

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۳،
تابستان ۱۳۹۲، ص ۳۳-۹

بررسی قاعده‌ی فقهی، کلامی «عدم مؤاخذه و مسئولیت فرد در قبال عملکرد دیگری»*

دکتر جواد ایروانی^۱

استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: irvanijavad12@gmail.com

رضا حق پناه

عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: rhaghp@yahoo.com

چکیده

یکی از قواعد فقهی، کلامی مهم که در متون فقهی کمتر مورد توجه قرار گرفته، قاعده‌ی «مؤاخذه نکردن فرد به گناه غیر و بی‌مسئولیتی فرد در قبال عملکرد افراد» است که در آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» تجلی می‌یابد. بر اساس این قاعده، که شامل امور دنیوی و اخروی می‌شود، هیچ حکم فقهی نباید مسئولیت عملکرد فردی را بر عهده‌ی دیگران نهد. با آن که برخی فقیهان به طور پراکنده در استنباط احکام به این قاعده استناد کرده‌اند، لیک احکامی فقهی نیز در مخالفت با آن مشاهده می‌گردد. از جمله: احکام فقهی فرزندان کفار و زنازاده و سرنوشت اخروی آنان به تبع پدر و مادر، و عذاب شدن میت به سبب گریه خویشان او، که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است. چنانکه نقش این قاعده در نقد محتوایی روایات نیز تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: عدالت الهی - مسئولیت حقوقی و کیفری - عقوبت گناه

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۵/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۲/۳۱.
۱. نویسنده مسئول

طرح بحث

قواعد فقهی جایگاه فرازمندی در استنباط احکام دارد و بدین جهت، توجه فقیهان را برای اصطیاد و استناد سازی آن‌ها - به صورت مستقل یا در لابه‌لای مباحث فقهی - به خود ویژه ساخته است. با این حال، قواعدی نیز وجود دارد که در عین اهمیت، به طور شایسته بدان‌ها پرداخته نشده است. از سوی دیگر، برخی از قواعد به گونه‌ای است که هم در استنباطات فقهی قابل استفاده است و هم در پاسخگویی به پرسش‌های کلامی و شُبّهات اعتقادی، از این رو، می‌توان آن‌ها را قواعد فقهی - کلامی نامید و قاعده «مؤاخذه نکردن و بی‌مسئولیتی فرد در قبال عملکرد دیگری» از این دست است.

مفاد قاعده این است که فرد، به سبب عملی که از سوی دیگری صادر شده، مؤاخذه نمی‌گردد و در برابر گناه دیگران، - تا زمانی که به عملکرد او ارتباطی نداشته باشد - مسئول و معاقب نیست. این قاعده از یکسو قاعده‌ای فقهی است و از آن، احکام فقهی فراوانی در حوزه‌ی حقوق مدنی و کیفری قابل استنباط می‌باشد و از سوی دیگر، قاعده‌ای کلامی است و به پاره‌ای از شُبّهات فکری و عقیدتی مرتبط با این عرصه پاسخ می‌دهد. «قاعده» بودن آن نیز از این رو است که موارد گوناگونی را با موضوعات مختلف شامل می‌شود و حکم آن‌ها را مشخص می‌سازد - چنان که در ادامه خواهد آمد.

گرچه برخی از فقیهان به طور پراکنده به مفاد آن استناد کرده و احکامی را استنباط نموده‌اند، لیک به عنوان یک قاعده‌ی کلی به طور مستقل مبحث نبوده و حدود آن مشخص نشده است، چنان که گاه احکامی برخلاف این قاعده نیز برداشت شده است. آنچه در این نوشتار می‌آید، مستند سازی و تحدید این قاعده، ذکر مواردی از استناد فقیهان به آن، و سپس بررسی موارد بحث برانگیزی است که توجه به قاعده‌ی یاد شده، پاسخگویی مشکلات فقهی و کلامی می‌باشد.

مستند قاعده

مهم‌ترین مستندات قاعده عبارتند از:

- ۱- آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» که در پنج جای قرآن آمده است. (انعام: ۱۶۴؛ اسراء: ۱۵؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷؛ نجم: ۳۸) نیز آیات: «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا» (انعام: ۱۶۴)، (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا كُتِبَتْ) (بقره: ۲۸۶) که به روشنی، هر فردی را در برابر عمل خود مسئول

می‌داند و مؤاخذة به گناه دیگران را نفی می‌کند.

۲- آیاتی که ساحت الهی را از هرگونه ظلم و ستمی به آدمیان مبری می‌داند و «عدالت الهی» را مطرح می‌کند. روشن است که هرگونه عقوبتی برای فرد به گناه دیگری، ظلم به شمار می‌رود. از جمله این آیات: «و لا یظلمُ ربُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴)، «إِنَّ اللَّهَ لَا یظلمُ النَّاسَ شَیْئًا» (یونس: ۴۴)، «ما کانَ اللَّهُ لَیظلمَهُمْ» (روم: ۹).

۳- روایاتی که هرگونه مسئولیت و عقوبتی برای فرد را به سبب عملکرد دیگران نفی می‌کند. از جمله، روایت امام رضا (ع): «لَا یأخُذُ اللَّهُ تَعَالَى الْبَرِّیَّءَ بِالسَّقِیْمِ وَلَا یَعَدِّبُ اللَّهُ تَعَالَى الْأَطْفَالَ بِذُنُوبِ الْآبَاءِ وَلَا تَنْزِرُ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى!» (صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ۱۲۵/۲؛ حویزی، ۱/ ۷۸۶-۷۸۷)

۴- حکم قطعی عقل که از یکسو، مؤاخذة فرد به عمل غیر را بی آن که فرد دخالتی در آن عمل داشته باشد، ظلم می‌شمرد، و از دیگر سوی ظلم را بر خداوند محال می‌داند. (نک: ابن‌فهد، ۴/ ۵۳۱)

حدود قاعده

آیا قاعده‌ی مبحث، مخصوص عقاب اخروی است یا افزون بر آن، شامل امور دنیوی نیز می‌شود؟ و در صورت دوم، آیا مخصوص مجازات‌های بدنی است یا اعم از بدنی و مالی؟ برخی از مفسران شواهدی گردآورده‌اند که نشان می‌دهد آیه «لاتزر وازرة وازر آخری» هم مربوط به مسئولیت‌ها و مجازات‌های دنیوی است و هم عقاب اخروی. (قرطبی، ۱۵۷/۷-۱۵۸) در برخی اشارات، استناد فقیهان به این آیه‌ی شریفه که پس از این خواهد آمد، بیانگر همین تعمیم می‌باشد. دلایل و مؤیدات ذیل می‌تواند تعمیم یادشده را اثبات نماید:

۱- اطلاق آیه «لاتزر وازرة وازر آخری» تمامی عواقب و مسئولیت‌های گناه فرد را، اعم از دنیوی و اخروی، شامل می‌گردد و هیچ دلیلی بر تقیید آن وجود ندارد.

۲- مفاد آیه، که به گفته برخی از مفسران، یکی از پایه‌های اساسی در اعتقادات اسلامی است (مکارم شیرازی و دیگران، ۲۲۴/۱۸)، با عدل الهی ارتباط پیدا می‌کند که هیچ کس را به گناه دیگری مجازات نکند، و در این اصل، تفاوتی بین امور دنیوی و اخروی وجود ندارد. به هر حال، به نظر می‌رسد شمول این قاعده نسبت به عقاب اخروی مسلم است، چنان که از سیاق برخی آیات (نک: فاطر/ ۱۸) و پاره‌ای روایات ذیل آیه‌های مورد بحث (نک: حویزی،

(۷۸۶/۱) نیز بر می‌آید. لیک در کلیت آن نسبت به امور دنیوی، تردید وجود دارد. منشأ این تردید دلایلی است که نشان می‌دهد در دنیا، گاه افراد به گناه دیگران گرفتار عقوبت می‌شوند. از جمله: آیه‌ی «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» (انفال: ۲۵) چنان که واقعیت‌های عینی نیز نشان می‌دهد در موارد بسیار افرادی بی‌گناه به سبب ظلم و جنایت یا کوتاهی و قصور دیگران گرفتار رنج‌ها و سختی‌ها می‌شوند.

لیک توجه به این نکته تردید یاد شده را بر طرف می‌سازد و آن لزوم تفکیک بین امور تکوینی و امور تشریحی است. عالم تکوین بر اساس سنت‌های الهی در آفرینش اداره می‌شود و هر علت طبیعی، معلول طبیعی خود را در پی خواهد داشت. در این حوزه، هر فردی با سوء استفاده از قدرت اختیار و انتخاب خود، می‌تواند از راه ظلم و ستم یا کوتاهی در انجام وظایف موجب سلب حقوق دیگران گردد و عملکرد او گریبان دیگران را نیز بگیرد و این به ویژه در امور اجتماعی که در آن سرنوشت افراد جامعه به یکدیگر پیوند خورده مصداق می‌یابد. آیه‌ی یاد شده از سوره‌ی انفال همین موضوع را بیان فرموده است؛ اما در عرصه‌ی تشریح و قانون-گذاری که از سوی شارع صورت می‌پذیرد، هیچ‌گاه مجازات گناه فردی به پای دیگری نوشته نمی‌شود و این همان چیزی است که در قاعده‌ی مورد بحث مدنظر می‌باشد و اطلاق آیه و عدالت الهی آن را اقتضا می‌کند. پاره‌ای از روایات نیز «مؤید» آن است، از جمله سخن پیامبر (ص) به ابورمته در مورد فرزندش: «اما انه لا یجنی علیک و لا تجنی علیه» و آن گاه حضرت، آیه «لاتزر وازرةً وِزرَ اُخری» را قرائت فرمود. (ابن حنبل، ۲۲۶/۲؛ نیز بیهقی، ۷۳/۴) روشن است که مقصود روایت، مسئولیت کیفری جنایت است و نه خود جنایت (با توجه به آیه‌ای که حضرت قرائت فرمود) (نک: نووی، ۱۵۵/۱۹؛ قرطبی، ۱۵۸/۷؛ بیهقی، ۷۳/۴؛ ابن قدامه، ۴۸۸/۹) چنانکه در مورد نخست (امور تکوینی) نیز، آن جا که عقوبت و گرفتاری، ناشی از «عذاب الهی» باشد، هیچ‌گاه دامن بی‌گناهان را نمی‌گیرد، مگر آنکه آنان نیز به نوعی در شکل‌گیری ظلم و گناه شریک باشند. بدین جهت، در مورد عذاب‌های استیصال که بر امت‌های پیشین وارد می‌گردید، قرآن کریم از نجات پاکان و صالحان و استثنای آنان خبر می‌دهد. (نک: هود/۵۸، ۶۶، ۹۴، ۸۱) این سخن پیامبر (ص) نیز مطلب یاد شده را تأیید می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَعْذِبُ الْعَامَّةَ بِعَمَلِ الْخَاصَّةِ حَتَّى يَرَوْا الْمُنْكَرَ بَيْنَ ظَهْرَانِهِمْ وَ هُمْ قَادِرُونَ عَلَى أَنْ يُنْكَرُوهُ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَذَّبَ اللَّهُ الْخَاصَّةَ وَالْعَامَّةَ» (ابن حنبل، ۱۹۲/۴؛ رشید رضا، ۶۳۸/۹؛ نیز حمیری، ۵۵) بر همین اساس می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از حوادث طبیعی که دامن همه‌ی افراد را

می‌گیرد، نه جنبه عذاب، که علل دیگری همچون آزمایش و... دارد. (نک: بقره/۱۵۵)

این قاعده مشمول امور دنیوی و اخروی می‌باشد. بدین معنا که هیچ‌گاه حکمی در دنیا جعل نمی‌گردد که مجازات فرد را بی سبب بر عهده دیگری نهد، چنانکه مجازات اخروی فرد نیز صرفاً ناشی از عملکرد خود اوست؛ اما در خصوص این که آیا این قاعده مجازات‌های بدنی یا مالی را هم در بر می‌گیرد؟ در ادامه‌ی نوشتار خواهد شد.

بررسی تخصیص پذیر قاعده

آیا قاعده‌ی مورد بحث قابل تخصیص است؟ نیک روشن است که در صورت تخصیص ناپذیر بودن آن، در موارد مشکوک می‌توان با استناد به قاعده، حکم را استنباط کرد. بررسی مستندات قاعده و توجه به مبانی اصولی مرتبط نشان می‌دهد که قاعده‌ی یادشده تخصیص ناپذیر است. دلایل و مؤیدات این مدعا به اختصار عبارتند از:

۱. چنان که گذشت مستند قاعده به دلایل صرفاً شرعی منحصر نمی‌شود و حکم قطعی عقل نیز مستند آن است. چه، عقل مؤاخذه فرد را به عمل غیر - بی آن که فرد دخالتی در آن عمل داشته باشد - ظلم می‌شمارد. از سوی دیگر، اصولیان تصریح کرده‌اند که تخصیص در حکم عقل جایز نیست و این چنین حکمی «آبی از تخصیص» می‌باشد. (نک: اصفهانی، ۳۸۶؛ خوئی، ۳۸/۲)

۲. اصولیان همچنین تصریح کرده‌اند که تعلیل، آبی از تخصیص بوده و حکم معطل قابل تخصیص نیست. (نک: نائینی، ۱۷۰/۳؛ خمینی، تهذیب الاصول، ۱۸۰/۲) قاعده‌ی مورد بحث نیز در برخی از ادله پیش گفته (بویژه دلیل دوم و سوم در بحث مستندات) به صورت تعلیل بیان شده است و از این رو قابل تخصیص نیست.

۳. از دیگر موارد تخصیص ناپذیری حکم از دیدگاه برخی اصولیان، مواردی است که حکم در مقام امتنان صادر شده باشد. (نک: مکارم شیرازی، التواعد الفقہیہ، ۱۹۵/۱) از آنجا که دست‌کم احتمال امتنانی بودن قاعده وجود دارد، می‌توان آن را «تأییدی» بر ادعای تخصیص - ناپذیری آن قاعده دانست.

پاسخ دو پرسش

۱- ممکن است از برخی آیات و روایات چنین به نظر رسد که در قیامت، بخشی از

عذاب‌های فرد به سبب گناهان دیگران است و این نقض قاعده مدّ نظر می‌باشد! از جمله آیه‌ی «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يَضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (نحل: ۲۵) نیز آیه «وَ لِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَ أَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ» (عنکبوت/۱۳) و روایت: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً جَوْرًا فَاتَّبِعَ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرٌ مِمَّنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْقِصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ» (مفید، ۱۹۱؛ برقی، ۲۷/۱)

پاسخ این سؤال روشن است؛ زیرا که این فرد به واقع مجازات عمل خود را خواهد دید. با این تفاوت که برخی از اعمال دارای اثری محدود بوده، پیامد دنیوی و عقوبت اخروی آن نیز محدود است؛ نیز برخی اعمال که موجب گمراهی افراد و نسل‌های بعدی می‌شود یا سنت بدی را در جامعه پایه‌گذاری می‌کند، پیامدی گسترده داشته و طبعاً عقوبتی سنگین در پی خواهد داشت و این حقیقت در آیات و روایت یادشده مطرح گردیده است. روشن است که آیه‌ی دوم با آیه‌ی نخست تبیین و تفسیر می‌گردد. (قرطبی، ۱۵۸/۷) و این‌گونه است که تسبیب در انجام عمل را موجب تشریک در نتیجه دانسته‌اند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۶۵/۶)

۲- آیا مفاد قاعده در مورد حسنات نیز صادق است؟ یعنی پاداش فرد نیز صرفاً مبتنی بر اعمال خود فرد است و با عمل نیک دیگری به او پاداشی نمی‌رسد؟ روشن است که این بحث ارتباط زیادی با قاعده‌ی مبحث ندارد. بدین معنا که این پرسش هر پاسخی که داشته باشد، قاعده را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. با این حال اشاراتی بدان شایسته است. شافعی از برخی آیات محل بحث استنباط کرده که ثواب قرائت قرآن اگر به اموات اهدا گردد، به آنان نمی‌رسد. چرا که ناشی از عمل خود آنان نبوده و در سخنان پیامبر (ص) و صحابه نیز اثری از آن نیست؛ و صرفاً در مورد دعا و صدقه، نصّ و اجماع بر وصول آنها به اموات وجود دارد. (نک: ابن کثیر، ۲۷۶/۴-۲۷۷) از جمله آیاتی که می‌تواند مستند این مدعا قرار گیرد، می‌توان به «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا» (انعام: ۱۶۴) و «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) اشاره کرد.

این مدعا از چند جهت مخدوش است. نخست آنکه اگر این آیات، قاعده‌ای کلی را در خصوص حسنات بیان می‌دارند، چرا شافعی در مورد دعا و صدقه آن را تعمیم نداده است؟ و اگر مستند تخصیص در این دو موضوع، نصوص مورد اشاره‌ی او باشد، از يك سو کلی نبودن این قاعده را می‌رساند، و از سوی دیگر تخصیص آن را در خصوص ثواب قرائت قرآن نیز به اثبات می‌رساند. چه، در این باره نیز نصوص معتبری وجود دارد. (نک: کلینی، ۶۱۸/۲؛ انصاری، ۲۱۲. نیز نک: ابن قدامه، ۴۲۹/۲)

دوم: این که آن چه با عدالت الهی ناسازگار است، مجازات فرد به گناه دیگری است و نه مشارکت فرد در پاداش اعمال او. بنابراین، همان‌گونه که فرد می‌تواند حاصل کار خود را در دنیا به فردی دیگر هدیه دهد، بی آن که او کاری انجام داده باشد؛ در امور اخروی نیز چنین امری صادق است. با این حال آثار روحی اعمال نیک که موجب تکامل شخصیت و اوج او می‌گردد، ویژه‌ی فردی است که در زمان حیات، خود آن اعمال را انجام داده باشد و از طریق اهداء ثواب صرفاً بخشی از پاداش‌ها را می‌تواند به دیگری اهدا نماید. (مکارم شیرازی و دیگران، ۶۷/۶) نتیجه اینکه در مورد حسنات، قاعده‌ی کلی وجود ندارد و اعمال نیک فرد می‌تواند برای دیگران نیز خیرات و پاداش به همراه داشته باشد. بر همین اساس و برای نمونه برخی فقیهان تصریح کرده‌اند: که پدر و مادر در حسنات فرزند شریکند، ولی به گناهان او مؤاخذة نمی‌شوند. (ابن فهد، ۱۶۰/۳)

مواردی از کاربرد قاعده در فقه

پیش از بحث درباره‌ی نکات چالشی یا اختلاف نظرها، از مصادیقی یاد می‌کنیم که فقها به طور پراکنده برای استنباط احکام، به مفاد قاعده یا آیه‌ی مد نظر استناد کرده‌اند:

- آنچه را عبد تلف کند، بر عهده مولای او نخواهد بود. (علامه حلی، قواعد الاحکام، ۱۸۳/۲؛ کرکی، ۱۰/۶-۱۱) چنانکه کفاره‌ی ناشی از عمل او (طوسی، المبسوط، ۲۳۸/۱؛ حکیم، ۵۷/۱۰) و به طور کلی هر اقدام ضمان‌آور که به اذن مولی نباشد، بر عهده‌ی خود عبد خواهد بود. (حسینی مراغی، ۷۰۰/۲)
- اصل در جنایت، تعلق دیه آن بر عهده جانی است. (طباطبایی، ریاض المسائل، ۵۶۶/۲)
- هرگاه پیشروی طبقه‌ی دوم ساختمان به سمت کوچه و مانند آن موجب وارد آمدن ضرر به غیر باشد، جمع‌آوری آن بر غاصب واجب است نه بر دیگران. (نجفی، ۲۴۶/۲۶)
- در مزارعه، خراج و هزینه‌های زمین، بر صاحب زمین است نه بر عامل. (نک: نجفی، ۴۴-۴۳/۲۷)
- گناه تبدیل وصیت و عوض کردن آن، بر تغییر دهنده است نه بر موصی. (نجفی، ۲۴۶/۲۸)
- هرگاه پس از صدور حکم، شاهد یا مزکی (: گواه بر عدالت شهود) از نظر خود برگردد، ضمانت صرفاً متوجه برگشت کننده است نه دیگری. (نجفی، ۲۴۹/۴۱)

- بر زن حامله، هرچند زناکار باشد، حدود و قصاص تا پس از وضع حمل جاری نمی-گردد، بویژه با خوف ضرر بر جنین او. (نجفی، ۳۳۷/۴۱)

- عدم جواز تغریب (: تبعید) بر زن زانی به دلیل عدم جواز الزام همسر یا محرم او به همراهی با او. گلپایگانی، ۱۱۸/۱)

- دفع ضرر ناشی از فرد، بر دیگری واجب نیست. (حسینی مراغی، ۳۹۷/۲)

این موارد پراکنده نشان می‌دهد که از یک سو، اصل قاعده از سوی فقها پذیرفته شده و آن را ویژه‌ی عقوبت اخروی ندانسته؛ بلکه احکام فقهی (اعم از وضعی و تکلیفی) از آن استنباط کرده‌اند.

بررسی مصادیق چالشی یا محل اختلاف

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، فقیهان به قاعده و آیه مورد بحث استناد کرده و آن را تلقی به قبول کرده‌اند، لیک در مواردی دیگر یا این قاعده مغفول مانده و یا مصداق مربوط به درستی تحلیل نشده است و در نتیجه، احکامی استنباط گردیده که در نگاه نخست، مخالف قاعده و برخلاف عدالت الهی به نظر می‌رسد و شبّهاتی اعتقادی را نیز موجب می‌گردد. در ذیل برخی از این نکات بررسی می‌گردد.

۱- فرزندان کفار

در مورد فرزندان کفار در حال حیات یا در صورت مرگ پیش از بلوغ، احکامی در متون فقهی بیان شده است. از جمله:

الف) عدم طهارت. صاحب جواهر پس از آن که حکم به نجاست همه‌ی کفار کرده، ادله-ای بر آن اقامه می‌کند، فرزند متولد از پدر و مادر کافر را نیز، در حکم پدر و مادر نجس می-داند و آن را از برخی فقهای پیش از خود نیز نقل می‌کند. آن‌گاه دلیل اصلی این حکم را اجماع می‌داند که تنها مخالف احتمالی آن «علامه حلی» در نهاییه است. ضمن آن که در روایاتی چند نیز اشاره به آن دیده می‌شود. (نک: نجفی، ۴۴/۶) این روایات در بحث‌های بعدی خواهد آمد.

این حکم از چند جهت مخدوش است:

نخست آن که در مورد نجاست کفار، هیچ دلیل استواری بر تعمیم به همه‌ی اصناف کفار وجود ندارد. قرآن کریم صرفاً «مشرکان» را نجس دانسته (توبه: ۲۸) که در اصطلاح قرآنی،

شامل اهل کتاب نمی‌شود. (نک: بقره: ۱۰۵) بدین جهت، برخی از فقها با ارائه‌ی دلایلی استوار، پاک بودن ذاتی کفار غیر از مشرکان را به اثبات رسانیده‌اند. (خمینی، کتاب الطهاره، ۲۹۳/۳-۲۹۸)

دوم: آن که به فرض قبول نجاست کفار و یا دست‌کم در خصوص مشرکان، الحاق فرزندان کفار به پدر و مادر فاقد دلیل استوار است. چه، از یکسو روایات مورد نظر صاحب جواهر، افزون بر آن که هیچ‌گونه صراحتی در این حکم ندارند، مشتمل بر احکامی غیر قابل قبول هستند که در ادامه بحث خواهد آمد. از این رو، نصوص یاد داشته غیر قابل استناد هستند. از سوی دیگر اجماع مورد استناد در این حکم نیز مخدوش است. چه، اثبات اجماع در این مسئله دشوار است و حتی صاحب جواهر نیز که دلیل عمده‌ی این حکم را اجماع می‌داند (۴۵/۶)، در آغاز بحث تردید خود را درباره‌ی تحقق آن چنین ابراز می‌دارد: «و هُوَ الْحُجَّةُ إِنْ تَمَّ... وَ لَعَلَّهُ كَذَلِكَ» (ص ۴۴). ضمن آن که اجماع یاد شده به فرض تحقق، اجماع مدرکی یا محتمل المدرك و فاقد حجیت مستقل است؛ و از سوی سوم، حکم به نجاست کودکی غیر بالغ، به جرم کفر پدر و مادر، مصداق بارز اخذ فرد به گناه غیر، و مخالفت آشکار با آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است.

ب) حکم استرقاق فرزند کافر ذمی در صورت ارتکاب قتل از سوی پدر. هرگاه کافر ذمی، مسلمانی را به قتل رساند، به نظر مشهور، قاتل و اموال او به اولیای مقتول تحویل داده می‌شود و آنان بین قصاص یا استرقاق او مخیرند. (نک: نجفی، ۱۵۶/۴۲). لیک به برخی از فقها همچون شیخ مفید، سلار و ابن حمزه نسبت داده شده که فرزندان صغیر او نیز به رقیب اولیای مقتول در می‌آیند. چرا که کافر ذمی، با ارتکاب قتل، حکم کافر حربی را پیدا می‌کند که فرزندان او، چنین حکمی دارند، علاوه بر وجود قانون تبعیت بین پدر و فرزندان او در این گونه موارد. (نک: شهید ثانی، ۵۹/۱۰؛ نجفی، ۱۵۸/۴۲)

این حکم از سوی فقیهانی همچون ابن ادریس، شهید ثانی و صاحب جواهر مورد نقد قرار گرفته است، از جمله نقدها آن است که جنایت پدر نباید فرزندش را گرفتار نماید، چرا که «و لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (نجفی، ۱۵۸/۴۲؛ شهید ثانی، ۶۰/۱۰)

این نقد، کاملاً استوار است. چه، حکم یاد شده علاوه بر مخالفت با قاعده مورد بحث و آیه، با اهداف متعالی اسلام در مورد مبارزه با برده‌داری و بستن سرچشمه‌های آن نیز منافات دارد. زیرا بر اساس آموزه‌های دینی، فرد حُرُّ به هیچ وجه به رقیب در نمی‌آید و عبد نمی‌شود

و تنها استثنایی که در این باره وجود دارد، اسرای جنگی در شرایط خاص صدر اسلام آن هم به صورت حکمی موقتی بود. بدین جهت، در آیه‌ی مربوط به حکم اسرای جنگی اثری از آن وجود ندارد. (نک: محمد: ۴) و با توجه به منتفی بودن موضوع آن (جنگ ابتدایی و به اذن معصوم) در عصرهای بعدی، حکم استرقاق حَر نیز به طور کامل منتفی است، و بدینسان زمینه‌ی هرگونه سوء استفاده از احکام فقهی در مورد طرفداری از برده‌داری از بین خواهد رفت. (تفصیل این بحث را بنگرید در: سید قطب، ۳۲۸۲/۶؛ صدر، ۳۱۴-۳۱۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۴۱۳/۲۱-۴۲۳)

ج) ورود فرزندان کفار به دوزخ. برخی از محققان بر این باورند که فرزندان کفار هرگاه پیش از بلوغ از دنیا بروند، همچون پدر و مادرشان وارد آتش دوزخ خواهند شد. آلوسی این حکم را به بیشتر عالمان نسبت می‌دهد. (آلوسی، ۳۵/۱۵) صاحب حدائق و صاحب جواهر نیز آن را تأیید کرده‌اند. (نک: بحرانی، ۱۹۹/۵؛ نجفی، ۴۴/۶-۴۵)

دلیل این نظریه، روایاتی چند بیان شده است که حکم تبعیت در نجاست نیز از همان نصوص، برداشت گردیده است. روایات یادشده را بنگرید:

۱- روایت عبدالله بن سنان که از امام صادق (ع) درباره فرزندان مشرکان پرسید، در صورتی که قبل از بلوغ از دنیا بروند. حضرت فرمود: «كُفَّارٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ، يَدْخُلُونَ مَدَاخِلَ آبَائِهِمْ» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۴۹۱/۳)

۲- روایت وهب بن وهب از امام صادق (ع) از امام باقر (ع): «أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي النَّارِ وَأَوْلَادُ الْمُسْلِمِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي الْجَنَّةِ» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۴۹۱/۳)

۳- حدیث مرسل کافی: «أَمَّا أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ فَيَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ يَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «... بِإِيمَانِ الْحَقِّنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (کلینی، ۲۴۸/۳)

در بین اهل سنت نیز، آلوسی روایتی را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرزندان مشرکان در آتش هستند. آن‌گاه خود آن را تضعیف نموده غیر قابل احتجاج می‌داند. (آلوسی، ۳۵/۱۵)

این دیدگاه از چند جهت مخدوش است:

نخست: آن که دوزخی شدن اطفال بی‌گناه به جرم کفر پدر و مادرشان، در تضاد آشکار با آیات «لاتزر وازره وزر اخری» است که بر دوش کشیدن بار گناه را توسط غیر گناهکار، به صراحت نفی می‌کند. بر این اساس، روایات یادشده نیز حتی به فرض صحت سند، به دلیل مخالفت با کتاب باید طرح شوند. چه، بر پایه روایات متعدد و معتبر (نک: کلینی، ۶۸/۱-۶۹)

حدیث مخالف قرآن، قابل استناد نیست و بنا بر دیدگاه استوار اصولیانی همچون آخوند صاحب کفایه، مخالفت با قرآن، معیار تشخیص حجت از لاجت است و نه ترجیح یکی از دو حجت (نک: آخوند خراسانی، ۳۹۳)

دوم: آن که غالب روایات مورد استناد، از ضعف سندی رنج می‌برند: در سند روایت دوم، وهب بن وهب قرار دارد که با اوصاف: عامی، ضعیف و کذاب توصیف شده است. (نجاشی، ۴۳۰؛ طوسی، الفهرست، ۴۸۸؛ علامه، خلاصه الاقوال، ۲۶۲) روایت سوم نیز مرسل و نیز موقوف بوده و از غیر معصوم نقل شده است. بنابراین قابل استناد نیست. روایت موجود در منابع اهل سنت نیز چنان که اشاره شد، تضعیف شده است. در این بین صرفاً روایت اول ضعف سندی ندارد، لیک به دلیل ضعف محتوا، شیخ صدوق که خود آن را نقل کرده، در توجیه آن می‌گوید: اطفال مشرکان و کفار با پدرانشان در آتش هستند، ولی حرارت به آنان نمی‌رسد تا پیش از آزمون الهی حجت بر آنان تمام شود... (۴۹۲/۳) یاد کردنی است کلینی در «باب الاطفال» کافی، روایات متعدد و مسندی را نقل نموده که در بیشتر آن‌ها سخن از آزمون آنان در قیامت به میان آمده است. در یک حدیث، فرمان داده شده که علم آن را به خدا وانهد و نظری ندهید، و فقط در يك حدیث مرسل و بی سند که پیشتر گذشت، الحاق اولاد مشرکان به پدرانشان ذکر شده است. (۲۴۸/۳-۲۴۹)

سوم: آن که این روایات، در تعارض با روایاتی است که بیان می‌کنند، اطفال کفار وارد آتش نمی‌شوند؛ بلکه مورد آزمایش الهی قرار می‌گیرند و در صورت موفقیت در آن، وارد بهشت خواهند شد. (کلینی، ۲۴۸/۳-۲۴۹؛ آلوسی، ۳۶/۱۵)

برخی از فقها به این تعارض توجه داشته‌اند، لیک به جای توجیه و تأویل روایات دسته‌ی اول، به توجیه این روایات پرداخته‌اند. بدینسان: آنان که در آزمایش الهی، موفق می‌شوند اطفال مؤمنانند و کسانی که مردود می‌گردند، فرزندان کفارند!

یا آن که اصولاً این اختیار، به اطفال مسلمانانی اعطا می‌گردد که پدرانشان حسابرسی نمی‌گردند، ضمن آن که به طور کلی در عالم قیامت تکلیفی وجود ندارد. (بحرانی، ۱۹۹/۵؛ نجفی، ۴۵/۶)

نیک روشن است که توجیه یا طرح روایات نخست، به مراتب بهتر و به اصول و قواعدی همچون قواعد باب تعارض نزدیک‌تر است، تا توجیه یا طرح روایات یاد شده در مورد آزمایش اطفال حتی در صورت تعارض نیز، ترجیح با این روایات است. به هر حال آن چه

شیعه و سنی از پیامبر (ص) در این باره نقل کرده‌اند، این جمله است: «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ» (ابن حنبل، ۳۲۸/۱؛ بخاری، ۱۰۴/۲؛ کلینی، ۲۴۸/۳) که برخی روایات، این گونه معنا شده که علمش را به خدا وانهد (کلینی، ۲۴/۳). از این رو، هرگونه قضاوتی در این باره باید مستندی استوار داشته باشد.

چهارم: آن که معذب کردن کودکان بی‌گناه در آتش، بی آن که خود آنان دخالتی در تولد یا شرک و کفر پدر و مادرشان داشته باشند، با عدالت الهی سازگار نیست. آیات متعددی در قرآن به صراحت هرگونه ظلمی را از ساحت خداوند نفی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس: ۴۴)

آیا برآستی دوزخی کردن چنین افرادی ظلم نیست؟! و آیا با چنین احکامی، جایی برای اعتقاد به عدالت خداوند که شعار شیعه و جزء فروع دین آنان است باقی می‌ماند؟!

پنجم: آن که در مورد سرنوشت اطفال کفار، روایات دیگری وجود دارد که اشکالات دو دسته روایات پیش گفته و بویژه روایات نخست را ندارد و قابل قبول می‌باشد: در برخی تفاسیر، ذیل آیه ۱۷ واقعه: «وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ» چنین آمده است: «وَقَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ أَطْفَالِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ هُمْ خَدَمُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (طبرسی، ۳۲۷/۱۰-۹؛ آلوسی، ۳۶/۱۵؛ مجلسی، ۲۹۱/۵؛ طبرانی، ۲۴۴/۷)

بر این اساس اطفال مشرکان، نه بی دلیل وارد دوزخ می‌شوند و نه در مقامات رفیع بهشت جای می‌گیرند. برخی از مفسران بزرگ، به درستی این نکته را از آیات و روایات استفاده کرده‌اند که اطفال، به کفر پدر و مادرشان عذاب نخواهند شد. (طوسی، التبیان، ۳۳/۴؛ فخر رازی، ۱۷۲/۲۰؛ آلوسی، ۳۶/۱۵)

۲- احکام زنازاده

در متون فقهی برای زنازاده احکامی ذکر شده که در خصوص آن‌ها با معیار قاعده بحث می‌کنیم.

الف) امامت جماعت زنازاده. از دیدگاه فقهای شیعه، یکی از شرایط امام جماعت طهارت مولود است و نماز جماعت به امامت زنازاده جایز نیست. (نک: نجفی، ۳۲۳/۱۳) مستند این دیدگاه روایات است. (کلینی، ۳۷۵/۳؛ حر عاملی، ۳۹۷/۵) حال آیا این حکم، مخالف قاعده مورد بحث و اخذ فرد به گناه غیر نیست؟

به نظر ما، توجه به چند نکته حکم مذکور را توجیه پذیر خواهد کرد: نخست آن که مقصود از ولد زنا در این جا کسی است که زنا زاده بودن او مشخص بوده، وی در جامعه و جمع بدین امر شهره باشد. بنابراین کسی که در واقع زنازاده بوده، ولی بین مردم بدین امر معروف نباشد یا حتی مجهول النسب باشد، چنین حکمی ندارد. علامه حلی در این باره می‌گوید: «أَمَّا مَنْ لَا يَعْرِفُ أَبَوْهُ وَلَا عَلِمَ كَوْنُهُ وَوَلَدَ زَنًا فَالْوَجْهُ صِحَّةُ إِمَامَتِهِ» (تذکره، ۲۸۴/۴). نیز شهید اول در یکی دیگر از احکام ولد زنا، حتی بر سر زبان بودن آن را کافی ندانسته، وجود علم به آن را شرط می‌داند: «فَلَا اِعْتِبَارَ بِمَنْ تَنَالَهُ اَللِّسَنُ وَإِنْ كَثُرَتْ مَالَمٌ يَحْصُلُ الْعِلْمُ» (الدروس الشرعية، ۱۲۷/۲)

دوم: آن که جایگاه امام جماعت، جایگاه مقدس و شریفی است و شرایط چندی برای آن مطرح شده است. (نک: کلینی، ۳۵۷/۳؛ نجفی، ۳۸۱/۱۳) علامه حلی در اشارتی به جایگاه این منصب، امامت کسی را که پدرش شناخته شده نیست، در عین صحت، مکروه می‌داند: «لَأَنَّ اَلْإِمَامَةَ مَوْضِعٌ فَضِيلَةٌ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَقَدَّمَ مَنْ لَا يَعْرِفُ أَبَوْهُ» (تذکره، ۲۸۴/۴) بنابراین دارا نبودن شرایط امامت جماعت، لزوماً به معنای نقص یا ارتکاب جرم یا بی ارزشی فرد نیست. (همانند پاره‌ای مناصب حکومتی که عهده‌دار شدن آن شرایط ویژه‌ای دارد و رد صلاحیت فرد برای آن منصب، به معنای رد صلاحیت اخلاقی و شخصیتی او نیست) از سوی دیگر، عهده‌دار شدن چنین کارهایی توسط فرد مشهور به زنازاده بودن، آبرو و حیثیت وی را خدشه‌دار می‌سازد و او را در معرض سخنان کنایه آلود و نگاه‌های تند و معنادار افراد قرار می‌دهد. هر چند او خود در بروز این وضعیت مقصر نبوده و ظلم پدر و مادر، این شرایط را پیش آورده است، ولی اکنون به سود خود او است که از چنین مناصبی کناره‌گیری نماید.

بر این اساس، چنین احکامی در فقه، می‌تواند نوعی پاسداشت از حقوق معنوی و آبروی اجتماعی افراد باشد، بی آن که فرد را از رسیدن به سعادت بازدارد یا او را محکوم به تحمل وزر دیگران نماید. دیگر احکامی نیز که أحياناً در فقه در مورد زنا زاده وجود دارد، با همین تحلیل توجیه پذیر خواهد بود.

ب) نجاست زنازاده. مشهور فقها نجاست زنازاده را نفی کرده و معتقد به طهارت او هستند. (نک: نجفی، ۶۸۹/۶). لیک برخی همچون صدوق (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ اَلْفَقِيه، ۹/۱) و ابن ادریس (۳۵۷/۱) قائل به نجاست وی می‌باشند. مستند این قول دو چیز است: نخست اعتقاد به کفر زنازاده. ابن ادریس در این باره می‌گوید: «إِنَّ وَكَلَدَ الزَّنَا قَدْ ثَبَتَ كُفْرُهُ بِالْأَدْلَةِ بِلاَ خِلاَفٍ بَيْنَنَا»

(۱۲۲/۲) این ادعا به گفته صاحب جواهر به حکم عقل و نقل ضروری البطلان است. (نجفی، ۶۸/۶-۷۰) چرا که چگونگی می‌توان مؤمن موحد معترف به نبوت و ولایت اهل بیت (ع) را تکفیر نمود؟! (نیز نک: بجنوردی، ۳۷۶/۵-۳۷۷) چنان که اعتقاد به عدم توفیق او بر ایمان نیز، سخت بی پایه است. (نجفی، ۶۸/۶) ضمن آنکه نه تنها ادعای کفر زنازاده آن‌سان که ابن ادریس گفته است، «بلا خلاف» نیست، بلکه مشهور مخالف آن هستند؛ و دوم، روایاتی است که از آن‌ها حکم نجاست زنازاده استفاده شده است. روایاتی که همگی از ضعف سندی یا دلالتی رنج می‌برند و بر مطلوب دلالتی ندارند. (نک: نجفی، ۶۸/۶-۷۰؛ بجنوردی، ۳۷۷/۵-۳۸۰) افزون بر این‌ها، نیک روشن است که هم حکم به کفر زنازاده و هم نجاست او، مخالف قاعده‌ی مورد بحث و در تضاد آشکار با «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» می‌باشد

ج) جایگاه و سرنوشت. روایاتی چند، بدترین جایگاه معنوی و نیز سرنوشت شوم دوزخ را برای زنازاده مطرح کرده‌اند و حتی رسیدن به سعادت را از نسل‌های پس از او نیز سلب نموده‌اند! نمونه آن‌ها را بنگرید:

۱- «عن ابی هریره قال رسول الله (ص): وَلِدُ الزَّانَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ» (بیهقی، ۵۸/۱۰؛ سجستانی، ۲۴۱/۲؛ نیز: مجلسی، ۲۸۵/۵)

۲- عنه قال: ان رسول الله (ص) قال: «لأن امتع بسوط في سبيل الله أحب إلى من أعتق ولد الزنا» (بیهقی، ۵۸/۱۰؛ سجستانی، ۲۴۱/۲)

۳- عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن النبي (ص) قال: «لا يدخل الجنة ولد زانية» (بیهقی، ۵۸/۱۰)

۴- «إن ولد الزنا لا يدخل الجنة إلى سبعة، فحفف الله عن هذه الأمة فجعلها إلى خمسة آباء» (صنعانی، ۴۵۵/۷)

۵. مرفوعه سلیمان دیلمی از امام صادق (ع): «يَقُولُ وَلِدُ الزَّانَا يَا رَبُّ مَا ذَنْبِي فَمَا كَانَ لِي فِي أَمْرِي صُنْعٌ فَيُنَادِيهِ مُنَادٌ وَيَقُولُ لَهُ: أَنْتَ شَرُّ الثَّلَاثَةِ أَذْنَبَ وَالِدَاكَ فَتَشَاتَ عَلَيْهِمَا وَأَنْتَ رَجَسٌ وَ كُنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَلَّا طَاهِرٌ» (صدوق، *علل الشرايع*، ۵۶۴/۲)

در نقد این روایات، چند نکته یاد کردنی است:

نخست آن که در خصوص دو روایت نخست، سبب صدور در برخی از کتاب‌های حدیثی از طریق عایشه نقل شده که مقصود از آن‌ها را روشن می‌سازد: هنگامی که روایات یادشده به عایشه رسید، ضمن انتقاد از شنیدن و نقل ناصواب ابوهریره، در مورد حدیث اول

چنین گفت: این سخن پیامبر (ص) در مورد یکی از منافقان بود که آن حضرت را آزار می‌داد. پیامبر به اصحابش فرمود: کیست که مرا از او آسوده نماید؟ گفته شد: ای رسول خدا، او علاوه بر این کار، زنازاده نیز هست. رسول خدا (ص) در این هنگام فرمود: «هُوَ شَرُّ الثَّلَاثَةِ». (نک: بیهقی، ۵۸/۱۰)

بنابراین، شر بودن او برای پدر و مادر زناکارش، به سبب نفاق و اذیت نمودن پیامبر (ص) بوده است، نه حکمی برای همه افراد زنازاده! بی توجهی ابوهریره به سبب صدور حدیث، موجب برداشت‌های نادرستی از حدیث در آن عصر و عصرهای بعدی شده است.

در مورد حدیث دوم نیز، عایشه سبب صدور آن را چنین بیان می‌کند: هنگامی که آیات: «فَلَا أَقْتَحِمَ الْعَقَبَةَ وَ مَا أَدْرِيكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُ رَقَبَةً» (بلد/۱۱-۱۳) نازل گردید، به پیامبر گفته شد: ما چیزی نداریم که آزاد کنیم، ولی برخی از ما کنیزانی سیئه چرده دارند که خدمتگزار هستند. اگر ما به آنان فرمان دهیم زنا کنند و فرزندانی بیاورند، می‌توانیم آن‌ها را آزاد نماییم. در این هنگام رسول خدا (ص) فرمود: «لَأَنْ أَمْتَعِ بَسُوطٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَمُرَ بِالزَّنَا ثُمَّ أُعْتِقَ الْوَلَدَ». (نک: بیهقی، ۵۸/۱۰)

برخی فقیهان نیز، تأویلاتی برای روایت نخست ذکر کرده‌اند که به سبب صدور، نزدیک است. (طوسی، المبسوط، ۱۷۰/۵-۱۷۱)

دوم: این که سه روایت اخیر- و نیز روایات نخست اگر سبب صدور موجب تقیید آن‌ها نگردد- در تضاد آشکار با آیه‌ی «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است. این تضاد، به حدی نمایان است که بر اساس نقل کتب حدیثی، عایشه نیز در انتقاد از ابوهریره که دو روایت نخست را بدون سبب صدور آن‌ها نقل کرده بود، به همین آیه استناد نمود. (نک: بیهقی، ۵۸/۱۰) ابن جوزی در سخنی استوار و در رد حدیث سوم می‌گوید: «هَذَا الْحَدِيثُ وَ نَحْوُهُ أَحَادِيثٌ مُخَالَفَةٌ لِلْأَصُولِ وَ أَعْظَمُهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (نک: مناوی، ۵۶۳/۴)

چنان که با عدالت الهی و آیاتی که در مبحث پیش بیان گردید نیز ناسازگار است. به همین سبب، برخی به توجیه و تأویل این روایات پرداخته‌اند. برای نمونه، گفته شده: معنای روایت این است که اطفال مؤمنان که قبل از بلوغ می‌میرند، در قیامت به پدر و مادرشان ملحق می‌شوند، ولی زنازاده به سبب پدر و مادر بهشتی نخواهد شد. (نک: مناوی، ۵۶۳/۴)

برخی نیز گفته‌اند: دلیل بهشتی نشدن زنازاده آن است که اکتساب فضائل حسنه برای او غیر ممکن، و کسب رذایل اخلاقی برایش آسان است. (مناوی، ۵۶۳/۴).

نیک روشن است که این سخن، مشکل ناسازگاری با عدالت الهی را حل نمی‌کند. چنان که توجیه پیشین نیز نه دلیلی قانع کننده دارد و نه مشکلات موجود را رفع می‌کند. باری شاید بتوان گفت زمینه پذیرش برخی فضایل و حقایق در فرد زنزاده، کمتر است. لیک این موضوع، هیچ‌گاه به جبر منتهی نشده و راه سعادت و ورود به بهشت را بر وی نمی‌بندد و صرفاً زمینه‌های نیل به سعادت را نامساعدتر می‌سازد، آن‌سان که در مورد آثار غذای حرام و تربیت ناسالم نیز چنین است. به همین جهت، قرآن کریم از افرادی همچون همسر فرعون یاد می‌کند که در عین پرورش در محیطی ناسالم، به سعادت رسیدند (تحریم/۱۱) و در مقابل، افرادی همچون پسر و همسر نوح و همسر لوط که با وجود شرایط مساعد و غذای حلاله راه شقاوت را برگزیدند. (هود/۴۲-۴۶؛ تحریم/۱۰) بنابراین، به فرض که زمینه رشد و کمال برای زنزاده کمتر فراهم باشد، نمی‌توان گفت وارد بهشت نمی‌شود. در غیر این صورت، هر روایتی که در این مقام، مخالف عدل الهی باشد باید توجیه یا طرح گردد. (بجنوردی، ۳۸۰/۵-۳۸۱)

شگفت‌انگیزتر آن که در برخی از منقولات پیش گفته، عدم دسترسی به سعادت، منحصر به زناکار شده و تا پنج یا هفت نسل او نیز تسری داده شده است! به نظر ما این روایات به دلیل مخالفت آشکار با قرآن، قابل استناد نیست. بویژه این که اسناد آن‌ها نیز معتبر نمی‌باشد. چه، روایات یادشده غالباً عامی می‌باشد و در کتب اهل سنت نقل شده است. چنان که برخی از عالمان اهل سنت نیز به صراحت آن‌ها را تضعیف کرده‌اند. (نک: مناوی، ۵۶۳/۴ و ۴۷۳/۶) نیز سید مرتضی، در ردّ حدیث «شَرُّ الثَّلَاثَةِ» می‌گوید: «هَذَا غَيْرُ مُعْتَمَدٍ، لِأَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي رَوَاهُ خَبْرٌ وَاحِدٌ لَا يُوجِبُ عِلْمًا وَلَا عَمَلًا وَلَا يَرْجِعُ بِمِثْلِهِ عَنْ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ الْمَوْجِبَةِ لِلْعِلْمِ» (ص ۵۰۲) آیه الله معرفت نیز، پس از نقل این گونه روایات، آن‌ها را مجعول می‌داند. (۲۳۵/۱) روایت اخیر نیز مرفوعه، مرسل و غیر قابل استناد است.

۳- عذاب شدن میت به سبب گریه خویشان او

در کتب حدیثی اهل سنت، روایاتی از طریق عمر و عبدالله بن عمر و راویانی دیگر از پیامبر (ص) نقل شده با این مضمون که: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» (بخاری، ۸۰/۲-۸۱؛ مسلم، ۴۱/۳؛ نسائی، ۱۷۰/۴-۱۸)

نیک روشن است که این حکم، مصداق بارز مؤاخذه‌ی فرد به عمل غیر است. از این رو برخی از اهل سنت، به ردّ آن دست کم به این شکل ظاهری پرداخته‌اند و گویا نخستین کسی

که آن را انکار نموده عایشه بوده است. (نک: ابن حجر، ۱۱۶/۲؛ فخر رازی، ۱۷۲/۲۰)
لیک بیشتر عالمان اهل سنت، روایت را معتبر و قابل استناد دانسته و آن‌گاه به توجیه آن پرداخته‌اند. حتی عایشه نیز وجه صحیحی برای آن بیان کرده است؛ و آن این است که رسول خدا (ص) از کنار خانه مردی یهودی عبور فرمود که از دنیا رفته بود و خانواده‌اش بر او گریه می‌کردند. پس حضرت فرمود: آنان بر او گریه می‌کنند در حالی که او عذاب می‌شود. (بیهقی، ۵۸/۱۰؛ نیز نک: صنعانی، ۵۵۵/۳؛ ابن حنبل، ۱۰۷/۶)

بنابراین، در این مورد نیز عایشه با ذکر سبب صدور آن، معنای صحیحی برای حدث بیان نمود. توجیهاات دیگری نیز از سوی عالمان اهل سنت برای حدیث مطرح شده است. از جمله این که: حدیث حمل بر صورتی می‌شود که خود میت پیش از مرگ به نوحه و زاری وصیت کرده، آن‌سان که فعل جاهلیت بوده است. (قرطبی، ۲۳۱/۱۰) یا آن که هرگاه سنت و روش میت در حال حیات بر این کار جاری بوده و خانواده‌اش را نیز بدان روش تربیت نموده، عذاب خواهد شد. (نک: ابن حجر، ۱۱۶/۲) یا آن که مخصوص کافر است. ابن حجر بهترین توجیه را این می‌داند که مقصود، عذاب کشیدن و تألم میت از رنج و نوحه‌ی خانواده‌اش و ترحم بر آنان است. (ابن حجر، ۱۱۶/۲)

اما عالمان شیعه چنین روایاتی را به طور کلی مردود دانسته، و گریه بر میت را مجاز و در شرایط شدت اندوه، مستحب می‌شمردند. چرا که از یکسو روایات، از طریق اهل سنت نقل شده که اعتبار و حجیتی ندارند، از سوی دیگر مخالف آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است، از سوی سوم مخالف روایاتی فراوان مبنی بر جواز گریه بر میت و نیز مخالف سیره خود معصومان (ع) می‌باشد و از سوی چهارم، نقل این گونه روایات ناشی از توهم و اشتباه راوی بوده است، آن‌سان که از سبب صدور آن بر می‌آید. (نک: نراقی، ۳۱۸/۳؛ نجفی، ۳۶۴/۴-۳۶۵؛ حر عاملی، ۹۲۰/۲-۹۲۴)

به هر حال آن چه اکنون محل بحث ما است، معارضه‌ی این روایات با آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است که برخی عالمان شیعه و سنی بر آن تأکید و آن را دلیل بر رد یا توجیه روایات یادشده دانسته‌اند. (نک: فخر رازی، ۱۷۲/۲۰)

۴. دیه‌ی قتل خطا بر عاقله

در مورد دیه قتل خطایی محض - در صورتی که با بینه ثابت شود و نه با اقرار قاتل یا

مصالحه با اولیای مقتول - دیدگاه‌های متعددی از جهت حکم و دلیل آن وجود دارد:

دیدگاه نخست: عموم فقهای شیعه و اهل سنت بر آنند که دیه‌ی قتل خطایی بر عهده عاقله است. (نک: طوسی، *المبسوط*، ۱۵/۷ و ۱۵۹؛ محقق حلی، ۹۹۰/۴؛ نجفی، ۵۱/۴۳؛ ابن قدامه، ۴۱/۹؛ قرطبی، ۱۵۷/۷) مستند این حکم، روایات می‌باشد. (نک: حر عاملی، ۳۰۰/۱۹ - ۳۰۲؛ بخاری، ۴۵/۸؛ فخر رازی، ۲۳۳/۱۰؛ ابن قدامه، ۴۹۲/۹)

یکی از فقهای معاصر بر این مسئله چهار حکمت را برمی‌شمرد:

۱. تعلق دیه بر عاقله نوعی بیمه‌ی خانوادگی است.

۲. این ضمان، در مقابلی ارثی است که عاقله از این فرد می‌برد. بویژه آن که در برخی از روایات به جای عاقله، تعبیر ورثه آمده است: «انَّ الدِّیَةَ عَلٰی وَرَثَتِهِ» (حر عاملی، ۳۰۴/۱۹)؛ بنابراین از مصادیق قاعده‌ی معروف (مَنْ لَهٗ الْغَنَمُ فَعَلَيْهِ الْغَرْمُ) محسوب می‌شود.

۳. پرداخت دیه از سوی عاقله، اثر بازدارندگی نیز دارد و اقوام یکدیگر را به احتیاط دعوت می‌کنند.

۴. پرداخت دیه در قتل خطایی از سوی عاقله، موجب ضایع نشدن خون مسلمان می‌شود؛ چرا که اگر پرداخت دیه بر عهده‌ی عاقله نباشد، ممکن است در بسیاری از موارد جانی توانایی پرداخت دیه را نداشته یا فرار کرده و دسترسی به او میسر نباشد و خون مسلمان ضایع شود. (مکارم شیرازی، *مکتب اسلام*، ۱۷/۸)

نیک روشن است که هیچ یک از این حکمت‌ها قانع‌کننده نیست. چه اینکه بیمه‌ی خانوادگی نیازمند عنصر اختیار، انتخاب و تعهد طرفین بوده و عامل بازدارندگی در صورتی که دیه بر عهده خود فرد باشد به مراتب بیشتر خواهد بود. ضایع نشدن خون مسلمان با تضمین آن توسط خود قاتل محقق می‌شود و در صورت نادر بودن او، به موجب برخی روایات، بر عهده‌ی بیت‌المال می‌باشد. (نک: حر عاملی، ۳۰۳/۱۹) چنانکه این حکمت در قتل شبه عمد نیز وجود دارد در حالی که دیه‌ی آن بر عهده‌ی عاقله نیست. مقابله با ارث نیز ناستوار است. چه، عاقله و ورثه این همانی ندارند؛ عاقله از نگاه مشهور، فقط شامل مردان بالغ و عاقل از خویشان پدری او می‌شود و نه همه‌ی وارثان. (نک: شیخ مفید، *المقنعه*، ۷۳۵)

نظریه دوم: برخی از فقیهان در گذشته بر این باور بوده‌اند که دیه‌ی قتل خطا نیز بر عهده خود قاتل است؛ چرا که حکم یادشده، مخالف آیه «لاتزر وازره وزر اخری» است و از طرفی، خبر واحد به دلیل ظنی بودن نمی‌تواند مخصص آیه‌ی قرآن باشد. (نک: فخر رازی، ۲۳۲/۱۰ -

۲۳۳؛ آلوسی، ۳۵/۱۵؛ ابن قدامه، ۴۹۱/۹) شیخ مفید نیز معتقد است عاقله پس از پرداخت دیه می‌تواند به قاتل مراجعه کرده و آن را دریافت نماید (المقنعه، ۷۳۷) و صاحب جواهر علاوه بر مفید، آن را به سلار هم نسبت می‌دهد. (۲۵/۴۳)

در نقد این دیدگاه، پاسخ‌هایی از سوی برخی فقیهان بیان شده است. نخست از شافعی که گوید: آیه‌ی یادشده در مورد عقوبت‌های بدنی، تعمیم دارد و بر هیچ‌کس را به جرم دیگری حد جاری نکرده و قصاص نمی‌کنند، ولی در مورد عقوبت‌های مالی و در خصوص جنایت خطای تخصیص خورده، دیه‌ی آن بر عهده‌ی عاقله نهاده شده است و مخصوص آن سنت رسول خدا (ص) می‌باشد. (شافعی، ۱۰۰/۷)

پاسخ دوم: آن است که در مورد قتل خطئی، اصولاً گناه و عقوبتی وجود ندارد تا بحث آیه یادشده پیش آید. چه، در این مورد حتی خود قاتل به دلیل خطای بودن مرتکب گناهی نشده است، پس چگونه می‌توان گناه و عقوبت آن را به عاقله نسبت داد؟! آن چه در این جا وجود دارد، تکلیفی ابتدایی است که از سوی شارع بر عهده عاقله نهاده شده است. (آلوسی، ۳۵/۱۵) چنان که شیخ طوسی در رد قول شیخ مفید، آن را فاقد نص می‌داند. (المبسوط، ۱۷۴/۷)

دیدگاه سوم: آن است که قدر متیقن از دیه بر عاقله، در مثل جایی است که عاقله در مسئولیت حفظ قاتل از قتل و جرح و... مسامحه و بی‌مبالاتی نمایند؛ مانند صغیری که ممیز نبوده و از نظر عقلا، عاقله‌اش مسئول پیشگیری او از قتل و ضرب و جرح می‌باشد، و یا مثل دیوانه زنجیری، که در این گونه موارد، ضمان جنایت‌های آن‌ها از باب اقوائت سبب و دلالت روایات بر عهده عاقله است؛ اما حکم به دیه در مطلق قتل خطایی، از جهت ادله و لسان اخبار ثابت نیست،... و برخلاف آیه شریفه: (ولا تزرُ وازرةٌ وزرَ اُخری) و عقل می‌باشد؛ و چون لسان آیه هم آبی از تخصیص است، رفع مخالفت با آن با مسأله تخصیص هم ناتمام و نادرست است. (صانعی، ۳۳۴-۳۳۵) برخی نیز در اظهار نظری مشابه، دیه‌ی خطا محض را بر عهده خود جانی دانسته و عاقله را جز در مورد قاتل قاصری که محافظت از او بر عهده‌ی ولی او می‌باشد-ضامن نمی‌شماردند. چه، در آیه ۹۲ سوره نساء که حکم پرداخت دیه ذکر شده، چنین چیزی بیان نشده است و روایات مربوطه نیز از نظر سند و دلالت ضعیف بوده خلاف عدالت می‌باشد. (صادقی تهرانی، ۳۹۷/۲)

این دیدگاه نیز از جهاتی مخدوش است. چه اینکه از یکسو مسئولیت حفظ صغیر غیر ممیز و دیوانه زنجیری با تمامی افراد عاقله نیست و از سوی دیگر، حکم وجوب پرداخت دیه بر

عاقله در مطلق قتل خطایی، در روایات متعدد ذکر شده و به صغیر و مجنون با اوصاف یادشده منحصر نشده است. (نک: حر عاملی، ۳۰۰/۱۹-۳۰۹) چنان که عدم ذکر این مطلب در آیه‌ی مورد بحث، دلیل نفی آن نیست، و حکم به ضعف روایات مربوطه نیز ناستوار می‌نماید.

نظریه چهارم: مسأله‌ی پرداخت دیه از طرف عاقله را همانند مسائل دیگری چون عتق رقبه، حکمی می‌داند که دایرمدار وجود موضوع و شرایط آن می‌باشد و چون با توجه به شرایط اجتماعی عصر حاضر در اغلب جوامع بشری، اساساً موضوع عاقله منتفی است، پس حکم در مورد آن موضوع نیز منتفی خواهد بود. چه، مسئولیت عاقله اختصاص به جامعه‌ای دارد که نظام قبیله‌ای بر آن حاکم باشد. (مرعشی، ۲۲۲/۲)

جمع‌بندی

به نظر می‌رسد در جمع بین ادله و روایات باب عاقله و قاعده‌ی مورد بحث، دو راه در پیش است:

نخست این که مسئولیت عاقله در پرداخت دیه خطایی را ویژه زمان صدور روایات و شرایط اجتماعی آن دوره و دوره‌های مشابه بدانیم. شارع مقدس بر اساس شرایط خاص اجتماعی آن روزگار، احکامی از قبیل ضمان عاقله و ضمان جریره را مقرر فرموده بود که نوعی بیمه اجتماعی مورد پذیرش تلقی می‌شد، با این تفاوت که ضمان عاقله قهری بود و ضمان جریره قراردادی. در نگاه عرف آن عصر، این گونه احکام نوعی ظلم و بی‌عدالتی تلقی نمی‌شد و به این سبب هیچ‌گاه مورد اعتراض کسی قرار نگرفت. بنابراین، ضمان عاقله حکمی دائمی نبوده و در سایر عصرها و با از بین رفتن موضوع عاقله، قابل تغییر است. تحلیل ذیل، می‌تواند مؤیدی بر این مدعا باشد:

امام خمینی پس از بیان سه منصب برای پیامبر (ص) یعنی: مقام نبوت و تبلیغ احکام، مقام ریاست و حکومت بر مردم، و مقام قضاوت در منازعات، تحلیلی دارند که خلاصه‌اش چنین است: هنگامی که حضرت، در مقام حکومت یا قضاوت دستوری صادر فرماید، ارشاد به حکم الله نیست، بلکه حکمی ناظر به شرایط و مصالح همان مورد می‌باشد. از سوی دیگر و در مقام اثبات، در هر موردی که لفظ «قضی» در روایات پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) وارد شده است، بیانگر این چنین احکامی می‌باشد. (تفصیل بحث را بنگرید در: الرسائل، ۵۰/۱-۵۱)

از آن‌جا که در روایات عاقله نیز تعبیر «قضی امیرالمؤمنین (ع)» آمده است (حر عاملی،

این احتمال تقویت می‌شود که حکم ضمان عاقله، از احکام تشریحی الهی و ثابت نباشد. چنان که همراهی روایات ضمان عاقله با ضمان جریره نیز می‌تواند مؤید دیگری بر این مدعا باشد. (نک: حر عاملی ۳۰۴/۱۹-۳۰۵)

بیفزاییم که روایات ضمان عاقله نیز در مواردی چند، اختلاف و اضطراب دارند، از جمله این که برخی از آن‌ها - بر خلاف اجماع - قتل عمد را نیز شامل می‌شود (نک: حر عاملی ۳۰۱/۱۹-۳۰۵). جالب این است که برخی روایات باب عاقله، کاملاً ظهور در این دارند که دیه قتل خطایی را خود قاتل باید پردازد: «وَ إِذَا قَتَلَ قَاتِلٌ بَابِ عَاقِلَةٍ كَامِلًا ظَهَرَ فِيهِ أَنَّ دِيَةَ قَتْلِ الْخَطَايَا رَأْسُهَا بِإِجْمَاعٍ» (طوسی، تهذیب، ۳۲۳/۸) از سوی دیگر، «اجماع» نیز به تنهایی نمی‌تواند مدرک این حکم باشد. چه، قطع نظر از وجود مخالف - اجماعی مدرکی است که حجیت مستقل ندارد. بدین سان، حکم مورد بحث از جهت مستند نیز قاصر است.

راه دوم این است که بگوییم مسئولیت کیفری - که همیشه ناشی از فعل عامدانه است - صرفاً متوجه خود فرد مرتکب می‌باشد، ولی مسئولیت مدنی در مورد دیه عاقله به صورت استثنایی، متوجه غیر شده و دلیل آن، روایات است. با این حال، توجیه این مطلب و سازگار نمودن آن با قاعده مورد بحث دشوار به نظر می‌رسد. چه، تردیدی نیست که ضمان عاقله نسبت به عملکرد غیر، مصداقی از مسئولیت فرد در برابر عملکرد غیر است و پیشتر گذشت که قاعده مورد بحث، تخصیص ناپذیر است. بنابراین، راه نخست استوارتر می‌نماید. تحقیق بیشتر در این مسأله، نیازمند مجالی دیگر است.

نکته پایانی

از مجموع مباحث مطرح شده مشخص گردید که قاعده یادشده، معیاری برای نقد و ردّ روایات مخالف قرآن نیز هست. شمار قابل توجهی از این دست روایات در جوامع روایی به چشم می‌خورد. افزون بر موارد پیش گفته حتی روایاتی در کتب حدیثی اهل سنت وجود دارد که نشان می‌دهد پیامبر (ص) عده‌ای را بدون انجام هیچ‌گونه خطایی مجازات نمود. (نک: بخاری، ۱۴۳/۵ و ۱۷/۷)

نیک روشن است که چنین احادیثی، در تضاد آشکار با آیات مورد بحث و بدور از ساحت و شخصیت پیامبر (ص) و ساخته و پرداخته دست دشمنان کینه توز اسلام است که به سبب ساده لوحی برخی از محدثان، به میراث حدیثی مسلمانان راه پیدا کرده است. (برای نقد آن

نک: نجمی/ ۲۶۰-۲۶۳)

نتایج بحث

۱. یکی از قواعد فقهی - کلامی، قاعده «عدم مؤاخذه و مسئولیت فرد در قبال عملکرد دیگری» است که در آیه «لاتزرُّ وازرَةً و زراً أُخرى» (به صورت مکرر در قرآن) متجلی شده است. بر اساس این قاعده، در هیچ حکم فقهی نباید مسئولیت عملکرد فردی، بر عهده دیگری نهاده شود. از سوی دیگر، از آن جا که خاستگاه این قاعده عدالت الهی است، هرگونه باوری که نشان دهد در قیامت، فردی بی جهت و بدون دخالت در عملکرد دیگری، مسئول و معاقب بر گناه وی شناخته خواهد شد، مردود می‌باشد.

۲. محدوده قاعده، امور دنیوی و اخروی را شامل است. ادله و تحلیل موارد ناسازگار با آن، در متن نوشتار آمده است. با این حال، مواردی که فرد به گونه تسبیب، در عملکرد و گناه غیر دخالت داشته است، خارج از این قاعده می‌باشد. بنابراین، توجه مسئولیت مدنی و حتی کیفری به فرد مسئول در يك امر با این که فعل از زیر مجموعه او صادر شده است، می‌تواند مشمول این قاعده نباشد.

۳. با آن که برخی از فقیهان در مواردی برای استنباط احکام به این قاعده تمسک کرده‌اند، لیک احکامی فقهی نیز مشاهده می‌شود که در تضاد آشکار با این قاعده است. از جمله: احکام فقهی فرزندان کفار (همچون استرقاق در برخی موارد) و دوزخی بودن آنان به تبع پدر و مادر، احکام فقهی و نیز سرنوشت زنازاده در آخرت و عذاب شدن میت به سبب گریه خویشان او، که در این نوشتار درباره‌ی آن به تفصیل بحث و بررسی شد.

۴. این قاعده، که برگرفته از آیات متعدد قرآن است، خود معیاری برای نقد محتوایی روایات به شمار می‌رود. بدین سان که روایات مخالف با این قاعده در صورتی که توجیهی صحیح و منطقی نداشته باشد، مخالف کتاب به شمار رفته از حُجَّت ساقط خواهد بود.

منابع

قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایه الاصول، تحقیق شیخ سامی خفاجی، قم، انتشارات لقمان، چاپ اول، ۱۴۱۳ق

آلوسی، سید محمود (م ۱۲۷۰ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق

ابن ادريس، محمد بن احمد، السرائر، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق

ابن حجر، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا

ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد، بیروت، دارصادر، بی تا

ابن فهد حلی، احمد بن محمد، المهذب البارع، تحقیق مجتبی عراقی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق

ابن قدامه، عبد الله، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول ۱۴۱۹ق

اصفهانى، محمد تقی، هدایه المسترشدين، بی جا، بی تا

انصاری، مرتضی، رسائل فقهیه، قم، مطبعه باقری، چاپ اول ۱۴۱۴ق

بجنوردی، سید محمد حسین، القواعد الفقهیه، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.

بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، موسسه البعثه، چاپ اول ۱۴۱۵ق

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق

برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق سید جلال الدین حسینی، دارالکتب الاسلامیه، بی تا

بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت، دارالفکر، بی تا

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تحقیق عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث

العربی، بی تا

حسینی مراغی، میر عبد الفتاح، العناوین الفقهیه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق

حکیم، سید محسن (م. ۱۳۹۰ق)، مستمسک العروه الوثقی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

حویزی، علی بن جمعه، نورالتقلین، تصحیح سید هاشم رسولی، قم، موسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم،

۱۴۱۲ق

خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، تهذیب الاصول، تقریر جعفر

سبحانی، قم، دارالفکر، ۱۴۱۰ق

خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، کتاب البیع، قم، مطبعه مهر، بی تا

خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، کتاب الطهاره، مطبعه مهر، قم، بی تا

خوئی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، تقریر سید محمد سرور واعظ حسینی، قم، مکتبه الداوری، چاپ

پنجم، ۱۴۱۷ق

رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق

- سجستانی، سلیمان بن اشعث، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، چاپ اول ١٤١٠ق
 سیدمرتضی، علی بن حسین، الناصریات، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمیه، تهران، رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیه، بی تا
- شافعی، محمد بن ادريس، کتاب الام، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم، ١٤٠٣ق
 شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول ١٤١٢ق
 شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضه البهیة، قم، انتشارات داورى، چاپ اول ١٤١٠ق
 صادقی تهرانی، محمد، تبصره الفقهاء علی تبصره المتعلمین، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ اول ١٤١٢ق
- صانعی، یوسف، منتخب الاحکام، چاپ پنجم، قم، انتشارات میثم تمار، ١٣٨٢
 صدر، محمد باقر، اقتصادنا، چاپ دوم، المجمع العلمی للشهید الصدر، ١٤٠٨ق
 صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرایع، نجف، المکتبه الحیدریه، ١٣٨٦ق
 صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا (ع)، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول ١٤٠٤ق
 صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه المدرسین، چاپ دوم، ١٤٠٤ق
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول ١٤١٧ق
 طبرانی، المعجم الکبیر، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، قاهره، مکتبه ابن تیمیة، چاپ دوم، بی تا
 طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول ١٤٠٦ق
 طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا
 طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، موسسه نشر الفقاهه، چاپ اول ١٤١٧ق
 طوسی، محمد بن حسن، المسبوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمد تقی کشفی، تهران، المکتبه المرتضویة، ١٣٨٧ق
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، قم، موسسه آل البيت (ع)، چاپ اول ١٤١٥ق
 علامه حلّی، حسن بن یوسف، خلاصه الاقوال النجف، الحیدریه، چاپ دوم، ١٣٨١ق
 علامه حلّی، حسن بن یوسف (م ٧٢٦ق)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام، قم، نشر اسلامی، ١٤١٢ق
- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ١٤٢٠ق

- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، مؤسسة التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق
قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۸ق
کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل‌البتیت (ع)، چاپ اول ۱۴۰۸ق
کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷
گلپایگانی، محمد رضا، *تقریرات الحدود و التعزیرات*، مخطوط، بی تا
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، مؤسسة
الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق
محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرایع الاسلام*، تحقیق سید صادق شیرازی، تهران، انتشارات الاستقلال،
چاپ دوم، ۱۴۰۹ق
مرعشی، محمدحسن، *دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام*، تهران، نشر میزان، ۱۳۷۹
مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق
مفید، محمد بن محمد، *المقنعه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق
مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیه*، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق
مکارم شیرازی، ناصر، «*احکام و فلسفه دیات در اسلام*»، *مجله مکتب اسلام*، سال ۲۶، شماره ۸
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۳
مناوی، محمد عبد الرئوف، *فیض القادیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق
نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول،
۱۴۰۹ق
نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق
نجفی، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، تحقیق عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم،
۱۳۶۵
نراقی، مهدی بن ابی ذر، *جامع السعادات*، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا
نسائی، احمد بن شعیب، *سنن النسائی*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول ۱۳۴۸ق
نووی، یحیی بن شرف، *المجموع فی شرح المهذب*، بیروت، دارالفکر، بی تا