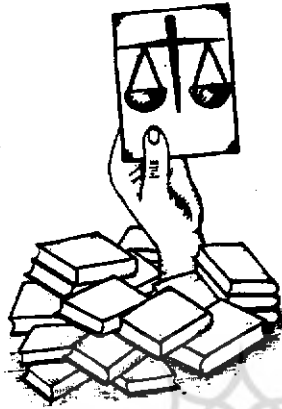


حکم و قضاوت

بر اساس

قرینه‌ها



محمدحسن ربانی

انسان موجودی است اجتماعی که همواره برای دستیابی به هدفها و برآوردن نیازهای خود، با کسان جامعه در داد و ستد است. این امر، به گونه طبیعی گاه به ستیزها، درگیریها و اختلافهایی می انجامد که باید از سوی شخص و یا مقامی صالح، از میان برداشته شود. برای ازمیان برداشتن آنچه انسانها در آن کشمکش و ستیز دارند، چه ادعا و خواهانی مالی باشد، یا حدی از حدود الهی، نمی توان بدون وجه و دلیل حکم کرد. برای شناختن حق صاحب حق، در ستیزها و کشمکشها، چند راه، بیش تر پیش روی نیست و قاضی یا هر شخص دیگر می تواند با در پیش گرفتن یکی از این راه ها، حقیقت قضیه را دریابد:

۱. در پاره ای از امور مقدماتی وجود دارد که به ملازمه عقلی و به طور بدیهی بر اساس آنها علم پیدا می شود؛ در مثل، اگر کسی در ۴۰ سالگی ادعا کند: پدر کسی است که او نیز چهل سال دارد، یا ادعا کند: از پدرش ساختمانی بزرگ را به ارث برده، در حالی که علم وجود دارد که پدرش فقیر بوده و در

همان حال از دنیا رفته، چنین ادعاهایی، بی گمان، نادرست است، و هر کسی به خوبی درمی یابد که صاحبان این ادعاها دروغ گویند، و رد آنان به نص از شارع نیاز ندارد، زیرا طبیعت و گوهر هر کسی حکم می کند که حقیقت غیر از آن است که او مدعی است.

۲. گونه دوم از سببها و مقدمه هایی که انسان را در شناخت حقیقت کمک می کند، چیزهایی است که شارع مقدس، به روشنی آنها را سبب ثابت شدن حکم دانسته است؛ مانند اقرار، قاعده ید و شهادت دو عادل. فقیهان از این نوع به «بینه شرعی» و اهل قانون به «قرینه قانونی» یاد می کنند:

فقیهان و حقوقدانان، روی این نظر هماهنگی دارند که قاضی باید به آنچه شارع مقدس حکم کرده است، گردن نهد، چه علم پیدا بکند، چه علم پیدا نکند.

۳. نوع سوم از سببها و مقدمه هایی که سبب می شوند حقیقت قضیه در نزاعها و کشمکشها آشکار گردد، چیزهایی است که قاضی آنها را با تلاش پی گیر، هوشمندی و زیرکی خود به دست می آورد؛ نشانه ها و قرینه هایی که همراه موضوع دعواست. این قرینه ها حدّ و حصر ندارند و نمی توان برای آنها قاعده و قانونی بر نهاد؛ زیرا هر ستیز و درگیری در زمان و مکان خاصی روی می دهد و نشانه ها و قرینه های ویژه به همراه دارد و هر قاضی بر اساس این قرینه ها و اجتهاد و درك خود حکم می کند و حقیقت قضیه را به دست می آورد.

محمد جواد مغنیه^۱ می نویسد:

«شگفت انگیزترین چیزی که در این باب مطالعه کرده ام، قضیه ای است که شاطبی در الموافقات آورده است. وی در



مسأله یازدهم می‌نویسد: ابوبکر وصیت مردی را بعد از مرگش بر اساس خوابی که دیده شده بود، کارساز دانست؛ یعنی مرد در حیات خود وصیت نکرد، ولی پس از مرگ وصیت کرد و وصیت خود را به کسی که اراده کرده بود، رساند و ابوبکر چنین وصیتی را کارساز دانست.^۲

حکم و داوری بر اساس قرینه‌ها و نشانه‌ها، از گزاره‌هایی است که از گذشته‌های دور تا کنون، فقیهان، کم و بیش به آن پرداخته‌اند، اما گشودن فصلی جداگانه در کتابهای پیشین، کم‌تر یافت می‌شود. البته محققان معاصر در پاره‌ای از نگاشته‌های خود به این موضع به گونه مستقل پرداخته و در این باره، رساله‌هایی نیز نگاشته‌اند.^۳ با بررسی منابع یاد شده بدین نتیجه خواهیم رسید که بیش‌تر فقیهان حکم و داوری بر اساس قرینه را تمام ندانسته و قرینه‌ها را در اثبات حکم، ناکارآمد دانسته‌اند.

در نوشتاری که فراروی دارید برای بررسی فتوای فقیهان، در باب حکم و قضاوت بر اساس قرینه، چند جستار را پی‌گیری خواهیم کرد:

۱. معنی و مفهوم قرینه.
۲. اسباب قضاوت و حکم در حقوق جدید.
۳. اسباب قضاوت و حکم در فقه اسلامی.

«قرینه» از ماده قَرَنَ گرفته شده و بر همراهی چیزی با چیز دیگر دلالت دارد. «اقتران» به معنای نزدیک یکدیگر بودن، از همین خانواده است. در لغت عرب، زوجه را «قرین» می‌گویند، و به دوست نیز «قرین» گفته می‌شود؛ زیرا همراه انسان است و جمع آن «قُرَآن»^۴ است.

بنابراین، واژگانی همچون قَرَنَ، لَازِمَ، صَاحِبَ و ضَمَّ، معنای نزدیک به



هم دارند. و کلمه «قَرْن» نیز از همین معنی گرفته شده است؛ زیرا مردمان یک عصر، هم روزگار و نزدیک به یکدیگرند.^۵

قرینه در اصطلاح نیز از همین معنی گرفته شده است. گویا از پیشینیان که پیش از همه واژه قرینه را معنی کرده، ملاحظاتی باشد. وی در شرح خود بر کافیة ابن حاجب: الفوائد الضیائیة، از قرینه تعریفی ارائه می‌دهد و عالمان پس از وی، در نوشته‌ها و کتابهای لغت خود، این تعریف را از او نقل می‌کنند. کتاب ملاحظاتی در دوره‌های پیشین، متن در حوزه‌های علمیه بوده است. او در کتاب خود، در بحث از پیش داشتن مفعول بر فاعل، در تعریف قرینه می‌نویسد:

«الأمر الدال على الشيء لا بالوضع، إذ لا يعهد أن يطلق على ما وضع بازاء شيء أنه قرينة عليه.»^۶

قرینه، امری است دلالت‌کننده بر چیزی، نه به بر نهادن و وضع؛ زیرا قرار داده نشده برای این که در چیزی به کار برده شود که وضع شده در برابر چیزی؛ بلکه قرینه است بر آن.

مولوی عصام الدین که حاشیه‌ای بر فوائد الضیائیة دارد، بر تعریف ملاحظاتی اشکال کرده، می‌نویسد:

«هي الأمر الدال على الشيء من غير الاستعمال فيه.»^۷

قرینه امری است که بر چیزی دلالت می‌کند، که در آن به کار برده نشده باشد.

علامه جرجانی در التعریفات نوشته است:

«قرینه به معنای فقره می‌باشد. در لغت فعیله به معنای مفاعله است، و از کلمه مقارنه گرفته شده است، ولی در اصطلاح امری است که به مطلوب اشاره دارد.»^۸



علامه محمدعلی تهانوی، در کشاف اصطلاحات الفنون، تعریف ملاجامی را آورده^۹ و شیخ عبدالنبی احمد نگری نویسنده دستورالعلماء، از علمای هند، همان تعریف و حاشیه مولوی عصام الدین را یاد کرده است.^{۱۰}

«قرینه بر چند قسم است؛ گاهی قرینه حالیه است و گاهی مقالیه و گاهی از آن به قرینه لفظیه و معنویه تعبیر می‌شود. قرینه لفظی نیز ممکن است پیش از مطلب یادشده باشد، یا پس از آن، یا همراه با آن.»^{۱۱}

اگر هر واژه‌ای در همان سبک و سیاق نخستین خود به کار برده شود، به قرینه نیاز ندارد، در غیر این صورت، نیاز به قرینه احساس می‌شود، و با نیابوردن قرینه، کلام لغو و مبهم خواهد شد و این از اسباب اجمال در لفظ خواهد بود.

بحث قرینه، ویژه علمی نیست و در تمام دانشها سریان دارد؛ بنابراین در لغت می‌گوییم به کار بردن واژه در آن چه برای آن وضع و برنهاده شده، به قرینه نیاز ندارد، ولی اگر در غیر آن چه برای آن برنهاده و وضع شده، به کار برده شود، نیاز به قرینه دارد. در علم نحو نیز این گونه است؛ در مَثَل می‌گویند: اصل در عامل، خبر، مبتدا، مفعول، جزاء شرط و... آن است که در کلام آمده باشد، و اگر حذف شده باشد، باید قرینه دلالت کننده بر آن وجود داشته باشد.

در علم بلاغت و فصاحت نیز گفته می‌شود: اصل در اسناد حقیقت است و اسناد واژه به غیر آنچه باید به آن نسبت داده شود، به قرینه نیاز دارد. در علم اصول نیز این موضوع مطرح می‌شود؛ در مَثَل می‌گویند: اصل در واژه امر، برای وجوب است و اگر در استحباب یا اباحه به کار برده شود، باید قرینه وجود داشته باشد، به عنوان مثال: خداوند متعال فرموده است: «وَاِذَا حَلَلْتُمْ



خالف اصل
نیاز به
قرینه دارد

فاصطادوا» (مائده، ۲) مفسران گفته اند پس از آن که صید، در آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» (مائده، ۹۵) حرام شده بود، امر در آیه یاد شده برای اباحه است. ۱۲

فاضل جواد (زنده در ۱۱۴۰ هـ. ق.) می نویسد:

«اصطادوا، به معنای روا بودن صید است بعد از بازداشتن از آن و از حمل امر بر اباحه در این آیه، لازم نمی آید که صیغه امر بعد از حظر (بازداشتن) بر واجب بودن دلالت کند؛ زیرا درست تر آن است که صیغه امر برای واجب بودن است در همه حال و همیشه؛ اگر چه بعد از نهی باشد، ولی در این مورد اجماع وجود دارد که صید واجب نیست، پس امر در آیه یاد شده برای اباحه است.» ۱۳

بنابراین، در آیه شریفه برای به کار بردن واژه در غیر آن چه برای آن وضع شده، قرینه وجود دارد و قرینه در این مورد، از خارج کلام فهمیده می شود، که همان اجماع باشد.

در بابهای گوناگون فقه نیز، از قرینه سخن در میان است؛ از جمله محمد بن قیم جوزی (۷۵۱ هـ. ق.) در کتاب الطرق الحکمیة به بحث از قرینه در باب قضاء پرداخته است و از قرینه و قرینه ها به اماره و اماره ها تعبیر کرده است. ۱۴ استاد زرقاء، قرینه را چنین تعریف کرده است:

«القرينة كل اشارة ظاهرة تقارن امرأ خفياً فتدل عليه.» ۱۵

قرینه هر نشانه روشنی است که با امری پنهانی همراه باشد و بر آن دلالت کند.

در فرهنگهای فارسی نیز، قرینه نزدیک به معنای یاد شده تعریف شده

است. ۱۶



قرینه در قانون مدنی فرانسه چنین تعریف شده است :

«استدلال به قرینه عبارت است از بیرون در آوردن یک رویداد نادانسته و ناشناخته از یک رویداد شناخته شده و دانسته؛ چه این که مجرم بودن متهم را از سه راه می توان فهمید:

۱. از رخدادهای پیش از انجام بزه، مانند دشمنی او با مجنی علیه یا تهدید او، یا بدپیشینگی اش.

۲. یا از رویدادهایی که همراه بزه وجود دارد؛ مانند سلاحی که در اختیار و از آن متهم بوده و در محل رویداد، پیدا شده باشد.

۳. یا از رویدادهای پس از بزه؛ مثل فرار متهم یا تلاش او برای گمراه کردن شاهدان.

در قانونهای جنایی جدید، قرینه هایی پذیرفته است و بر اساس آنها حکم می شود و از مصادر حکم به شمار می آیند.

حقوقدانان بر این باورند که قرینه ها، بهتر از شاهدان می توانند بزه را ثابت کنند؛ زیرا قرینه ها دروغ نمی گویند؛ ولی باید به این نکته توجه داشت که قرینه ها، گاه، برساخته اند؛ از این روی، بر قاضی زیرک لازم است که از آنچه او را در نتیجه حکم، یاری می رساند، یاری بجوید.

در قانونهای جدید، قرینه ها بر چند گونه اند:

۱. قرینه های فعلی که از آنها به قرینه های اقتناعی نیز تعبیر می شود.

۲. قرینه های قانونی.



قرینه های فعلی به قرینه هایی گفته می شود که اختیار آنها در دست قاضی است و آن چه از آنها در نظر او خوشایند آید، برمی گزیند. ولی قرینه های قانونی عبارت از اموری است که شارع مقدس آنها را قرار داده و ویژه ساخته و به قاضی فرمان داده به آنها عمل کند و دست کم، اجازه داده از آنها بهره گیرد.

قرینه های قانونی به دو گونه اند:

۱. قرینه های موقت و یا قرینه های بسیط.

۲. قرینه های قطعی و یا مطلق.

قرینه موقت عبارت است از چیزی که بر امری دلالت دارد، ولی همین که ضد آن دلیلی اقامه شود، بی ارزش می شود؛ در مثل وجود شخصی در اندرونی منزل یک مسلمان، قرینه زناست، و این در حقوق جدید، قانون شمرده شده و دارای اعتبار است، ولی جایز است بر کسی که به او افترا زده شده، ثابت کند حضور او در آن جا به سبب دیگری بوده است.

در برابر، قرینه قطعی، درخور تأویل و توجیه نیست و نمی توان آن را تغییر داد. ۱۷۴

اسباب قضاوت فقیهان اسلامی با بررسیهای گسترده در روایات رسیده از اهل بیت، به این نتیجه رسیده اند که اسباب اثبات حکم قضایی بر اساس زمینه سازیها و مقدمه های ویژه است و به شرح درباره مدرک، گستره و تنگنای دلالت آن مقدمه ها بحث کرده اند. آن اسباب عبارتند از:

۱. علم قاضی: بسیاری از فقیهان درباره این گزاره رساله نگاشته اند^{۱۸} که



آیا قاضی می‌تواند بر اساس علم خود حکم کند، یا نه؟ در این مسأله دو دیدگاه وجود دارد: گروهی آن را ناروا دانسته^{۱۹} و گروهی، مانند: محقق حلی، سید مرتضی، ابن زهره، علامه حلی در نهج الحق و ابن ادریس آن را روا شمرده‌اند.^{۲۰} بسیاری از علمای معاصر اهل سنت^{۲۱} نیز، در این مسأله اختلاف دارند.^{۲۲}

۲. اقرار: اگر شخصی که گناهی را انجام داده، اقرار کند و شرطهای یادشده در فقه را دارا باشد،^{۲۳} حکم ثابت می‌شود. البته در پاره‌ای امور یک بار اقرار کافی است؛ مثل بحث قتل^{۲۴} و در پاره‌ای از موردها دو بار اقرار نیاز است؛^{۲۵} مثل وطی چهارپایان و در پاره‌ای از موردها، باید چهار بار اقرار انجام گیرد، آن هم در چهار مجلس، مثل زنا و لواط^{۲۶}.

۳. بیته: مراد از آن دو شاهد است که ویژگیهای شهادت در آنها جمع باشد.^{۲۷} ویژگیهای شاهد، در بر می‌گیرد شرطهای عام^{۲۸} و ویژه را.^{۲۹} و شهادت نیز باید بر اساس علم باشد.^{۳۰} متعلق شهادت نیز، فرق می‌کند؛ در پاره‌ای از موردها دو شاهد کافی است؛ مانند بیش تر امور^{۳۱} و پاره‌ای از موردها به چهار شاهد نیاز دارد.

۴. قسامه:^{۳۲} این کلمه در لغت به معنای قسم یاد کردن گروهی از اولیای شخص کشته شده است. قسامه، در اصل، مصدر است، ولی بر جمع اطلاق می‌شود.^{۳۳} در نزد فقیهان، قسامه، زیادی و بسیاری قسم است و این کلمه از قسم گرفته شده و به معنای حلف و یمین است.^{۳۴}

قسامه در موردی است که لوث باشد؛ یعنی اماره‌ای قائم شود که حاکم گمان پیدا کند مدعی راست می‌گوید. در این صورت، برای ثابت کردن آن، اولیای شخص کشته شده، سوگند می‌خورند؛ در مکل اگر کشته‌ای در منزل کسی پیدا شود و بین آن دو، کشنده و کشته شده، دشمنی نیز وجود داشته باشد، شارع به اولیای کشته شده اجازه می‌دهد که با پنجاه سوگند، حق خود



را ثابت کنند. ۳۵ روایات در باب قسامه بسیار است. ۳۶

۵. قرعه: قرعه یعنی ویژه کردن چیزی که نمایان و باز شناخته نیست. علما درباره قرعه، رساله های گوناگونی نگاشته اند؛ از جمله ملا احمد نراقی (۱۲۴۵ هـ ق) در کتاب عوائد الایام یک عائده را به آن ویژه ساخته است. ۳۷ روایات بسیاری نیز بر قرعه دلالت می کنند.

۶. شاهد و قسم: در موردهایی که مراد از دعوی مال باشد، یا خود دعوی، مالی باشد، با شاهد و قسم ثابت می شود؛ مثل رد و بدل بیع و هبه و جنایت موجب دیه؛ مانند جنایت خطائی و شبه خطا و کشته شدن فرزند به دست پدر؛ ولی حدود، طلاق خُلَع رجعی و... با شاهد و قسم ثابت نمی شود. ۳۸

۷. یمین: قسم در صورتی ادعا را ثابت می کند که مدعی بیینه نداشته باشد^{۳۹}، و این جمله از پیامبر اکرم (ص) معروف است:

«الْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ»^{۴۰}

شماری از پژوهش گران، اسباب دیگری را برای ثابت کردن حکم بر شمرده اند. البته آنها را در کتابهای قضاء مورد بحث و بررسی قرار نداده اند، ولی در جای خود از آنها بحث کرده اند: «مطالعات فقهی»

۱. نظر کارشناس^{۴۱}: جریان مقوم (قیمت گذار) در کتاب بیع از همین مقوله است. در قیمت گذار، عدالت شرط نیست، بلکه تنها آگاهی و خبرگی او، کافی است.

ابن قیم نیز، در فصلی از کتاب خود الطریق الحکمیة، این نکته را به روشنی بیان می کند:

«اصحاب به روشنی بیان کرده اند: شهادت یک مرد بدون

قسم هنگام نیاز پذیرفته است و این همان مطلبی است که

خرقی در مختصر خود آورده است. شهادت طیب عادل،



هنگامی که دسترسی به دو طبیب ممکن نباشد، پذیرفته می‌شود و همین‌طور شهادت بی‌طار در مورد درد حیوان.

ابن قدامه در المغنی نوشته است:

اگر شهادت زنان در امور ویژه آنها پذیرفته باشد، وقتی که در

جرح اختلاف کنند... پذیرفتن نظر یک مرد سزاوارتر است.^{۴۱}

و این قیم این سخن را از صاحب‌المحرر نیز نقل می‌کند.^{۴۲}

سرخسی نیز در المبسوط، نظر کارشناسانه قیمت‌گذار را در اندازه و بهای

مال دزدی شده، دارای اعتبار دانسته است.^{۴۳}

خرقی از فقهای حنابله نوشته است:

«تقبل شهادة الطیب فی الموضعة اذا لم يقدر علی طیبیین

و كذلك البیطار فی داء الدابة»^{۴۴}

ابن قدامه در شرح آن می‌نویسد:

«خلاصه مطلب آن است که اگر در زخم سر (شجّه) اختلاف

کردند، یا زخمهای مهم‌تر از آن، یا جراحتهای دیگر که غیر از

طبیب، کسی حقیقت آن را بازمی‌شناسد، یا در مورد درد

حیوان، ظاهر کلام خرقی آن است که اگر دو طبیب باشد،

یکی بس نیست و اگر دو طبیب نبود، یکی بس است؛ زیرا این

مطلب از اموری است که اهل خبره آن را می‌شناسند، پس

شهادت یک نفر کافی است، مانند عیبهای زنان.^{۴۵}

۲. نوشتار: مراد این است که آیا می‌توان بر اساس نوشته‌ای از بزّه‌کار،

بزّه او را ثابت کرد یا نه؟ پیش از آن که دیدگاه‌های فقیهان را در این زمینه بیان

کنیم، به یک رویداد اشاره می‌کنیم:

در یکی از روزنامه‌ها نامۀ جوانی چاپ شده بود که در آن نوشته بود:



«من با دختر همسایه سر و سرّی داشتم و بسیار علاقه مند بودم با او ازدواج کنم، ولی پدرش راضی نمی شد، تا این که دختر با شخصی دیگر ازدواج کرد. پس از مدتی برای رهایی از ناراحتی وجدان، نامه ای را به شوهر دختر نوشتم و او را محرمانه در جریان کار گذاشتم. شوهر نیز بر اساس همان نامه به دادگاه شکایت کرد.»

بخش مشاوره روزنامه نیز در جواب وی نگاشته بود: شما چون به گناه خود اعتراف کرده اید، مورد پیگرد قانونی قرار می گیرید. شماری بر این باورند: نوشتار نیز اثر قضایی دارد^{۴۶}. البته نوشتارهای دارای اعتبار، که در آن اعتراف و اقرار وجود دارد، امروزه در عرف مهم شمرده می شود.

ابن قیم، به شرح در این باره بحث کرده و دیدگاه های فقیهان عامه را در این موضوع آورده است.^{۴۷} مالک گفته است:

«نمی توان بر خط اعتماد کرد؛ زیرا امکان تزویر و تقلب وجود دارد.»

از احمد بن حنبل نیز در این مورد سه قول نقل شده است.^{۴۸} چنانکه یاد شد، بحث اصلی در باب نوشتار آن است که آیا بر شهادت نوشتاری ترتیب اثر داده می شود، و قاضی می تواند بر اساس آن حکم کند یا نه؟

اعتماد بر به نظر می رسد در این زمینه دو دیدگاه وجود دارد:

قرینه ها ۱. فقیهان شیعه و شماری از فقیهان عامه بر قرینه اعتماد نکرده اند. البته گاهی قرینه به اندازه ای قوی و روشن است که نمی توان از پذیرش آن سر باز زد.



ابن قییم در الطرق الحکمیه، برای قرینه‌ای که بر روی دادن رویدادی دلالت قوی دارد، مثالی زده است. او مدعی شده:

«اگر ببینیم کسی بر خلاف معمول، عمامه بر سر ندارد و در این حال شخصی در پیش روی او دارد فرار می‌کند و در دستش عمامه‌ای است و بر سرش نیز عمامه‌ای دارد، حکم می‌کنیم: بی‌گمان، شخص فرار کننده عمامه را برداشته و حکم نمی‌کنیم که عمامه از آن صاحب پد است، بلکه علم پیدا می‌کنیم که دست او، دست ظالم عادیه است.»^{۴۹}

پس باید قرینه‌های قوی، دلالت کننده و دارای اعتبار را جدا دانست. شاید بر اساس همین نکته باشد که حدیث متلطخ بالدم صادر شده باشد.

شیخ طوسی از علی بن ابراهیم و او از پدرش روایت می‌کند:

«قال: أخبرني بعض اصحابنا رفعه الی أبي عبدالله، علیه السلام، قال: أتى أمير المؤمنين، علیه السلام، برجل وجد فی خربة و بیده سكين متلطخ بالدم، فاذا رجل مذبح متشحط فی دمه. فقال له أمير المؤمنين، علیه السلام: ماتقول؟»

فقال یا امیر المؤمنین: انا قتلته.

قال: اذهبوا به فأقیدوه، فلما ذهبوا به لیقتلوه، أقبل رجل مسرعاً، فقال: لاتعجلوا و ردّوه الی امیر المؤمنین، علیه السلام، فردوه.

فقال: واللّه یا امیر المؤمنین ما هذا قتل صاحبه، انا قتلته.

فقال امیر المؤمنین، علیه السلام: للأول ما حملك علی الاقرار

علی نفسک؟



فقال يا أمير المؤمنين: وما كنت أستطيع أن أقول، وقد شهد على أمثال هؤلاء الرجال، وأخذوني ويدي سكين ملطخ بالدم، والرجل متشحط في دمه وأنا قائم عليه وخفتُ الضرب، فأقررتُ، وأنا رجل كنت ذبحتُ بجانب هذه الخربة شاة، فأخذني البول، فدخلتُ الخربة فوجدتُ الرجل يتشحط في دمه، فقمْتُ متمجِّباً، فدخل على هؤلاء فأخذوني.

فقال أمير المؤمنين، عليه السلام: خذوا هذين فاذهبوا بهما إلى الحسن عليه السلام وقولوا له ما الحكم فيهما؟ قال: فذهبوا إلى الحسن، عليه السلام، وقصوا عليه قصتهما، فقال الحسن، عليه السلام:

قولوا لأمر المؤمنين عليه السلام ان هذا ان كان ذبح ذلك فقد أحى هذا، وقد قال الله تعالى: «ومن أحيأها فكأنما أحى الناس جميعاً» [مائده ٣٢] فخلى عنهما وأخرج دية المذبوح من بيت المال. ٥٠

مردم، شخصی را در خرابه ای یافتند با کاردی خون آلود در دست، بر سر جنازه ای که سر از تنش جدا شده و در خون خود غلتیده بود، ایستاده بود. مردم او را گرفتند و نزد أمير المؤمنين (ع) بردند.

حضرت فرمود: ای جوان چه می گویی؟

گفت: من او را کشته ام.

امام فرمود: او را بپرید و دریند کنید.

هنگامی که می خواستند او را قصاص کنند مردی شتابان آمد و

گفت: شتاب نکنید او را به سوی أمير المؤمنين برگردانید.



آن گاه اقرار کرد که من او را کشته‌ام.

حضرت به مرد اول گفت: چه چیزی سبب شد که تو این گونه اقرار کنی؟

گفت ای امیرالمؤمنین، من توانایی انکار این قضیه را نداشتم و این مردان علیه من شهادت دادند، مرا گرفتند در حالی که چاقو در دست من بود، دستهای من خون آلود بود و مرد هم در خون خود غلتیده بود و من بر بالای سر او ایستاده بودم؛ لذا اقرار کردم، ولی حقیقت آن است که من در نزدیکی خرابه گوسفندی را می‌کشتم، که به قضای حاجت نیاز پیدا کردم. بدین منظور به خرابه رفتم و ناگهان دیدم جنازه‌ای افتاده است و من شگفت‌زده بر سر جنازه ایستادم. در این حال، این مردان به خرابه وارد شدند و مرا گرفتند.

امیرالمؤمنین فرمود: هر دو را نزد حسن ببرید و به او بگویید: حکم درباره این دو نفر چیست؟

مردم، با این دو، به نزد امام حسن رفتند و برای وی داستان را تعریف کردند.

حضرت فرمود: به امیرالمؤمنین بگویید: اگر این مرد کسی را کشته، یک نفر را زنده کرده و چنانکه خداوند می‌فرماید: «هر کس، کسی را زنده کند، گویی همه کسان را زنده کرده است».

حضرت آن دو را رها کرد و دینه کشته شده را از بیت المال داد.

در این قضیه، اگرچه حکم بر اساس قرینه‌ها وجود دارد، ولی مورد مناقشه فقیهان قرار گرفته و مدعی شده‌اند: این روایت، درباره رویداد خاصی



بوده که امام این گونه حکم کرده است و نمی توان آن را به رویدادهای مانند آن سرایت داد؛ زیرا ممکن است امام حسن (ع) چیزهایی از رویداد می دانسته و به اموری آگاه بوده، که اکنون ما آن آگاهی را نداریم. پس اگر در حال حاضر، چنین موردی روی دهد، فقیه نمی تواند مانند این حکم صادر کند؛ زیرا ممکن است دو نفر بر اقرار هماهنگ شده باشند و بخواهند با حيله، قصاص را از اعتبار بیندازند و ديه را نیز از دوش خود بردارند؛ بلکه، اختیار با ولی است و رجوع مقرر فایده ای ندارد. ۵۱

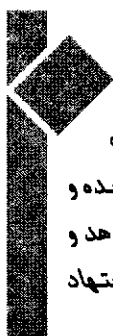
به هر حال، وقتی قرینه، این گونه مورد خدشه باشد، چگونه می توان بر قرینه های مست تکیه کرد. شاید یکی از سببهایی که خرده گیری بسیاری از مردم را برانگیخته، همین نکته باشد.

در گذشته، بر اساس قانون، کسی که آسیب دیده ای را از صحنه تصادف، به بیمارستان می برد، او را بازخواست می کردند، که در این گیرودار، گاه، دشواریهای بسیاری برای او، پیش می آمد. شاید این قانون بر اساس همین نوع قرینه ها بر نهاده شده بود که کسی که در کنار شخص آسیب دیده ایستاده، بی گمان هم، سبب آسیب دیدگی وی شده است. حال آیا می توان بر چنین قرینه ای اعتماد کرد و فردی را که به دیگری یاری رسانده و سبب نجات آسیب دیده شده، مورد بازخواست قرار داد؟

گفتنی است که به تازگی با تصویب قانونی جدید، بازخواست از کسی که آسیب دیده ای را به بیمارستان برساند، از میان برداشته شده است.

از موارد گوناگونی در فقه دانسته می شود که فقیهان شیعه بر قرینه ها اعتماد نکرده اند، همان گونه که بیش تر فقیهان عامه می گویند: نمی توان بر اساس قرینه حکم کرد، و حکم قاضی باید مستند به بینه شرعی و یا بر اساس گواهی گواهان باشد. این سخن به جمهور فقیهان حنفی، شافعی و حنبلی





از سببها و مقدمه‌هایی که سبب می‌شوند حقیقت قضیه در نزاعها و کشمکشها آشکار گردد، چیزهایی است که قاضی آنها را با تلاش پی‌گیر، هوشمندی و زیرکی خود به دست می‌آورد؛ نشانه‌ها و قرینه‌هایی که همراه موضوع دعواست. این قرینه‌ها حد و حصر ندارند و نمی‌توان برای آنها قاعده و قانونی بر نهاد؛ زیرا هر ستیز و درگیری در زمان و مکان خاصی روی می‌دهد و نشانه‌ها و قرینه‌های ویژه به همراه دارد و هر قاضی بر اساس این قرینه‌ها و اجتهاد و درک خود حکم می‌کند و حقیقت قضیه را به دست می‌آورد.

نسبت داده شده است. ۵۲.

دیدگاه دوم، از عمر ابن مسعود و عثمان نقل شده که بر همت‌گماری و تکیه آنان بر قرینه‌ها دلالت دارد. ۵۳.

اکنون به مجموعه دیدگاه‌ها اشاره شد، مناسب است تا دلیل هر یک از دو دیدگاه را به‌بوته بررسی کنیم. البته همان‌گونه که یادآور شدیم، علماء و فقیهان قدیم درباره این موضوع به‌گونه مستقل بحث نکرده‌اند. ولی در موردهای گوناگون، به‌گونه پراکنده، از بحثهایی که ما را به این جستار راهنمایی کند، سخن به میان آورده‌اند.

چنانکه یاد شد، در زمینه تکیه بر قرینه‌ها، فقیهان شیعه و شماری از فقیهان اهل سنت، بر این باورند که نباید بر اساس قرینه‌ها قضاوت انجام گیرد و در این باره به دلیلهایی تمسک‌جسته‌اند که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

۱. قاعده دره: مراد این سخن رسول خدا(ص) است که فرمود: «ادرؤا الحدود بالشبهات».

این حدیث را شیخ صدوق به‌گونه ارسال، به پیامبر اکرم(ص) نسبت داده است. ۵۴ در کتاب المقنع آن را به حضرت امیر(ع) نسبت داده است. ۵۵ و در عهدنامه امام علی(ع) به مالک اشتر نیز (بنابر نسخه بحار الانوار ۵۶ و تحف

العقول^{۵۷} ذکر شده است.

قاضی نعمان مصری نیز در دعائم الاسلام آن را به حضرت علی (ع) نسبت داده است.

این روایت در کتابهای عامه هم، از پیامبر اکرم (ص) با تعبیرهای گوناگون نقل شده است.

علمای حدیث و لغت، آن را بارها نقل کرده اند. ۵۸

به هر حال، این روایت در کتاب من لایحضره الفقیه به گونه مرسل آمده است و ارسالهای صدوق نزد بسیاری از عالمان دارای اعتبار است. ۵۹

علامه اردبیلی که در بررسی سند روایات بسیار سخت گیر است، در زیر روایت: «البینه علی المدعی والیمین علی المدعی علیه» که از مرسلات صدوق است، می نویسد: اسناد آن به حضرت رسول و بر عهده گرفتن شیخ صدوق درستی روایات کتاب را، دلیل صدور حدیث از رسول خدا (ص) است. ۶۰

بر این اساس، از عصر محقق اردبیلی (۹۹۳ هـ. ق.) و دوره شیخ بهاء الدین عاملی (۱۱۳۱ هـ. ق.)^{۶۱} و میر داماد^{۶۲} این قاعده بر سر زبانها افتاده که مرسلات صدوق در صورتی که با واژه قال به معصوم نسبت داده شود، دلیل اعتبار روایت است. حتی شماری از فقیهان، تمام مرسلات صدوق را دارای اعتبار دانسته اند و علامه بحر العلوم می نویسد:

«مرسلات صدوق نزد اصحاب، کم تر از مرسلات محمد بن

ابی عمیر نیست. ۶۳

شماری از فقیهان بر اساس همان که شیخ صدوق در مقدمه کتاب من لایحضره الفقیه، درستی روایات آن را بر عهده گرفته، بر این باورند که همه روایتهای من لایحضره الفقیه از اعتبار برخوردارند. ۶۴ محقق سبزواری (۱۰۹۱ هـ. ق.) در ذخیره المعاد^{۶۵} همین روش را در پیش گرفته و فقیه همدانی



(۱۳۲۲ ه. ق.) در مصباح الفقیه از او پیروی کرده است.^{۶۶}

بر همین اساس آقای بروجردی بر این باور بود که روایتهای من لایحضره الفقیه از کتابهای معتبر گرفته شده است.^{۶۷}

به هر حال این روایت اگر چه در منابع شیعی به صورت مرسله یاد شده، ولی مرسله بودن آن اشکالی ندارد؛ زیرا از مرسله‌های شیخ صدوق است. علاوه بر آن، در عهدنامه امیر المؤمنین (ع) به مالک اشتر نیز آمده است.

البته روایت یادشده در نسخه نهج البلاغه وجود ندارد،^{۶۸} ولی چنانکه گفتیم، در نسخه تحف العقول و بحار الانوار موجود است.^{۶۹}

شیخ طوسی به عهدنامه دو طریق دارد که یک طریق آن صحیح است. و هم چنین، یک طریق نجاشی نیز معتبر است. ابن شعبه حرّانی، نویسنده تحف العقول، هم روزگار صدوق بوده و بیش از ۸۰ سال پیش از رضی (۴۰۴ ه. ق.) می‌زیسته است.

نویری نیز در نهایت‌الارباب آن را آورده است.

پس روایت یاد شده، افزون بر آن که مستند است و سند آن صحیح، از مرسله‌های دارای اعتبار است.

از این روی، نمی‌توان بر سخن آقای خوبی تکیه کرد که می‌گوید روایت مرسله است؛^{۷۰} زیرا همان‌گونه که یاد شد، افزون بر نقل آن در منابع شیعی، در منابع عامه نیز بارها ذکر شده است.^{۷۱}

قاعده درء، قاعده و قانونی نیست که تنها از روایت «ادروا الحدود» فهمیده شود، بلکه از روایات دیگر نیز، این معنی استفاده می‌شود.

آقای خوبی هم قاعده درء را پذیرفته، ولی از روایات دیگر، مدرک آن را استفاده کرده است.^{۷۲}

از آن جا که در این زمینه روایات بسیاری وجود دارد، علامه سید علی



طباطبائی (۱۲۳۱ هـ. ق.) در پایان بحث سرقت یادآور شده است:

«اولی تمسک به عصمت خون است، مگر در جایی که انسان به سبب عمل به نص متواتر که دلالت بر دفع حدود با شبهات دارد، به اثبات حکم یقین پیدا کند.»^{۷۳}

غریب الحدیث: الحدّ: راغب اصفهانی می نویسد:

«الحدّ الحاجز بین الشئین الذی یمنع اختلاط احدهما بالآخر.»^{۷۴}

حد، میانگیر و حائل بین دو چیز است که از درآمیختگی، یکی به دیگری باز می دارد.

زمخشری نوشته است:

«حدّه؛ منعه.»^{۷۵}

اصل حد به معنای منع است.^{۷۶}

بر همین اساس به حاجب و دربان حدّاد گفته می شود.

شاید علت نامگذاری آهن به حدید نیز، از این رو باشد که از نفوذ در خود باز می دارد و اثر نمی پذیرد.^{۷۷}

به مرزها و احکام خدا نیز، حدود الله گفته می شود؛ زیرا جداکننده بین حلال و حرام اند. به حرامها نباید نزدیک شد:

«تلك حدود الله فلا تقربوها» (بقره، ۱۸۶)

از واجبهها نباید پارا فراتر گذاشت:

«تلك حدود الله فلا تعتدوها.» (بقره، ۲۲۹)

محدّاة، از باب مفاعله، به معنای معاداة، مخالفة و منازعة نیز از همین معناست؛ به این معنی که هر یک از دو طرف، از حدّ خود پارا فراتر می گذارند.^{۷۸} حدّ در اصطلاح به معنای جزایی است که شارع برای بزّهکار قرار داده است. با این تعریف، تعزیر از دایره حد خارج می شود؛ زیرا از سوی شارع



اندازه آن بیان نشده است. قصاص نیز از تعریف حد خارج می‌شود؛ چون حق آدمی است. این تعریف را شوکانی و بسیاری دیگر از فقهای عامه گفته‌اند.^{۷۹} شماری از فقیهان شیعه در تعریف حد گفته‌اند:

«عقوبة مقدرة في فعل ما لا يجوز شرعاً، وما ليس له مقدر

بسمی تعزیراً.»^{۸۰}

در تعریف دیگری آمده است:

«عقوبة خاصة تتعلق بايلاام بدن المكلف بواسطة تلبسه بمعصية

خاصة عين الشارع كميتها في جميع افراده.»^{۸۱}

خلاصه این تعریفها به این برمی‌گردد که: حد، کیفی است که شارع مقدس آن را بر عهده انسانی قرار داده که گناهی را انجام داده است.

درء: راغب نوشته است:

«درأت عنه دفعت عن جانبه، ودارأته دافعته، وفي الحديث:

«ادرو الحدرد بالشبهات» تنبيهاً على تطلب حيلة يدفع بها الحد»^{۸۲}

درؤت عنه؛ یعنی رد کردم از جانب او. و دار نیز به همان معناست. در حدیث نیز فرمود، باید به جست و جوی چاره‌ای برخاست تا بدان وسیله حد، درگاه شبهه، برداشته شود.

در قرآن نیز این لغت به کار رفته است: «ويدرأ عنها العذاب» (نور، ۸) از درأت الشيء؛ یعنی آن را رد کردم (دفعته).^{۸۳}

شبهه: راغب نوشته است:

«الشبهة هو أن لا يتميز أحد الشئيين من الآخر لما بينهما من

التشابه.»^{۸۴}

شبهه آن است که دو چیز، چون بین آنها همانندی وجود دارد، از یکدیگر باز شناخته نشوند.



به عبارتی دیگر گفته اند:

«الشبهة هي ما يشبه الثابت وليس بثابت». ۸۵

یا چیزی که در واقع، سزاوار آن نیست، ولی خیال می کند
سزاوار آن است. ۸۶

البته این بیان یکی از مصداقهای شبهه است.

علامه سید علی طباطبائی می نویسد:

«ضابط الشبهة ما أوجب ظنَّ الإباحة». ۸۷

میزان شبهه نزد عرف و لغت چیزی است که سبب گمان اباحه شود.

فقه الحدیث: در این که مراد از «الحدود» استغراق است شکی نیست؛ زیرا
جمع محلی به «ال» نزد همه اصولیان دلالت بر جمع می کند. ۸۸ اما پرسش این
است که آیا حدود در حدیث شریف، باب قصاص و تعزیرات را نیز در بر
می گیرد، یا نه؟

علامه محمدتقی مجلسی در شرح حدیث، به روشنی یادآور می شود:

«حدود در حدیث، افزون بر حدود اصطلاحی، تعزیرات و

قصاص را نیز در بر می گیرد». ۸۹

شهید ثانی نیز در ذیل حدیث: «أیما رجل قتله الحدّ أو القصاص، فلا دية

له» نوشته است: «كلمة «الحدّ» تعزیرات را نیز در بر می گیرد». ۹۰

ایشان بر این اساس، در مسالك الافهام، قصاص را در انگاره ناسازگاری

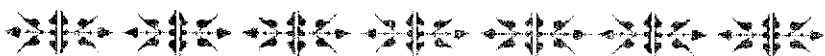
دو بینه، رد کرده و نوشته است: «فلا قصاص للشبهة الدارئة للقتل». ۹۱

عبارت اردبیلی در مجمع الفائدة، به روشنی دلالت دارد که مراد از شبهه

دارئه، همان قاعده درء است. ۹۲

در برابر، بیش تر فقیهان، قصاص و تعزیرات را داخل در مفهوم حدّ

نمی دانند. بلی «الحدود» تمام حدّها را در بر می گیرد؛ ولی فراتر از آن را در بر



نمی‌گیرد. شیخ محمدحسن نجفی، صاحب جواهر، در ابتدای کتاب حدود بحثی گسترده در این زمینه دارد و بر این باور است که «الحدود» قصاص و تعزیرات را در بر نمی‌گیرد.^{۹۳}

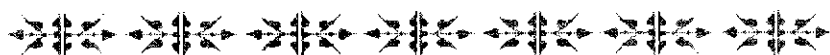
نظریه سومی نیز وجود دارد و آن این که: قاعده درء (ادراء الحدود بالشبهات) حدود، قصاص و دیات را در بر می‌گیرد، ولی تعزیرات را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا آنها کیفرهای غیر مقدر هستند؛^{۹۴} در مثل اگر مسلمانی کسی را بکشد و دانسته نباشد شخص کشته شده، مسلمان است، یا کافر حریمی، کشته، قصاص نمی‌شود.^{۹۵}

البته در کتابهای فقهی در باب قصاص و دیات، رد پای قاعده درء کم‌تر یافت می‌شود، ولی با این حال، فقیهان در بحث قصاص و دیات، بر دو قاعده دیگر که در نتیجه با قاعده درء هماهنگ است، تأکید دارند:

یکی قاعده احتیاط در دماء است که بر گرفته از روایات بسیاری است. دیگری قاعده ای است که از آن به بناء حدود بر تخفیف تعبیر می‌کنند؛ یعنی حدّ - هرگونه حدّی باشد - باید ثابت شود و در انگاره به دست نیامدن مقدمات ثبوت آن، حدّ جاری نمی‌شود. *شأنی و مطالبات فقهی*
شبهه: بحثهای فراوانی درباره شبهه وجود دارد، که شرح آن را در رسال ای به نام: «قاعده درء» آورده ایم.

فقه‌های حنفی و شافعی و دیگران مدعی شده‌اند: شبهه گاهی در محل است؛ مانند همبستر شدن با زن حائض، گاهی در فاعل است؛ مانند مردی، با زنی، به گمان این که همسر اوست، همبستر شود و گاهی در جهت است، مانند این که در جهت فعل اختلاف وجود دارد که آیا حلال است یا حرام؟

حنفیان تعبیر کرده‌اند: شبهه در فعل و شبهه در محل که آن را شبهه حکمیة نیز می‌نامند.^{۹۶}



۲. بناء حدود بر تخفیف: دومین دلیل کسانی که بر این باورند: تکیه بر قرینه ها و حکم بر اساس آنها درست نیست، این است که: با درنگ و دقت روی روایتهای بسیاری که در باب اثبات حکم شرع و حد شرعی رسیده، به دست می آید: ثابت شدن حد، نیازمند مقدمه های یقینی و بی چون و چرا و دست کم، دلیلی است که شارع آن را قرار داده و ویژه ساخته است، هر چند علم آور نباشد؛ مانند: بینه.

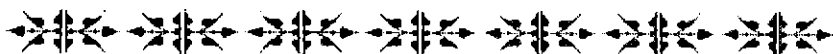
در این باب، احادیث بسیاری^{۹۷} وارد شده است که وقتی شخصی نزد رسول خدا(ص) آمد و به انجام گناهی اقرار کرد، آن بزرگوار، از جایگاه حاکم اسلامی او را تبرئه کرد و از او روی برگرداند.

شهید ثانی در این باره می گوید:

«ولو تكرر منه الفعل الذي لا يوجب القتل ابتداء مرتين مع تكرار الحدّ عليه بأن حدّ لكل مرّة قتل في الثالثة لانه كبيرة واصحاب الكبائر مطلقا اذا اقيم عليهم الحدّ مرتين قتلوا في الثالثة لرواية يونس عن أبي الحسن الماضي عليه السلام: قال: اصحاب الكبائر كلها اذا اقيم عليهم الحدّ مرتين قتلوا في الثالثة.^{۹۸}

والاحوط وهو الذي اختاره المصنف في الشرح قتله في الرابعة، لرواية أبي بصير قال: قال ابو عبدالله، عليه السلام: الزاني اذا زنى يجلد ثلاثاً ويقتل في الرابعة،^{۹۹} ولان الحدّ مبني على التخفيف وللاحتياط في الدماء، وترجع هذه الرواية بذلك.^{۱۰۰}

اگر کسی چندبار زنا کند، نه زنايي که واجب باشد کشتن او، بلکه حدّ بر او تکرار گردد، در مرتبه سوم، کشته می شود؛ زیرا آن گناه کبیره است، و اصحاب کبائر، وقتی دوبار بر آنان



حد جاری شود، در مرتبه سوم کشته می‌شوند. دلیل آن روایت یونس بن عبدالرحمن است، از حضرت موسی بن جعفر (ع) که فرمود: اصحاب کبائر، همه، وقتی بر آنان حد دوبار اجرا شود، در مرتبه سوم کشته می‌شوند.

ولی احتیاط همان است که مصنف در غایة المراد اختیار کرده است: در مرتبه چهارم کشته شود و دلیل آن، روایت ابی بصیر است از حضرت صادق (ع) که فرمود: زناکار، اگر سه بار شلاق بخورد، در مرتبه چهارم، کشته می‌شود؛ زیرا بنای حدود بر کاهش است و در دماء نیز باید احتیاط کرد. این روایت دوم، در مقام ناسازگاری، برتری دارد، به خاطر همین برتریهای خارجی؛ یعنی هماهنگی آن با احتیاط و کاهش^{۱۰۱} و پاسداشت خون و یورش نبردن به جایگاه والای آن. و حفظ دماء و عدم تهجم بر اراقه دماء.^{۱۰۲}

۳. عصمت دماء: سومین دلیل کسانی که بر این باورند: تکیه و اعتماد بر قرینه‌ها و حکم بر اساس آنها درست نیست، عبارت است از عصمت دماء.

حکم و داوری بر اساس قرینه‌ها و نشانه‌ها، از گزاره‌هایی است که از گذشته‌های دور تا کنون، فقیهان، کم و بیش به آن پرداخته‌اند، اما گشودن فصلی جداگانه در کتابهای پیشین، کم‌تر یافت می‌شود. البته محققان معاصر در پاره‌ای از نگاشته‌های خود به این موضع به گونه مستقل پرداخته و در این باره، رساله‌هایی نیز نگاشته‌اند. ۳۰ با بررسی منابع یاد شده بدین نتیجه خواهیم رسید که بیش‌تر فقیهان حکم و داوری بر اساس قرینه را تمام ندانسته و قرینه‌ها را در اثبات حکم، ناکارآمد دانسته‌اند.

گاهی از این اصل، به حفظ دماء معصومه تعبیر می شود.
 ملا احمد اردبیلی (۹۹۳ هـ. ق.) در ذیل همین مسأله می نویسد که قول
 دوم مقدم است:

«لأنّ فيه صوتاً للنفس المطلوب صوتها عن التلف ثم اعلم أنّ
 القتل أمر عظیم لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فانه مدار
 التكالیف والسعادات، ولهذا أوجبوا حفظها، حتى انه ما
 جوزوا الترك ليقتل، بل أوجبوا علیها أن تقتل غيرها ولا تقتل،
 والعقل ایضا یساعده فی الجملة، وحيثذ یبغى الاحتیاط التام
 فی ذلك، لظاهر الآية المقتضية للجلد، فقط حتى یثبت غیره
 ولما ثبت انه استحقّ القتل فی الرابعة بالاتفاق فلا حرج فی
 اختیاره.»^{۱۰۳}

فاضل آبی می نویسد:

«وهو أشبه لأنّ الاصل حفظ الدماء المعصومة.»^{۱۰۴}

سید علی طباطبایی می نویسد:

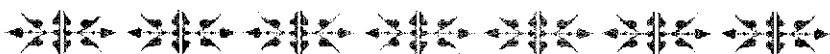
«ولما فيه من عدم التهجم على اراقة الدماء وحفظ النفس
 المحترمة.»^{۱۰۵}

۴. اصل عدم: یکی از مواردی که می رساند بزّهی روی نداده استصحاب
 آن است. البته این اصل، دلیل نمی تواند باشد، ولی می تواند تأییدکننده باشد؛
 زیرا استصحاب مورد بحث و منازعه است.

علامه حلی (۷۲۶ هـ. ق) نوشته است:

«يقبل اقرار الاخرس بالاشارة.»

اقرار گنگ، با اشاره پذیرفته می شود.



اردبیلی در شرح سخن وی می‌نویسد:

«دلیله ان اشارته مثل لسانه الدال علی صدور الفعل الموجب للحدّ صادراً عنه، فاذا دلّت علی صدوره بحیث لایقی منه احتمال عدمه بوجه، مثل اللفظ الصادر عن لسانه، یشبّ بذلك، والا لایشبّ به للتخفیف، والاصل، والدرء، واما مجرد الاخرسیة، والعمی، والأصمیه فلم یکن شبهة دائرة للحدّ، فلا یشبّ فی حقهم الزنا». ۱۰۶

دلیلش آن است که اشاره او مانند زبانش است، دلالت‌کننده بر انجام کاری که حدّ را بر او واجب می‌گرداند. پس هنگامی که دلالت کند بر انجام کار، به گونه‌ای که احتمال داده نشود انجام ندادن آن، مانند لفظ که از زبان خارج می‌شود، به آن حکم ثابت می‌شود، وگرنه، به خاطر سبکداشت حدود و اصل عدم و قاعده درء، حکم ثابت نمی‌شود. البته مجرد گنگی و کوری و کری، شبهه نمی‌شود تا حد برداشته شود. بنابراین، زنا در حق آنان ثابت نمی‌شود.

از آنچه یاد شد به دست آید که اردبیلی در بیان سخن علامه حلی و ردّ برداشتن حد، از اصل عدم بهره برد.

۵. بنای حدود بر احتیاط: قاعده احتیاط در دماء و فروج از قاعده‌هایی است که از مذاق شارع مقدس فهمیده می‌شود. فقها در این موردها تا حدّ امکان، بنا را بر احتیاط گذاشته‌اند. اصل اولیه نزد شارع مقدس بنا بر احتیاط است؛ بویژه در مورد فروج و دماء و حدود.

مناسب است در ذیل این موضوع نیز نمونه‌هایی را از کتابهای فقهی یادآور شویم:



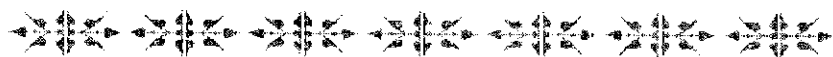
علامه حلی می نویسد:

«ولو ردّ المکره علی اقرار السرقة لم یقطع علی رأی .»
 به رأی و نظر من، اگر کسی با اکراه به دزدی اقرار کند و
 آن گاه، آن را ردّ کند، حدّ بر او قطعی نمی شود.

اردبیلی در شرح سخن علامه می نویسد:

«ظاهره ان المراد اذا اکره شخص علی الاقرار بانه سرق فآقر
 وجاء بالمال المسروق الذی اکره ادعی انه سرقه، لم یلزمه
 القطع، لانّ الاقرار بالاکراه لم یقبل، والمجیء بالمال
 المسروق لا یدل علی السرقة، فان وجود المال عنده ومجیئه
 أعم من السرقة، اذ قد یكون عنده أمانة او وجده مطروحاً او
 یكون له فجاء مکرهاً او غیر ذلك من الاحتمالات البعیده
 ویؤیده بناء الحدود علی التخفیف والتحقیق والاحتیاط ...
 وبالجملة ما تقدم من التخفیف والتحقیق والشبهة والاحتیاط
 یدل علی عدم القطع .»^{۱۰۷}

از ظاهر سخن علامه برمی آید که مراد ایشان این است: هرگاه
 کسی وادار شود که به دزدی اقرار کند و مالی را بیاورد و ادعا
 کند آن را دزدیده است، بر او حدّ قطعی نمی شود؛ زیرا اقرار
 از روی اکراه، پذیرفته نمی شود، و آوردن مال دزدی شده،
 دلیل بر دزدی نمی شود. پس وجود مال در نزد وی و آوردن
 آن، فراتر از دزدی است؛ زیرا ممکن است، مال در نزد او
 امانت باشد، یا آن را یافته باشد، یا از آن خود او باشد و اکنون
 از روی اکراه آن را آورده است و غیر آن از احتمالهای دور.
 و تأیید می کند این مطلب را، این که حدود بر کاهش و تحقیق



و احتیاط ... بنا شده است .

باری ، آنچه پیش تر بیان شد از کاهش در حدود ، تحقیق و شبهه و احتیاط ، در جایی است که دلیل قطعی نباشد .

اردبیلی در بحثی دیگر می نویسد :

«البناء على التخفيف والتحقيق انما يكون مع عدم الدليل ، وكذا الاحتياط والسقوط بالشبهة .»^{۱۰۸}

بناء بر کاهش و تحقیق ، همانا با نبود دلیل است ، و همین گونه است ، احتیاط و از میان برداشتن حدّ با شبهه ، در انگاره ای است که دلیل وجود نداشته باشد .

چنانکه گفتیم فقیهان به قاعده بناء حدود و فروج بر احتیاط ، بارها ، چنگ زده و آن را یک قاعده مهم در از میان برداشتن حدود دانسته اند .^{۱۰۹}

۶ . روایات خاصه : در این زمینه روایات بسیاری در گزاره های گوناگون وارد شده است ؛ از باب نمونه :

در روایتی از حلبی آمده است :

«عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : لو أن رجلاً دخل في الاسلام وأقرّ به ، ثم شرب الخمر وزنى وأكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام ، لم اقم عليه الحدّ ، اذا كان جاهلاً الا أن تقوم عليه البيّنة انه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر واكل الربا واذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته ، فان ركبّه بعد ذلك جلدته وأقمت عليه الحدّ .»^{۱۱۰}

امام صادق (ع) فرمود : اگر شخصی اسلام بیاورد و به آن اقرار کند ، آن گاه شراب بنوشد و زنا کند و ربا بخورد و برای او



چیزی از حلال و حرام روشن نباشد، بر او حد جاری نمی‌کنم، وقتی جاهل باشد، مگر بینه اقامه شود که او سوره ای را که در آن حکم زنا و ربا و خمر وجود داشته، خوانده و اگر حکم آن را نداند، او را آگاه می‌کنم. پس از آن اگر انجام داد، او را شلاق می‌زنم و بر او حد جاری می‌کنم.

۷. روایات عامه: علمای اهل سنت، روایاتی در زمینه درء حدود با شبهه و نادرست بودن قضاوت بر اساس قرینه‌ها یاد کرده‌اند که عبارتند از:
شوکانی (۱۲۵۵ هـ. ق.) در نیل الاوطار، بابی با عنوان: «باب ان الحد لا یجب بالثهم وانه یسقط بالشبهات» گشوده و چند روایت را در ذیل آن یاد کرده است:

۱. «عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وآله لا عن بين العجلانی وامرأة، فقال: شداد بن الهاد هي المرأة التي قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها. قال: لا، تلك امرأة قد أعلنت في الاسلام.»
ابن عباس می‌گوید: رسول خدا، بین عجلانی و زنش، ملاعنه کرد. شداد بن الهاد گفت: این، همان زنی است که پیامبر (ص) فرمود: اگر بنا بود زنی را بدون بینة رجم کنم، او را رجم می‌کردم. گفت: نه، او زنی است که بدون بینة رجم می‌شود؛ زیرا به گونه آشکار در اسلام زنا می‌کرد.

۲. «وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمت فلانة، فقد ظهر منها الريبة في منطقتها وهيتها، ومن يدخل عليها.»^{۱۱۱}
از ابن عباس روایت شده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود:



اگر خواستم زنی را بدون دلیل و شاهد رجم کنم، هر آینه فلان زن را رجم می‌کردم؛ زیرا گفتار و شکل ظاهری او و کسانی که بر او داخل می‌شوند، شک برانگیز است.

این دو روایت، به خوبی دلالت دارند که پیامبر بر قرینه‌ها تکیه نکرده است؛ بویژه در روایت دوم، قرینه‌هایی برای اجرای حد وجود داشته؛ از جمله چهره زن و گفتار او و کسانی که با او رفت و آمد می‌کرده‌اند، ولی پیامبر به آنها اعتماد نکرده است.

در سیره خلفیگان نیز نمونه‌هایی دیده می‌شود که بر قرینه اعتماد و تکیه نشده است؛ از جمله:

«ان امرأة حملت فی عهد عمر بن الخطاب ولیست بذات زوج، فسألها عمر عن ذلك، فقالت أنا امرأة ثقلية الرأس، وقع علیّ رجل، وانا نائمة، فما استيقظت حتی فرغ، فدرأ عنها الحد.»^{۱۱۲}
 زنی بی‌شوی، در روزگار عمر بن خطاب، باردار شد. عمر از او در این باره پرسید. زن گفت: من زنی هستم سنگین خواب. در حالی که من خواب بودم، مردی با من درآمیخت و من بیدار نشدم، تا از کار خود فارغ شد. عمر، حد را از آن زن برداشت.

بسان این، زنی است که در روزگار عمر ادعای اکراه کرد.^{۱۱۳}

تا این جا، دلیلهای دیدگاه نخست، که همانا عبارت باشد از روا نبودن چنگ زدن به قرینه‌ها در قضاوت بیان گردید. حال در ادامه بحث، به بررسی دلیلهای دیدگاه دوم که به قرینه‌ها اعتبار می‌دهد و در قضاوت تکیه بر آنها را روا می‌داند، می‌پردازیم:



۱. قرآن: در قرآن به نمونه هایی از قضاوت بر اساس قرینه ها برمی خوریم، از جمله: خداوند متعال در داستان یوسف فرموده است:

* تو استبقا الباب وقدت قمیصه من دبر وألفیا سیدها لدی
الباب، قالت ماجزاء من أراد بأهلك سوءاً إلا أن يسجن او
عذاب الیم.

قال هی راودتنی عن نفسی وشهد شاهد من أهلها ان كان قمیصه
قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبین. و ان كان قمیصه قد من
دبر فكلبت وهو من الصادقین. فلما رأى قمیصه قد من دبر قال
انه من كیدكن ان كیدكن عظیم. (یوسف، ۲۵-۲۸)

به سوی در، از یکدیگر پیشی جستند، زن جامه اش از پشت
درید، سرور زن را به درگاه یافتند.

زن گفت: چیست کيفر آن که از خانگی ات کار بدی خواسته
است، جز این که به زندان شود، یا شکنجه ای دردناک بیند؟
یوسف گفت: او از من کام خواسته است.

گواهی از کسان زن گواهی داد که: اگر جامه اش از پیش
دریده است، زن راست گفته است و او از دروغ گویان است.
و اگر جامه اش از پس دریده است، زن دروغ گفته است و او
از راست گویان است.

چون دید جامه اش از پس دریده است، گفت: این از نیرنگ
شما زنان است. راستی که نیرنگ شما زنان کلان است.

در این شهادت از نحوه پاره شدن پیراهن پی بردند که از آن دو نفر،
کدام یک راست می گوید. ۱۱۴

در این آیه شریفه یک قضاوت بر اساس شاهد حال؛ یعنی قرینه های



خارجی بیان شده و بین اصطلاحی وجود ندارد، بلکه یک شاهد است که قرینه‌ای را اقامه کرده که برابر با واقع است و از قرینه به حقیقت امر پی برده شده است.

انسان دانا و زیرک با گردآوری قرینه‌ها به خوبی می‌فهمد که حقیقت قضیه چیست. پاره بودن پیراهن امری آشکار است و با چشم دیده می‌شود و هر کسی درک می‌کند که اگر انسان از پس گرفته شود، لباس از همان جهت پاره می‌شود، و اگر از پیش گرفته شود، لباس از جلو پاره می‌شود. با این ملاک و معیار، شوهر زلیخا به روشنی دریافت که فتنه گر کیست؟^{۱۱۵}

جصاص که خود حنفی است می‌گوید: شماری از علما به این آیه در حکم بر اساس علامت، در باب لقطه احتجاج کرده‌اند.^{۱۱۶}
 * خداوند متعال فرموده است:

«وجاءو علی قمیصه بدم کذب.» (یوسف، ۱۸)

خونی دروغین را بر جامه‌اش آوردند.

قرطبی در ذیل آیه شریفه می‌نویسد:

«فقیهان به این آیه بر به کار بردن اماره‌ها و نشانه‌ها در مسائلی از فقه، مانند قسامه و ... استدلال کرده‌اند و اجماع دارند که حضرت یعقوب بر دروغ بودن خون، به سالم بودن پیراهن یوسف استدلال کرد.»

همچنین در صورت ناسازگاری اماره‌ها و نشانه‌ها با یکدیگر، قاضی باید بر اساس آنچه در نظر او برتری دارد، حکم کند.

بنابراین اختلافی در حکم بر اساس اماره‌ها و نشانه‌ها نیست؛ چنانکه ابن‌العربی این مطلب را در احکام القرآن گفته است^{۱۱۷} و شنیطی^{۱۱۸} و قرطبی^{۱۱۹} نیز آن را پذیرفته‌اند.^{۱۲۰}



نمی‌توان به‌طور روشن به این باور رسید که قضاوت و حکم بر اساس قرینه‌ها، از نظر شرعی نادرست است؛ زیرا در مورد‌های بسیار، دیده شده که شارع مقدس قرینه‌ها را معتبر دانسته، و حتی عقل و عرف نیز، در مورد‌هایی، اهمیت و بها دادن به قرینه ویژه و نفوذ آن را در حکم تأکید می‌کنند.

۲. روایات: مهم‌ترین دلیل اینان، روایتی است که مسلم بن حجاج نیشابوری و ابو عبدالله بخاری و دیگران روایت کرده‌اند.
مسلم بن حجاج می‌گوید:

«حدثني ابو الطاهر و حرمله بن يحيى قال حدثنا ابن وهب، أخبرني يونس عن شهاب قال أخبرني عبيد الله بن عتبة، انه سمع عبدالله بن عباس يقول قال: عمر بن الخطاب - وهو جالس على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله: ان الله قد بعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان ممّا أنزل عليه آية الرجم قرآنها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله صلى الله عليه وآله ورجمنا بعده، فأخشى ان طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في الكتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وانّ الرجم في كتاب الله حقّ على من زنى اذا أحصن من الرجال والنساء، اذا قامت البيّنة او كان الحبل او الاعتراف.» ۱۲۱

عمر بن خطاب، در حالی که بر منبر رسول خدا (ص) نشسته بود، گفت: خدای متعال پیامبر را فرستاد و قرآن را بر او نازل

کرد، از جمله آیه رجم را و ما آن را خواندیم و درک کردیم و پای بند به آن شدیم. رسول خدا(ص) حد را جاری کرد، و ما نیز، پس از او، آن را عمل کردیم و رجم کردیم و ترس آن دارم که اگر زمان به درازا بکشد، کسی بگوید: در قرآن حکم رجم وجود ندارد، و به ترك واجبی از واجبات خداوند گمراه شوند. رجم در کتاب خدا حق است، بر هر زن یا مردی که زنا کند و محصن باشد؛ البته با قیام بینه، یا حامله شدن، یا اعتراف زناکننده.

وجه دلالت این حدیث بر مقصود آن است که خلیفه دوم گفته حد ثابت است بر کسی که زنا بر او ثابت شود. راه ثابت شدن زنا نیز، به یکی از سه راه زیر است:

۱. بینه

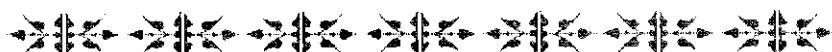
۲. قرینه بارداری شدن

۳. اعتراف.

بدین سان، این روایت به روشنی دلالت دارد که همانند اعتراف و بینه، ظهور حمل و بارداری در مورد زنی که دارای شوهر نیست، سبب ثابت شدن حد می شود.

محمدعلی شوکانی از علمای برجسته زیدیه در شرح کتاب متقی الاخبار این تمییه پس از نقل حدیث یاد شده نوشته است:

«کسانی که بر این باورند زن بی شوهر وقتی حامله شود، حد زنا می خورد، به این حدیث چنگ زده اند و عمر بن خطاب و مالک و اصحاب او بر اساس این حدیث حکم کرده و گفته اند: وقتی زنی باردار شود و همسری نداشته باشد، و



اگراهی نیز در بین نباشد، باید حدّ بر او جاری کرد.
 با این حال، جمهور فقها حکم کرده اند که باردار شدن به
 تنهایی دلیل زنا نیست، بلکه باید اعتراف کند یا بینه آن را ثابت
 کند و دلیل آنان حدیث دره حدود با شبهات است. ۱۲۲
 شایان ذکر است که در پاره ای از نقلها، مثل نقل بخاری از ابن عباس، یاد
 شده که عمر این سخن را پس از بازگشت از آخرین حجی که انجام داد، بر
 روی منبر گفت. ۱۲۳
 مالک نیز در کتاب موطأ خود حکایت می کند که عمر این سخنان را پس از
 بازگشت از حج گفت:

«ایاکم أن تهلكوا عن آية الرجم، يقول قائل: لا نجد حدّین فی
 کتاب الله فقد رجم رسول الله صلی الله علیه وآله ورجمنا
 والذی نفسی بیده، لولأن يقول الناس زاد عمر فی کتاب الله
 تمالی لکتبتها «الشیخ والشیخة اذا زنيا فارجموهما البتة»، فانا
 قد قرأناها.»

عمر گفت: مبادا از آیه رجم غافل شوید. دو حدّ را در کتاب
 خدا نمی یابیم. رسول خدا رجم کرد و ما نیز رجم کردیم.
 سوگند به آن که جانم در دست اوست، اگر نبود که مردم بگویند
 عمر در کتاب خدا افزوده، هر آینه می نوشتم: «پیرمرد و پیرزن
 را وقتی زنا کردند، رجم کنید.» ما این آیه را قرائت کردیم.

مالک نقل می کند: عمر در ماهی کشته شد که ماه ذوالحججه به پایان رسیده
 بود. ۱۲۴

این سخن عمر، مورد نقد قرار گرفته است؛ از جمله، در نقد آن گفته شده است:
 چرا عمر در دوره ابوبکر و سالهای اول حکومت خود، آن را پنهان نگاه داشت؟



البته از نکته‌های ظریفی که درباره حدیث رسیده، آن است که: عمر آن را در عهد ابوبکر مطرح کرد، ولی کسی از او نپذیرفت. زید بن ثابت از او دو شاهد خواست تا گواهی دهند که این فراز، از آیات قرآن است، ولی عمر نتوانست دو شاهد بیاورد. با این حال، این نکته در ذهن او بود، تا سرانجام در پایان عمر خود بیان کرد. ۱۲۵

پس، از این قرینه‌ها می‌فهمیم، همان‌گونه که خلیفه درباره قرآن اشتباه کرده، چه بسا درباره «حبل» نیز اشتباه کرده باشد. و این امر بعید نیست؛ زیرا وی حدیث شریف نبوی: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» را نیز جزء آیات قرآنی شمرد. ۱۲۶ و به همین جهت، سخن عمر مورد نقد علما و محققان قرار گرفته است.

از دیگر سوی، حدیث عمر از سوی علمای عامه نیز مورد مناقشه قرار گرفته است؛ در مثل شوکانی در نقد سخن و عمل عمر نوشته است:

«حاصل آن است که این حدیث، گفته عمر خلیفه دوم است و چنین خبری نمی‌تواند چنان‌که مطلب بزرگی را ثابت کند که نتیجه آن هلاکت نفوس است. اگر گفته شود: عمر آن را در میان گروهی از اصحاب گفت و کسی آن را منکر نشد.

در پاسخ می‌گوییم: عمر دارای چنان هیبتی بود که کسی جرأت انکار آن را نداشت و او نزد صحابه جایگاهی والا داشت. ۱۲۷

بنابراین، با توجه به آنچه یاد شد، نمی‌توان حمل و بارداری را قرینه یقینی و بی‌چون و چرایر زنا دانست، بلکه می‌توان در آن مناقشه کرد و گفت بارداری بدون زنا پدیدار شده است و در این صورت که شبهه پیدا شود، در حد از

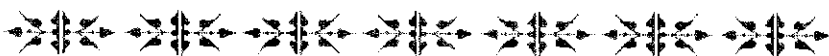


باردار لازم است؛ در مثل چه بسا بارداری نتیجه آمیزش به اکراه، یا اشتباهی باشد؛ بویژه اگر بکارت زن باقی باشد؛ زیرا گاهی زن بدون این که نزدیکی از سوی مرد صورت پذیرد، باردار می شود، مانند این که به شکلی، منی مرد به فرج زن وارد شود. بر همین اساس ابوحنیفه و شافعی و احمد گفته اند اگر زن ادعای اکراه یا آمیزش به شبهه کنند، تا وقتی که اعتراف به زنا، یا بیینه وجود نداشته باشد، حد بر او جاری نمی شود. ۱۲۸

دسته دیگر از روایات، روایاتی است که دلالت دارند در دوره خلافت عثمان بر ولید حد جاری کردند. این روایات از خود عمر و ابن مسعود و عثمان نقل شده است. مسلم بن حجاج نیشابوری روایت می کند:

«حدثنا اسحاق بن ابراهيم الحنظلي واللفظ له اخبرنا يحيى بن حماد، حدثنا عبدالغزير بن المختار، حدثنا عبدالله بن فيروز مولى ابن عامر الداناج، حدثنا حزين بن المنذر ابوساسان، قال شهدت عثمان بن عفان واتى بالوليد صلى الصبح ركعتين ثم قال: أزيدكم، فشهد عليه رجلان، احدهما حمران انه شرب الخمر وشهد آخر انه رآه يتقياً. فقال عثمان: انه لم يتقياً حتى شربها. فقال يا علي قم فاجلده. فقال علي عليه السلام: يا حسن فاجلده، فقال: ول حارها من تولي قارها (فكأنه وجد عليه)، فقال: يا عبدالله بن جعفر قم فاجلده وعلي يعد حتى بلغ اربعين، فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبي صلى الله عليه وآله اربعين و جلد ابوبكر اربعين، و عمر ثمانين، و كل سنة و هذا أحب اليّ. ۱۲۹»

ابو ساسان می گوید: در حضور عثمان بن عفان بودم، ولید را آوردند و گفتند که او نماز صبح را دو رکعت خوانده، آن گاه



گفته است: آیا بر آن دو رکعت باز هم بیفزایم؟
 دو مرد علیه او شهادت دادند، یکی شهادت داد که او شراب
 خورده و دیگری شهادت داد که او شراب قی کرده است.
 عثمان بن عفان گفت: او قی نکرد، مگر این که شراب خورده
 است.

عثمان گفت: ای علی، حد را بر او جاری کن. علی(ع) به
 امام حسن فرمود: بر او حد را جاری کن. حضرت امام حسن
 در جواب فرمود: متولی آن کسی قرار ده که حکومت را به
 عهده دارد.

امیر المؤمنین(ع) فرمود: ای عبدالله بن جعفر، حد را بر او
 جاری کن. او حد را بر ولید جاری کرد و علی(ع) شمار
 ضربه ها را می شمرد تا به چهل رسید. آن گاه فرمود: بس
 کن، و افزود: پیامبر چهل شلاق زد و ابوبکر نیز چهل شلاق،
 ولی عمر هشتاد شلاق و هر یک سنت است، ولی چهل تا نزد
 من محبوب تر است. نانی و مطالبات فرنگی

مانند این حدیث در منابع شیعی نیز ذکر شده است. شیخ صدوق در من
 لایحضره الفقیه آورده است:

«روی الحسن بن زید عن جعفر بن محمد عن أبیه، علیهما
 السلام، اتی عمر بن الخطاب بقدمه من مظعون قد شرب
 الخمر، فشهد علیه رجلان، احدهما خصی وهو عمرو
 التیمی والآخر المعلی بن الجارود، فشهد أحدهما أنه رآه
 یشرب وشهد الآخر انه رآه یقی الخمر، فأرسل عمر الی اناس
 من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله فیهم علی بن



ابی طالب، علیه السلام، فقال لعلی، علیه السلام: ماتقول یا
 أبا الحسن فانک الذی قال رسول الله، صلی الله علیه وآله،
 أعلم هذه الامة واقضاها بالحق، فان هذین قد اختلفا فی
 شهادتهما فقال علی، علیه السلام: ما اختلفا فی شهادتهما
 وما قاءها حتی شربها، فقال، هل تجوز شهادةالخصی؟
 فقال: ما ذهاب اثبیه الا کذهاب بعض أعضائه. ۱۳۰

شهید اول نیز بر اساس این روایت در لمعه فتوا داده است. ۱۳۱

سید علی طباطبائی (۱۲۳۱ هـ. ق.) در ریاض المسائل نوشته است:

«شهید اول در نکت [غایة المراد فی شرح نکت الارشاد] و
 شهید ثانی در مسالک الافهام نوشته اند: در این فتوا اختلافی
 وجود ندارد.»

ابن ادریس (۵۸۹ هـ. ق.) و فاضل مقداد (۸۲۵ هـ. ق.) در سرائر
 والتنقیح ادعای اجماع کرده اند و اجماع حجت است. علاوه بر آن، ذکر
 روایت یادشده در جوامع سه گانه روایی نیز بر آن دلالت دارد.

فقه‌های دیگر گفته اند، احتمال شبهه وجود دارد و شبهه، حد را باز
 می‌دارد؛ زیرا قاعده «ادراء الحدود» مورد بحث را در بر می‌گیرد. ۱۳۲ و بر
 همین اساس شهید در حدیث از نظر دلالت و سند مناقشه کرده است. ۱۳۳

ابن قیم جوزی از عالمان عامه، بر اساس قرینه‌ها حکم کرده است. وی
 الطريق الحکمیه را برای بیان راه‌های حکم قاضی نگاشته و این حدیث را از
 باب شاهد، یادآور شده است:

«قال حماد بن سلمة، أخبرنا عبید الله بن عمر بن نافع عن
 ابن عمر أن رسول الله صلی الله علیه وآله قاتل أهل خیبر حتی
 ألجاهم الی قصرهم فغلب علی الزرع والأرض والنخل



فصالحوه علی أن یجلوا منها ولهم ما حملت رکابهم، ولرسول الله صلی آله علیه وآله الصفراء والبیضاء، وشرط علیهم أن لا یتکتموا ولا یغیبوا شیئاً، فان فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد، فغیبوا مسکاً فیہ مال وحلی لحیی بن أخطب کان احتمله معه الی خیبر حین اجلیت النضیر، فقال رسول الله، صلی الله علیه وآله، لعلم حیی بن أخطب: ما فعل مسک حی الذی جاء به من النضیر، قال: أذهبته النفقات والحروب. قال: العهد قریب، والمال أكثر من ذلك، فدفعه رسول الله صلی الله علیه وآله الی الزبیر فمسّه بعذاب، وقد کان قبل ذلك دخل خربة فقال: قد رأیت حیاً یطوف فی خربة هاهنا فذهبوا فطافوا فوجدوا المسک فی الخربة، فقتل رسول الله صلی الله علیه وآله ابنی أبی الحقیق وأحدهما زوج صفیه بالنکث الذی نکثوا. ۱۳۴

رسول خدا(ص) با اهل خیبر جنگ کرد و آنان را واداشت تا در قلعه های خود جای گیرند. رسول الله بر زرع و نخل آنان چیرگی یافت و با آنان مصالحه کرد تا از آن سرزمین بیرون روند و آن چه را بتوانند با چهارپایان خود حمل کنند و باقی اثاث زندگی خود را برجا گذارند. و از برای رسول خداست، طلای زرد و سفید. و شرط کرد برایشان، چیزی را پوشیده و پنهان ندارند. پس اگر چنین کنند، زنهار و عهد برایشان نیست. در گاه کوچ بنی نضیر، پوستی از زر را که از آن حیی بن اخطب بود، پنهان کرده بودند. رسول خدا(ص) عموی حیی بن اخطب را فراخواند و فرمود: گاوپوستی که پر از زر بود و برای بنی نضیر آورده شده بود، کجاست؟



در جواب گفت: در راه جنگ و تهیه خوراک مردم هزینه شده است. حضرت فرمود: زمان کوتاه است و مال بیش تر از زمان و به این زودی تمام نمی شود. وی را به زییر سپرد، تا از او اقرار بگیرد. از جمله نشانه ها بر تمام نشدن این مال آن بود که حیّی قبل از این جریان وارد خرابه ای شده بود. رسول خدا(ص) فرمود: من حیّی را دیدم که در خرابه دور می زد؛ از این روی، در خرابه به جست و جو پرداختند و سرانجام پوست پر از طلا و نقره را یافتند.

ابن قیّم جریان حضرت علی(ع) و بلتعه را نیز آورده، ۱۳۵ ولی وجه استناد به آن چندان روشن نیست که چگونه علی(ع) بر قرینه تکیه کرده است؛ زیرا رسول خدا از طرف جبرئیل به او دستور داده بود.

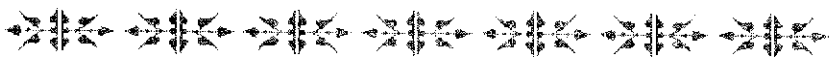
۳. احکام امیرالمؤمنین بر اساس قرینه ها ۱۳۶: در این جا نمونه هایی را یاد

می کنیم:

۱. شیخ بهاءالدین عاملی نقل می کند: «امات فزنی»

«اعرابی از امیرالمؤمنین(ع) پرسید:

من سگی را دیدم که با گوسفندی جماع کرد، و خدای متعال بچه ای به گوسفند داد. حکم حلیت و حرمت آن چیست؟ امام(ع) فرمود: او را در خوردن بیازما. اگر گوشت خوار باشد، سگ است و اگر علف خوار باشد، گوسفند. اعرابی گفت: او را دیده ام: گاهی گوشت می خورد و گاهی علف. امام فرمود: او را در نوشیدن آب آزمایش کن، اگر با حالت ولوغ و بازبان آب خورد سگ است و اگر آب را مکید



گوسفند است.

اعرابی گفت: از قضا، هر دو صورت آن را دیده‌ام. امام فرمود: او را در راه رفتن آزمایش کن، اگر از گوسفند عقب‌تر حرکت کرد، سگ است و اگر همراه آنها، یا جلوتر از آنها حرکت کرد گوسفند است.

اعرابی گفت، او را این گونه دیدم که گاهی در جلو و گاهی در وسط و گاهی در عقب گوسفندان حرکت می‌کند.

امام فرمود: او را در نشستن آزمایش کن، اگر بر روی دستانش می‌نشیند، گوسفند است، (بروك) و اگر دستهایش را دراز می‌کند سگ است.

گفت: به هر دو صورت می‌نشیند.

امام فرمود: او را بکش. اگر دارای کرش (=شکمبه) بود گوسفند است و اگر روده داشت، سگ است. «۱۳۷»

۲. ابن قیم جوزی در الطرق الحکمیه می‌نویسد:

«از امیر المؤمنین (ع) نقل شده است:

مولودی به دنیا آمد که دو سر و دو سینه داشت، ولی از تنه به پایین یکی بود.

از امام سؤال کردند: آیا میراث دو نفر به آنها می‌رسد، یا میراث یک نفر؟

امام فرمود: رها شود، تا این که بخواهد. آن گاه او را صدا کنند. اگر هر دو با هم بیدار شدند، برای او یک میراث است، و اگر یکی بیدار شد و دیگری در خواب بود، میراث دو نفر را می‌برند، چون دو نفر به حساب می‌آیند. «۱۳۸»



۳. همچنین از ابی سلمة بن عبدالرحمن روایت شده که گفته است:

«شخصی را نزد عمر بن خطاب آوردند که دارای دو سر، دو دهان، چهار چشم، چهار دست، چهار پا، دو فرج و دو پشت بود. از وی پرسیدند: ای امیرالمؤمنین چگونه ارث می برد؟»

عمر بن خطاب با علی در این باره رایزنی کرد.

حضرت فرمود: این مطلب دو نکته دارد: آن گاه که بخوابد نگاه می شود: اگر برای او یک صدای نَفَس باشد، یک نفر است و اگر دو صدای نَفَس باشد، دو نفر است: «فان غط غطیط واحد، فنفس واحدة وان غطّ کل منهما فنفسان.» ۱۳۹
اما نکته دوم، پس از خوردن غذا، به آن آب نوشانده می شود، اگر از هر دو فرج بول و پلیدی دفع کند، یک نفر به حساب می آید. و اگر از هر یک از فرج و نشیمنگاه، به گونه جداگانه بول و پلیدی دفع کند، او دو نَفَس حساب می شود.

بعد از این مطلب درباره نکاح از او پرسیدند.

علی (ع) فرمود: نکاح فرج در فرج نیست این دو خواهند مرد. مدتی نگذشت که آن موجود عجیب الخلقه مرد.

۴. سعد بن طریف از اصبع بن نباته روایت می کند:

«در دوره خلافت عمر بن خطاب، دختری را پیش او آوردند و گواهان گواهی دادند که او زنا کرده است.

داستان او بدین قرار بود: دختر یتیم بود و مردی سرپرستی او را بر عهده داشت. مرد، بیش تر وقتها در سفر بود و از همسر خود به دور. دختر یتیم جوان شد و زن از ترس این که



شوهرش با او ازدواج کند، دست به کار شد. زنان همسایه را به خانه خود فراخواند و با کمک آنان با انگشت خود بکارت دختر یتیم را از بین برد. وقتی شوهر زن از سفر برگشت و از دختر یتیم سؤال کرد، زن او را متهم به زنا کرد و همسایگان او نیز بر زناى دختر گواهی دادند.

مرد، قضیه را نزد عمر برد. عمر بن خطاب آنان را نزد علی (ع) فرستاد. قصه را برای علی (ع) تعریف کردند. حضرت به زن گفت: آیا شاهدهی داری که دختر زنا کرده است؟

زن گفت: بلی؛ همسایگان من بر این کار شهادت می دهند. علی (ع) شمشیر را از قلاف بیرون کشید، آن گاه هر یک از گواهان را در اتاقی قرار داد. زن را فراخواند. زن به ادعای خود اصرار داشت. آن گاه حضرت با گواهان دیدار کرد و فرمود: زن حقیقت را گفته است، شما نیز راست بگویید و گرنه سرتان را با شمشیر می زنم.

یکی از زنان شاهد به علی بن ابی طالب رو کرد و گفت: ای علی! امان دهید، حقیقت را می گویم.

سپس گفت: به خدا سوگند دخترک یتیم زنا نکرده است، ولی زن، چون حسن و زیبایی او را دید، از ترس این که همسرش به او دل ببندد، به دختر یتیم مسکر نوشاند و ما را فراخواند، ما او را گرفتیم و زن بکارت دختر را با انگشتش از بین برد.

علی (ع) فرمود: الله اکبر، الله اکبر. من، نخستین کسی هستم که بین گواهان تفرقه انداختم. بلی، دانیال نیز این کار را



کرده بود. آن گاه زن را حدّ قذف زدند و ۴۰۰ درهم مهر را بر دوش او و دیگر زنان گذاشت و میان زن و شوهر نیز جدایی انداخت و مهر زن را از مال مرد پرداخت.

با پایان یافتن این جریان، عمر بن خطاب گفت: ای ابالحسن، داستان دانیال را برای ما بازگو.

امام فرمود: دانیال جوانی بود که پدر و مادر نداشت و تحت تربیت پیرزنی از بنی اسرائیل زندگی می کرد.

یکی از پادشاهان بنی اسرائیل، دو قاضی داشت، و دوستی، که از فرمانروایان بنی اسرائیل بود و مرد شایسته ای و دارای همسری زیبا. وی نزد پادشاه می آمد و با او سخن می گفت.

روزی پادشاه ناچار شد، شخصی را برای انجام کاری بس مهم، به جایی گسیل بدارد. از این روی، به دو قاضی خود دستور داد: فرد مناسبی را انتخاب کنید. آنان همان دوست پادشاه را پیشنهاد کردند و پادشاه نیز پذیرفت.

مرد پیش از رفتن به سفر، به دو قاضی گفت: نسبت به همسر من خیر خواهی ورزید.

آنان گفتند: بسیار خوب.

مرد به سفر رفت و دو قاضی به خانه دوست خود سر می زدند، تا این که در این رفت و آمدها، دلبسته همسر او شدند و او را به زنا فراخواندند.

زن، از این کار سر باز زد.

دو قاضی گفتند: اگر این کار را نکنی، نزد پادشاه شهادت می دهیم که زنا کرده ای.



زن گفت: هر کاری می‌خواهید انجام دهید.
 آن دو نفر نزد پادشاه آمدند و علیه زن بر انجام زنا شهادت دادند؛ در حالی که زن خوش سابقه و شناخته شده بود.
 پادشاه از این جریان بسیار ناراحت شد و از کرده زن در شکفت بود. به دو قاضی گفت: سخن شما را قبول دارم. سه روز او را از مردم جدا کنید و آن گاه او را سنگسار کنید.
 در شهر ندا دادند که برای رجم فلان زن حاضر شوید او زنا کرده و دو قاضی بر آن شهادت داده‌اند و این داستان، بر سر زبانها افتاد.

پادشاه به وزیرش گفت: در این باره چه چاره‌ای می‌اندیشی؟
 وزیر گفت: چیزی به نظرم نمی‌رسد. چون روز سوم فرارسید، وزیر سوار بر مرکب خود از محلی می‌گذشت، چند بچه را دید که با بدن برهنه، سرگرم بازی هستند و دانیال نیز در میان آنان بود.

دانیال گفت: بچه‌ها بیایید تا من پادشاه باشم و فلانی، همان زن عابد باشد، و فلانی و فلانی هم دو قاضی باشند که علیه زن شهادت دادند. سپس مقداری خاک را انباشت و شمشیری از نی به دست گرفت، آن گاه به کودکان دستور داد: دست این شخص را بگیرید و او را به فلان جا ببرید و دست فلانی را بگیرید و او را به فلان جا ببرید.

آن گاه دانیال یکی از شاهدان را فراخواند و به او گفت: حق را بگو و گرنه تو را می‌کشم.

گفت: بلی (وزیر جریان را می‌دید و سخنها را می‌شنید)



دانیال گفت: به چه چیز علیه زن شهادت می دهی؟

گفت: شهادت می دهم که او زنا کرده است.

گفت: در چه روزی؟

گفت: در فلان روز.

دانیال گفت: در چه ساعتی؟

گفت: در فلان ساعت.

دانیال پرسید: در چه مکانی؟

گفت: در فلان مکان.

دانیال پرسید: با چه کسی او را دیدی؟

گفت: با فلانی.

دانیال دستور داد او را به جایش برگردانند و دیگری را بیاورند.

از او نیز همان پرسشها را پرسید و او پاسخهایی ناسازگار با

شاهد اول داد.

دانیال گفت: الله اکبر، الله اکبر. این دو نفر علیه آن زن به

دروغ شهادت داده اند. غلامان را صدا زد که دو قاضی بر

فلان زن شهادت دروغ داده اند، پس آن دو را بکشید.

وزیر به سرعت نزد پادشاه برگشت و موضوع را به او خبر داد.

پادشاه دو قاضی را احضار کرد و به همان صورت با آنان رفتار

کرد، چون سخنان آن دو با هم نمی خواند و ناسازگار بود، در

حضور مردم دستور به کشتن آنان داد. ۱۴۰

۴. حکم حاکمان بر اساس قرینه ها ۱۴۱: در عصر متوکل عباسی جریانی

اتفاق افتاد که متوکل از نشانه های آن پی به حقیقت و واقعیت برد:



«زنی در دوران حکومت متوکل ادعا کرد که من زینب دختر امیرالمؤمنین علی (ع) هستم، زنده بوده‌ام و اکنون ظهور کرده‌ام. مردم پیرامون وی گرد آمدند. خبر به متوکل رسید. او تحقیق کرد و دریافت که چنین داستانی هست. هرچه با آن زن بحث و مناظره کردند، نتوانستند به حقیقت پی ببرند. متوکل دستور داد: امام علی النقی را فرا بخوانند. جریان را برای امام بازگو کردند. امام حاضر شد و به زن فرمود: توجه ادعایی داری؟

زن گفت: من زینب دختر علی بن ابی طالب هستم. امام فرمود: گوشت ما خاندان رسالت بر حیوانات حرام است و آنها به ما حمله نمی‌کنند.

متوکل دستور داد زن را پیش شیران بیندازند، زن تا شیران گرسنه را دید، گفت: من دروغ گفتم و زینب دختر علی نیستم.» ۱۴۲

۵. استقراء: از جمله دلایلی که برای اعتبار تکیه بر قرینه‌ها و نشانه‌ها اقامه شده، موردهایی است که شارع مقدس در فقه بر اساس قرینه حکم کرده است؛ از باب مثال، شارع مقدس درباره چیزی که گم شده، بر تعریف آن تکیه کرده است؛ یعنی صاحب جنس، ویژگیهای کالای خود را بیان کند، به گونه‌ای که گمان شود از آن اوست، می‌توان کالا را به او داد. در روضه آمده است:

«ولا تدفع اللقطة الى مدعيها وجوباً الا بالبينه العادلة او الشاهد
واليمين لا بالاوصاف وان خفيت بحيث يغلب الظن بصدقه،



لعدم اطلاع غیر المالك عليها غالباً كوصف وزنها، نقدها ووكائها، لقيام الاحتمال .

نعم يجوز الدفع بها وظاهره كغيره جواز الدفع بمطلق الوصف، لأن الحكم ليس منحصراً في الاوصاف الخفيه وانما ذكرت مبالغة وفي الدروس شرط في جواز الدفع اليه ظناً صدقه لاطنابه في الوصف، او رجحان عدالته وهو الوجه، لان مناط اكثر الشرعيات الظن، ولتعذر اقامه البيّنة غالباً، فلولا لزم عدم وصولها الى مالکها كذلك . وفي بعض الاخبار ارشاد اليه . ۱۴۳

واجب نیست چیزی که پیدا شده است به مدعی داد، مگر با بیّنه عادل و شاهد و قسم . نه با بیان ویژگیها و وصفها، نمی توان آن را به مدعی داد؛ اگرچه ویژگیها و وصفهای پنهانی باشد، به طوری که گمان به راست گویی مدعی پیدا شود؛ زیرا بیش تر، غیر از مالک کسی از آن ویژگیها خبر ندارد؛ مانند وزن آن و مقدار پول، و بندی که بر کیسه بسته شده است؛ زیرا احتمال خلاف وجود دارد .

بلی، جائز است به او داده شود، و ظاهر عبارت شهید مثل دیگران آن است که با بیان کلی ویژگیهای کالا، می توان کالا را به مدعی داد؛ زیرا حکم، تنها بستگی به بیان ویژگیها و وصفهای پنهانی کالا ندارد و بیان ویژگیهای پنهانی، تنها از باب مبالغه است .

شهید در دروس یادآور شده است: باید از بیان ویژگیها و وصفها، گمان پیدا شود به راست گویی مدعی، یا عدالت او برتری داشته باشد، و این کلام



درست است؛ زیرا ملاک بیش تر امور شرعی گمان است، و چه بسا، ممکن نیست بینة اقامه شود، و اگر این گونه وصف کردنها و بیان ویژگیها، اعتبار نداشته باشد، کالایی به صاحبش بازگردانده نخواهد شد.

آنچه شهید ثانی یادآور شده، در روایات نیز به آن اشاره شده است.

در حدیثی به نقل از سعید بن عمر الجعفی آمده است:

«قال دخلت علی ابی عبد الله علیه السلام ... الی قوله: فلما

خرجت من عنده وجدت علی بابہ کیساً فیہ سبع مائه دینار،

فرجعت الیه من فوری ذلک فاخبرته فقال علیه السلام: یا

سعید اتق الله عز وجل وعرفه فی المشاهد الی ان قال الراوی

فی صدد تعریفه بالکیس: من يعرف الکیس، بأول صوت

صوته فاذا رجل علی رأسه یقول: انا صاحب الکیس. فقلت:

ما علامه الکیس؟ فأخبرنی بعلامته، فدفعته الیه فتنحی ناحیه

فعدّها فاذا الدنانیر علی حالها، ثم عدّ منهما سبعین دیناراً

فقال: خذها حلالاً خیر لک من سبع مائه حراماً، فأخذت

السبعین و دخلت علی ابی عبد الله علیه السلام فأخبرته کیف

تنحیت، و کیف صنعت فقال علیه السلام: اما انک حین

شکوت امرنا لک بثلاثین دیناراً قال الراوی فأخذت الثلاثین،

وأنما من أحسن قومی حالاً. ۱۴۴»

مورد دومی که برای توجه شارع به قرینه‌ها از فقه مشال زده شده، مسأله

حق المارّه است که شارع مقدس به قرینه شاهد حال اجازه داده است.

در این مسأله دو قول وجود دارد: بیش تر فقیهان، بر ابر مرسله محمد بن

ابی عمیر، ۱۴۵ آن را جایز می‌شمارند ۱۴۶، ولی فقیهانی همچون: علامه ۱۴۷ و

شهید ثانی ۱۴۸ و محقق اردبیلی ۱۴۹ آن را جایز نمی‌شمارند و حق المارّه را قبول



ندارند.

علامه حلی روایت جواز را حمل بر فرض و انگاره ای کرده که به شاهد حال، خرسندی و رضامندی مالک دانسته می شود.

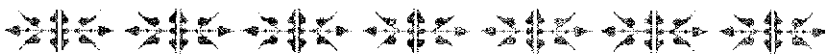
کسانی که آن را جایز دانسته اند، سه شرط ذکر کرده اند: ... شرط سوم آن است که همه میوه درخت فاسد نشود؛ یعنی اثر بسزایی در اصل میوه نداشته باشد. احمد بن فهد حلی دلیل آورده که در این صورت، به شاهد حال حرام است. ۱۵۰

از این گونه موردها در فقه بسیار است که از قضا، ابن قیم آن را یکی از اماره ها و نشانه های تکیه بر قرینه ها دانسته است:

اکنون که از دلیلهای باورمندان به کارآیی قرینه به شرح سخن گفتیم، به نظر ما، حق همان وجه نخست است. نمی توان بر قرینه های سست تکیه کرد. از آیه شریفه سوره یوسف نمی توان حکم بر اساس قرینه ها را بیرون کشید؛ زیرا: حکمهای شرایع پیشین، با شریعت اسلام نسخ شده اند؛ از این روی در بقای آن شک داریم و دلیل یقینی بر بقای آن وجود ندارد و مثل آیه دیات نیست که می فرماید:

«وکتبتنا علیهم فیها أن النفس بالنفس والعین بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحکم بما أنزل الله فاولئك هم الظالمون». (مائده، ۴۵)

و در آن، بر آنان نوشتیم که: جان به جان، چشم به چشم، بینی به بینی، گوش به گوش، دندان به دندان، و زخمها را قصاص است. پس، هر که از آن بگذرد، این پوشاننده گناه اوست. و هر که داوری به آن چه خداوند فرستاده نکند آنان



خود، ستمکارانند. اگرچه شریعت عیسی و تورات نسخ شده، ولی این حکم باقی است.

محقق اردبیلی (۹۹۳ هـ. ق.) در زبدةالبیان بر بقای آن ادعای اجماع کرده است. ۱۵۱

فاضل مقداد سیوری (۸۲۵ هـ. ق.) نیز می‌گوید شکی نیست که این احکام باقی است، ولی پاره‌ای از آن تخصیص خورده ۱۵۲ است، ولی آیه سوره یوسف، مثل این آیه نیست که حکم آن نسخ نشده باشد.

جواب دیگری نیز می‌توان از استدلال به این آیات شریفه داد: همان‌گونه که ابن‌العربی، ابوبکر محمد بن عبدالله (۴۶۸-۵۴۳ هـ. ق.) می‌گوید:

«قضاوت بر اساس وجود قرینه، ممکن است؛ ولی به شرط آن که قرینه‌ای قوی تر نباشد، تا ناسازگاری کند و برتری داشته باشد، و آن قرینه قوی تر آن است که: چگونه می‌توان باور کرد که گرگ یوسف را بدرد، و پیراهن در بدن او باشد، ولی هیچ پارگی در آن پدید نیاید؟» ۱۵۳

همین نکته را فیض کاشانی (۱۰۹۱ هـ. ق.) از عیاشی از امام صادق (ع) نقل می‌کند: هنگامی که پیراهن یوسف را به یعقوب دادند، فرمود:

«اللهم لقد کان ذنباً رفیقاً حین لم یشق القميص.»

خداوندا، چقدر گرگ مهربان بوده که پیراهن را ندریده است.

و قمی از قول یعقوب نقل می‌کند:

«چقدر گرگ نسبت به یوسف غضب داشته، ولی نسبت به

پیراهن مهربان بوده است.» ۱۵۴

و اما روایات نقل شده از خلیفه دوم، همان‌گونه که در ذیل آن نگاشتیم و سخن علامه شوکانی بر آن دلالت داشت، کلام پیامبر و معصوم نیست، تا ما



پای بند به پیروی از آن باشیم.

و اما احکام و داوریهای امیرالمؤمنین(ع):

نخست آن که، بی گمان، در آن موردها، قرینه‌ها، به گونه‌ای قوی بوده که جای هیچ گونه شک و شبهه‌ای نمانده است و قضیه و زوایای آن بر امام روشن است.

دو دیگر، امام و قاضی، برابر علم خود حکم می‌کنند و علماء یکی از راه‌های ثابت شدن حکم را علم قاضی دانسته‌اند. ۱۵۵

سه دیگر، این روایتها، از نظر سندی ضعیف هستند. که شهید ثانی (۹۶۵ هـ. ق.) و دیگر فقیهان بر این نظرند.

چهار دیگر، اینها قضیه فی واقعه شمرده می‌شوند.

مراد از قانون «قضیه فی واقعه» که قانون مهم در فقه الحدیث به شمار می‌آید، آن است که: گاه روایت از نظر سند و متن کامل است؛ ولی با دلیلهای عمومی و کلی فقه‌ناسازگاری دارد و امام، از قضا، آن حکم را کرده است و عالمان، در مقام توجیه از عمل به آن، می‌گویند: این مورد استثنایی است و قضیه خاصی بوده که امام در آن مورد، به خاطر مصالحی آن احکام ویژه را بیان فرموده است.

اما جواب از حکم حاکمان: اگر از زبان معصوم این گونه حکمی بیان شده باشد، پاسخ آن، همان است که پیش از این اشاره کردیم. و اگر حکم از غیر معصوم باشد، حجّت نیست.

استقراء، بنا بر مکتب شیعه حجّت نیست و نمی‌توان بر آن تکیه کرد.

بله، سید محمد مجاهد (۱۲۴۲ هـ. ق.) بسیار بر استقراء تکیه دارد و آن را مفید ظن می‌داند؛ اما دیگر فقیهان شیعه، استقراء را گونه‌ای قیاس دانسته و گفته‌اند: نمی‌توان از نصوص، فراتر رفت.

بنابراین، دلیلهای کسانی که بر این باورند می‌توان بر اساس قرینه حکم کرد، تمام نیست و بر مراد آنان دلالت نمی‌کند.



بلی، طرفداران این نظریه نیز بر دلیلهای کسانی که باور ندارند بتوان بر اساس قرینه‌ها حکم کرد، بویژه دلیل اول آنان خدشه کرده‌اند. ابن حزم اندلسی (۴۵۶ هـ. ق.) در کتاب المحلی به شرح به نقد قاعده «ادراء الحدود بالشبهات» پرداخته و مدعی شده است:

«اگر بر اساس این قاعده در مورد حدود رفتار شود و احکام بر اساس قرینه‌ها صادر نشود، لازمه آن تعطیلی احکام است. و افزون بر آن، سند این حدیث ضعیف است و نمی‌توان به آن استناد کرد؛ زیرا در تمام کتابهایی که این روایت نقل شده، به طور مرسله ذکر شده و برای آن سند معتبری ارائه نشده است.» ۱۵۶

البته ما در بحث از این قاعده یادآور شدیم: مرسله بودن آن ضرری ندارد، بلکه درباره این حدیث ادعای تواتر شده است و نقد فراز نخست سخن او، در بحثهای آینده (فرع پنجم) خواهد آمد.

اکنون به اصل بحث می‌رسیم و به بررسی این مطلب می‌پردازیم که قضاوت بر اساس قرینه‌ها درست نیست. لازمه بررسی این مطلب بر اساس فقه مقارن، آن است که فرعهایی را مطرح و در فقه ردیابی کنیم:

فرع اول: آقای خوبی در مبانی تکملة المنهاج نوشته است:

«مسألة ۱۴۱. اذا حملت المرأة و ليس لها بعل، لم تحدد، لاحتمال أن يكون الحمل بسبب آخر، دون الوطى، او بالوطى شبهة، او اكراهاً، او نحو ذلك. نعم اذا أقرت بالزنا أربع مرآت حدت كما مر.» ۱۵۷

زن اگر باردار شود و برای او، شوئی نباشد، حد بر او جاری



نمی شود؛ زیرا احتمال دارد باردار شدن او به سبب دیگری، غیر از همبستری باشد، یا همبستری به شبهه بوده، یا زن وادار شده باشد و مانند اینها. بلی اگر آن زن چهار بار اقرار کند حد بر او جاری می شود؛ زیرا اقرار، ثابت کننده حد است. وی در شرح این نکته که: که چرا حد بر او ثابت نیست، می نویسد: «حد بر اساس راه های ویژه ای ثابت می شود و راه آن یا اقرار است، یا بیته، و احتمال دارد حمل و بارداری به سبب دیگری غیر از زنا باشد؛ بنابراین، حد ثابت نیست.»^{۱۵۸}

فرع دوم: شیخ انصاری (۱۲۸۲ هـ. ق.) نوشته است: «القیافة حرام فی الجملة.»^{۱۵۹}

فقیهان بحث قیافه را در کتاب بیع و نکاح آورده و دو موضوع را به گونه جداگانه در این بحث به بوتۀ بررسی نهاده اند:

۱. حرام و حلال بودن قیافه: دلیل روشن و یقینی بر حرام بودن آن وجود ندارد و درباره فراگیری علم قیافه شناسی برای پی بردن انساب کسان دلیلی بر بازداری وارد نشده و شک در آن شک بدوی است؛ بنابراین، اصالة البرائه از حرمت جاری می شود و مباح است.^{۱۶۰}

۲. اما بحث اصلی در باب قیافه، ترتیب اثر بر آن است. بدین معنی که آیا می توان بر اساس قیافه، فرزندی را به شخصی پیوست؟ اگر زنی فرزندی به دنیا آورد و از قضا، به صاحب خانه و صاحب فراش؛ یعنی همسر او همانندی نداشت و به مردی غریبه مانند بود، در این صورت چه می توان کرد؟

آیا با شناسایی و ثابت کردن همانندی بین آن دو، می توان فرزند را به مرد بیگانه پیوست و آن را قرینه ای دانست در برابر قاعده بر نهاده شده از



رسول الله (ص) که فرمود: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». ۱۶۱

فقها حکم کردن بر اساس این گونه قرینه‌های مست و اعتقاد به چنین آگاهی‌هایی که آن را قیافه‌شناسی نامیده‌اند، حرام شمرده‌اند. ۱۶۲ و چگونه می‌توان بر استحسانات به دست آمده از دیدن اعضای بدن تکیه کرد؛ در حالی که این، سبب نابودی قانون ارث و قانون فرارش خواهد شد که در نزد دو فرقه پذیرفته شده است. ۱۶۳

از این روی، شماری از فقیهان شیعه، چه بر قیافه‌شناسی حرامی بار شود و چه نشود، آموزیدن و آموزاندن آن را حرام دانسته‌اند، مانند: علامه حلی در *متهی‌المطلب* ۱۶۴ و *تذکره الفقهاء* ۱۶۵ و *قواعد الاحکام* ۱۶۶ و *تحریر الاحکام* ۱۶۷ و *الارشاد* ۱۶۸ و *نهایة الاحکام*، ابن‌ادریس در *سرائر* ۱۶۹، شهید اول در *لمعه* ۱۷۰، سبزواری در *کفایة* ۱۷۱، *فاضل مقداد* در *تقیح* ۱۷۲ و *سید علی طباطبائی* در *ریاض المسائل* ۱۷۳.

و شماری از فقیهان نیز، در صورتی که بر «قیافه‌شناسی» حرامی بار شود، آن را جایز نشمردند؛ مانند: شهید ثانی در *مسالک الافهام* ۱۷۴ و *روضه* ۱۷۵، *محقق ثانی* در *جامع المقاصد* ۱۷۶، *محقق اردبیلی* در *مجمع الفائدة والبرهان* ۱۷۷، *میرزای کرباسی* در *مناهج*، *شیخ محمدحسن نجفی* در *جواهر الکلام* ۱۷۸ و آقای *خویی* بنا بر آنچه در *تقریرات فقه وی* وجود دارد. ۱۷۹

شیخ صدوق در *من لایحضره الفقیه* از *محمد بن قیس*، از *امام باقر (ع)* روایت می‌کند:

«کان امیرالمؤمنین، علیه السلام، ليقول: لاأخذ بقول عرّاف

ولاقائف ولا لصرّ، ولا أقبل شهادة الفاسق الأعلى نفسه.» ۱۸۰

امیرالمؤمنین می‌فرمود: من به گفته فالگیر و قیافه‌شناس و

دزد عمل نمی‌کنم و شهادت فاسق را نمی‌پذیرم، مگر بر خودش.



در کتاب فقه الرضوی نقل شده است :

«انه لا يجوز شهادة عرّاف ولا كاهن» .^{۱۸۱}

در جواهر الکلام و مسالک الافهام از امام باقر(ع) نقل شده که فرمود :

«من سمع قول قائف او کاهن او ساحر فصدقه اکبه الله علی

منخریه فی النار» .^{۱۸۲}

امام باقر(ع) فرمود : کسی که به سخن قیافه شناس ، یا کاهن ،

یا ساحر گوش سپارد و او را راست بینگارد و باور کند ، خدای

متعال او را بر صورت در آتش خواهد انداخت .

شیخ صدوق در خصال نقل کرده است که امام فرمود :

«ما أحب أن تأتيهم» .^{۱۸۳}

من دوست ندارم که نزد آنان [قیافه شناسان] بروی .

طریحی در مجمع البحرین نوشته در حدیث آمده است :

«لا آخذ بقول قائف» .^{۱۸۴}

به هر حال ، از روایات یاد شده ، حرام بودن اعتماد بر قیافه شناسی به

خوبی روشن می شود . پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محدث بحرانی (۱۱۸۶ هـ . ق .) حرام بودن قیافه شناسی را به اصحاب

نسبت داده و فاضل سبزواری در کفایة الاحکام^{۱۸۵} گفته است : اختلافی در آن

نیست و علامه حلی در منتهی المطلب ، بر آن ادعای اجماع کرده است .^{۱۸۶}

معنی لغوی «قیافه» : در کتابهای لغت مثل صحاح اللغة ، قاموس المحيط ،

مصباح المنیر و تاج العروس آمده است :

«القائف الذی يعرف الآثار .»

در نهایت ابن اثیر و مجمع البحرین علاوه بر آن آمده است که قائف شباهت



نمی‌توان گفت: شارع مقدس در تمام موردها، قرینه را پذیرفته است؛ زیرا موردهایی وجود دارد که شارع مقدس قرینه را مردود دانسته که نظر کارشناسانه قیافه‌شناس و نشانه بودنِ بارداری بر زنا از آن جمله است. پس بهتر آن است که تفصیل قائل شد و گفت: در موردی که علم به دست نیاید، باید به قرینه اعتبار نداد و در موردی که علم به دست می‌آید، به قرینه اعتبار داد.

مرد را به پدر و برادرش می‌شناسد.

فقها نیز در تعریف آن گفته‌اند:

«الحاق الناس بعضهم ببعض» ۱۸۷

به هر حال گمانهایی برخاسته از قیافه‌شناسی نمی‌تواند در برابر قاعده

«الولد للفراش وللعاهر الحجر» مقاومت کند. ۱۸۸

علامه میرزا حسن بجنوردی در القواعد الفقهیه می‌نویسد:

«از جمله گمانهایی که شارع مقدس آن را معتبر ندانسته،

گفته‌های قافه (جمع قائف) است که بر اساس قرینه‌ها و

اماره‌هایی که نزد آنان است، حکم می‌کنند. اگرچه گفته‌آنها

موجب گمان شود، ولی شارع مقدس آن را معتبر نشمرد

است. ۱۸۹»

ممکن است گفته شود: پیامبر اکرم از گفته قائف خوشحال شد و این

خوشحالی حضرت دلیل بر تقریر عمل قائف است. فعل پیامبر حجت است و

دست کم، دلالت بر حلال بودن و روایی آن می‌کند.

از عایشه به چند طریق، از جمله: سفیان از زهری و او از عروة، از عایشه

نقل می‌کند:

«قالت دخل علی رسول الله صلی الله علیه وآله ذات یوم

مسروراً، فقال يا عائشة، ألم ترى أن مجزر السلمى المدلجى دخل على فرأى اسامة وزيداً وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما، فقال: ان هذه الاقدام بعضها من بعض. ۱۹۰

عایشه می گوید: روزی رسول خدا خوشحال بر من وارد شد و فرمود: ای عایشه، آیا نمی دانی که مجزر سلمی مدلجی، بر من وارد شد و اسامه و زید را، در حالی که سرهای آن دو زیر پارچه ای پوشیده بود و تنها پاهایشان دیده می شد، دید و گفت: این پاها، بعضی آن از بعضی دیگر است، (با هم نسبت دارند).

پاسخ: نخست آن که، بر فرض روایت صحیح باشد، بدان جهت است که اسامه سیاه پوست بود و زید سفید پوست، و بر همین اساس بر نسبت اسامه تردید کردند.

از دیگر سوی، پیامبر زید را بسیار دوست می داشت؛ از این رو وقتی قیافه شناس از درستی نسبت او و این که زید پدر اسامه است، خبر داد، رسول خدا خوشحال شد.

دو دیگر، اعراب بر اساس سخن قیافه شناس نسب انسانها را باز می شناختند و آن را معتبر می شمردند و چون قائف بیان کرد که اسامه فرزند زید است، ریشخند مخالفان به پیامبر پایان پذیرفت؛ از این روی رسول خدا (ص) خوشحال شد. ۱۹۱

سیاه پوست بودن اسامه از آن روی بود که مادرش از نژاد سیاه بود. ۱۹۲

علمای اهل سنت در عمل به گفته عالمان قیافه شناس، دو دسته اند: شماری برابر حدیث یاد شده قول قیافه شناس را معتبر می دانند و شماری بر این باورند که گفته قیافه شناس معتبر نیست.



علمای دستة نخست به روایت یادشده تمسک جسته‌اند؛ از جمله خطابی گفته است :

«حدیث یادشده بر ثبوت عمل به گفته قیافه شناس و درستی حکم به قول او در پیوستن فرزند به پدر دلالت دارد و وجه آن این است که رسول خدا(ص) سرور و خوشحالی خود را ابراز نمی‌کند، مگر بر چیزی که حق باشد. مردم درباره زید بن حارثه و فرزندش اسامه، به شبهه افتاده و دودل شده بودند. زید سفید پوست بود و اسامه سیاه پوست. مردم سخنانی را گفتند که رسول خدا(ص) ناراحت شد، و چون رسول خدا سخن مدلجی را شنید، خوشحال گردید.»

برابر همین حدیث، عمر بن خطاب، برابر گفته عالمان قیافه شناس حکم کرده است. ابن عباس، عطاء، أوزاعی، مالک شافعی و احمد نیز به آن فتوا داده و گفته‌اند: سخن قیافه شناس مقدم است بر حدیث فراش.

ابن قیم آن را به جمهور نسبت داده و آن را بیست و ششمین طریق برای حکم دانسته است.

در نقطه مقابل، اهل بیت^{۱۹۳} و حنفیه قائل شده‌اند که نباید بر اساس گفته قیافه شناس عمل کرد.^{۱۹۴}

صاحب البحر المحیط، گفته است: این حدیث با حدیث «الولد للفراش...» نسخ شده، و به هر حال دلیل قوی تر همان حدیث است، نه سخن قیافه شناس.

فرع سوم: علامه حلی در ارشاد الأذهان می‌نویسد:

«لو شهد احدهما بالشرب، والآخر بالقی حدّ ویلزم منه



الحدّ، لو شهدا بالقیء ولا یعوّل الحاکم علی النکهة
والرائحة. «۱۹۵»

اگر یک شاهد به نوشیدن شراب و شاهد دیگر به قی کردن
شراب شهادت دهد، حدّ بر او جاری می شود. و از این لازم
می آید که اگر هر دو شاهد به قی کردن شراب شهادت دهند،
حدّ بر او جاری شود و حاکم بر بوی دهان نباید تکیه کند.

شهید اول درباره همین فرع نوشته است :

«یثبت الحد بشهادة عدلین، او الاقرار مرتین، ولو شهد
احدهما بالشرب، والآخر بالقی، قيل یحدّ، لما روی عن علی
علیه السلام ما قاءها الا وقد شربها. «۱۹۶»

حد، با شهادت دو عادل، یا دو بار اقرار، ثابت می شود.
ولی اگر یکی به نوشیدن شراب و دیگری به قی کردن آن
شهادت دهد، گفته شده که حد بر او جاری می شود. و دلیل
آن روایتی است از حضرت علی (ع) که فرمود: قی نکرده آن
را، مگر آن که نوشیده است.

شهید ثانی در روضه، پس از نقل این فتوای شهید اول، نوشته است :

«قال المصنف فی الشرح : علیها فتوی الاصحاب، من لم
أقف فیہ علی مخالف، لکن العلامة جمال الدین بن طاووس
قال فی الملاذ لا أضمن درک طریقہ، وهو مشعر بالتوقف،
وکنذلک العلامة استشکل الحکم فی القواعد، من حیث ان
القیء وان لم یحتمل الا الشرب، الا أن مطلق الشرب لا
یوجب الحد، لجواز الاکراه، ویندفع بأن الاکراه خلاف
الاصل، ولانه لو کان كذلك لادّعاء، ویلزم من قبول الشهادة



کذلك قبولها لو شهدا معاً بالقى نظراً الى التعليل المذكور، و قد يشكل ذلك بان العمدة فى الاول الاجماع، كما ادعاه ابن ادریس، وهو منقضى فى الثانى، و احتمال الاكراه يوجب الشبهة وهى تدراً الحدّ، وقد علم ما فيه . ۱۹۷

مصنف در روضه گفته است: بر این حکم فتوای اصحاب است، و مخالفی نیافتیم، ولی علامه جمال الدین بن طاووس در کتاب ملاذ گفته است: سند این روایت تمام نیست، و این اشکال، اشعار به توقف دارد. همچنین علامه حلی در قواعد الاحکام بر حکم اشکال کرده است به این بیان که هر چند با «قی» کردن، هیچ احتمالی جز نوشیدن شراب وجود ندارد، ولی مطلق نوشیدن شراب، سبب حد نمی شود، زیرا ممکن است وادار شده باشد.

این اشکال ردّ می شود به این که: اکراه خلاف اصل است، و اگر این گونه بود، ادعای اکراه می کرد، و از پذیرفتن این گونه شهادت (که یکی به شرب و دیگری به قی باشد) لازم می آید پذیرفتن شهادت در صورتی که هر دو گواهان، به قی کردن او گواهی دهند؛ زیرا همان تعلیل قبلی، این جا هم وجود دارد.

به این مطلب اشکال گرفته شده است: دلیل مهم در فرع پیشین، همان اجماع است، چنانکه ابن ادریس، آن را ادعا کرده است؛ ولی در فرع دوم، اجماع وجود ندارد و احتمال اکراه، سبب شبهه می شود و شبهه، حد را بازمی دارد و از این جا اشکالهای آن دانسته شد.

«وقال الشهيد الثانى فى مسالك الافهام: الاصل فى هذه المسألة



روایة الحسین بن زید عن أبی عبد الله علیه السلام عن آبائه علیهم السلام أنّ علیاً جلد الولید بن عقبة لما شهد علیه واحد بشربها، وآخر بقینها، وقال: ما قامها الا وقد شربها، وعلیها فتوی الاصحاح لیس فیهم مخالف صریحاً، الا أنّ طریق الروایة ضعیف، لان فیہ موسی بن جعفر البغدادی وهو مجهول، وجعفر بن یحیی وهو مجهول العین، وعبدالله بن عبدالرحمن، وهو مشترک بین الثقة والضعیف، قال السید جمال الدین بن طاووس قدس سره فی الملاذ لا أضمن درک طریقہ، وهو مشعر بترده، والمصنف صرح بالتردد، من حیث ان القی وان استلزم بالشرب - الا أنّ مطلق الشرب لا یکفی فی اثبات الحدّ، بل لا بد له من وقوعه علی وجه الاختیار، ومطلقه أعم منه ومن الاکراه، ویضعف بأن الاصل عدم الاکراه، ولانه لو وقع لادعاه، فان اتفق دعواه سمع منه ودرء عنه الحدّ. ۱۹۸۴

شہید ثانی در مسالک الافہام می گوید: اصل و پایہ در این مسألہ، روایت حسین بن زید، از امام جعفر بن محمد، از پدر بزرگوارش (ع) است کہ فرمودہ اند: علی (ع) ولید بن عقبہ را بہ شہادت دو نفر، یکی بہ نوشیدن شراب و دیگری بہ قی کردن آن، تازیانہ زد و فرمود: قی نکرده آن را، مگر آن کہ نوشیده باشد. و برابر این روایت، اصحاب فتوا دادہ اند و کسی در بین آنان، بہ روشنی بہ ناسازگاری برنخاستہ است؛ جز این کہ طریق روایت ضعیف است؛ زیرا در سند آن، موسی بن جعفر بغدادی است کہ ناشناختہ است ۱۹۹ و جعفر بن یحیی است و او نیز ناشناختہ است. ۲۰۰ و عبدالله بن عبدالرحمن است کہ بین ثقة و ضعیف مشترک است.



همین امر، سبب شده که سید جمال‌الدین بن طاووس، در کتاب «ملاذ» بگوید: من درستی طریق آن را پایندان نیستم که این، بیان‌گر تردید اوست. و مصنف، به روشنی تردید خود را اعلام کرده است. از آن جایی که قی، لازمه‌اش شرب است، جز این که هر شربی، در ثابت کردن حد بسنده نیست؛ بلکه ناگزیر باید بر وجه اختیار باشد و مطلق شرب، اختیار و اکراه را دربرمی‌گیرد.

این رأی سست است، به علت این که اصل نبود اکراه است؛ زیرا اگر چنین چیزی روی داده بود، ادعا می‌کرد. اگر ادعا کند، شنیده می‌شود از او و حدّ از او بازداشته می‌شود.

این روایت، در جوامع روایی نقل شده است. کلینی، آن را با این سند نقل کرده است:

محمد بن یحیی، عن محمد بن احمد، عن موسی بن جعفر بغدادی، عن جعفر بن یحیی، عن عبدالله بن عبدالرحمن، عن حسین بن زید، عن ابی عبدالله، علیه السلام ... ۲۰۲

صدوق نیز، آن را از حسین بن زید، از جعفر بن محمد، از پدرش (ع) نقل می‌کند. ۲۰۳

مراد، باید حسین بن زید باشد که در سند اشتباه رخ داده است. ۲۰۴

روایت صدوق، مرسله است، ولی چون روایت، در هر سه کتاب روایی شیعه نقل شده، شهرت روایی یافته و ضعف سند آن جبران شده است. از دیگر سوی، اجماع عملی نیز در این باره وجود دارد و اجماع و شهرت روایی، دو عامل مهم در جبران ضعف سند روایات بشمارند. ۲۰۵

اردبیلی، پس از یادآوری فتوای علامه حلی در ارشاد الاذهان، می‌نویسد:

«وفی الدلیل تأمل، اذ القی لا یستلزم الشرب الموجب للحدّ



وهو ظاهر والاحتیاط فی الحدود والدرء للشبهة یقتضی عدم الحدّ بمجرد ذلك. ۲۰۶

در دلیل باید به درستی درنگریست؛ زیرا «قی»، لازمه اش، شرب موجب حدّ نیست. و این مطلب ظاهر است. احتیاط در حدود، بازداشتن و برداشتن حد درگاه شبهه، اقتضا می کنند که حدّ، به مجرد «قی»، اجرا نشود.

شماری از عالمان اهل سنت به روشنی گفته اند: «قی» نشانه شرب موجب حدّ نیست. شافعی، این گونه نشانه ها را دلیل بر شرب موجب حد نمی داند؛ در مثل می گوید: بوی دهان نیز نمی تواند شرب خمر موجب حدّ را ثابت کند؛ زیرا احتمال اشتباه وجود دارد و حدود با شبهه ها برداشته می شود. ۲۰۷

در این باره، از احمد بن حنبل، دو روایت نقل شده و در آنها آمده: دلیل بر نبود حدّ در این گونه موردها این است که: حدّ با شبهه ها برداشته می شود. ۲۰۸

فرع چهارم: از مسائل نوپیدا در عصر حاضر این است: اگر بچه ای به دنیا آمد و در مورد پدرش اختلاف وجود داشت، آیا از نظر شرع پذیرفته است که به وسیله آزمایش خون فرزند، یا پدر و مادر، پدر و مادر او را باز شناخت، یا نه؟ میرزا حسن بجنوردی در القواعد الفقهیه، در گاه بحث از قاعده فراس می نویسد:

«ومن جملة الظنون التي لاتقاوم هذه الامارة المستعبره، الامارات الظنيه غير المعتبره شرعاً، ولكن العرف يعتمدون عليها من قبيل تحليل الدم وأمثاله الشائعة في هذه الاعصار عند الأطباء ولكن كل ما ذكرنا من عدم مقاومتها لهذه الامارات المعتبره يكون فيما اذا لم يوجب الظن. ۲۰۹»



از جمله گمانهایی که نمی‌تواند در برابر این اماره معتبر (قاعده فراش) ایستادگی کند، اماره‌های گمان‌آوری است که شرع آنها را معتبر نشمرده، ولی عرف به آنها اعتماد می‌کند؛ مانند تجزیه خون و مانند آن، که در این عصر شایع شده است. بنابراین نمی‌توان بر تجزیه خون اعتماد کرد.

شاید دلیل مهم آقای بجنوردی آن باشد که از این گونه آزمایشها یقین پیدا نمی‌شود، و تنها گمان پیدا می‌شود و شارع مقدس، اصل اولیه را در مورد گمان، بی‌اعتباری آن دانسته است. خدای متعال فرموده است:

«ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً.» (نجم، ۲۸)

به هر حال، برای خارج شدن از این اصل و قاعده، دلیل لازم است که در این فرض وجود ندارد؛ ولی می‌توان گفت: شارع مقدس قول اهل خبره را در مواردی معتبر دانسته است، مانند قول اهل خبره در مورد قیمت گذاری کالاها، که از آنان تعبیر به مقوم می‌شود. مقوم لازم نیست که مثل قاضی عادل باشد، بلکه همین اندازه که دروغ گو نباشد، کافی است. در مورد گفتار طبیب نیز این گونه است، او اهل فن و کارشناس است.

ممکن است اشکال شود: در مورد قیمت گذاری، درصد اشتباه بسیار اندک است و بیش‌تر برآوردها، درست است، ولی در حرفه پزشکی این گونه نیست؛ در مثل در مورد آپاندیس سالیان دراز پزشکان قائل بودند که زیان آور است و باید از بدن خارج شود، ولی در دوره‌های بعد روشن شد که نه تنها زیان ندارد، بلکه سودمند نیز هست. بنابراین، اختلاف نظر در امور پزشکی بسیار است و نمی‌توان روی نظر آنان تکیه و حکمی را بار کرد.

در پاسخ می‌گوییم:



شاید آزمایشها در گذشته، در خور اعتماد نبود و درصد اشتباه در آنها بالا بود؛ ولی امروزه، با پیشرفت علم، درصد اشتباه، در بسیاری از موردها، به صفر رسیده است؛ بویژه در صورتی که به وسیله دستگاه‌های پیشرفته، دقیق و زیر نظر افراد ماهر و در چند آزمایشگاه انجام شود، چه دلیلی وجود دارد که حجت نباشد؛ زیرا از این راه انسان، علم به دست می‌آورد و حجت بودن علم هم ذاتی است. بنابراین، اگر دو نوزاد در بیمارستان بر اثر سهل انگاری پرستاران، جابه‌جا شوند و بازشناسی آنان از یکدیگر ناممکن گردد، از راه آزمایشهای دقیق علمی به روشنی پدر و مادر هر یک شناخته خواهد شد، این شناخت، بی‌گمان، حجت است و دارای اعتبار.

در خاتمه بحث باید بگوییم: نمی‌توان به طور روشن به این باور رسید که قضاوت و حکم بر اساس قرینه‌ها، از نظر شرعی نادرست است؛ زیرا در موردهای بسیار، دیده شده که شارع مقدس قرینه‌ها را معتبر دانسته، و حتی عقل و عرف نیز، در موردهایی، اهمیت و بها دادن به قرینه ویژه و نفوذ آن را در حکم تأکید می‌کنند.

هم چنین نمی‌توان گفت: شارع مقدس در تمام موردها، قرینه را پذیرفته است؛ زیرا موردهایی وجود دارد که شارع مقدس قرینه را مردود دانسته که نظر کارشناسانه قیافه شناس و نشانه بودن بارداری بر زنا از آن جمله است. پس بهتر آن است که تفصیل قائل شد و گفت: در موردی که علم به دست نیاید، باید به قرینه اعتبار نداد و در موردی که علم به دست می‌آید، به قرینه اعتبار داد. بنابراین دلیلی ندارد که مدعی شویم اماره‌هایی مثل تجزیه خون و آزمایشهای طبی نمی‌تواند حقیقت امر را روشن کنند و اعتبار ندارند، یا بر انگشت نگاری نمی‌شود تکیه کرد و یا نوشته، اثری ندارد. بلی، در فرضی که احتمال جعل و تزویر در نوشته باشد، نباید بر اساس آن حکم کرد، تا این که اطمینان به دست آید.



پی نوشتها

- ۱ . الکاشف، محمد جواد مغنیه، ج ۴/۳۰۶.
- ۲ . الموافقات، شاطبی، ج ۲/۳۶۷.
- ۳ . القضاء الاسلامی، سید کاظم حائری/۱۸۹؛ مسائل فی الفقه المقارن، ابوالبصل عبدالناصر/۳۱۷؛ محاضرات فی الفقه المقارن، محمد سعید رمضان البوطی/۱۹۵؛ الطرق الحکمیة، ابن قیم الجوزیه/۱۱.
- ۴ . معجم الفاظ القرآن، ج ۲/۳۶۷، المعجم الوسیط، ج ۲/۷۳۰، مجمع علمی قاهره.
- ۵ . مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، ج ۳/۷۴.
- ۶ . الفوائد الضیائیة، ملا جامی/۵۹.
- ۷ . همان.
- ۸ . التعریفات، علی بن محمد جرجانی/۱۲۳.
- ۹ . کشف اصطلاحات الفنون، محمد علی تہانوی، ج ۲/۱۳۱۵.
- ۱۰ . دستور العلماء، عبدالنبی احمد نگری، ج ۳/۶۴.
- ۱۱ . التعریفات، جرجانی/۱۲۳؛ علوم البلاغہ، احمد مصطفیٰ مراغی/۲۶۵.
- ۱۲ . تبیان، محمد بن حسن طوسی، ج ۳/۴۲۳.
- ۱۳ . مسالک الافہام، فاضل جواد، ج ۲/۲۸۲.
- ۱۴ . الطرق الحکمیة، ابن قیم جوزی/۱۱.
- ۱۵ . المدخل الفقہی، زرقاء، ج ۲/۹۱۸.
- ۱۶ . فرہنگ عمید، حسن عمید، ج ۲/۱۵۷۷.
- ۱۷ . الموضوعۃ الجنائیة، جنیدی عبدالملک/۲۵۸.
- ۱۸ . مجلہ فقہ اہل بیت، سید محمود ہاشمی، شمارہ ۸ و ۹.
- ۱۹ . ایضاح الفوائد، فخرالدین حلّی، ج ۴/۳۱۴.



۲۰. مفتاح الکرامہ، سید محمد جواد عاملی، ج ۱۰/۳۶-۳۷، الانتصار، سید مرتضی علم الہدی/۷۰؛ مبسوط، محمد بن حسن طوسی، ج ۸/۱۶۶، سرائر، محمد بن ادريس حلی، ج ۲/۱۷۹.
۲۱. القضاء، محمد رضا گلپایگانی، ج ۱/۱۵۸؛ تحریر الوسیلہ، امام خمینی، ج ۲/۴۰۸؛ نظام القضاء والشہادۃ، جعفر سبحانی، ج ۱/۱۹۰؛ مبانی تکملة المنہاج، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۲/۱۲.
۲۲. مغنی المحتاج، محمد شریینی الخطیب، ج ۴/۳۹۸.
۲۳. المہذب البارع، احمد بن فہد حلی، ج ۵/۲۰۰.
۲۴. مجمع الفائدة والبرہان، احمد اردبیلی، ج ۱۴/۱۵۹.
۲۵. المہذب البارع، احمد بن فہد حلی، ج ۵/۱۲۹.
۲۶. المہذب البارع، احمد بن فہد حلی، ج ۵/۱۹۸؛ الروضة، زين الدين جیمی عاملی، ج ۹/۳۳، ۱۴۳؛ تحریر الوسیلہ، ج ۲/۴۵۹.
۲۷. مجمع الفائدة والبرہان، ج ۱۲/۲۹۲.
۲۸. همان.
۲۹. همان، ج ۱۲/۴۱۰.
۳۰. همان/۴۵۱؛ الروضة، ج ۳/۱۴۰.
۳۱. جواهر الکلام، ج ۴۱/۱۵۷.
۳۲. قسامہ در نظام قضایی اسلام، محمد علی رازی؛ جواهر الکلام، ۴۲/۲۲۶؛ ریاض المسائل، ج ۲/۵۱۷؛ کشف اللثام، ج ۲/۴۶۰.
۳۳. لسان العرب، ابن منظور افریقی، ج ۱۲/۴۸۱؛ صحاح اللغة، اسماعیل بن حماد جوہری، ج ۵/۲۰۱۰.
۳۴. المہذب البارع، احمد بن فہد حلی، ج ۵/۲۱۴.
۳۵. همان؛ مجمع الفائدة والبرہان، ج ۱۴/۱۷۸.



۳۶. وسائل الشيعه، محمد بن حسن حرّ عاملى، ج ۱۹/۱۱۴؛ كافى، محمد بن يعقوب كلينى، ج ۷/۳۶۰؛ السياسة الجنائية فى الشريعة الاسلامية، بهشتى، احمد فتحى/ ۴۰۹.
۳۷. عوائد الايام، احمد نراقى/ ۶۳۹؛ كتاب النكاح، محمد حسين فضل الله، ج ۱/۲۰۰؛ القواعد الفقهيه، ميرزا حسن بجنوردى، ج ۱/۴۶؛ الطرق الحكيمه/ ۲۸۰.
۳۸. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲/۵۴۲؛ القضاء الاسلاميه، ج ۲/۱۲۹؛ مباني تكملة المنهاج، سيد ابوالقاسم خوئى، ج ۲/۳۲؛ نظام القضاء الشهادة، ج ۱/۵۲۲؛ المبسوط، ج ۸/۱۸۹؛ المغنى والشرح الكبير، موفق الدين بن قدامه، ج ۱۲/۱۰.
۳۹. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲/۱۹۴.
۴۰. وسائل الشيعه، ج ۱۸/۱۷۱.
۴۱. نظرية الاثبات فى الفقه الجنائى الاسلامى، بهشتى، احمد فتحى/ ۲۰۵.
۴۲. الطرق الحكيمه/ ۹۶؛ نظرية الاثبات فى الفقه الجنائى الاسلامى/ ۲۰۵.
۴۳. المبسوط، سرخسى، ج ۹/۱۷۸.
۴۴. المغنى والشرح الكبير، ج ۱۲/۱۶۱.
۴۵. همان.
۴۶. نظرية الاثبات فى الفقه الجنائى الاسلامى/ ۲۱۳.
۴۷. الطرق الحكيمه/ ۲۰۱.
۴۸. همان.
۴۹. همان/ ۱۱.
۵۰. تهذيب الاحكام، ج ۱۰/۱۷۳، ح ۱۹؛ الطرق الحكيمه/ ۶۶؛ احقاق الحق، شهاب الدين مرعى، ج ۱۷/۵۱۷.



٥١. المهذب البارع، احمد بن فهد حلی، ج ٥/٢٠٢؛ كشف الرموز، حسن بن علی فاضل آبی، ج ٢/٦١٣.
٥٢. ردّ المختار، ابن عابدین، ج ٤/٩-١٠؛ مغنی المحتاج، محمد شریینی الخطیب، ج ٤/١٩٠؛ المغنی والشرح الكبير، ج ١٠/١٩٢؛ نیل الاوطار محمد علی شوکانی، ج ٧/١٠٤؛ المنهاج شرح صحیح مسلم، محی الدین نوری، ج ١١/١٩٢.
٥٣. المنهاج فی شرح صحیح مسلم، ج ١١/٢١٦؛ نیل الاوطار، ج ٧/١٠٦.
٥٤. من لایحضره الفقیه، محمد بن علی صدوق، ج ٤/٧٤.
٥٥. مستدرک الوسائل، میرزا حسن نوری، ج ١٨/٥٧؛ دعائم الاسلام، ج ١/٣٥٠.
٥٦. بحار الانوار، ج ٧٨/٢٤٢.
٥٧. تحف العقول/١٢٦.
٥٨. النهایة، مبارک بن محمد بن اثیر جزری، ج ٣/١٠٩؛ المفردات، حسین بن محمد راغب اصفهانی/١٦٩؛ كشف الخفاء، محمد بن اسماعیل عجلونی، ج ١/٧١؛ المسند، احمد بن حنبل، ج ١/٤١٩-٤٣٨؛ كنز العمال، متقی هندی، ج ٢/٨٥-١٢٩٧٣-١٢٩٧٤؛ سنن، ابن ماجه، ج ٢/٨٥.
٥٩. الحبل المتین/١١؛ ذخیره المعاد، محمد باقر سبزواری/١٨٥؛ مصباح الفقیه، حاج آقا رضا همدانی، ج ٢/١٢؛ مطالع الانوار، محمد باقر شفتی، ج ١٠/٢٣؛ اصول الحدیث، جعفر سبحانی/١١١.
٦٠. مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢/١١٤.
٦١. الحبل المتین، محمد بن حسین بهای عاملی/١١.
٦٢. شارع النجاة، محمد باقر میرداماد/٢٠؛ الروايع السماوية، محمد باقر میرداماد/١٥٧؛ اصول الحدیث، جعفر سبحانی/١١١؛ الطهارة، امام خمینی، ج ٣/١١٤؛ البیع، امام خمینی، ج ٢/٤٦٥.



۶۳. الفوائد الرجالية، محمدباقر بهبهانی، ج ۳/۳۰۰؛ مطالع الانوار، ج ۱/۲۳.
۶۴. من لا يحضره الفقيه، ج ۱/۴.
۶۵. ذخيرة المعاد، ج ۴/۴، ۵، ۴۰.
۶۶. مصباح الفقيه، ج ۲/۱۲.
۶۷. کلیات فی علم الرجال، جعفر سبحانی/۳۸۵.
۶۸. مصادر نهج البلاغه، عبد الخطیب عبدالزهرا، ج ۳/۴۲۰؛ نهاية الارب، نوری، ج ۶/۱۹.
۶۹. تحف العقول، ابن شعبه حرانی/۱۲۶؛ بحار الانوار، ج ۷۷/۲۴۵؛ الفهرست، محمد بن حسن طوسی/۳۷؛ معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خوئی، ج ۳/۲۲۰، ۲۲۴؛ رجال نجاشی، احمد بن علی نجاشی/۸.
۷۰. مبانی تکملة المنهاج، ج ۲/۱۶۸.
۷۱. تاريخ بغداد، خطیب بغدادی، ج ۹/۳۰۳؛ نیل الاوطار، ج ۷/۱۰۴.
۷۲. وسائل الشیعه، ج ۹/۱۲۶؛ ج ۱۸/۳۳۶، ۴۵۱.
۷۳. مبانی تکملة المنهاج، ج ۱/۱۶۸؛ ریاض المسائل، سيد علی طباطبائی، ج ۲/۴۹۵.
۷۴. المفردات/۱۰۹؛ ترتیب لسان العرب، ج ۳/۷۹.
۷۵. اساس البلاغة، محمود بن عمر/۷۶.
۷۶. النهاية، ابن اثیر، ج ۱/۳۵۲.
۷۷. همان/۳۵۳؛ ترتیب لسان العرب، ج ۳/۸۰.
۷۸. همان/۳۵۴؛ ترتیب لسان العرب، ج ۳/۷۹.
۷۹. نیل الاوطار، ج ۸/۹۷؛ المجموع، یحیی بن شرف نوری، ج ۲۲/۳.
۸۰. المذهب البارع، احمد بن فهد حلّی، ج ۵/۵؛ روضة المتقین، محمد تقی مجلسی، ج ۱۰/۳؛ جواهر الکلام، ج ۴۱/۲۵۴؛ جامع المدارک، ج ۷/۲؛



- التفتيح، ج ٣٢٧/٤.
٨١. جامع المدارك، سيد احمد خوانساری، ج ٢/٧؛ رياض المسائل، ج ٢/٤٥٩.
٨٢. المفردات/١٦٩؛ اساس البلاغه/١٢٩.
٨٣. معجم مقاييس اللغة، ج ٢/٢٧٢.
٨٤. المفردات/٢٥٤.
٨٥. التشريع الجنائي الاسلامي، عبدالقادر الحوده، ج ١/٢٠٩.
٨٦. جواهر الكلام، ج ٢٦٣/٤١.
٨٧. همان/٢٥٩؛ رياض المسائل، ج ٢/٤٥٩.
٨٨. البرهان، بدرالدين زركشي، ج ٣/٩٣؛ اصول الفقه الاسلامي، مصطفى شلبي، ٤١٠؛ تمهيد القواعد، زين الدين جبي عاملي/١٥٦.
٨٩. روضة المتقين، ج ١٠/٢٦٩.
٩٠. الروضة البهية، ج ٩/٢١٧؛ جواهر الكلام، ج ٤١/٢٩٣، ٤٧١.
٩١. مسالك الافهام، زين الدين جبي عاملي، ج ٢/٢٧٢.
٩٢. مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٤/١٧١.
٩٣. جواهر الكلام، ج ٤١/٢٥٧؛ قسامه در نظام قضائي اسلام، محمدعلي رازي/١١٣.
٩٤. التشريع الجنائي الاسلامي، عبدالقادر الحوده، ج ١/٢٠٧.
٩٥. مدخل الفقه الجنائي الاسلامي/٥١٣٥؛ السياسة الجنائية في الشريعة الاسلاميه/٣٦٧.
٩٦. التشريع الجنائي الاسلامي، عبدالقادر الحوده، ج ١/٢١٣؛ مباني تكملة المنهاج، ج ٢/١٦٨.
٩٧. تهذيب الاحكام، ج ١٠/٩٠٧؛ عوالي اللئالي، ج ٣/٥١٥؛ نيل الاوطار، ج ٧/١٠٢، ١٠٩؛ كافي، ج ٧/١٨٥؛ المهذب البارع، ج ٥/٥١.



- ۹۸ . وسائل الشيعه، ج ۱۸/۳۸۸ .
- ۹۹ . همان/۳۸۷ .
- ۱۰۰ . الروضة، ج ۹/۱۵۳ .
- ۱۰۱ . كشف الرموز، فاضل آبي، ج ۲/۵۴۹؛ جواهر الكلام، ج ۴۱/۳۳۱، ۳۸۳ .
- ۱۰۲ . رياض المسائل، ج ۲/۴۶۸ .
- ۱۰۳ . مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳/۸۹ .
- ۱۰۴ . كشف الرموز، ج ۲/۵۶۰ .
- ۱۰۵ . رياض المسائل، ج ۲/۴۶۸ .
- ۱۰۶ . مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳/۲۹ .
- ۱۰۷ . همان، ج ۱۳/۲۶۸-۲۷۰؛ رياض المسائل، ج ۲/۴۶۳ .
- ۱۰۸ . همان، ج ۱۳/۲۶۶ .
- ۱۰۹ . كشف الرموز، ج ۲/۵۴۹-۵۶۰؛ جواهر الكلام، ج ۴۱/۳۳۱، ۳۳۸؛ رياض المسائل، ج ۲/۴۶۳؛ المهذب البارع، ج ۵/۵۱؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳/۱۶۷، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۸۰، ۲۹۸؛
- الروضة، ج ۹/۳۵، ۱۵۳؛ كافي، ج ۷/۱۸۷، ۱۸۸ .
- ۱۱۰ . مباني تكملة المنهاج، ج ۲/۱۶۷ .
- ۱۱۱ . نيل الاوطار، ج ۶/۱۰۳ .
- ۱۱۲ . مصنف ابن شيبه، عبدالله بن محمد بن شيبه كوفي عيبي، ج ۹/۵۶۷ .
- ۱۱۳ . السنن الكبرى، احمد بن حسين بيهقي، ج ۸/۲۳۶ .
- ۱۱۴ . الطريق الحكمية/۱۲ .
- ۱۱۵ . الكاشف، ج ۴/۳۰۶؛ الميزان، سيد محمد حسين طباطبائي، ج ۱۱/۱۴۲ .
- ۱۱۶ . احكام القرآن، احمد بن علي جصاص، ج ۳/۲۲۱ .
- ۱۱۷ . احكام القرآن، محمد بن عبدالله بن عربي، ج ۳/۱۰۷۷ .



- ١١٨ . اضاء البيان، محمدامين شنقيطى، ج٢/٤١ .
- ١١٩ . الجامع لاحكام القرآن، محمدبن احمد قرطبي، ج٥/١٥٠ .
- ١٢٠ . التفسير المنير، رهبة زحيلي، ج١١/٢٢٧ .
- ١٢١ . المنهاج شرح صحيح مسلم، ج١١/١٩١؛ نيل الاوطار، ج٧/١٠٥؛ مسند، احمدبن حنبل، ج١/٢٣؛ ج٥/١٣٢، ١٨٣؛ الصحيح، مسلم نيشابورى، ج٤/١٦٧؛ ج٥/١١٦؛ الصحيح ابو عبدالله بخارى، ج٨/٢٠٨-٢١١؛ فتح البارى، ابن حجر عسقلانى، ج١٢/١٢٧؛ المحلى، على بن احمد بن حزم، ج١١/٢٣٦ .
- ١٢٢ . نيل الاوطار، ج٧/١٠٦ .
- ١٢٣ . الصحيح، ج٨/٢٠٨-٢١١ .
- ١٢٤ . تنوير الحوالك، جلال الدين سيوطى، ج٣/٤٢ .
- ١٢٥ . الاتفاق، جلال الدين سيوطى، ج١/٥٨ .
- ١٢٦ . صيانة القرآن من التحريف، محمدهادى معرفت/١٦٠؛ الدر المشور، جلال الدين سيوطى، ج١/١٠٦ .
- ١٢٧ . نيل الاوطار، ج٧/١٠٦؛ مسائل فى الفقه المقارن، ابوالبصل عبدالناصر/٣١٧ .
- ١٢٨ . التشريع الجنائى الاسلامى، عبدالقادر العوده، ج٢/٤٤١؛ المغنى والشرح الكبير، موفق الدين بن قدامه، ج١٠/١٩٢ .
- ١٢٩ . المنهاج، نورى، ج١١/٢١٦ .
- ١٣٠ . من لا يحضره الفقيه، ج٣/٣٧ .
- ١٣١ . رياض المسائل، ج٢/٤٨٤ .
- ١٣٢ . جامع المدارك، ج٧/١٣٠ .
- ١٣٣ . الروضة، ج٩/٢٨؛ جواهر الكلام، ج٤١/٢٦٤ .



- ۱۳۴ . الطريق الحكيمية / ۱۱ ، ۱۴ .
- ۱۳۵ . مجمع البيان ، ج ۵ / ۳۶۹ ؛ جامع البيان ، محمد بن جرير طبري ، ج ۱۲ / ۵۷ .
- ۱۳۶ . احقاق الحق ، ج ۱۷ ؛ قضايا امير المؤمنين ، محمد تقی شوشتری .
- ۱۳۷ . احقاق الحق ، ج ۱۷ / ۴۹۱ .
- ۱۳۸ . الطريق الحكيمية / ۶۳ ؛ احقاق الحق ، ج ۱۷ / ۵۰۰ .
- ۱۳۹ . فيومي گفته است : « غط النائم يغط غطيظاً ؛ تردد نفسه صاعداً الى حلقه حتى يسمعه من حوله »
- ۱۴۰ . احقاق الحق ، ج ۱۷ / ۵۰۸ ؛ الطرق الحكيمية / ۷۲ .
- ۱۴۱ . احكام القرآن ، جصاص ، ج ۳ / ۲۲۳ .
- ۱۴۲ . المناقب ، ج ۴ / ۴۰۷ ؛ رياض المسائل ، ج ۲ / ۳۲۹ .
- ۱۴۳ . الروضة ، ج ۷ / ۱۱۳ ؛ رياض المسائل ، ج ۲ / ۳۲۹ .
- ۱۴۴ . وسائل الشيعة ، ج ۱۷ / ۳۵۶ ؛ كافي ، ج ۵ / ۱۳۸ ؛ تهذيب الاحكام ، ج ۶ / ۳۹۰ .
- ۱۴۵ . تهذيب الاحكام ، ج ۷ / ۹۳ .
- ۱۴۶ . شرايع الاسلام ، جعفر بن حسن حلي ، تصحيح سيد صادق شيرازي / ۳۱۰ .
- ۱۴۷ . ارشاد الاذهان ، حسن بن يوسف حلي ، ج ۲ / ۱۱۳ .
- ۱۴۸ . الروضة ، ج ۳ / ۳۷۳ .
- ۱۴۹ . مجمع الفائدة والبرهان ، ج ۸ / ۲۲۲ .
- ۱۵۰ . المهذب البارع ، احمد بن فهد حلي ، ج ۲ / ۴۴۶ .
- ۱۵۱ . زبدة البيان / ۶۷۹ .
- ۱۵۲ . كنز العرفان ، ج ۲ / ۳۷۱ .
- ۱۵۳ . احكام القرآن ، ابن عربي ، ج ۳ / ۱۰۷۷ .
- ۱۵۴ . الصافي ، ج ۳ / ۱۰ ؛ جامع البيان في تأويل القرآن ، ج ۷ / ۱۶۱ .
- ۱۵۵ . القضاء في الفقه الاسلامي / ۱۸۹ .



- ١٥٦ . المحلى، ج ١١/١٥٣ .
- ١٥٧ . مباني تكملة المنهاج، ج ١/١٧٨ .
- ١٥٨ . همان .
- ١٥٩ . مكاسب، شيخ مرتضى انصارى، ج ٧/٢ مجمع الفكر الاسلامى .
- ١٦٠ . محاضرات فى الفقه الجعفرى، سيد على موسى شاهرودى، ج ١/٤٤٥ .
- ١٦١ . وسائل الشيعه، ج ١٤/٥٦٥-٥٦٨ .
- ١٦٢ . همان، ج ١/٤٤٦ .
- ١٦٣ . مصباح الفقيه، سيد ابوالقاسم خوئى، ج ١/٣٨٣ .
- ١٦٤ . منتهى المطلب، ج ٢/١٠١٤ .
- ١٦٥ . تذكرة الفقهاء، ج ١/٥٨٢ .
- ١٦٦ . قواعد الاحكام، ج ١/١٢١ .
- ١٦٧ . تحرير الاحكام، ج ٢/٢٦٠ .
- ١٦٨ . ارشاد الاذهان، ج ١/٣٥٧ .
- ١٦٩ . السرائر، ج ٢/٢١٨؛ مفتاح الكرامه، ج ٤/٨٢؛ مستند الشيعه، ج ١٤/١١٧ .
- ١٧٠ . الروضة البهية، ج ٣/٢١٥؛ الدروس الشرعية، ج ٣/١٦٥ .
- ١٧١ . كفاية الاحكام، ج ٨٧؛ الحدائق الناضرة، ج ١٨/١٨٢ .
- ١٧٢ . التنقيح الرائع، ج ٢/١٣ .
- ١٧٣ . رياض المسائل، ج ٢/٥٠٣، چاپ سنگى .
- ١٧٤ . مسالك الافهام، ج ٣/١٢٩؛ ج ١/١٦٦، چاپ سنگى .
- ١٧٥ . الروضة البهية، ج ٣/٢١٥ .
- ١٧٦ . جامع المقاصد، ج ٤/٣٣ .
- ١٧٧ . مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨/٨٠ .
- ١٧٨ . جواهر الكلام، ج ٢٢/٩٢ .



- ۱۷۹ . مصباح الفقاهہ، ج ۱/۳۸۳ .
- ۱۸۰ . من لایحضرہ الفقیہ، ج ۱/۴۴۷؛ وسائل الشیعہ، ج ۱۸/۲۷۸ .
- ۱۸۱ . فقہ الرضا/۴۱ .
- ۱۸۲ . مسالک الافہام، ج ۲/۴۰۰؛ جواہر الکلام، ج ۴۰/۵۱۵؛ کافی، ج ۱/۳۲۲ .
- ۱۸۳ . خصال، ج ۱/۲۰، ج ۲۸ .
- ۱۸۴ . مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، ج ۵/۱۱۰ .
- ۱۸۵ . کفایۃ الاحکام/۸۷ .
- ۱۸۶ . مکاسب، شیخ مرتضیٰ انصاری، تصحیح کلانتر، ج ۴/۱۴۹؛ منهاج الفقاهہ، سید صادق روحانی، ج ۲/۱۰۴؛ مصباح الفقاهہ، ج ۱/۳۸۲؛ الفقہ، سید محمد شیرازی، ج ۸۵/۳۵۵ .
- ۱۸۷ . جامع المقاصد، ج ۴/۳۳؛ مسالک الافہام، ج ۳/۱۲۹ .
- ۱۸۸ . القواعد الفقہیہ، میرزا حسن بجنوردی، ج ۳/۲۵۶ .
- ۱۸۹ . همان .
- ۱۹۰ . صحیح مسلم، ج ۴/۱۷۲؛ ج ۲/۵۶۵؛ صحیح بخاری، ج ۴/۱۰۵؛ سنن ابوداؤد، ج ۲/۲۸۰؛ سنن نسائی، ج ۲/۱۰۸؛ سنن بیہقی، ج ۱۰/۲۶۲؛ سنن ترمذی، ج ۸/۲۹۰؛ نیل الاوطار، ج ۶/۲۳۹ .
- ۱۹۱ . القواعد الفقہیہ، ج ۴/۲۷ .
- ۱۹۲ . همان؛ محاضرات فی الفقہ الجعفری، سید علی حسینی شاهرودی، ج ۱/۵۴۸ .
- ۱۹۳ . مکاسب، ج ۲/۷؛ حقائق المناظرۃ، ج ۱۸۲/۱۸؛ مجمع الفائدة والبرہان، ج ۸/۸۰؛ التنقیح الرائع، ج ۲/۱۳؛ کفایۃ الاحکام/۸۷؛ متہی المطلب، ج ۲/۱۰۱۴؛ جامع المقاصد، ج ۴/۳۳؛ مسالک الافہام، ج ۳/۱۲۹؛ مفتاح الکرامہ، ج ۴/۸۲؛ الدروس الشرعیۃ، ج ۳/۱۶۵ .



- ١٩٤ . نيل الاوطار، ج٦/٢٨٣؛ الطرق الحكمية/٢١٢؛ نظام القضاء فى شريعة
الاسلامية، عبدالكريم زيدان/١٩١؛ الفروق، احمد بن ادريس القرافى،
ج٣/١٢٥-١٢٦؛ معنى المحتاج، ج٢/٤٢٨؛ ج٤/٤٨٨ .
- ١٩٥ . ارشاد الاذهان، ج٢/١٨ .
- ١٩٦ . الروضة، ج٩/٢٠٨ .
- ١٩٧ . همان .
- ١٩٨ . مسالك الافهام، ج٢/٣٤٩ .
- ١٩٩ . معجم رجال الحديث، ج١٩/١٤؛ جامع الرواة، محمد بن على اردبيلى،
ج٢/٢٧٤؛ رجال طوسى، محمد بن حسن طوسى/٤٤٩ .
- ٢٠٠ . معجم رجال الحديث، ج٤/١٣٧؛ تنقيح المقال، عبدالله مامقانى، ج١/٢٢٩ .
- ٢٠١ . جامع الرواة، ج١/٤٩٥ .
- ٢٠٢ . كافي، ج٧/٤٠١ .
- ٢٠٣ . من لا يحضره الفقيه، ج٣/٣٧ .
- ٢٠٤ . معجم رجال الحديث، ج٤/٣٣٥ .
- ٢٠٥ . وسائل الشيعه، ج٢٠/٩٣؛ هداية الامه، ج٨/٥٩٧؛ مشرق الشمسين، شيخ
بهائى/٢٦؛ الحدائق الناضرة، ج١/١٥ .
- ٢٠٦ . مجمع الفائدة والبرهان، ج١١/١٩٨؛ ارشاد الاذهان، ج٢/١٨٠ .
- ٢٠٧ . الفقه المنهجى على مذهب الامام الشافعى، مصطفى الخنّ، ج٨/٧٢؛ الفقه
على المذاهب الاربعه، عبدالرحمن جزيرى، ج٥/٢٧ .
- ٢٠٨ . الكافى فى فقه الامام احمد، موفق الدين عبدالله بن قدامه مقدسى، ج٤/١٠٦ .
- ٢٠٩ . القواعد الفقويه، ج٤/٢٧ .

