این است که مخاطب چه کسانی هستند و این شبهه بر چه کسانی باید عارض شود تا اینکه جرم ساقط شود. سه احتمال برای این مسأله متصور است:

۱. ممکن است گفته شود که مورد شبهه قاضی است؛ یعنی اگر شبهه بر قاضی عارض شد و قاضی در موردی شک و شبهه نمود، در این صورت با توجه به این قاعده، حد از متهم ساقط می‌شود؛ زیرا مخاطب او امری همانند «ادراء الحدود بالشبهات» قضات هستند. قضات اختیار صدور حکم به مجازات و اجرای آن را دارند. در این صورت، قاعده‌تاً در مواردی نیز باید اختیار اسقاط مجازات را با شبهه‌ای که برایشان حاصل می‌شود داشته باشند. از این رو، عروض شبهه برای متهم اعتباری ندارد.

۲. ممکن است مورد شبهه متهم باشد؛ یعنی اگر شبهه بر متهم عارض شود، قاعده‌ی درء به کمک او آمده و در نتیجه قاضی با توجه به این قاعده، حد را از متهم ساقط می‌کند. بر این اساس در صورتی که متهم، مدعی شبهه نباشد، اگر برای قاضی شبهه عارض شود، تأثیری در سقوط مجازات ندارد.

۳. این احتمال هم وجود دارد که ملاک عروض شبهه برای هر یک از قاضی یا متهم باشد؛ یعنی فقط با عروض شبهه برای قاضی یا فقط برای متهم، مجازات مقرر ساقط می‌شود. بطور کلی در این مقام و موارد دیگر، عموماً وارد شده که در مقام قانون‌گذاری تشریح می‌شود، همیشه به نحو قضیه‌ی حقیقه است. در قضایای حقیقه، نظر به مخاطب یا صنف خاص نیست؛ به عبارت دیگر، در مقام قانون‌گذاری و بیان قانون، هیچ‌گاه اشخاص و اصناف مورد نظر نیستند؛ بلکه قانونگذار، موضوع مقدر الوجود را در نظر گرفته و حکم را برای نفس طبیعت وضع می‌کند. بر این اساس در قاعده‌ی مورد بحث، حکم و وجوب دفع مجازات، بر نفس طبیعت شبهه بار شده است و دیگر صنف خاصی از شبهه (نزد قاضی یا متهم) مورد نظر نیست. از این رو، شبهه مورد بحث ممکن است شبهه حاصله برای قاضی یا متهم و یا هر دو باشد. البته در برخی موارد، وجود شبهه نزد متهم با عروض شبهه نزد قاضی ملازمه دارد؛ بدین صورت که هر جا قاضی یقین به کذب متهم نداشته باشد، عروض شبهه نزد متهم موجب حصول شبهه نزد حاکم می‌شود؛ بنابراین اگر متهم ادعای نسیان، خطا، اضطراب، اکراه و جهل

به موضوع یا حکم و نظایر این‌ها بنماید و قاضی به خلاف گویی متهم یقین نداشته باشد، برای ایشان هم ایجاد شبهه می‌شود. در نتیجه، باید مجازات از متهم برداشته شود.

ممکن است ایراد شود که در مواردی از این قبیل که ادعای نسیان، خطا، جهل و... می‌شود، اصول عقلایی یعنی اصل عدم نسیان، خطا، غفلت و نظیر آن‌ها جاری شده و در نتیجه جایی برای وجود شبهه نمی‌ماند. در پاسخ به این ایراد گفته می‌شود که از بیان شارع، روایات، اقوال و آرای فقها استفاده می‌شود که حدود و مجازات‌های الهی مبنی بر تخفیف و مسامحه است. پس در چنین مواردی، اصول عقلایی جاری نمی‌شود و به مجرد پدید آمدن شبهه و ادعای اکراه، اشتباه، خطا و نسیان - در صورت احتمال صحت ادعا - مجازات ساقط می‌شود (محقق داماد، همان کتاب، ج ۴/۷۳-۷۱).

در بحث مورد نظر، از یک سو برای قاضی شبهه ایجاد می‌شود مبنی بر اینکه با اسلام آوردن کافر ذمی، حکم بر وی مجهول می‌گردد؛ زیرا در این مسئله فقها با یکدیگر اختلاف نظر داشته و نص معتبری نیز وجود ندارد و از سوی دیگر برای متهم نیز ممکن است شبهه ایجاد شود؛ با این توضیح که اگر کافر ذمی، زن مسلمان را به عقد خود درآورد و با وی نزدیکی کند و سپس اسلام بیاورد، به دلیل بطلان عقد، قتل ذمی واجب است. حال اگر ادعای جهل کند، برخی بیان داشته‌اند که با استناد به عموم قاعده‌ی درء، حدّ از وی برداشته می‌شود (فخر المحققین، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۴/۴۷۷)؛ بنابراین مورد فوق از مواردی است که هم برای قاضی و هم متهم، ممکن است ایجاد شبهه شود. البته در اینجا وجود شبهه نزد متهم با عروض شبهه نزد قاضی ملازمه دارد. بدین صورت که اگر قاضی یقین به کذب متهم نداشته باشد، با حصول شبهه نزد متهم برای قاضی هم ایجاد شبهه می‌شود؛ بنابراین با ادعای متهم به جهل موضوع یا حکم، در صورتی که قاضی به خلاف‌گویی متهم یقین نداشته باشد، برای وی نیز ایجاد شبهه می‌شود و باید مجازات از متهم برداشته شود.

۲. قاعده احتیاط در دماء

یکی دیگر از ادله‌ای که برای سقوط حدّ به طور مطلق به آن استناد کرده‌اند، احتیاط در دماء است؛ با این توضیح که احتیاط در خون، امری مطلوب نزد شارع است (فاضل هندی، همان کتاب، ج ۱۰/۴۳۷) و خون مسلمان مبنی بر احتیاط تام بوده؛ بنابراین ظن در آن واقع نمی‌شود، بلکه بایستی در مورد آن با یقین عمل کرد و با وجود شبهه، یقین حاصل نمی‌شود (فخرالمحققین، همان کتاب، ج ۲/۱۴۴)؛ زیرا شارع در حفظ نفس اهتمام خاصی دارد؛ بنابراین بایستی در آن احتیاط تام داشت تا به ظاهر آیه‌ای که تنها مقتضی مجازات تازیانه بر مجرم است مگر در صورت اثبات غیر آن، عمل شده باشد (محقق اردبیلی، مجمع الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۱۳/۸۸). پس حکم در دماء مبنی بر احتیاط تام است (محقق کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۹/۲۰) و بر این امر ادعای اجماع شده است (مدرّسی، نموذج فی الفقه الجعفری، به نقل از شیخ انصاری، ص ۲۴۹). همچنین احتیاط در دماء مخصوص مسلمانان نیست؛ زیرا ملاک احتیاط، احتمال مصونیت خون و جان است و این احتمال، مخصوص مسلمان نیست، بلکه در مورد کتابی معاهد و امثال او نیز جاری است؛ بنا بر این، اگر احتمال مصونیت وجود داشت از هر راه و منشأ که پدید آمده باشد احتیاط یاد شده، مورد

خواهد داشت و این احتمال در امثال مورد بحث، وجود دارد (خامنه‌ای، کاوشی در حکم فقهی صائبان، ص ۳۱).

اصل احتیاط در برخی موارد با قاعده‌ی درء وحدت مجرا پیدا می‌کند. این حالت در شبهات مربوط به عنصر مادی و عنصر معنوی جرم صادق است. در این نوع شبهات که مجازات از متهم برداشته می‌شود با اصل احتیاط نزدیکی پیدا می‌کند؛ بدین صورت که هرگاه قاضی تردید می‌کند که آیا متهم مرتکب عمل ممنوعی شده است یا خیر یا اینکه آیا مرتکب در انجام عمل غیر قانونی، قصد و عمد داشته است یا خیر، به مقتضای اصل احتیاط نسبت به حفظ جان و عرض، باید مجازات از متهم برداشته شود.

البته هر مکلفی نیز بر اساس اصل احتیاط، در برخورد با مسائل مشتبه باید احتیاط نماید تا شبهات را مرتکب نشود. در اینجا بحث از مسأله‌ی سقوط مجازات از ناحیه قاضی است؛ زیرا اختیار اجرای مجازات و برداشتن آن به دست اوست که در مواردی بر اساس اصل احتیاط، مجازات را از متهم ساقط می‌کند؛ به عبارت دیگر با تردید در عنصر مادی و معنوی جرم، برای قاضی تردید حاصل می‌شود که آیا متهم مشمول مجازات است یا خیر؟ آیا تکلیف او اجرای حد است یا درأ حد؟ از یک سو، وظیفه‌ی اجرای حدود الهی و معطل نگذاشتن آن بر عهده قاضی است و از سوی دیگر، به مقتضای روایات بسیار، حدود و مجازات‌های الهی مبنی بر تخفیف و مسامحه است و شارع اهتمام زیادی به حفظ دماء و نفوس مسلمانان دارد. از این رو، قاضی مکلف است در این قبیل موارد به مقتضای احتیاط رفتار کرده، مجازات را از متهم بر دارد و یا در مواردی آن را به کیفر سبک‌تری مبدل سازد. بدین ترتیب، ملاحظه شد که در مواردی، اصل احتیاط با قاعده‌ی درأ، قرابت و نزدیکی زیاد پیدا کرده، حتی وحدت مجرا پیدا می‌کند (محقق داماد، همان کتاب، ج ۸۷/۴).

۳. قاعده جبّ

یکی دیگر از ادله‌ی مورد استناد قائلان به این قول، قاعده جبّ است (فاضل هندی، همان کتاب، ج ۴۳۷/۱۰) که توضیح این قاعده قبلاً گذشت. مستندات این قاعده عبارتند از: آیه ۳۸ انفال: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتُوبُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ»: به کسانی که کافر شدند بگو: چنانچه از مخالفت باز ایستند و ایمان آورند گذشته‌ی آن‌ها بخشوده خواهد شد و اگر به اعمال سابق بازگردند، سنت خداوند به گذشتگان درباره‌ی آن‌ها جاری خواهد شد. برخی نسبت به سقوط قضای روزه و زکات و بطور کلی عبادات فوت شده و سقوط احکام به این آیه استدلال کرده‌اند (از جمله: فاضل مقداد، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱۶۶/۱؛ نجفی، همان کتاب، ج ۱۰/۱۷)؛ اما به نظر می‌رسد که آیه بیانگر آمرزش گناهان و خطاهای کافر در دوران کفر و نیز عدم مؤاخذه نسبت به آنچه کافر در حال کفر انجام داده یا ترک کرده است، می‌باشد (محقق سبزواری، ذخیره المعاد فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۳۸۸/۲). از دیگر مستندات، حدیث مشهور نبوی است که آن را شیعه و اهل سنت نقل کرده‌اند

و آن عبارت است از: «الاسلام یجبّ ما قبله» (قمی، تفسیر القمی، ج ۲۶/۲؛ احسائی، عوالی اللئالی العزیزیه، ج ۵۴/۲؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۱۹۹/۴ و ۲۰۵-۲۰۴؛ سیوطی، جامع الصغیر، ج ۱۶۰/۱).

حدیث جبّ در اکثر نقل‌ها مرسل بوده و حدیثی ضعیف به شمار آمده تا جایی که برخی قائل به عدم حجیت آن شده (موسوی عاملی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرایع الاسلام، ج ۲۲/۵) و حتی قول این گروه را در مسأله‌ی مورد بحث به دلیل تمسک به دلیل جبّ رد کرده‌اند (آیت اله خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۴۱ موسوعه/۲۳۵). در جواب باید بیان کرد که این حدیث به دلیل شهرتش در بین اصحاب و عمل فقها به آن معتبر گشته و ضعف آن جبران گردیده است (نجفی، همان کتاب، ج ۶۲/۱۵؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۵۲/۷) و برخی با توجه به کثرت نقل حدیث مزبور و ذکر آن به عبارات مختلف گفته‌اند: ظاهراً حدیث از تواتر اجمالی برخوردار است؛ بدین معنی که نسبت به صدور مضمون آن از پیامبر (ص) علم اجمالی حاصل می‌شود هرچند در ضمن داستان‌های متعدد و الفاظ مختلف نقل شده است. از موارد دیگری که می‌تواند به عنوان مستند قاعده جبّ واقع شود، سیره‌ی پیامبر (ص) نسبت به کسانی است که مسلمان می‌شدند (منتظری، کتاب الزکاة، ج ۱/۱۳۹).

در مدلول حدیث نیز ۳ احتمال وجود دارد مبنی بر اینکه اسلام، کفر را از بین می‌برد؛ آثار کفر را برمی‌دارد و نیز اینکه اسلام هر آنچه را که از کافر در زمان کفرش صادر می‌شود که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به گناهان، ترک واجبات و انجام محرمات اشاره کرد و به تبع آن تعزیر، حدّ، قضاء و ضمان را از کافر برمی‌دارد گویی که از وی گناهی صادر نشده است. احتمال اول و دوم بدیهی است؛ زیرا با انتفای موضوع، حکم نیز منتفی می‌شود؛ بنابراین با انتفای کفر، آثار آن نیز برداشته می‌شود. مراد از احتمال سوم هم این است که عقوبات ثابت شده در اسلام، برای کسی که مرتکب حرام می‌شود یا واجبی را ترک می‌کند، با اسلام آوردن کافر، از وی برداشته می‌شود (سبحانی، الزکاة فی الشریعة الاسلامیه الغراء، ج ۱/صص ۱۲۹-۱۲۸).

در موارد شمول و عدم شمول قاعده جبّ بایستی بیان کرد: حقوقی که بر ذمه‌ی فرد می‌آید، سه قسم است که عبارتند از: حق الله که حق مخلوق در آن هیچ مداخلیتی ندارد، مانند برخی عبادات و حدود الهی از قبیل: حدّ زنا؛ حق الناس مانند ضمان اتلاف، جنایات که موجب قصاص یا دیه می‌شود، دیون و مواردی از این قبیل؛ قسم سوم حقوقی است که ترکیبی از حق الله و حق الناس است: مانند زکات و خمس. حال ممکن است آنچه که موجب اشتغال ذمه در دین اسلام می‌شود، در کفر هم موجب اشتغال ذمه شود؛ به این معنی که آن‌ها هم در دینشان معتقد به این امر باشند یا اینکه عکس قضیه‌ی مذکور؛ یعنی در یک دین به امری ملتزم باشند در حالی که در دین دیگر اینگونه نباشد (مراغی، العناوین الفقهیه، ج ۲/۴۹۵) که در ذیل حکم هر یک مورد بررسی قرار گرفته است:

حق الناس به هر طریقی که حاصل شده باشد، با اسلام آوردن کافر از وی ساقط نمی‌شود و به اتفاق همه‌ی علما، عموم قاعده‌ی جبّ تخصیص خورده است، چه آنکه اسلام آوردن همه چیز را از بین نمی‌برد؛ مثلاً ادای دین، خسارت، قصاص و مواردی از این قبیل برداشته نمی‌شود (همان کتاب، ج ۲/۴۹۵؛ فاضل مقداد، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱/۱۶۶). پس آثار وضعی عقود و ایقاعاتی که در دوران کافر بودن شخص حاصل گشته یا ضمانتی که مستلزم ایفای تعهدات از جانب کافر در قبال دیگران است موضوعاً و تخصصاً از شمول قاعده جبّ خارج هستند؛ زیرا قاعده جبّ مواردی را

شامل می‌گردد که آثارش از ناحیه اسلام بوده باشد در حالی که در مورد عقود و ایقاعات و اصل تعهدات چنین نیست، بلکه در شرایع دینی و جوامع بشری این حکم وجود دارد که اگر کسی بدهی یا تعهد مالی به دیگری داشته باشد، موظف به پرداخت آن است و دیگر اینکه آثار وضعی و اینگونه تعهدات از حقوق اجتماع و مردم بوده که مبنای آن حکم عقل یا بنای عقلا است و از حقوق الهی یا حق الناسی که منشأ آن حق الله باشد، نیست و افزون بر آن قاعده جب یک حکم امتنانی و از جهت تفضّل الهی بر کسی است که به اسلام تمایل پیدا می‌کند که البته امتنان به کافر نباید به گونه‌ای باشد که برخلاف امتنان بر دیگران باشد و نسبت به سایرین ضرر و خسارت ایجاد نماید (لطفی، بررسی قاعده جب، ص ۵۹).

اما در مورد حق الله که حق مخلوق در آن هیچ مدخلیتی ندارد، باید قائل به تفصیل شد مبنی بر اینکه اگر از حقوق الهی باشد که مختص دین اسلام بوده و کفار بنا بر آموزه‌های دینیشان هیچ اعتقادی به آن ندارند: از جمله عبادات بدنی، مشمول قاعده‌ی جب قرار گرفته و با اسلام آوردن کافر از ذمه‌اش برداشته می‌شود، ولی اگر حقوق الهی از مواردی باشد که کفار نیز اعتقاد به اشتغال ذمه به آن در زمان کفرشان دارند، در اینجا اسلام آنچه که ذمه‌ی کافر به حسب دین اسلام به آن مشغول شده، از وی ساقط می‌کند، ولی آنچه که ذمه کافر به سبب دیگر (به حسب اعتقاد خودشان) به آن مشغول شده، از وی ساقط نمی‌کند (مراغی، همان کتاب، ج ۲/۴۹۶). پس مفهوم عرفی قاعده جب چنین است که هر فعل یا ترک فعل و اعتقاد یا عدم اعتقاد و هر قولی که در جاهلیت بر آن عقوبت و کیفری مترتب نبوده اما در اسلام دارای آثار و کیفر می‌باشد، با مسلمان شدن کافر اثری بر آن مترتب نمی‌گردد و از این مطلب استفاده می‌شود که احکام عقلایی یا مواردی که در جوامع بشری و ادیان الهی دارای کیفر و اثر بوده و آن کیفر و اثر، مخصوص آیین اسلام نیست، مشمول قاعده جب واقع نمی‌گردد. در بحث مورد نظر نیز همین گونه است؛ زیرا حدّ زنا نه تنها در اسلام بلکه در هر شریعت و ملتی برای حفظ نسب حرام بوده و جرم شناخته شده است (طباطبایی، همان کتاب، ج ۱۵/۴۳۴)؛ بنابراین اگرچه با اسلام آوردن کافر ذمی، مجازاتی که اسلام برای زنا در نظر گرفته برداشته می‌شود، اما مجازاتی که کفار به حسب اعتقادشان برای زنا در نظر گرفته‌اند، مرتفع نمی‌شود؛ اما قائلان این قول به طور مطلق قائل به سقوط مجازات از کافر شده‌اند، بدون اینکه به مجازات مقرر بر حسب اعتقاد خودشان توجهی داشته باشند.

۳. قول به تفصیل

برخی بیان کرده‌اند که اگر ذمی به قصد فرار از حدّ، اسلام بیاورد؛ به عبارت دیگر اسلام وی ظاهری و لفظی باشد، حدّ ساقط نمی‌شود؛ اما اگر اسلام حقیقی و واقعی بیاورد، حدّ بر وی اجرا نخواهد شد (شیخ مفید، همان کتاب، ص ۷۸۳؛ حرّ عاملی، هدایه الأئمه إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل؛ ج ۸/۴۵۱). حال این امر را بایستی از قراین و علائمی که بر این مطلب دلالت می‌کند، فهمید. به نظر می‌رسد که اسلام آوردن بعد از ثبوت حدّ و هنگام اقامه‌ی آن، غالباً به قصد رهایی از قتل صورت می‌گیرد. در حالی که اگر کافر، قبل از ثبوت حدّ نزد حاکم اسلام آورد، می‌تواند حاکی از این باشد که اسلام وی حقیقی بوده و به قصد تخلص از حدّ نبوده است.

هرچند مطلب فوق قابل صدق بر تمامی موارد نیست و ممکن است کافری هنگام اقامه‌ی حد، اسلام آورد و قصد وی اسلام حقیقی باشد، ولی چون این امر، مربوط به قصد و نیت افراد بوده که علم پیدا کردن به آن دشوار است؛ بنابراین می‌توان به قرآینی که غالباً بر این مطلب دلالت کرده و موجب ظن متآخیم به علم (اطمینان) می‌شود، عمل کرد که آن نیز در حکم علم خواهد بود. این درحالی است که برخی دیگر از فقها در قالب قول جداگانه‌ای بیان کرده‌اند که اسلام قبل از ثبوت حد، موجب سقوط آن بوده و اسلام بعد از ثبوت حد، موجب سقوط آن نیست (مکارم شیرازی، انوارالفقاهه، ص ۲۷۲؛ موسوی اردبیلی، همان کتاب، ج ۱/صص ۴۲۶-۴۲۵)؛ اما به نظر می‌رسد که قولی که قائل به تفکیک بین اسلام حقیقی از ظاهری شده و این قول، دو قول کاملاً جدای از یکدیگر نیست، بلکه یکی بر دیگری دلالت دارد.

به نظر می‌رسد که این قول قابل خدشه باشد؛ به دلیل سیره‌ی قطعی‌ی پیامبر که در تاریخ به تواتر وارد شده است و برخی روایات که بر این مطلب دلالت می‌کند، مبنی بر اینکه پیامبر(ص)، کفار و منافقانی را که اظهار اسلام کرده بودند، به خاطر آنچه که قبل از اسلام آوردن انجام داده بودند، مورد مؤاخذه قرار نداد. هرچند که آنان در واقع کافر بودند و تنها به دلیل حفظ نفوس و خون‌هایشان اظهار اسلام کرده بودند. همان‌گونه که این مطلب در مورد اهل مکه صادق است و مؤید آن نیز آنچه است که اهل سنت در داستان مغیره بیان کرده‌اند مبنی بر اینکه وی مرتکب جرمی شد و به سوی مدینه فرار کرد و سپس اسلام آورد و خمس اموالش را پرداخت کرد، ولی پیامبر از وی قبول نکرد و همین موجب ترس مغیره شد که مبدا پیامبر(ص) قصد مجازات وی را داشته باشد که در این هنگام پیامبر فرمودند: «الاسلام یجب ما قبله». (حسینی شیرازی، الفقه - القواعد الفقہیة، بی‌جا، بی‌تا، ص ۴۵). خداوند متعال نیز در آیه‌ی یک از سوره‌ی منافقون به این امر تصریح کرده است: «إِذْ جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ»؛ چون منافقان نزد تو آیند گویند: گواهی می‌دهیم که تو واقعاً پیامبر خدایی. و خدا [هم] می‌داند که تو واقعاً پیامبر او هستی، و خدا گواهی می‌دهد که مردم دوچهره سخت دروغگویند. همچنین در دعای امام زین العابدین آمده است که: «اللَّهُمَّ أَنْ قَوْمًا آمَنُوا بِالْأَسْتِثْمَ لِيَحْقِنُوا بِه دَمَائِهِمْ فَأُدْرِكُوا مَا أَمَلُوا وَ أَنَا آمَنَّا بِالْأَسْتِثْمَا وَ قُلُوبِنَا لَتَعْفُو عَنَّا...» (موسوی گلپایگانی، همان کتاب، ج ۲۶۸/۱).

۴. قول مختار

مجازات زنا‌ی کافر ذمی با زن مسلمان

به نظر می‌رسد با توجه به تمامی اقوال بیان شده در مسأله و بررسی‌های به عمل آمده و اشکالاتی که بر هر قول وارد است، بهترین قول در مسأله این باشد که مجازاتی که اسلام برای این عمل و نسبت به کافر ذمی در نظر گرفته است بنابر قاعده‌ی جب، با اسلام آوردن از وی برداشته شود؛ زیرا اسلام دین تسهیل و تفضّل است و دارای احکام امتنانی بوده که موجب گرایش انسان‌ها و به ویژه کفار و تشویق آن‌ها به پذیرش این دین الهی شده است؛ اما دامنه‌ی شمول قاعده‌ی جب تا جایی است که مربوط به حوزه‌ی دین اسلام بوده ولیکن همان‌گونه که قبلاً هم بیان گردید، آن دسته از احکام عقلایی و مشترک میان تمامی ادیان و ملل با استناد به این قاعده برداشته نمی‌شود. زنا نیز از آن

دسته از اعمالی است که در میان ادیان و ملل مختلف عملی شنیع شمرده شده است؛ بنابراین از آنجایی که این فرد در حین ارتکاب جرم، کافر بوده - و آنچه که باید به آن توجه داشت، خصوصیات فرد در حین ارتکاب جرم است که این مطلب در ابواب مختلف فقه نیز مشهود است؛ از جمله قصاص فردی که در حین ارتکاب قتل عاقل بوده و سپس دیوانه گردیده است - مجازاتی که بنابر آئین وی برای چنین عملی در نظر گرفته شده است، بر وی اجرا خواهد شد.

دادگاه واجد صلاحیت حکم دادن

در این زمینه فقها بیان داشته‌اند که اگر کافر ذمی با ذمی مرتکب زنا شود، حاکم اسلام مخیر است بین حکم کردن بر وی یا تحویل وی به دادگاه کفار تا بنابر شرع خودشان اقامه‌ی حد کنند؛ اما اگر ذمی با زن مسلمانی زنا کند، حاکم بایستی به طور معین به قتل وی اقدام کند و در این صورت اعراض و تحویل وی به دادگاه کفار جایز نیست و دلیل این امر هتک حرمت اسلام و خروج از شرایط ذمه می‌باشد (نجفی، همان کتاب، ج ۳۳۶/۴۱) و نیز اینکه ادله و روایات این باب، تنها شامل مواردی است که دو کافر مرتکب جرمی شده‌اند و موردی را که کافری با مسلمان مرتکب جرمی شده باشد، در بر نمی‌گیرد (موسوی اردبیلی، همان کتاب، ج ۵۰۸/۱).

به نظر می‌رسد تمامی دلایل قابل خدشه باشد؛ با این توضیح که در مورد هتک حرمت باید بیان گردد که مراد آن چیست. اگر منظور هتک حرمت زن مسلمان است که در ادامه خواهد آمد که اگر ذمی، زن مسلمان را به زنا اکراه کند، هرچند هم که اسلام بیاورد و حتی بنابر قول قائلان به سقوط مجازات، حد قتل بر وی اجرا خواهد شد؛ اما اگر زن مسلمان با میل و رغبت و بدون اکراه به این عمل اقدام کند، مورد هتک حرمت واقع نشده است. حال اگر مراد، هتک حرمت حکم اسلام مبنی بر قتل ذمی، در صورت تحویل به دادگاه کفار باشد، باید بیان کرد که اگر اجرای احکام اسلام بر ذمی اراده شود، حکم اسلام در چنین موردی قتل بوده و این حد بر وی اجرا خواهد شد؛ اما اگر قصد بر این باشد که ذمی به دادگاه خودش تحویل داده شود، دیگر نیازی به اجرای حکم اسلام بر وی نخواهد بود، بلکه مطابق شرع خودش با وی رفتار می‌شود و این به معنای هتک حرمت حکم اسلام در صورت تحویل وی به دادگاه کفار نیست و منافاتی با این امر نخواهد داشت. (محمد فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الحدود، ص ۱۹۵).

مطلب دیگر اینکه بر فرض هم که ذمی با انجام چنین عملی حقیقتاً از ذمه خارج شود، ولی دلیلی مبنی بر اینکه با خروج از ذمه، داخل در کافر حربی شده و از مصادیق آن به شمار آید، به گونه‌ای که حکم وی قتل باشد، وجود ندارد (همان کتاب، ص ۱۹۵). دیگر اینکه بیان گردیده، ادله چنین موردی را شامل نمی‌شود، باید بیان کرد که ادله در مقام بیان مطلب دیگری است؛ با این توضیح که از امام (ع) درباره‌ی حکم دو کافر که مرتکب جرمی شده‌اند، سوال شده است و امام نیز مطابق با سوال اینگونه پاسخ گفته و تنها حکم همین مورد را مشخص کرده است و لیکن به معنای این نیست که اگر حکم کافر ذمی، ثبوت تخیر برای حاکم است، بنابراین حکم کافر ذمی با مسلمان عدم ثبوت تخیر و تعیین قتل از سوی حاکم بر وی است؛ به عبارت دیگر، عدم شمول ادله نسبت به این مورد و سکوت در مورد حکم آن، به منزله‌ی تعیین حکم در آن مورد برخلاف آنچه که در ادله آمده نیست و ادله از بیان

حکم آن مورد قاصر بوده و چه بسا اگر از امام در مورد حکم آن نیز سوال می‌شد، امام جواب مقتضی را بیان می‌فرمود.

اگر اشکال شود که با توجه به اصل سرزمینی بودن مجازات‌ها - که در کلام فقها با عنوان «بلاد المسلمین» یا «امصار المسلمین» به آن اشاره گردیده است - کافر ذمی در کشور اسلامی مرتکب زنا یا با زن مسلمان شود، دادگاه محل وقوع جرم و قوانین آن کشور درباره‌ی وی بایستی اجرا شود؛ بنابراین اعراض کافر ذمی به دادگاه بیگانه جایز نیست. در پاسخ باید گفت که همان گونه که قبلاً هم اشاره شد با اجرای قاعده جبّ، تمامی مجازات‌هایی که اسلام برای کافر ذمی در نظر گرفته، برداشته می‌شود؛ بنابراین ارجاع به دادگاه محل وقوع جرم یعنی ارجاع و اجرای حکم کشوری که جرم در آن واقع شده است. در حالی که با اجرای این قاعده، دادگاه اسلام حکمی برای دادن ندارد، بلکه بایستی کافر را به دادگاه خودش ارجاع دهد تا بنابر شریعت خویش با وی رفتار شود؛ زیرا همان گونه که بیان شد، قاعده جبّ این مورد را ساقط نمی‌کند. حال اگر بیان شود که به دادگاه اسلام ارجاع داده می‌شود تا دادگاه اسلام به مقتضای شریعت وی، حکم صادر نماید؛ باید گفت که آنچه مهم است همان حکم است نه حاکم صادر کننده‌ی حکم. پس همان طور که حکم حاکم آن‌ها برایشان نافذ است، حکم حاکم ما نیز که مطابق احکام آن‌ها برایشان حکم صادر می‌کند، در حقشان نافذ بوده؛ در نتیجه آنچه مهم و مطلوب است همان حکم می‌باشد و حاکم تنها طریقی برای حکم خواهد بود (منتظری، کتاب الحدود، ص ۹۱)؛ بنابراین تمامی دلایل وارده مبنی بر عدم جواز اعراض کافر ذمی به دادگاه خویش قابل خدشه بوده و در نتیجه جواز اعراض ذمی به دادگاه خودشان تا بنابر شریعتشان با وی رفتار شود، ثابت می‌گردد. این قول به نوعی دید عقلایی در مسأله نیز به شمار می‌آید مبنی بر اینکه مطابق با قاعده‌ی جبّ، اسلام از برخی از افعال گذشته‌ی کافر چشم پوشی می‌کند و زنا نیز از جمله‌ی این موارد است؛ اما به معنای این نیست که وی مبرای از هر مجازاتی گردد؛ زیرا عقلاً هر شخصی را مسئول و ضامن برای تمامی افعال انجام شده از سوی وی می‌دانند؛ بنابراین وی مسئول جرمی که مرتکب شده بنابر شریعت خود می‌باشد؛ زیرا در حال ارتکاب جرم نیز کافر بوده است. از نظر دادگاه واجد صلاحیت حکم دادن نیز، بنابر دید عقلایی وقتی که حکم اسلام بر این فرد اجرا نمی‌شود، بنابراین بهتر است که وی را به دادگاه خودش ارجاع داد تا مطابق با آنچه در شریعت و قوانین آن‌ها وارد شده است، با وی رفتار کنند.

حکم زنا کافر ذمی با زن مسلمان بدون اکراه یا با اکراه و سپس اسلام آوردن وی

فقها در بیان این مطلب از عباراتی چون «من غضب امرأة علی نفسها و وطئها مکرها لها» (سید مرتضی، همان کتاب، ص ۵۲۷) - الاغتصاب هو السلطه علی الشیء قهراً و ظلماً - (مؤمن قمی، همان کتاب، ص ۲۰۱)، «الزانی قهراً» (محقق حلی، المختصر النافع فی فقه الامامیه، ج ۱/۲۱۵)، «الزانی مکرها للمرأة» (شهید ثانی، همان کتاب، ج ۶۶/۹) و عباراتی از این قبیل استفاده کرده‌اند و حکم این مسأله را قتل زانی مکره دانسته‌اند و دلیل آن را علاوه بر اجماع طائفه و روایاتی از قبیل صحیحی برید عجلی و زراره بن اعین از امام باقر (ع) و نیز صحیحی ابوبصیر از امام صادق (ع) (حرّ عاملی، وسایل الشیعه، ج ۳۲۱/۲۰؛ ج ۱۰۹/۲۸) این دانسته‌اند که این عمل زشت تر و شنیع تر از زنا با

ترازی است؛ بنابراین حد آن نیز باید شدیدتر باشد (سید مرتضی، همان کتاب، ص ۵۲۷). این در حالی است که اهل سنت در این زمینه نظرات متفاوتی دارند. شافعیان معتقدند اگر مرد زن را اکراه کند بر او حد جلد جاری می‌شود؛ اما عامه هیچ‌یک مجازات قتل را برای زانی مکروه در نظر نگرفته‌اند و غیرشافعیان سایر مذاهب مالکی، حنفی و حنبلی حتی صورت مسئله را هم طرح نکرده‌اند (شافعی، المغنی المحتاج الی معرفه الفاظ المنهاج، جزء ۲۸/ص ۱۰۹).

بحث مورد نظر این است که اگر کافر ذمی، زن مسلمان را با اکراه به زنا وادار کند، حکم مسأله چه خواهد بود. به نظر می‌رسد گروهی که به طور مطلق قائل به قتل کافر ذمی شده و با اسلام آوردن ذمی هم این حکم را از وی ساقط نکرده‌اند، در حالی که ذمی بدون اکراه و با وجود میل و رغبت زن به این عمل، با وی زنا می‌کند، همچنان بر حکم قتل کافر ذمی پافشاری کرده‌اند. (نجفی، همان کتاب، ج ۳۱۳/۴۱؛ شهید ثانی، همان کتاب، ج ۶۵/۹) در مقابل، آن دسته از فقهای که قائل به قتل ذمی نشده‌اند، بیان داشته‌اند که با اکراه زن مسلمان بر زنا، حد قتل بر کافر ذمی اجرا می‌شود (موسوی اردبیلی، همان کتاب، ج ۴۲۴/۱)؛ ولی نکته‌ی قابل توجه این است که حکم این دسته از فقها مبنی بر قتل، هیچ ارتباطی با ذمی بودن شخص ندارد، بلکه به دلیل اکراه وی به این عمل شنیع، منجر به صدور چنین حکمی گردیده است. همان گونه که اگر فرد مسلمانی هم زنا به عنف داشته باشد، از این مجازات مستثنی نخواهد بود.

نتیجه گیری:

بطور کلی در حکم زنا کافر ذمی با زن مسلمان و سپس اسلام آوردن وی بیان گردید که مشهور فقها بطور مطلق قول به عدم سقوط حد، داده‌اند و مهم ترین دلیل آن‌ها تمسک به روایت جعفر بن رزق الله بود که بیان گردید علاوه بر اشکال سندی از نظر دلالت نیز به طور مطلق بر اجرای حد دلالت نمی‌کند، بلکه دلالت بر تفصیل دارد. اقوال دیگری در این مسأله وجود داشته که نگارنده با ایجاد خدشه در ادله هر یک از اقوال، قول جداگانه‌ای را برگزید که به نوعی دید عقلایی در مسأله نیز به شمار می‌آید مبنی بر اینکه مطابق با قاعده‌ی جب، اسلام از برخی از افعال گذشته‌ی کافر چشم پوشی می‌کند و زنا نیز از جمله‌ی این موارد است؛ اما به معنای این نیست که وی مبرای از هر مجازاتی گردد؛ زیرا عقلا هر شخصی را مسئول و ضامن برای تمامی افعال انجام شده از سوی وی می‌دانند؛ بنابراین وی مسئول جرمی که مرتکب شده بنابر شریعت خود می‌باشد؛ زیرا در حال ارتکاب جرم نیز کافر بوده است. از نظر دادگاه واجد صلاحیت حکم دادن نیز، بنابر دید عقلایی وقتی که حکم اسلام بر این فرد اجرا نمی‌شود، بنابراین بهتر است که وی را به دادگاه خودش ارجاع داد تا مطابق با آنچه در شریعت و قوانین آن‌ها وارد شده است، با وی رفتار کنند.

از نظر قانونی نیز ماده‌ی ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی، به طور کلی به مواردی که مجازات اعدام برای زنا در نظر گرفته شده، اشاره کرده است که یکی از این موارد، زنا کافر غیرمسلمان با زن مسلمان است. اما قانون در مورد فرضیات مختلف مسأله و احتمالات موجود در آن، از جمله اسلام آوردن اقلیت‌های دینی در صورت ارتکاب اعمال منافی عفت، راهکاری ارائه نکرده است که به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت مسأله و سنگینی مجازات در این قبیل مسائل، بایستی خلأهای موجود

قانونی در این موارد را بررسی کرده و راهکاری برای آن در نظر گرفت که تحقیق پیش رو با این هدف، سعی بر رفع خلأهای موجود قانونی به ویژه در مسأله‌ی مربوط به اقلیت‌های دینی که قانون کمتر به آن پرداخته است، را داشت.

فهرست منابع و مآخذ:

۱. قرآن کریم
۲. قانون مجازات اسلامی
۳. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی، *عوالی (غوالی) اللثالی العزیزیه*، چ اول، دارالسیدشهدا، قم، ۱۴۰۵ ق
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث والاثیر*، چ اول، مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان، قم، بی تا
۵. ابن ادریس، محمد بن منصور، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چ دوم، انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۰ ق
۶. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی، *غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*، چ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۷ ق
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چ سوم، دارالفکر لطباعة والنشر، بیروت، ۱۴۱۴
۸. احمد بن حنبل، *مسند*، دارالفکر، بیروت، بی تا
۹. احمدی شاهرودی، شیخ عبدالله، «*الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة*»، پژوهش‌های اصولی، شماره ۲ و ۳، سال ۱۳۸۱
۱۰. اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، چ اول، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۳ ق
۱۱. انصاری، مرتضی، *کتاب الطهارة*، چ اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ ق
۱۲. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، انتشارات دهقانی (اسماعیلیان)، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۱ ش
۱۳. بروجردی، محمدتقی، *نهایة الافکار*، تقریر درس آیت الله عراقی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۴ ق

۱۴. بندرچی، محمدرضا، «مقوله کفر در قلمرو حقوق اسلام»، دادرسی، ماهنامه شماره ۲۳، سال چهارم، آذر و دی ۱۳۷۹.
۱۵. جبران مسعود، *الرائد*، چ دوم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۷۶م
۱۶. جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)*، چ اول، مؤسسه دایرة المعارف اسلامی، قم، ۱۴۲۶ق
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، چ اول، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۱۰ق
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسایل الشیعه*، چ اول، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۹ق
۱۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *هدایة الأئمة إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل*، چ اول، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد، ۱۴۱۲ق
۲۰. حسینی شیرازی، *الفقه - القواعد الفقهیة*، بی جا، بی تا
۲۱. حکیم، سید محسن، *مستمک العروة الوثقی*، چ اول، مؤسسه دارالتفسیر، قم، ۱۴۱۶ق
۲۲. خامنه‌ای، سید علی، *کاوشی در حکم فقهی صائبان*، چ اول، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق
۲۳. امام خمینی (ره)، سید روح الله، *کتاب الطهارة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی جا، بی تا
۲۴. امام خمینی (ره)، سید روح الله، *تحریر الوسیله*، چ اول، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، بی تا
۲۵. امام خمینی (ره)، سید روح الله، *تهذیب الاصول*، (برگرفته از لوح فشرده المكتبة الشاملة)
۲۶. امام خمینی (ره)، سید روح الله، *وسائل*، انتشارات اسماعیلیان، بی جا، ۱۳۸۵ق
۲۷. خوانساری، احمد بن یوسف، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، چ دوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۵ق
۲۸. خویی، سید ابوالقاسم، *مبانی تکملة المنهاج*، بی جا، بی تا
۲۹. خویی، سید ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، چ اول، قم، ۱۴۱۸ق
۳۰. خویی، سید ابوالقاسم، *اجود التقريرات*، تقریر بحث میرزای نایینی، چ سوم، مؤسسه مطبوعات دینی، قم، ۱۴۱۰ق
۳۱. خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال*، مدینه العلم، قم، بی تا

۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، چ اول، دارالعلم، لبنان، ۱۴۱۲ق
۳۳. ربّانی، سیدجعفر، «واقفیه و اندیشه واقفی گری پس از امام کاظم (ع)»
۳۴. سبحانی، جعفر، *الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء*، چ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۲۴ق
۳۵. سبزواری، سید عبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، چ چهارم، مؤسسه المنار، قم، ۱۴۱۳ق
۳۶. سرخسی، شمس الدین، *کتاب المبسوط*، (برگرفته از لوح فشرده المکتبه الشامله)
۳۷. سلّار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز، *المراسم العلویة و الاحکام النبویة فی فقه الامامی*، اول، منشورات الحرمین، قم، ۱۴۰۴ق
۳۸. سید مرتضی، *الانتصار فی انفرادات امامیه*، چ اول، دفترانتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۵ق
۳۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر، *مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الاساسیة*، چ اول، قم، بی تا
۴۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، *الاشباه و النظائر*، بیروت، ۱۴۰۷ش
۴۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، *جامع الصغیر*، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا
۴۲. شافعی، *المعنی المحتاج الی معرفه الفاظ المنهاج*، (برگرفته از لوح فشرده المکتبه الشامله)
۴۳. شاهرودی، سید محمود، *کتاب الحج*، چ دوم، مؤسسه انصاریان، قم، بی تا
۴۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (ط الحدیثه)*، چ اول، کتابفروشی داوری، قم، ۱۴۱۰ق
۴۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، دارالصعب و دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۱ق
۴۶. شیرازی، سیدصادق، *التعلیقات علی شرایع الاسلام*، چ ششم، استقلال، قم، ۱۴۲۵ق
۴۷. طباطبایی، سید علی بن محمد، *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل*، چ اول، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۱۸ق
۴۸. طبرسی، *تفسیر مجمع البیان*، (برگرفته از لوح فشرده المکتبه الشامله)
۴۹. طوسی، محمد، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، چ دوم، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ق
۵۰. عاملی، محمد بن علی، *مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرایع الاسلام*، چ اول، مؤسسه آل البيت، بیروت، ۱۴۱۱ق

۵۱. عبدالرحمان، محمود، *معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیة*، بی جا، بی تا
۵۲. عدنان قطیفی، سید منیر، *الرافد فی علم الاصول*، تقریر بحث آیت الله سیستانی، چ اول، نشر مکتب آیت الله سیستانی، قم، ۱۴۱۴ق
۵۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه (ط-الحدیثه)*، چ اول، مؤسسه امام صادق(ع)، قم، ۱۴۲۰ق
۵۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، *منتهی المطلب فی تحقیق المذاهب*، چ اول، مجمع البحوث الاسلامی، مشهد، ۱۴۱۲ق
۵۵. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *تنقیح الرائع لمختصر الشرایع*، چ اول، کتابخانه آیت الله مرعشی(ره)، قم، ۱۴۰۴ق.
۵۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، چ اول، قم، بی تا
۵۷. فاضل هندی، محمد بن حسن، *کشف اللثام و الابهام فی قواعد الاحکام*، چ اول، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۶ق
۵۸. فخرالمحققین، محمد بن حسن، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، چ اول، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۷ق
۵۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چ دوم، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۰ق
۶۰. فیاض، محمداسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر بحث آیت الله خویی، چ اول، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعه المدرسین بقم، ۱۴۱۹ق
۶۱. قدسی، احمد، *انوار الاصول*، تقریر بحث آیت الله مکارم شیرازی، قم، بی تا
۶۲. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، چ اول، دارالسرور، بیروت، ۱۴۱۱ق
۶۳. کاظمی خراسانی، محمدعلی، *فوائد الاصول*، تقریر بحث میرزای نائینی، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعه المدرسین بقم، ۱۴۰۴ق
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی (ط-الاسلامیه)*، چ اول، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۴۰۹ق
۶۵. لطفی، اسدالله، «بررسی قاعده جب»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی
۶۶. لنکرانی، محمد فاضل، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحدود*، چ اول، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم، ۱۴۲۲ق

۶۷. مامقانی، عبدالله، *مقیاس الهدایه فی علم الدراییه*، المطبعة المرتضویه، نجف، ۱۳۵۲ق
۶۸. مجلسی اول، محمدتقی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم، ۱۴۰۶ق
۶۹. محدث نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چ اول، مؤسسه آل‌البتیت، بیروت، ۱۴۰۸ق
۷۰. محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ط-الحدیثه)*، چ دوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ق
۷۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، *مختصرالنافع فی فقه الامامیه*، چ ششم، مؤسسه مطبوعات الدینی، قم، ۱۴۱۸ق
۷۲. محقق داماد، سید مصطفی، *قواعد فقه*، چ دوازدهم، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ۱۴۰۶ق
۷۳. محقق سبزواری، محمدباقر، *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*، چ اول، مؤسسه آل‌البتیت(ع)، قم، ۱۲۴۷ق
۷۴. محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، چ دوم، مؤسسه آل‌البتیت(ع)، قم، ۱۴۱۴ق
۷۵. مخلصی، عباس، «نواوری های شیخ مرتضی انصاری در علم اصول»، سال یک، شماره یک (پاییز ۱۳۷۳ش)
۷۶. مدرسی، سید عباس، *نموذج فی فقه الجعفری*، چ اول، کتابفروشی داوری، قم، ۱۴۱۰ق
۷۷. مراغی، سید میر عبدالفتاح، *العناوین الفقهیه*، چ اول، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ق
۷۸. مشکینی، میرزاعلی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، چ ششم، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۶ق
۷۹. مظفر، محمدرضا، *اصول فقه*، (برگرفته از لوح فشرده المكتبة الشاملة)
۸۰. مغنیه، محمدجواد، *الفقه علی المذاهب الخمسه*، چ دهم، دارالجواد، بیروت، ۱۴۲۱ق
۸۱. مفید، محمدبن محمد، *المقنعه*، چ اول، کنگره جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیه*، چ دوم، مدرسه امام امیرالمؤمنین(ع)، قم، ۱۴۱۱ق
۸۳. مکارم شیرازی، ناصر، *انوارالفقاهه - کتاب الحدود و التعزیرات*، چ اول، مدرسه امام علی بن ابیطالب(ع)، قم، ۱۴۱۸ق

۸۴. مکارم شیرازی، ناصر، *دایره المعارف فقه مقارن*، چ اول، مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، قم، ۱۴۲۷ق

۸۵. منتظری، حسینعلی، *کتاب الحدود*، چ اول، دارالفکر، قم، بی تا

۸۶. منتظری، حسینعلی، *کتاب الزکاة*، چ دوم، مرکز جهانی مطالعات اسلامی، قم، ۱۴۰۹ق

۸۷. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، *فقه الحدود و التعزیرات*، چ دوم، مؤسسه النشر لجامعه المفید(ره)، قم، ۱۴۲۷ق

۸۸. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا، *الدر المنضود فی احکام الحدود*، چ اول، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۱۲ق

۸۹. مؤمن قمی، محمد، *مبانی تحریر الوسیله*، چ اول، بی جا، بی تا

الفقیه، چ اول، مؤسسه الجعفریه لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱ ، سماء قم، قم،