

بازجستی فقهی در ماهیت قوادی

محمد محسنی دهکلانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۷/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۱۵

چکیده

ماده ۱۳۵ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰، قوادی را به «جمع و مرتبط کردن دو نفر یا بیشتر برای زنا یا لواط» تعریف کرده است. قانون جدید مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲، در ماده ۲۴۲ با الفاظی متفاوت و البته اندک تغییری در محتوا، مفاد قانون قبلی را با عبارت زیر تایید نموده است. «قوادی عبارت از به هم رساندن دو یا چند نفر برای زنا یا لواط است». مفاد دو ماده پیش‌گفته مستظهر به موافقت مشهور امامیه و یا دست‌کم نظر اشهر ایشان می‌باشد. در نقطه مقابل تعداد قابل توجهی از فقهاء با توسعه در معنای قیادت، مطلق جمع و ایجاد ارتباط به قصد فحشاء - اعم از اینکه برای زنا باشد یا لواط و یا مساحقه - را محقق جرم قوادی می‌دانند.

نویسنده با بازخوانی مسئله قول سومی را اختیار نموده است. وی معتقد است قیادت به‌عنوان جرم حدی تنها یک مصداق دارد و «خصوص جمع به قصد زنا» را شامل می‌شود و سایر موارد جمع خارج از ماهیت قوادی بوده و جرمی تعزیری می‌باشند. مقاله حاضر با دفاع از موضع نویسنده و در راستای تبیین مختار وی به نقل و نقد آراء رقیب به ضمیمه مستندات آن آراء، پرداخته است.

واژگان کلیدی

قوادی، جمع برای زنا، لواط، مساحقه، آرای مشهور، رأی نادر

مقدمه

تردیدی وجود ندارد که هر تلاشی جهت رساندن دو نفر به یکدیگر به قصد فحشاء (اعم از زنا، لواط و مساحقه و یا حتی جرائم جنسی مستوجب تعزیر) در شریعت حرام است. از رسول خدا(ص) نقل شده که ایشان فرموده است: «من قاد بین رجل و امرأة حراماً، حرم الله علیه الجنة و مأواه جهنم و ساءت مصيراً و لم یزل فی سخط الله حتی یموت» (حر عاملی، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۵۱) هر کسی واسط و رابط بین زن و مردی به حرام باشد، خداوند بهشت را بر وی حرام نموده و جایگاه او جهنم خواهد بود و چه بد مسیری است و همواره تا لحظه مرگش مشمول غضب الهی خواهد بود. در حدیث دیگری از ایشان نقل شده است: «قال اطلعت فی النار فرأیت وادیا فی جهنم یغلی فقلت یا مالک لمن هذا؟ فقال: لثلاثة المحتکرین و المدمنین للخمر و القوادین» (همان، ج ۱۲، ص ۳۱۴) در جهنم وادی را دیدم که (از شدت آتش عذاب) می جوشید عرض شد: ای مالک^۱ این مکان برای چه کسانی است؟ فرمود: احتکارکنندگان، دائم الخمر و شخص قواد.

سعد نیز از امام باقر(ع) نقل می کند که ایشان فرمود: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْوَأَصِلَةَ وَ الْمُؤْصِلَةَ قَالَ إِنَّمَا لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ الْوَأَصِلَةَ الَّتِي كَانَتْ تَزْنِي فِي شَبَابِهَا فَلَمَّا أَنْ كَبُرَتْ كَانَتْ تَقُودُ النِّسَاءَ إِلَى الرَّجَالِ فَتِلْكَ الْوَأَصِلَةُ وَ الْمُؤْصِلَةُ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۴). پیامبر خدا(ص) واصله و موصوله را لعن فرموده است. واصله یعنی زنی که در جوانی زنا کرده است و موصوله زنی که در سن پیری واسطه و دلال زنای دیگران بوده است. شیخ حر عاملی این حدیث را به نقل از معانی الاخبار از امام صادق(ع) روایت کرده است (حر عاملی، بی تا، ج ۲۰، صص ۱۸۸ و ۳۵۱). این روایات و سایر روایات مشابه^۲ تردیدی در حرمت این عمل باقی نگذاشته است. لذا حرمت واسطه گری و دلالی برای زنا، لواط و مساحقه مورد اجماع و اتفاق نظر فقهاء می باشد تا آنجا که فقیهی چون صاحب جواهر «حرمت چنین دلالی» را از ضروریات دین می شمارد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴۱، ص ۳۹۹).

آنچه در این جا محل تأمل و پرسش است این نکته است که ماهیت قوادی چیست؟ موضوع حدی که برای قوادی گفته شده (۷۵ تازیانه) کدام نوع از انواع جمع به قصد فحشاء را شامل می‌شود؟ آیا قیادت عنوانی شرعی است؟ آیا شارع تعریف جدید و ابتکاری از این پدیده دارد؟ یا اینکه قوادی از جمله موضوعات متخذ از عرف بوده که شارع تنها مبادرت به تبیین و تعیین احکام آن نموده است؟

۱. ماهیت قوادی

برای آنکه ماهیت قوادی معلوم گردد، ابتدا لازم است این مطلب روشن شود که قوادی عنوانی عرفی است و یا موضوعی شرعی؟ به عبارت دیگر وضع و جعلش به دست عرف است و یا بیان حدود و ثغورش در قلمرو اختیار شرع؟

در پاسخ باید گفت: به نظر می‌رسد احتمال نخست موجه‌تر باشد و قیادت مانند بسیاری دیگر از عناوین مشابه مثل زنا، قتل، شرب مسکر و ...، داخل در عناوین عرفیه و از موضوعات متخذ از عرف است که شارع تأسیسی در این باره نداشته و حقیقت شرعیه‌ای درباره آن وجود ندارد. مؤید این احتمال اینکه اولاً تعریفی از قوادی در روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) دیده نشده است و هر آنچه از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) در این باره رسیده است احکام مربوط به قوادی است.^۳ گویی شارع همان مفهوم عرفی و عقلایی قوادی را پذیرفته و احکام را بر همان مفهوم عرفی‌اش بار کرده است. ثانیاً اعتراف برخی از بزرگان مبنی بر اینکه موضوعات این‌چنینی که بستر تکون و شکل‌گیری آن جوامع انسانی هستند و عناوینش متخذ از عرف‌اند، فاقد هرگونه حقیقت شرعی بوده و شارع بدون هیچ تأسیسی، همان معنای عرفی و لغوی آن را پذیرفته است. یکی از فقهای معاصر ذیل این نکته که زنا فاقد حقیقت شرعی است، به‌عنوان کبرایی کلی می‌نویسد: «کل ذلک لصدق عنوان الزنا عرفاً والموضوعات متخذة من العرف بعد ان لم تکن لها حقیقة شرعیة، والعرف لا یقول بصدق الزنا فی غیر الفرج (مثل التفخیز)» (مکارم، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۳)، حال که این نکته روشن‌گشت که قوادی موضوعی عرفی بوده و فاقد هرگونه حقیقت شرعی است، برای فهم معنای عرفی آن، ناچار به مراجعه به مجامع لغوی هستیم.

۲. تعریف لغوی قیادت

طریحی در مجمع‌البحرین قواد را این‌گونه تعریف کرده است: «القواد بالفتح والتشدید هو الذی یجمع بین الذکر والأنثی حراماً» (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۳۲). آنچه از تعریف مذکور حاصل می‌شود، این است که قواد به مطلق جامع و دلال میان دو فاعل فحشاء اطلاق نمی‌شود بلکه در لغت حقیقت قوادى تنها در «خصوص جمع به قصد زنا» استعمال می‌گردد. همین معنا مختار برخی دیگر از لغت‌شناسان واقع شده است. «القواد؛ کشاد الساعی بین الرجل والمرأة للفجور» (شرتونی، ۱۸۸۹، ج ۳، ص ۳۵۳).

بیشتر مجامع لغوی، «قیادت» و «قواد» را صرفاً به واژه مترادف «دیوث» تعریف نمودند و از ارائه تعریفی مستقل که مشخص‌کننده حدود و مبین ماهیت آن باشد، خودداری کرده‌اند؛ مثلاً زبیدی آورده است: «القَوَادُ الدِّيُوثُ» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۱۱).

دیوث نیز در کتب لغت به «خصوص جمع میان محارم و مرد اجنبی» و یا حداکثر «مطلق جمع میان زن و مرد نامحرم» به قصد زنا- خواه از محارم باشد و یا غیر- اطلاق شده است. به تعاریف ذیل دقت کنید:

«الدِّيُوثُ الذی لا غَيْرَةَ لَهُ عَلَى حَرِيمِهِ، أَوْ الْقَوَادُ قَالَ هُم يَرْجِعُونَ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ؛ لِأَنَّ الدِّيُوثَ لَا غَيْرَةَ لَهُ، وَيُصَلِّحُ لِقِيَادَةِ» (همان، ج ۲، ص ۳۱۶). در کتاب فوق دیوث به کسی که نسبت به محارم خود بی‌غیرت باشد، تعریف شده است. لغت‌شناسی دیگر نوشته است: «الدِّيُوثُ القَوَادُ عَلَى حَرَمِهِ» (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱)؛ دیوث قواد محارمش است. در مصباح‌المنیر نیز دیوث به همین معنا آمده است: «الدِّيُوثُ وَهُوَ الرَّجُلُ الَّذِي لَا غَيْرَةَ لَهُ عَلَى أَهْلِهِ» (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۵).

در روایات نیز دیوث به معنای «جامع محارم با اجنبی به قصد زنا» تعریف شده است. در حدیث نبوی آمده است: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ دِيُوثٌ لَّا يَجِدُ رِيحَ الْجَنَّةِ دِيُوثٌ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَمَا الدِّيُوثُ؟ قَالَ: الَّذِي تَزْنِي امْرَأَتُهُ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهَا» (قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۴).

آنچه از مجموع نقل‌های لغویان حاصل می‌شود، این است که قوادی تنها بر جمع و ربط میان نامحرمات برای زنا دلالت دارد و مفهوم لغوی این واژه به ربط میان دو نفر به قصد همجنس‌بازی - لواط یا سحاق - هیچ اشعاری ندارد. آنچه که این استظهار را تقویت می‌نماید، تبادل عرفی از واژه قوادی است به گونه‌ای که استعمال لغت قواد و قوادی بدون قرینه منصرف به «خصوص جمع به قصد زنا» می‌باشد.

۳. اقوال فقهاء

در یک نگاه کلی نظرات فقیهان در تبیین ماهیت قوادی به دو گروه قابل انقسام است. اشهر^۱ ایشان قوادی را به «جمع میان زن و مرد برای زنا و یا جمع دو یا چند مرد برای لواط» تعریف می‌کنند و «جمع میان زنان برای سحاق» را خارج از ماهیت قوادی می‌دانند، اما در مقابل، مشهور فقهاء «مطلق جمع به قصد فحشاء» را اعم از زنا، لواط و مساحقه، تحقق بخش و تحصیل‌کننده قیادت می‌دانند. به‌رغم آنکه دامنه آراء فقهی خارج از دو رأی مذکور نمی‌باشد لکن در صراحت و ظهور عبارات فقهاء بر مراد، اختلافاتی به چشم می‌خورد.

۳-۱. نظر اشهر

شیخ مفید در المقنعه باب حد قوادی را این‌گونه آغاز نموده است: «باب الحد فی القيادة والجمع بین أهل الفجور ومن قامت علیه البینه بالجمع بین النساء والرجال أو الرجال والغلمان للفجور کان علی السلطان أن یجلده خمسا و سبعین جلدة و...» (مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۹۱).

در عبارت فوق دو احتمال می‌رود: اول اینکه عبارت «الجمع بین أهل الفجور» عبارت اخیری همان «القیادت» باشد. در این فرض جمع میان زن و مرد برای زنا و جمع میان ذکور برای لواط از دیدگاه مفید داخل در ماهیت قوادی‌اند. احتمال دوم اینکه «الجمع بین أهل الفجور» غیر از «القیادت» باشد. در این فرض قیادت از نظر ایشان تنها شامل جمع میان زنان و مردان خواهد بود و جمع به قصد لواط با عنوان «الجمع بین أهل الفجور» جرمی تعزیری خواهد بود. البته وجه اخیر احتمال ضعیفی است؛ زیرا

وحدت مجازات (۷۵ تازیانه) در هر دو حالت جمع، قرینه قابل اعتنایی بر وحدت ماهوی میان دو جمع فوق‌الذکر است. به عبارت دیگر، لازمه پذیرش وجه دوم این است که جمع میان ذکور خارج از ماهیت قوادی - به عنوان جرم حدی - بوده و جرمی تعزیری به شمار آید. در چنین حالتی نمی‌بایست مجازات جرمی تعزیری به میزان مجازات جرم حدی باشد.

از دیگر موافقان این نظریه مرحوم سید مرتضی می‌باشد؛ وی می‌نگارد: «و مما انفردت به الإمامية: القول بأن من قامت عليه البينة بالجمع بين النساء و الرجال أو الرجال و الغلمان للفجور و جب أن یجلد خمسا و سبعین جلدة و یحلق رأسه و یشهر فی البلد الذی یفعل فیه ذلک» (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۵۱۵). البته کلام سید نیز ظهوری بیش از سخن استاد خود ندارد؛ زیرا ایشان می‌نویسد جمع میان زنان و مردان و مردان با یکدیگر برای فجور، مشمول ۷۵ تازیانه است ولی معلوم نمی‌سازد آیا بر هر دو حالت جمع، قوادی صادق است یا خیر؟

در کلام ابن‌براج نیز بدون آنکه تعریفی از قوادی صورت گیرد جامع به قصد زنا و لواط را مستحق ۷۵ تازیانه ذکر کرده است: «إذا جمع إنسان بین الرجال والنساء، أو الرجال والغلمان للفجور، كان علیه خمس وسبعون جلدة» (ابن‌براج، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۴).

از این جهت سخن شیخ طائفه امامیه در مورد ماهیت قوادی تصریح قابل توجهی دارد. ایشان قوادی را این‌گونه تعریف می‌کند: «باب الحد فی القيادة الجامع بین النساء والرجال والغلمان للفجور» (طوسی، بی‌تا، ص ۷۱۰).

بسیاری از فقهای که موافق این نظرند در شیوه ابرازنظر خود، راه شیخ را پیموده‌اند. بدین صورت که ابتدا به تعریف قوادی پرداخته سپس احکام مربوط به آن را عنوان نمودند؛ مثلاً محقق آورده است: «أما القيادة فهي الجمع بین الرجال و النساء للزنی أو بین الرجال و الرجال للواط» (محقق، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۴۸؛ ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۱۹).

جناب علامه نیز مشی دایی خویش را برگزید. وی در بیشتر کتب خویش این‌گونه می‌نویسد: «ویجلد القواد وهو الجامع بین الرجال أمثالهم للواط، و بینهم و بین النساء للزنا» (علامه، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۶؛ ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۳۶؛ ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۳۸).

صاحب جواهر نیز عملاً با انکار تحقق قیادت به واسطه جمع به قصد مساحقه داخل در گروه فوق گشته است: «وأما القيادة فهي الجمع من الرجل أو المرأة بين الرجال والنساء للزنا أو بين الرجال والرجال ولو صبيانا للواط ... أو بين النساء والنساء للسحق وإن لم أتحققه لغة بل ولا عرفاً، بل ستمتع الاقتصار في الخبر على الأول» (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۹۹).

در میان معاصران، سید احمد خوانساری (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۸۸) و امام خمینی (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۷۱) از موافقان این قول‌اند. مرحوم تبریزی نیز در کتاب خود بعد از تعریف قیادت به جمع برای زنا و لواط از قول دیگر تعبیر به قیل نموده است (تبریزی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۹).
موافقان این نظریه محدود به موارد فوق نیست.^۵

۳-۲. نظر مشهور

در نقطه مقابل بسیاری از فقهاء «جمع به قصد مطلق فحشاء» را تحصیل‌کننده عنوان قوادی می‌دانند و تفصیل میان زنا، لواط و یا مساحقه را آن‌گونه که طرفداران قول نخست ابراز نموده‌اند، نمی‌پذیرند. آن‌گونه که از کتب فقهی قرون نخست اجتهاد شیعی به دست می‌آید، اولین فقیهی که «جمع به قصد سحق» را داخل در ماهیت قوادی دانست و قیادت را «جمع به قصد مطلق فحشاء» تعریف نمود، ابوصلاح حلبی است؛ وی در الکافی فی الفقه آورده است: «فصل فی القيادة وحدها انما ینبت هذا الحكم بشاهدي عدل أو بإقرار من یعتقد بإقراره مرتین بالجمع بین الرجال والنساء والغلمان، أو النساء والنساء» (حلبی، بی‌تا، ص ۴۱۰). همان‌گونه که از عبارت وی استفاده می‌شود جمع میان نساء و نساء از اقسام جرم قوادی است.

شخص دیگری که هم‌نظر با ابوصلاح است، فقیه هم‌عصر وی ابن حمزه طوسی است. وی می‌نویسد: «القيادة الجمع بین الفاجرین للفجور» (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۴۱۴). البته کلام وی به مانند سخن قبلی صراحتی بر مدعای خود ندارد، ولی آنچه که قابل

استناد است اطلاق کلمه فاجرین للفجور در کلام ابن حمزه است؛ زیرا فجور شامل مساحقه نیز می‌شود.

از دیگر فقیهانی که بر این قول تصریح نموده‌اند، ابوالمکارم ابن زهره و صاحب اصباح می‌باشند: «الفصل الثالث فی حد القيادة من جمع بین رجل وامرأة أو غلام، أو بین امرأتین للفجور، فعليه جلد خمسة وسبعین سوطاً» (ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۴۲۷). «من جمع بین رجل وامرأة أو غلام أو بین امرأتین لفجور» (کیدری، بی‌تا، ص ۵۱۹).

مرحوم شهید اول نیز در عبارتی کوتاه موافقت خویش را با این رأی اعلام می‌کند: «وَالْقِيَادَةُ الْجَمْعُ بَيْنَ فَاعِلِي الْفَاحِشَةِ» (شهید اول، ۱۴۱۱، ص ۲۵۷). شهید شارح در شرح واژه الفاحشه در کلام ماتن اضافه می‌نماید: «من الزنا واللواط والسحق» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۶۴).

جناب فاضل هندی در کشف اللثام و سید صاحب ریاض به ترتیب در شرحشان بر دو کتاب قواعد الاحکام علامه و مختصر النافع محقق و بر خلاف ماتنان کتاب، با قبول توسعه در معنای قیادت، جمع به قصد سحق را به اقسام قوادی اضافه نموده‌اند: «القوَاد هو الجامع بین الرجال والنساء للزنا، أو بین الرجال والصبيان للواط أو بین النساء للسحق» (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۵۰۷) «وَأَمَّا الْقِيَادَةُ فَهِيَ الْجَمْعُ بَيْنَ الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ لِلزَّانِءِ، وَالرَّجَالِ وَالصَّبِيَّانِ وَالنِّسَاءِ لِلوَاطِ وَالسَّحْقِ» (طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۲۷).

از میان معاصران نیز مرحوم محقق خویی و آیه‌الله سیستانی از مدافعان این قول‌اند. مرحوم خویی در کتاب فتوایی خود می‌نویسد: «القيادة وهي الجمع بين الرجال والنساء للزنا، وبين الرجال والرجال للواط وبين النساء والنساء للسحق» (خویی، ۱۴۱۰، ص ۴۱). «القيادة وهي السعي بين اثنين لجمعهما على الوطء المحرم من الزنا و اللواط والسحق» (سیستانی، ۱۴۲۲، ص ۲۱).

آنچه از مجموع اقوال ذیل این نظر حاصل می‌شود، این است که تعداد قابل توجهی از فقهاء بر خلاف قول نخست، «جمع به قصد مطلق فحشاء» را داخل در

ماهیت قیادت می‌دانند. این رأی در بسیاری از موارد مصرح کلامشان بوده و در بعض موارد مستفاد از اطلاق سخن ایشان است.

۳-۳. نظریه مختار

نویسنده برخلاف هر دو قول پیش‌گفته معتقد است قیادت به‌عنوان جرم حدی تنها یک مصداق دارد و «خصوص جمع به قصد زنا» را شامل می‌شود. در یک نگاه کلی، مستندات نظریه مختار مشتمل بر نارسایی و عدم کفایت ادله دو نظریه رقیب و نیز ارائه و تبیین مدارک اختصاصی نظریه مختار می‌باشد.

۴. مستندات اقوال

قبل از تبیین مستندات و مدارک نظریه مختار لازم است ادله اقوال مقابل مورد بازخوانی قرار گرفته و اعتبار آن مدارک در قالب و وفق ضوابط اجتهادی عیارسنجی شود؛ سپس و در فرض عدم کفایت این مستندات، به بیان مستندات نظر ادعایی بپردازیم.

۴-۱. ادله اقوال رقیب

نکته جالب توجه در بررسی و بازخوانی کتب فقهی قدماء و متأخران این است که این کتب حتی در سطح استدلالی و تفریعی بیشتر به بیان ماهیت قوادی پرداخته‌اند و به‌ندرت متعرض مستند مدعای خود شده‌اند. به هر حال، ادله ذیل می‌تواند مستند نظرات ایشان قرار گیرد:

۴-۱-۱. روایات

روایت اول: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْقَوَادِ مَا حَدِّه؟ قَالَ: لَا حَدَّ عَلَى الْقَوَادِ، أَلَيْسَ أُنْمَا يُعْطَى الْأَجْرَ عَلَى أَنْ يَقُودَ؟ قُلْتُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ أُنْمَا يَجْمَعُ بَيْنَ الذِّكْرِ وَالْأُنْثَى حَرَامًا، قَالَ: ذَاكَ الْمُؤَلَّفَ بَيْنَ الذِّكْرِ وَالْأُنْثَى حَرَامًا؟ فَقُلْتُ: هُوَ ذَلِكَ...» (حرعاملی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۴۲۹).

عبدالله بن سنان می‌گوید از امام صادق(ع) پرسیدم حد قواد چیست؟ امام(ع) فرمود حدی ندارد آیا نباید قواد برای فرماندهی سپاه اجرتی گیرد؟ به امام(ع) گفتم: فدایت شوم منظورم کسی است که میان زن و مرد به حرام جمع می‌کند. فرمود: نزدیک‌کننده میان زن و مرد به حرام را می‌گویی؟ گفتم: بله....

سند حدیث: در سند خبر، محمد بن سلیمان مشترک میان دو نفر است (اردبیلی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۲۷). حتی مرحوم خوانساری مدعی است ظاهراً محمد بن سلیمان در این روایت به قرینه طریقی که صدوق نقل نموده است همان ابن سلیمانی است که عالمان رجال همچون نجاشی او را تضعیف نموده‌اند^۶ (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۹۰). این اشکال موجب ضعف و رمی روایت شده است.

به‌رغم اشکال سندی که در مورد روایت عبدالله بن سنان وجود دارد، شهرت اصحاب بر عمل به مفاد این روایت ضعف آن را جبران نموده است؛ زیرا روایت فوق در ادامه خود مشتمل بر حد قواد (۷۵ تازیانه) بوده و حد مذکور موافق مشهور امامیه بلکه «مجمع علیه بین اصحاب» است. نکته‌ای که در باب «شهرت عملی» نباید غفلت نمود، آن است که شهرت آن‌گاه ضعف روایتی را جبران می‌نماید که استناد مشهور به روایت معلوم و مسلم باشد؛ یعنی معلوم باشد مستند فتوای مشهور همین روایت به ظاهر ضعیف است. این نکته البته در مورد خبر عبدالله بن سنان وجود دارد؛ بدان علت که تعداد قابل توجهی از فقیهان مستند فتوای خود را خبر مذکور ذکر نموده‌اند (از باب نمونه، رک. اردبیلی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۲۷؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۵۰۷؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۹۱ و خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۹۰).

دلالت حدیث: همان‌طور که از متن حدیث بر می‌آید، این خبر صرفاً «جمع به قصد زنا» را شامل می‌شود و بر جمع برای لواط و مساحقه هیچ دلالتی ندارد. توضیح آنکه کلمه «قواد» در زبان عرب مشترک لفظی میان چند معناست: یک «جامع و ساعی برای فحشاء» و دوم قواد از قائد به معنای رهبر و فرمانده و نیز «قصاص‌کننده» است که همه از ریشه قود می‌باشند. وقتی راوی از حکم قواد پرسید، امام(ع) ابتدا لفظ را بر معنای دوم خود حمل نمود. سائل در ادامه مراد خود را معنای اول عنوان نموده و در تبیین مراد خود از واژه قواد گفت: «انما یجمع بین الذکر والانثی حراما»، کسی که به

حرام صرفاً میان زن و مرد جمع می‌کند. امام(ع) نیز برای رفع تردید و تثبیت معنای متفاهم، با حالت سؤالی فرمود: «ذاک المؤلف بین الذکر والأُنثی حراماً؟»؛ منظور شخصی است که زن و مرد را به حرام به هم می‌رساند؟

دقت در متن حدیث می‌رساند راوی جهت انتقال معنایی که مقصود وی بوده و برای تحدید ماهوی لفظ قواد از ادات حصر «انما» استفاده نموده است. گویی قواد به معنایی غیر از قصاص‌کننده، فقط برای جامع به قصد زنا وضع گردیده است؛ لذا فقهیان بسیاری با تعبیر متفاوت، عدم شمول روایت نسبت به جامع لواط و مساحقه را متذکر شده‌اند. صاحب مجمع الفائده آورده است: «أنها لم تدل أيضا على الذي يجمع بين الرجلين، ولا بين المرأتين» (اردبیلی، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۲۶). فاضل هندی نیز در عبارتی متفاوت نوشته است: «لکن لیس فیہ إلّا المؤلف بین الرجال و النساء» (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۵۰۷). صاحب جواهر نیز با اعتراف بدین نکته فرموده است: «وَأما القيادة فهي الجمع من الرجل أو المرأة بين الرجال والنساء للزنا أو بين الرجال والرجال ولو صيانا للواط بل أو بين النساء والنساء للسحق وإن لم أتحققه لغة بل ولا عرفاً، بل ستمتع الاقتصار في الخبر على الأول» (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴۱، ص ۳۹۹)؛ مراد ایشان از خبر، روایت عبدالله بن سنان است.

مرحوم آیت‌الله گلپایگانی در رد استظهار فوق معتقد است: اینکه امام(ع) به‌رغم اطلاق کلمه قواد در سؤال راوی صرفاً حکم «مؤلف بین زن و مرد» را بیان فرموده‌اند و تنها حد چنین فعلی را گوشزد نمودند، بدین خاطر است این جمع (برای زنا) در مقایسه با سایر اقسام جمع (برای لواط و سحق) بین اهل عصیان شیوع و گستردگی بیشتری دارد (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۹۲). گو اینکه معظم‌له معتقدند وضع لغوی قوادی و یا حقیقت عرفی آن برای اقسام سه‌گانه جمع بوده و بیان یک قسم از اقسام قوادی در کلام امام معصوم(ع) آنها بعد از سؤال راوی از حکم مطلق قواد به مانند ذکر الخاص بعد العام می‌باشد. این اشکال عیناً در کلام سید خوانساری نیز آمده است.^۷ (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۹۰).

به نظر چنین استظهاری خلاف ظاهر حدیث می‌باشد. سؤال راوی از حد قواد است و وقتی امام(ع) در اخذ به معنا دچار تردید و اختلاف با متکلم شده‌اند، سائل با جمله «انما یجمع بین الذکر والانثی» به قصد تثبیت معنای مقصود، در مقام تبیین ماهوی قواد بر آمده است. به عبارت دیگر، سائل و به تبع آن امام(ع)، «خصوص جمع به قصد زنا» را اراده نمودند و حقیقت لغوی و متبادر عرفی از قواد نیز چنین جمعی می‌باشد نه آنکه مقصود، مطلق قیادت باشد و بیان جمع به قصد زنا اظهر مصادیق و شایع‌ترین آن- آن‌طور که جناب گلپایگانی احتمال داده‌اند- باشد. این استظهار البته در فراز پایانی کلام ایشان به‌عنوان یک احتمال طرح شده است (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۹۲). با این همه اذعان می‌کنم که وجه حمل مرحوم گلپایگانی نیز در حد احتمال خلاف ظاهر در کلام قابل توجیه می‌باشد. احتمالی که مضر به استظهار ما نبوده و عقلاء نیز با وجود چنین احتمالاتی در کلام اخذ به ظواهر را طرد نمی‌نمایند.

روایت دوم: اَبْنُ الْمُتَوَكَّلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عَمْرَانَ عَنْ عَمِّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَمْرٍو النَّصِيبِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْخُرَّاسَانِيِّ عَنْ مَيْسَرَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَائِشَةَ السَّعْدِيِّ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَا خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص قَبْلَ وَفَاتِهِ وَهِيَ آخِرُ خُطْبَةٍ خَطَبَهَا بِالْمَدِينَةِ... «من قاود بین رجل و امراة حراماً، حرّم الله عليه الجنة وماواه جهنّم وساءت مصيراً...» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۷۳، ص ۳۵۹).

رسول خدا(ص) در آخرین خطبه‌ای که در مدینه ایراد فرموده‌اند، بیان داشته‌اند: «کسی که میان زن و مردی به حرام قوادی کند، خدا بهشت را بر وی حرام می‌کند و جایگاه او جهنم خواهد بود و چه بد سرانجامی است».

سند حدیث: صاحبان مجامع حدیثی بحار و وسایل، این روایت را به نقل از کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال مرحوم صدوق ذکر نموده‌اند. روات این خبر متشکل از افراد مطعونی چون ابوهریره (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۷۴) و تعداد قابل

توجهی، مجاهیل^۸ می‌باشد. لذا وجود چنین ایرادی، اصل استناد به این روایت را غیرقابل توجیه کرده است.

دلالت حدیث: وراى اشکال سندی، این روایت نیز نمی‌تواند دلالتی بر مدعای مشهور داشته باشد. همان‌طور که از متن حدیث برمی‌آید، این خبر می‌گوید: «کسی که میان زن و مردی به حرام جمع نماید، مستحق عذاب خواهد بود». معلوم است چنین جمعی تنها به قصد زنا خواهد بود. در نتیجه این روایت نیز بر جمع به قصد لواط و مساحقه هیچ دلالتی ندارد. لذاست که صاحب جواهر در مورد ماهیت قیادت به‌رغم مختار خویش اعتراف می‌کند که روایات تنها «جمع به قصد زنا» (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۹۹) را شامل می‌شوند.

۴-۱-۲. استدلال به اولویت و النای خصوصیت

مرحوم سید خوانساری در تعریف قوادی با قبول قصور روایات از اشمال بر جمع برای لواط و یا مساحقه و اقتصار قوادی بر خصوص جمع به قصد زنا می‌نویسد: ممکن است در ماهیت قیادت، جمع به قصد لواط را به جمع به قصد زنا ملحق نماییم. وی مستند الحاق خود را اولویت قطعی عنوان نموده است (جامع‌المدارک، ۹۰/۷)؛ برخی متأخران از ایشان متعرض این استدلال وی شدند (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۹۰، فاضل لنکرانی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۶؛ منتظری، بی‌تا، ص ۱۸۸؛ اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۵۹). تقریب استدلال ایشان به این صورت است که از آنجاکه لواط افحش و فعلش ابغض از زناست و حرمتش در منابع دینی آکد و نیز مجازات آن اشد از زنا می‌باشد؛ در نتیجه، به طریق اولی جمع برای لواط داخل در ماهیت قوادی بوده و مشمول حکم و مجازات جرم قیادت قرار می‌گیرد، اگرچه اخبار صرفاً بر خصوص جمع برای زنا حکایت داشته باشند.

نقد: به نظر این استدلال محل خدشه جدی است؛ زیرا **اولا** اگرچه لواط فعلی افحش و به تبع مجازاتش اغلظ است، لکن استنباط حکم غیرمنصوص (جامع به قصد لواط)، از حکم منصوص (جامع به قصد زنا) و تسری آن داخل در قیاس مستنبط العله ظنی است که اعتبار آن در دانش اصول فقه نزد شیعیان محرز نیست. لذا ادعای اولویت

قطعی با وجود احتمال خصوصیت در جمع به قصد زنا ادعایی نامقبول می‌باشد و حداقل موجبات شک و تردید را فراهم می‌آورد، در نتیجه به صرف عروض شبهه و اجرای قاعده دراء، جایی برای تسری حکم باقی نمی‌ماند؛ **ثانیا** با فرض قبول اولویت به دلیل افحش بودن این ملاک در جمع میان دو زن نیز ثابت است؛ زیرا مساحقه نیز عملی انحرافی و خلاف قواعد نکاح مشروع و ضد طبع انسانی در تولید نسل می‌باشد (منتظری، همان و اردبیلی، همان). به عبارت دیگر، احتمال وجود خصوصیت در جمع به قصد زنا مانع از تسری حکم قیادت به سایر جمع می‌باشد و با فرض مماشات و قبول ادعای اولویت به ملاک افحش بودن، این ملاک مختص به لواط نبوده و شامل سحق نیز می‌شود. بهر حال تفصیل بین لواط و مساحقه به استناد اولویت ادعایی پذیرفته نیست.

۴-۱-۳. اجماع

یکی دیگر از ادله‌ای که می‌تواند مستند رأی اشهر و یا مشهور قرار گیرد ادعای اجماع در مسئله است. این ادعا با لحاظ این نکته موجه‌تر جلوه می‌کند که در تبیین و تعریف قیادت جز دو قول مذکور که قائلان آن را نیز برشمرده‌ایم، رأی سوم وجود ندارد. از آنجاکه اجماع در مسئله می‌تواند به دو قسم «اجماع محصل» و «اجماع منقول» ادعا شود، لذا بررسی دلیل اجماع را در دو فرض فوق پیگیری می‌نماییم.

۴-۱-۳-۱. اجماع محصل

فرض ادعای اجماع در تبیین ماهیت قیادت بدین صورت خواهد بود که فقیه با تتبع در کتب و آثار همه فقیهان پیش از خود و تحصیل نظر همه ایشان مدعی شود همه فقهاء قیادت را «مطلق جمع به قصد فحشاء» (مطابق رأی مشهور) و یا «جمع به قصد زنا یا لواط» (مطابق رأی اشهر) تعریف نموده‌اند. این اتفاق نظر آن‌گاه اعتبار و حجیت خواهد داشت که در کنار و عرض دیگر ادله نباشد تا مدرکی بودن و حتی احتمال مدرکی بودن چنین اتفاقی منتفی باشد.

قابل توجه این است که از میان قدما و متأخران کسی ادعای تحصیل اجماع در مسئله ننموده است. مطابق تتبع نویسنده اولین فقیهی که وجود اجماع در مسئله را به عنوان مستند رأی مشهور مبنی بر اطلاق قوادی بر «مطلق جمع به قصد فحشاء» را احتمال داده است، مرحوم سید احمد خوانساری است. ایشان در کتاب جامع المدارک بعد از آنکه اطلاق قوادی بر «جمع برای زنا» را مطابق روایات باب و تسری آن بر «جمع برای لواط» را مستند به اولویت می بیند، تطبیق قوادی بر «جمع برای سحاق» را مستند به اجماع می داند؛ وی می نگارد: «أما الجامع بین الأثنی والأثنی، فالروایة ساکتة عنه، فإذن المدرك هو الإجماع فقط» (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۹۰). مرحوم آیت الله گلپایگانی با رد ادعای اولویت در تسری قیادت بر جمع به قصد لواط و قبول اینکه روایات باب قوادی، تنها جمع به قصد زنا را شامل می شوند، تسری ماهیت قیادت بر «جمع به قصد لواط و سحاق» را مستند به اجماع می داند (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۹۲).

در نقطه مقابل دو فقیه معاصر با تصریح به عدم قبول وجود اجماع در اطلاق قیادت به «جمع برای سحاق» و یا «جمع برای لواط و سحاق»، تنها اطلاق قیادت بر «جمع برای لواط» را مستند به اجماع فقیهان دانسته اند (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۴۵۹؛ اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۵۹).

قدر جامع همه اقوال فوق، وجود اجماع در مسئله می باشد. اگرچه که اجماعات ادعایی از حیث متعلق و به اصطلاح اصولی معقد اجماع متفاوت اند. با بازخوانی اقوال مذکور، این اقوال بدین صورت قابل تقسیم اند: ۱. اطلاق قیادت بر «خصوص جمع به قصد مساحقه» مستند به اجماع است (نظر مرحوم خوانساری)؛ ۲. اطلاق قیادت بر «خصوص جمع به قصد لواط» مستند به اجماع است (نظر روحانی و اردبیلی) و ۳. اطلاق قیادت بر «جمع به قصد لواط و مساحقه» مستند به اجماع است (نظر مرحوم گلپایگانی).

نقد دلیل اجماع اشکال صغروی

نویسنده ادعای اجماع در تمام صور سه‌گانه مذکور را مخدوش می‌داند؛ چرا که این ادعا در مورد جمع به قصد مساحقه با وجود مخالفان قابل توجه از میان قدماء، متأخران و معاصران ناتمام است. چگونگی می‌توان اطلاق قیادت بر جمع برای سحق را مستند به اجماع و اتفاق نظر فقها نمود و حال آنکه معظمی از ایشان مخالف این استعمال و اطلاق بوده و حتی در اطلاق قیادت تردید و بلکه تصریح به عدم اطلاق نموده‌اند؛ لذا قول اول و سوم مبنی بر اطلاق قیادت بر جمع برای سحق و یا جمع برای لواط و سحق به جهت اشکال به صغرای استدلال پذیرفته نیست.

اما در مورد ادعای اجماع در خصوص اطلاق قیادت بر جمع به قصد لواط باید اعتراف نمود این نظر موافق اشهر فقها می‌باشد و حتی قول مشهور نیز نافی آن نمی‌باشد؛ چراکه فحشاء در قول به اطلاق قوادی بر جمع برای فحشاء، شامل لواط می‌شود. به دیگر سخن، محل وفاق و قدر جامع دو قول اشهر و مشهور، اطلاق قیادت بر جمع به قصد لواط است. لذا قدر جامع آراء فقها در تبیین ماهیت قیادت جمع برای زنا و لواط است و از آنجاکه جمع برای زنا مستند به روایات است، در نتیجه، این ادعا که جمع به قصد لواط مستند به اجماع می‌باشد، ادعایی قابل توجه می‌باشد.

اما مشکل اساسی در اجماع محصل، بعد از قبول حجیت چنین اجماعی و پذیرش کبرای استدلال، امکان تحصیل صغرای آن می‌باشد. در محل نزاع مدعی اجماع محصل، حداکثر می‌تواند ادعا کند که مخالفی را در مسئله نیافته است و «عدم وجود مخالف» غیر از «اتفاق نظر همه» می‌باشد. صرف عدم دستیابی به مخالف با ادعای اتفاق نظر لازم برای برقراری ملازمه با رأی معصوم(ع) از طریق اجماع حدسی که طریق متأخران اصولی‌هاست، کافی نمی‌باشد.

این اشکال مشترک‌الورود همه اجماعات محصلی است که متأخران و به طریق اولی معاصران از فقهاء، ادعا نمایند؛ چرا که اطلاع از تالیفات تمام فقهاء در همه عصرها و اشراف بر آراء همه ایشان ممکن نیست. چه بسا فقیهانی که فتاوی‌های خویش را مکتوب نکرده‌اند و دیگران نیز در کتب خویش متعرض فتاوی‌های ایشان نشدند. چه بسیار کسانی

که فتاوی خویش را در کتبی جمع نموده‌اند ولی کتابشان به دست ما نرسیده است. در چنین حالتی قطع به عدم وجود فقیه مخالف برای محصل اجماع به جز در ضروریات دین به وجود نمی‌آید. به همین خاطر بسیاری از بزرگان علم اصول ذیل بحث از اجماع محصل و بعد از قبول حجیت کبری متعرض این نکته شدند که این کبرایی است که صغرا ندارد و معتقدند: «ان الاجماع المحصل غیر حاصل» (تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۸۵).

صاحب اصول العامه للفقہ المقارن درباره این اشکال می‌نویسد: «حق این است که تحصیل اجماع به مفهوم وسیع آن (تحصیل اتفاق نظر همه) بجز در مورد ضروریات دینی و عقلی امری متعذر است» (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۲۵۹).

بسیاری از اعلام و مؤلفان معاصر دانش اصول متوجه این ایراد بوده و در آثار خویش بدان اذعان نمودند (مظفر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۰؛ صدر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۰۱).

از جمله ایشان مرحوم آقا مصطفی خمینی در جلد دوم تحریرات خود است که با باز نمودن سرفصلی ذیل عنوان «بقی شیء فی صعوبة تحصیل صغری الإجماع المحصل»، به تحقیقی مفصل و جامع در این باره پرداخته و به وجود چنین اشکالی حول اجماع محصل اعتراف می‌نماید (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۶۳).

هدف نویسنده از بیان این نظرات، تبیین «عدم امکان» و یا حداقل «دشواری تحصیل» اجماع بوده تا روشن سازد ادعای اجماع برخی از فقیهان معاصر در خصوص اطلاق قوادی بر جمع به قصد لواط، در غایت اشکال می‌باشد؛ لذا این ادعاها را بایست حمل بر مواردی همچون تسامح در تعبیر و... نماییم.

اشکال کبروی

اشکال دیگری که بر اجماع ادعایی وارد است، مدرکی بودن و یا حداقل محتمل‌المدرکی بودن آن است. از آنجاکه از دیدگاه مُجمَعین تسری قوادی به جمع برای لواط، بعضاً مستند به روایات و از نظر برخی به استناد الغای خصوصیت و قیاس اولویت و یا حتی ادله دیگر است، لذا این اجماع بر فرض وقوع آن، مستند به فهم اتفاق‌کنندگان (مُجمَعین) آن بوده و چنین فهمی برای دیگران مفید اعتبار نخواهد بود.

۴-۱-۳-۲. اجماع منقول

همان‌طور که بیان شد، ناقلان اجماع در مسئله برخی از فقهای معاصران هستند و در کلام فقهای پیش از ایشان، از اجماع به‌عنوان ادله ثبوت قوادی بر جمع به قصد لواط یا مساحقه نام و نشانی دیده نمی‌شود. اگر چه میان مدعیان اجماع نیز، در معقد اجماع ادعایی، اختلاف مشهود است.

ورای اختلاف نظر ناقلان اجماع در معقد آن، چه محل اجماع را خصوص جمع به قصد لواط و یا خصوص جمع به قصد سحق بدانیم و چه اعم از هر دو، بحث از حجیت اجماع منقول، متفرع بر حجیت اجماع محصل است. از آنجاکه حجیت اجماع محصل متوقف بر کامل بودن مقدمات (صغری و کبری) آن از جهت امکان تحصیل و کاشفیت آن می‌باشد، در نتیجه با تردید در هر یک از مقدمات، حجیت اجماع محصل مخدوش گشته در نهایت کلام در حجیت اجماع منقول سالبه به انتفای موضوع خواهد شد. از آنجاکه در محل نزاع -تسری قوادی به جمع برای لواط یا لواط و مساحقه به استناد اجماع- صغرا به خاطر وجود مخالف و یا عدم امکان تحصیل آن مخدوش بوده و کبری آن به خاطر احتمال مدرکی بودن و فقدان ویژگی کاشفیت، مطرود است، لذا اجماع منقول موضوعاً منتفی است.

با این همه و در فرض مماشات از اشکال فوق، ایراد اساسی دیگر، عدم اعتبار اجماع منقول در نزد اغلب اصولیان است (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۲۰۱، تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۸۵).

۴-۱-۴. شهرت

آخرین دلیلی که برای دو رأی شهر و مشهور می‌توان ادعا نمود، شهرت در نزد اصحاب است.

شهرت آن‌گونه که در کتب اصولی بیان شده است بر سه قسم است: ۱. خبری که به کثرت نقل و روایت شده است؛ ۲. قولی که مستند آن معلوم بوده و قائلان و فتواهدگان بر طبق آن مستند زیاد باشند؛ ۳. قولی که قائلان و فتواهدگان آن زیاد

باشند، بدون آنکه مستند فتوا معلوم باشد. این اقسام در کتب اصولی به ترتیب شهرت روایی، عملی و فتوایی نامیده شده‌اند (مظفر، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۴).

مقصود ما از شهرت در محل بحث قسم اخیر آن است. آن‌طور که از کلام اصولیان معتقد به شهرت فتوایی مسموع و در عبارات ایشان مشهود است، مهم در تحقق چنین شهرتی، ثبوت آن «عندالقدماء» است. بی تردید قول به صدق قوادی بر «جمع برای لواط» و حتی «جمع برای مساحقه» آن‌گونه که از عبارات فقهاء در صدر این مقاله حاصل می‌شود، مشهور نزد فقیهان امامیه در قرون اولیه و بلکه در تمام اعصار فقه می‌باشد. اگرچه قول اول در مقایسه با قول دیگر از شهرت بیشتری برخوردار است.

نقد شهرت فتوائیه

بعد از قبول صغرای استدلال، عدم اتمام کبرای استدلال مهم‌ترین ایراد دلیل شهرت می‌باشد. توضیح مطلب بدین صورت است که شهرت فتوائیه در نزد مثبتان آن وقتی حجت بوده و کاشف از دلیل معتبر است که دلیل دیگری در عرض شهرت وجود نداشته باشد؛ چرا که با وجود دلیل دیگر بالاحصا اگر مستند مشهور معلوم باشد، چنین شهرتی اعتباری جدا از اعتبار مستند و مدرک خود ندارد. این مسئله حتی اگر مستند شهرت مظنون باشد نیز صادق است؛ زیرا با وجود احتمال مدرک برای شهرت فتوائیه حدس قطعی از دلیل معتبر حاصل نمی‌شود. در مسئله ماهیت قوادی گرچه قول به اطلاق آن بر «جمع برای لواط و مساحقه» علاوه بر «جمع به قصد زنا» مستند به مشهور فقهاست، همان‌گونه که از عبارات فقها به دست می‌آید، مستند دو رأی مشهور همان دلائلی است که در سطور قبلی و ذیل ادله اقوال رقیب ذکر شده‌اند. لذا وجود چنین استنادی، ولو محتمل و غیرقطعی باشد، اعتبار شهرت فتوائیه را دچار خدشه جدی می‌نماید.

علاوه بر این اشکال، عدم حجیت اصل شهرت فتوائیه در نزد مشهور اصولیان موجب آن است که با فرض مماشات از اشکال نخست، جواز تمسک به شهرت و استناد به آن در مسئله ماهیت قوادی، محل تأمل باشد (رک. خویی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۴۹).

۴-۱-۵. تنزیل سحق به زنا و لواط

در برخی از روایات، سحق به زنا و لواط تشبیه و تنزیل شده است. مرحوم محدث نوری در مستدرک با افتتاح بابی با عنوان «باب حد السحق حد الزنی» به ذکر این احادیث پرداخته است.^۹ تقریب استدلال به این روایات بدین صورت است که وقتی مساحقه تشبیه به دو عنوان دیگر شده است، حال که ساعی و جامع برای آن دو عنوان محصل جرم «قیادت» باشد، به طبع جامع فرد اخیر نیز همان حکم را داراست (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۶).

اما این استدلال با ایرادتی مواجه است: اولاً ثبوت قوادی با سعی برای لواط خود محل بحث و به تعبیری اول الکلام است؛ ثانیاً در روایات مورد اشاره، قطعاً مطلق تنزیل و همانندی مقصود نمی‌باشد، زیرا عناوین زنا و لواط واجد احکام اختصاص به خود می‌باشند که این آثار و احکام در سایر عناوین جاری و ساری نیست؛ مثلاً لزوم اتصال شهادت در زنا که در شهادت بر لواط و مساحقه شرط نیست و نیز مجازات چندگانه لواط مثل سوزاندن و... که در زنا و سحق وجود ندارد و یا تکرار عمل با تخیل حد در بین در زنا و لواط در بار چهارم موجب قتل است، اما در سحق موجب تکرار جلد. مضافاً سند روایات استنادی عاری از نقص نیست. همه این‌ها حداقل موجب شک و شبهه در تحقق قوادی است و صرف عروض شبهه موجب عدم ثبوت عنوان و به تبع باعث سقوط حد آن می‌باشد.

این دلایل همه آن چیزی است که ذیل دو قول پیش‌گفته می‌توان ارائه نمود. با این حال، همان‌گونه که در صفحات قبلی مقاله بدان اشاره شد، نویسنده قول سوم را مختار خویش برگزیده است. وی معتقد است قیادت به عنوان جرم حدی تنها یک مصداق دارد و «خصوص جمع به قصد زنا» را شامل می‌شود و سایر موارد سعی و جمع برای فحشاء خارج از ماهیت قیادت هستند. مدعای نویسنده دلایل اثباتی مستقلاً را اقتضاء نمی‌کند و رد و طرد مستندات دو قول دیگر برای اثبات این نظریه کافی خواهند بود؛ لذا با قبول اشکالات اقوال مذکور و تمام نبودن ادله ایشان و با شک در ماهیت جرم قوادی، اصل عدم تحقق قوادی در غیرحالت جمع برای زناست. به عبارت

دیگر، مدعی ثبوت قوادی در خصوص جمع به قصد زنا نیازمند موونه‌ای جز «عدم الدلیل» نمی‌باشد. باین‌همه، نویسنده موارد زیر را مستند مختار خود می‌داند:

۴-۲-۱. ادله قول مختار

۴-۲-۱. حقیقت لغوی قوادی

با تأمل در اقوال لغت‌شناسان و صاحبان مجامع لغوی باید اذعان و اعتراف نمود که قوادی در وضع لغوی خود تنها در «خصوص جمع برای زنا» حقیقت است و اطلاق قوادی بر سایر موارد، استعمالی خارج از «موضوع له» خود بوده و به تبع، چنین استعمالی با عنایه و مجاز خواهد بود. لذاست که برخی از فقیهان معاصر، ظهور لفظ قوادی را در دلالت و وساطت برای زنا می‌دانند (گلیپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۹۱) و برخی دیگر قوادی را به‌اجمال به «جمع بین دو شخص برای تحقق عمل غیرمشروع» تعریف نموده و قدر متیقن از این اجمال را «به قصد زنا» تأویل نموده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۶).

۴-۲-۲. ادعای انصراف

حتی اگر از ادعای وضع لغوی واژه قوادی و قیادت در خصوص جمع برای زنا، که مصرح بسیاری از نقل‌های لغویان و مورد اعتراف تعدادی از فقیهان بوده، دست بکشیم و با تسامح وضع این واژه را در «جمع برای زنا و لواط» و یا در «جمع برای مطلق فحشاء» بدانیم، باز ادعای انصراف کلمه قواد در خصوص جامع و ساعی به قصد زنا، ادعایی مسموع و موافق با وجدان و ارتکاز عرفی می‌باشد. علت و منشأ این انصراف نیز کثرت وجودی و شیوع خارجی دلالتی برای زنا در مقایسه با سایر دلالتی‌های به قصد لواط و یا مساحقه است. با اندکی تأمل و حاکمیت وجدان کسی منکر این معنا نیست که خانه‌های فحشاء و ارتباطات نامشروع جنسی عمدتاً در قالب زنا سامان یافته و اداره می‌شوند و سایر موارد فحشاء تحت‌الشعاع کثرت وجودی این مصداق از روابط جنسی است. متفرع بر قبول این معنا، کثرت و شیوع استعمال قوادی نیز در همین قسم، یعنی دلالتی برای زناست و این کثرت (یعنی کثرت استعمال) موجب انصراف لفظ قوادی در خصوص جمع به قصد زنا خواهد بود. لذا آن دسته از فقیهانی که در وضع لغوی

قوادی در خصوص دلالتی به قصد زنا تشکیک نمودند، نسبت به انصراف این واژه در معنای اخیر اعتراف نمودند (منتظری، بی تا، ص ۱۸۸).

۴-۲-۳. روایات

در باب قوادی تنها دو روایت متعرض معنای قوادی و فعل قیادت شده‌اند: یکی روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) و دیگری خبری نبوی (ص) از طریق عامه. متن به همراه سند هر دو روایت در صفحات قبلی مقاله به تفصیل از نظر گذشت. جدا از اشکال سندی که در جای خود متذکر آن شدیم و اغماض از این اشکال، ظهور و بلکه نص هر دو روایت نیز حاکی از آن است که قوادی کسی است که ساعی و جامع میان زن و مرد برای فعل حرام است. ناگفته پیداست که جمع میان زن و مرد نمی‌تواند موضوع لواط و سحاق قرار گیرد و چنین جمعی که مصداق منحصر قوادی است؛ زیرا در متن خبر با ادات حصر انما آمده است، تنها برای زنا می‌باشد. از این روست که مرحوم صاحب جواهر با تعریف قوادی بر وساطت بر زنا، لواط و مساحقه معتقد است که روایات تنها مورد نخست را شامل می‌شوند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۹۹).

۴-۲-۴. قاعده درء

وجود دلایل فوق دست‌کم موجب عروض شبهه در ثبوت قوادی برای جمع به قصد لواط و مساحقه می‌شود و از آنجاکه صرف عروض شبهه، موضوع «قاعده درء» و روایات ناظر به مسئله درء حدود می‌باشند، لذا ادعای سقوط حد قوادی در جمع برای غیرزنا به استناد قاعده مذکور ادعایی بلا وجه نیست.

ممکن است اشکال شود که قاعده درء در جایی وارد است که احتمالاً احتمالین عدم ثبوت حد باشد، نه مثل مقام ما که در جمع برای لواط و مساحقه نیز ۷۵ تازیانه ثابت است؛ به عبارت دیگر، مجرای قاعده درء مواردی است که اگر فرض عدم شبهه را بنماییم، حد ثابت بوده و اجرا می‌شود. در این حالت و در فرض عروض شبهه، به استناد قاعده درء، حد ساقط می‌شود، اما در ما نحن فیه در هر صورت دلالت برای لواط و مساحقه مستحق ۷۵ تازیانه است؛ چه چنین دلالتی را قوادی بدانیم و چه ندانیم. لذا با

فرض عروض شک در شمول عنوان قوادی برای چنین دلالتی، قاعده درء مجری نخواهد بود.

اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا اولاً می‌توان گفت ثبوت حد ۷۵ تازیانه برای جمع به قصد لواط و مساحقه - به‌ویژه در فرض اخیر - معلوم و محرز نیست. ثانیاً محل نزاع، ماهیت قیادت است، اگرچه اختلاف در ماهیت قوادی اختلاف در کمیت و نیز کیفیت مجازات را ممکن است در پی داشته باشد. به هر حال و بر فرض وحدت در مجازات، این به معنای وحدت ماهوی اقسام جمع برای فحشاء نیست؛ زیرا حد واحد می‌تواند موجبات متعدد داشته باشد، مثل حد ۸۰ تازیانه که هم مجازات قذف است و هم مجازات شرب مسکر با اینکه ماهیت این دو جرم متفاوت است. خلاصه آنکه به صرف عارض شدن شبهه در تحقق عنوان قوادی حکم به عدم ثبوت قوادی نموده و در نتیجه حکم به سقوط حد می‌کنیم.

نکته قابل توجه آنکه واژه الشبهات در حدیث «ادرووا الحدود بالشبهات» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۷۴ و حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۴۷) که مستند «قاعده درء» واقع شده است و در حقیقت «قاعده درء» اصطیاد از روایاتی مثل روایت فوق است، جمع محلی به (ال) بوده و برای همین، شبهه مفهومی و مصادیقی و نیز شبهات موضوعی و حکمی را دربرمی‌گیرد. لذا در محل نزاع از آنجاکه در معنا و مفهوم قوادی، شبهه عارض شده است و این شبهه موجب بروز شبهه در مصادیق این عنوان می‌شود؛ لذا به استناد «قاعده درء» و با تمسک به عموم الشبهات حکم به سقوط حد قوادی در محل شبهه می‌نمایم. مؤید مطلب آنکه بسیاری از فقیهان در شبهات متفاوت به عموم این قاعده استناد جسته‌اند (از باب نمونه، رک. نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴۱، صص ۳۶ و ۴۱۷؛ خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، صص ۳ و ۷؛ خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۰).

۴-۲-۵. مقتضای اصل عملی

در فرض قصور و نارسایی ادله اجتهادی، و با شک در ثبوت مجازات جرم قوادی و تردید در حکم مورد در فرضی که فرد، ساعی و جامع میان دو مرد برای لواط یا دو زن

برای مساحقه باشد، مقتضای صناعت و دلیل فقهاتی برائت ذمه مرتکب این جرم از حد قوادی است.

به همین سبب است که مرحوم خوانساری در خصوص وساطت برای مساحقه می‌نویسد: «با شک در ثبوت موضوع قوادی در این فرض چگونه می‌توان احکام قیادت را مترتب نمود، در نتیجه ثبوت حد قوادی در این حالت محرز نبوده و تنها تعزیر ثابت است» (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۸۸).

جمع بندی

در باب ماهیت جرم قیادت دو فتوای فقهی در آثار فقیهان مسبوق به سابقه است. اشهر فقهاء وساطت و دلالتی برای زنا و لواط را داخل در ماهیت این جرم دانسته و سایر موارد را از تعریف آن بیرون می‌دانند. در نقطه دیگر دسته قابل توجهی از فقیهان با توسعه در معنای قیادت، جمع به قصد مساحقه را نیز در تعریف این جرم داخل نمودند و مطلق جمع و وساطت به قصد فحشاء را محقق جرم قوادی می‌دانند. مجموع دلائلی که برای این دو نظریه فوق ارائه شده به قرار زیر می‌باشد: ۱- الغای خصوصیت از «جمع به قصد زنا» در ماهیت قوادی و ادعای اولویت قطعی نسبت به «جمع برای لواط»؛ ۲- اجماع محصل و منقول در مورد شمول عنوان قوادی برای جمع به قصد لواط و مساحقه و ۳- شهرت فتوائیه.

آنچه نویسنده در مقام ایراد به این ادله ارائه نموده به‌طور خلاصه بدین نحو است: استدلال به الغای خصوصیت و ادعای اولویت، اولاً داخل در قیاس مستنبط‌العله ظنی بوده؛ ثانیاً بر فرض تمامیت استدلال فرقی میان لواط و مساحقه در اولویت و افحشیت نیست. در مورد اجماع محصل، اولاً این ادعا در خصوص جمع برای مساحقه به علت وجود مخالف پذیرفته نبوده و در مورد جمع برای لواط حداکثر می‌توان ادعای عدم الخلاف نمود، اما ادعای اتفاق ادعایی بلا دلیل است؛ مضافاً به اینکه با وجود سایر ادله چنین اجماعی محتمل‌المدرکی است و کاشفیتی ندارد. اما در مورد شهرت، این دلیل به لحاظ صغری تمام است، اما اشکال کبروی مربوط به اجماع در مورد آن نیز وارد است؛ مضافاً اینکه اصل حجیت شهرت در نزد مشهور اصولیان مسلم نیست.

در نقطه مقابل نویسنده معتقد است قیادت به‌عنوان جرم حدی تنها یک مصداق دارد و «خصوص جمع به قصد زنا» را شامل می‌شود و سایر موارد جمع، خارج از ماهیت قوادی بوده و جرمی تعزیری می‌باشند. وی «وضع لغوی» و «منصرف علیه عرفی» این واژه به همراه دلایل نقلی مثل «روایات ناظر به این باب»، «قاعده درء» و نیز مقتضای «اصل عملی» را موافق با نظر خویش می‌داند. این نظریه بدون آنکه از ضوابط اجتهادی تخطی نماید، موافق با سیاست جرم‌زدایی و تفسیر مضیق از متون قانونی و نیز تفسیر جانب‌دارانه از متهم است و همه این‌ها در راستای ذائقه نظامات حقوقی معاصر در جرم‌پوشی و تخفیف مجازات‌هاست.

یادداشت‌ها

۱. مقصود از مالک در متن خبر، فرشته عذاب یا همان خازن جهنم است. تفصیل بیشتر را می‌توان در تفاسیری همچون المیزان ۱۲۳/۱۸؛ مجمع البیان ۸۸/۹ ذیل آیه ۷۷ سوره مبارکه زخرف پیگیری نمود. «وَتَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا يُكْتُونُ».
۲. برای دیدن احادیث دیگر رک. محدث نوری، مستدرک الوسایل، ۱۱۲/۱۳ باب ۲۳ فی تحریم اتیان العراف بما یکتسب به «لا یدخل الجنة عاق و لا منان و لا دیوث»؛ حر عاملی، وسایل الشیعه، ۲۱۳/۲۰ باب ۱۱۷ جمله ما یحرم علی النساء من مقدمات النکاح «اما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجر امعاولها فانها كانت قواده».
۳. از باب نمونه روایات مربوط به حرمت قوادی و واسطه‌گری است که در مقدمه مقاله متذکر شدیم.
۴. اصطلاح اشهر در مقابل مشهور در جایی به کار می‌رود که طرفداران یک رای بیش از دیگری باشد. لکن قائلان هر دو قول، قابل توجه و چشم‌گیر است. اگر دو قول به گونه‌ای باشد که یک قول دارای موافقان قابل توجه و دیگری قائلانی اندک و انگشت‌شمار داشته باشد؛ در این فرض به رای پرطرفدار، در اصطلاح «قول مشهور» و قول مقابل را «قول شاذ یا نادر» می‌گویند.
۵. لکن جهت جلوگیری از اطاله سخن از ادامه نقل عبارات ایشان صرف‌نظر می‌کنیم. خواننده محترم می‌تواند دیگر قائلان این فتوا را در کتب زیر دنبال نماید. ابن ادریس، السرائر، ج ۳،

- ص ۴۷۱؛ حلی، ۱۴۲۴، شرایع، ص ۴۹۵؛ فقعی، الدر المنضود، ص ۲۹۸؛ سبزواری، مهدی الاحکام، ج ۲۷، ص ۳۱۸؛ مشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۴۳۲.
۶. بل الظاهر أنه محمد بن سليمان البصرى - أو المصرى على اختلاف النسخ - الذى ضعفه النجاشى فإنه المذكور فى طريق الصدوق فى هذه الرواية.
۷. وأما ما ذكر من أن الرواية خاصة بمن يجمع بين الذكر والأنثى فلا يوجب الاختصاص ظاهرا حيث أن سؤال الراوى كان عن القواد، فمع شمول هذا العنوان بمطلق الجمع لا يوجب ذكر الخاص رفع اليد عن العام.
۸. مجاهيل جمع مجهول است و مراد از آن، راویان مجهول الحالی است که در کتب رجالی یا ذکری از آنان نشده است و یا تصریح به مجهول بودن سوابقشان شده است. در روایت فوق از میان ۱۲ راوی که صدوق(ره) آنان را به عنوان اسناد خبر نقل نموده، به جز عبدالله بن عباس، تنها چهار راوی نخست (محمد بن موسی بن متوکل، محمد بن جعفر نخعی، موسی بن عمران و حسین بن یزید نوفلی) تراجم احوالشان در کتب رجالی آمده است و بهرغم تناقضاتی که در شرح احوالشان بین کتب رجالی به چشم می خورد، اما در نهایت می توان گفت که روایات این چهار نفر قابل اعتماد است (رک. خلاصه الرجال علامه حلی، صص ۱۴۹، ۱۶۰، ۲۱۷ و رجال نجاشی، صص ۳۷۳، ۳۸) اما در مورد سایر افراد یا هیچ نشانی از آنان در طبقات راویان نبوده و شرحی از ایشان در کتب رجالی نیست (۷ مورد) و یا تصریح به ضعف شده اند (مثل ابوهریره دوسی).
۹. ح ۱: «الْجَعْفَرِيَّاتُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ السَّحْقُ فِي النِّسَاءِ بِمَنْزِلَةِ اللُّوَاطِ فِي الرِّجَالِ».
- ح ۳: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ كَتَبَ إِلَيَّ أَبِي مُحَمَّدٌ بِنُ الْأَشْعَثِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَوَّارٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ زَكَرِيَّا الْمَدَائِنِيُّ أَخْبَرَنِي عَنِّي عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ وَائِلَةَ بْنِ الْأَسْفَعِ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ سِحَاقُ النِّسَاءِ بَيْنَهُنَّ زِنَاءٌ».
- ح ۴: «دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّهُ قَالَ السَّحْقُ فِي النِّسَاءِ كَاللُّوَاطِ فِي الرِّجَالِ».
- ح ۵: فُقَّهُ الرِّضَا(ع) «اعْلَمْ أَنَّ السَّحْقَ مِثْلُ اللُّوَاطِ».

کتابنامه

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (بی تا)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول.
- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰)، *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية.
- ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: منشورات جماعه المدرسین، الطبعة الثانية.
- ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (بی تا)، *المهذب*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸)، *الوسيلة الى نیل الفضیله*، قم: مطبعة الخيام، چاپ اول.
- ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷)، *غنیة النزوع*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، الطبعة الأولى.
- اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی (۱۴۲۷)، *فقه الحدود و التعزیرات*، قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید، چاپ دوم.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
- تبریزی، جواد (۱۴۱۷)، *أسس الحدود و التعزیرات*، قم: ناشر دفتر مؤلف، چاپ اول.
- تبریزی، غلامحسین (۱۳۷۲)، *اصول المهذب*، مشهد: ناشر چاپ طوس.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، *وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حلبی، أبو الصلاح (بی تا)، *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، بی جا: بی نا.
- حلی، محمد بن شجاع القطان (۱۴۲۴)، *معالم الدین فی فقه آل یاسین*، مصحح ابراهیم بهادری، مؤسسه امام صادق (ع)، قم: چاپ اول.
- حکیم، محمدتقی (۱۴۱۸)، *اصول العامه للفقہ المقارن*، نجف: مجمع العالمی لاهل البيت.
- خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵)، *جامع المدارک*، طهران: الناشر مکتبه الصدوق، الطبعة الثانية.
- خمینی، روح الله (۱۳۹۰)، *تحریر الوسیله*، نجف: مطبعة الآداب فی النجف الأشرف، الطبعة الثانية.
- خمینی، مصطفی (۱۴۱۸)، *تحریرات الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰)، *تکملة المنهاج*، نشر قم: مدينه العلم، چاپ بیست هشتم.

- همو (۱۴۱۹)، *دراسات فی علم الاصول*، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی.
- همو (بی تا)، *مبانی تکملة المنهاج*، النجف الاشرف: مطبعة الآداب.
- همو (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحديث*، لجنة التحقيق، چاپ پنجم.
- روحانی، صادق (۱۴۱۲)، *فقه الصادق*، مدرسة الامام الصادق (ع)، الطبعة الثالثة.
- زییدی، سید محمد (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۴۳۱)، *المبسوط فی علم الاصول*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۴)، *مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق)، *الانتصار*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سیستانی، سید علی (۱۴۲۲)، *المسائل المنتخبة*، ناشر قم: دفتر معظم له، چاپ سوم.
- شرتونی، سعید الخوری (۱۸۸۹)، *اقرب الموارد*، بیروت: مطبعة المرسلی.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۱)، *اللمعة الدمشقیة*، ایران: دار الفكر، الطبعة الاولى.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰)، *روضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: انتشارات دادرس، الطبعة الاولى.
- صدر، محمدباقر (۱۴۰۸)، *مباحث الاصول*، تقرير سید کاظم حائری، بی نا.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید علی (۱۴۰۴)، *ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل*، قم: مؤسسه آل بیت.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، *مجمع البحرین*، مصحح: سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۷)، *الرجال*، مصحح، جواد قیومی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
- همو (۱۴۱۷)، *الفهرست*، بی جا: نشر الفقاهه، الطبعة الاولى.
- همو (بی تا)، *النهاية فی مجرد الفقه والفتوی*، قم: انتشارات قدس محمدی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰)، *إرشاد الأذهان إلى أحكام الايمان*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الأولى.
- همو (۱۴۲۰)، *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه*، قم: مؤسسه الامام الصادق، الطبعة الاولى.

همو (۱۳۸۱)، خلاصه الأقوال فی معرفه أحوال الرجال، نجف: منشورات المطبعة الحیدریه، چاپ دوم.

همو (۱۴۱۳)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.

علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق)، الانتصار، قم: مؤسسه النشر الاسلامی. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۴)، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، کتاب الحدود، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

فاضل هندی، محمد بن الحسن (۱۴۰۵)، کشف اللثام، قم: مکتبه سید المرعشی. فقعی، علی بن علی (۱۴۱۸ق)، الدر المنضود فی معرفه صیغ النیات والإیقات والعقود، شیراز: مکتبه مدرسه إمام العصر (عج) العلمیه، الطبعة الأولى.

فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دار الرضی، چاپ اول.

قمی، عباس (۱۳۶۲)، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، تهران: بی نا. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹)، اختیار معرفه الرجال، مصحح دکتر حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کیدری، محمد بن حسین (بی تا)، إصباح الشیعه بمصباح الشریعه، بی جا: بی نا. گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۲)، الدر المنضود فی احکام الحدود، مقرر الشیخ علی الکریمی الجهرمی، بی جا: دار القرآن الکریم، الطبعة الاولى.

محقق حلّی، جعفر بن الحسن (۱۴۰۲)، المختصر النافع فی فقه الامامیه، طهران: منشورات، الدراسات الاسلامیه فی مؤسسه البعثه، الطبعة الثانية. همو (۱۴۰۹)، شرایع الاسلام فی المسائل الحلال و الحرام، تهران: انتشارات استقلال الطبعة الثانية.

مشکینی، علی (۱۴۱۶)، اصطلاحات الأصول، قم: نشر الهادی، چاپ ششم. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، چاپ اول. مظفر، محمدرضا (بی تا)، أصول الفقه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰)، المقنعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷)، انوار الفقهیه فی احکام العترة الطاهره (کتاب الحدود و التعزیرات)، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.

منتظری، حسین علی (بی تا)، کتاب الحدود، قم: انتشارات دار الفکر، چاپ اول.
نجاشی، احمد بن علی (بی تا)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تهران: دار الکتب
الاسلامیه، چاپ سوم.
نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل
البيت (ع)، چاپ اول.

