

نقدی بر دیدگاه مشهور درباره «حق توارث زوجین در حد قذف»*

علی محمدیان**

چکیده

از جمله جرائم حیثیتی که سبب لکه‌دار شدن شخصیت معنوی افراد می‌شود، جرم «قذف» است که با فراگیری رسانه‌های ارتباط جمعی، شیوع روزافزونی یافته است. فارغ از اصل تشریح مجازات «قذف» در شریعت، فقهای امامیه بر انتقال حق مطالبه این حد به ورثه در فرض وفات مقذوف اتفاق نظر دارند، اما مشهور ایشان افزوده‌اند که چنین حقی نسبت به زوجین قابلیت اعمال نداشته و در نتیجه، عموم توارث نسبت به ایشان با تخصیص مواجه می‌شود. جستار حاضر در پژوهشی توصیفی، تحلیلی سراغ مستندات این مسئله رفته و با بازکاوی ادله قول مشهور، دیدگاه ایشان را قابل مناقشه دانسته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد اطلاق ادله ای که دلالت بر جریان توارث در حد قذف دارند، شامل زوجین (زن و شوهر) نیز می‌شود؛ همچنین می‌توان با استناد به دلیل عقلی به جریان توارث بین زوجین قائل شد، چه اینکه فلسفه تشریح قذف، پاسداری از حریم معنوی افراد است و در این امر، همسران به دلیل انس و الفت مستمر، دست‌کم در ردیف سایر بستگان قرار می‌گیرند. از دیگر سو، مهم‌ترین مستند مشهور در اثبات دیدگاه خویش، ادعای وجود اجماع در مسئله است که نتایج پژوهش نشان می‌دهد اجماع ادعایی مزبور بنیان استواری نداشته و در نتیجه، دیدگاه مشهور فاقد وجاهت و دلیل معتبر شرعی است.

کلید واژه‌ها: قذف، مقذوف، قاذف، توارث، زوجین.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۵/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۸/۲۰.

** استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه بزرگمهر قائنات / mohammadian@buqaen.ac.ir



۱. بیان مسئله

یکی از مسائل مطرح درباره «قذف»، مسئله به ارث رسیدن این حد است که فقیهان امامیه بر مشروعیت این امر اتفاق نظر دارند. این دیدگاه، افزون بر ادله نقلی، از مبانی عقلی استواری نیز برخوردار است؛ چه اینکه تأثیر نسبت ناروا، تنها دامن شخص مخاطب را در بر نمی‌گیرد، بلکه اثرات سوء آن متوجه خویشاوندان شخص نیز شده و آبرو و حیثیت ایشان را نیز لکه‌دار می‌کند.

با وجود این، مطابق دیدگاه مشهور فقهای امامیه، هرچند خویشاوندان شخص می‌توانند در فرضی که شخص مقذوف در قید حیات نباشد، نسبت به اعاده حیثیت اقدام نموده و اعمال حق نمایند، اما در عین حال همسران (زن و شوهر) از این حق محروم بوده و حق اعمال این حق را نسبت به یکدیگر نخواهند داشت. ناگفته پیداست که اتخاذ موضع صحیح در فرض مسئله می‌تواند افزون بر تصحیح نگاه فقهی و منشأ اثر بودن آن در حقوق موضوعه، پاسخگوی برخی از شبهات مطرح نیز بوده و تصویر صحیح و دقیق تری از آموزه‌های مکتب امامیه عرضه نماید، بنابراین بایسته می‌نماید با مراجعه به میراث مکتوب فقهی به بازخوانی ادله و مستندات مسئله اقدام نموده و بررسی شود مستنداتی که مشهور فقها برای اثبات دیدگاه خود بیان کرده‌اند تا چه میزان از قوت و استحکام برخوردار است و آیا می‌توان با مناقشه در ادله دیدگاه مشهور، قائل به جریان توارث بین زوجین گردید یا خیر.

البته پیش از ورود به نقد و تحلیل دیدگاه مشهور، ممکن است ذکر این نکته نیز از باب طرح اجمالی بحث و ارائه ایده برای پژوهش‌های دیگر، مفید و شایان توجه باشد که گفته شود ظاهراً وجود چنین احکامی در گستره فقه اسلامی نتیجه یک روش استنباط غالبی است که به ایجاد و تولد چنین احکامی منجر می‌گردد. به عنوان نمونه در مورد حق قصاص نیز گفته شده است که اگر چه چنین حقی در فرض وفات مجنی‌علیه به ارث رسیده و وراثت شخص متوفی می‌تواند براساس طبقات ارث از جانی ایفای قصاص نمایند، لیکن مشهور فقهای امامیه بر این عقیده هستند که چنین حقی برای زن و شوهر ثابت نیست. (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۰ق: ۷۳۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۴۹۲؛ شهید ثانی،

۱۴۱۳ق، ج ۱۳: ۴۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ۲۸۶)



اینکه کدام بستر و چه پیش فرض‌هایی فقیه را به سوی چنین فتاوایی سوق می‌دهد از موضوعاتی است که بایسته تأمل و امعان نظر بوده و شایسته است که از جنبه‌های مختلف مورد واکاوی قرار گیرد؛ چنین امری از این لحاظ شایسته توجه است که از یک سو میان فهم از شریعت و حقیقت آن تفاوت وجود داشته و مشکل بتوان بدین امر ملتزم شد که فهم مشهور از یک حکم، نشان‌دهنده و آینه تمام‌نمای حقیقت دین است.

دیگر اینکه یکی از سطوح فهم دین، یافتن علل احکام به معنای فلسفه و مصلحت حکم است و اگرچه در این امر بین صاحب‌نظران اختلاف وجود دارد که آیا آدمی قادر به درک مصالح احکام الهی می‌باشد یا خیر، اما فارغ از این اختلاف نظر، آنچه واضح و انکارناپذیر است، اینکه برای درک رابطه دین و دنیا، نیاز به درک معنا و مفهوم حکم است، چرا که تنها در این صورت است که می‌توان فهمید هر یک از احکام شرعی کدام خلأ را در زندگی ما پر کرده و از طریق این حکم چه منافی می‌تواند عاید انسانی که زیست مؤمنانه دارد شود. فهم این مسئله به ما کمک خواهد کرد که شرایط مطرح شدن یک حکم را بیابیم و بتوانیم فی‌المثل در این باره گفتگو نماییم که آیا در صورت تغییر شرایط تغییر، حکم هم ممکن است یا خیر؟ به نظر می‌رسد آنچه با مبانی امامیه و عدلیه سازگاری بیشتری دارد، این است که گفته شود دستورات و احکام الهی علت‌ها و حکمت‌هایی دارد و انسان اگرچه به حکمت برخی از آن‌ها مخصوصاً در حوزه عبادیات راه نخواهد یافت، اما در عین حال قادر است فلسفه و حکمت بسیاری از آن‌ها، به ویژه احکام اجتماعی را دریابد؛ کما اینکه خداوند در مورد برخی احکام از جمله تشریح «قصاص»، دلیل این امر را به وضوح بیان کرده و در آیات بسیاری نیز با مخاطب قراردادن انسان، وی را به تفکر در احکام الهی دعوت کرده است و از این رهگذر راه تأمل، تحقیق و مطالعه درباره این دلایل را باز گذاشته است.

بنابراین به نظر می‌رسد اندیشوران فقهی تا کنون آنچنان که بایسته است درباره این قبیل موضوعات سخن نگفته‌اند و اگرچه ورود به این مباحث لغزنده و با مخاطرات عدیده‌ای همراه است و خود محتاج داشتن درجه بالایی از علم و تقوا می‌باشد، لیکن از آنجا که خداوند از سویی برخی از این دلایل را مطرح کرده و از سوی دیگر انسان را به تعقل فراخوانده است، این مسئله نشان می‌دهد که بحث و تفکر درباره دلایل احکام اجتناب‌ناپذیر بوده و فقها باید به این مسئله توجه بیشتری مبذول دارند.



در ادامه، پس از بیان مستندات مشروعیت جریان توارث در حد قذف، اقوال فقها به تفصیل مورد مطالعه قرار گرفته و سپس به تحلیل و ارزیابی ادله و مستندات ارائه شده پرداخته می‌شود.

۱. معناسناسی «قذف»

اهل لغت «قذف» را در معنای پرتاب کردن و افکندن به کار برده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۲۷۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۱۳۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۴۲۴) اعم از آنکه شیء باشد، مثل تیر و سنگ: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و یا اینکه نسبت دادن امری به کسی باشد، مانند: «إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...» (نور: ۲۳)؛ که مراد از «رمی» نسبت دادن زنا به فردی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۶۱؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۱۲۴) طریحی ذیل واژه قذف چنین می‌نگارد: «قذف در لغت در معنای انداختن است... و قذف زنی محصنه یعنی دادن نسبت فحشا به وی». (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۱۰۷)

فقه‌های امامیه در تعریف قذف معنای محدودتری را نسبت به مدلول لغوی مدنظر داشته‌اند. تعریف فقها مبین این امر است که از نظر ایشان، «قذف» فقط در خصوص نسبت زنا یا لواط به کسی محقق می‌شود: «القذف: هو الرمي بالزنا أو اللواط». (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۳۹۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۶۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳: ۱۲۹) ناگفته نماند در ادبیات فقهی به ویژه در بین متقدمان (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۹۲؛ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۷۲۲)، استعمال واژه «فریه» نیز متداول بوده است که در همان معنای قذف به کار می‌رود: «الفریة: الکذبُ و القذفُ». (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۸۰؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ۲۵۸)

بنابراین، در یک جمع‌بندی می‌توان گفت از منظر فقهای امامیه، «قذف» نسبت دادن زنا یا لواط به دیگری است؛ بنابراین اگر شخصی به دیگری نسبتی مثل «مساحقه» داده یا اینکه نسبت‌های ناروای دیگری به وی دهد، اگرچه مجازات‌های تعزیری در مورد چنین شخصی قابل اعمال است، اما از این جهت که عمل انجام شده مشمول تعریف قذف نمی‌شود، نمی‌توان بر وی مجازات قذف را بار نمود.

۲. توارث حد قذف در فقه امامیه

ظاهراً در بین فقهای امامیه هیچ اختلافی در به ارث رسیدن حد قذف وجود ندارد؛ به این معنا که اقارب و خویشاوندان میت که مال وی را به ارث می‌برند، می‌توانند حد قذفی را که برای وی ثابت شده است مطالبه نمایند. بر این امر، شیخ طوسی در «خلاف» و ابن زهره در «غنیه» ادعای اجماع نموده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۱۳؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ۴۲۸)، حتی صاحب جواهر مدعی تحقق اجماع در هر دو نوع آن (منقول و محصل) شده است:

حد القذف موروث إذا لم یکن قد استوفاه المقذوف و لا عفا عنه بلاخلاف أجده فیه بیننا، بل الإجماع بقسمیه علیه؛ حد قذف به ارث می‌رسد، در صورتی که خود مقذوف حد را اجرا نکرده یا عفو نکرده باشد؛ بدون اینکه در این زمینه قول مخالفی در بین امامیه وجود داشته باشد، بلکه اجماع در هر دو قسم آن در این زمینه وجود دارد. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱: ۴۲۳)

در مجموع، فقهای امامی در اثبات به ارث رسیدن حد قذف به سه دلیل عمده تمسک جسته‌اند:

۱. اجماع اصحاب امامیه؛

۲. عمومات باب ارث، که دلالت بر این امر دارند که تمامی اموال و حقوق متوفی به وراثت وی می‌رسد (نساء: ۷، ۱۱ و ۱۷۶؛ همچنین ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶: ۶۳)

البته استدلال به عمومات ارث شاید از این جهت مورد مناقشه قرار گیرد که اگر این عمومات دلالت بر جریان توارث در قذف نمایند، طبعاً باید بین نحوه و خصوصیات توارث در «قذف» با کیفیت ارث بردن در «مال» تفاوتی نباشد، حال آنکه نحوه ارث‌بری حد قذف با کیفیت ارث مال و توزیع آن مطابق آنچه در قرآن و سنت بیان شده است، مانند آیه شریفه: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ مَثَلٍ حَظُّ الْأُنثَىٰ» (نساء: ۱۱) متفاوت است. با این توضیح که اگر وراثت شخص مقذوف، چند نفر دختر یا پسر باشند، هر کدام از آن‌ها می‌توانند اجرای حد را مطالبه کنند و اگر همه با استیفای حد موافقت کنند، تنها می‌توانند یک حد اجرا نمایند. همچنین اگر وراثت در مطالبه اجرای حد به توافق نرسند و برخی او را عفو کنند و برخی حد را مطالبه کنند، چیزی ساقط نمی‌شود؛ برای مثال اگر نصف ورثه عفو کنند و نصف





دیگر عفو نکنند، کسانی که عفو نکرده‌اند می‌توانند تمامی حد، یعنی هشتاد تازیانه را بر قاذف اجرا نمایند و به مانند قواعد ارث سهم هر کس محدود به حصه وی نیست.

۳. روایات خاصی که در این زمینه وارد شده و عمده دلیل موجود در مسئله را تشکیل می‌دهند. از باب نمونه در بخشی از روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام آمده است:

اگر شخصی به فرزند خود بگوید: ای فرزند زن زناکار؛ در حالی که مادر وی در قید حیات نبوده و کسی نیز نباشد که حق وی را مطالبه کند جز همین فرزند، در این فرض بر پدر حد جاری نمی‌شود، زیرا حق حد به فرزند وی تعلق گرفته است (و فرزند حق ندارد نسبت به پدر اجرای حد نماید). در این صورت اگر آن زن فرزندی از غیر آن مرد داشته باشد، آن فرزند ولیّ وی تلقی شده و می‌تواند اجرای حد نماید و در صورتی که فرزندی نداشته باشد، لیکن خویشاوندانی برای زن وجود داشته باشد که مطالبه حق نمایند، در این فرض بر مرد حد جاری خواهد شد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۱۳)^۱

در روایت دیگری عمار ساباطی از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند:

به حضرت علیه السلام عرضه داشتم اگر شخصی به دیگری بگوید: «ای فرزند زن زناکار» (حکم آن چیست؟)... حضرت فرمودند: اگر مادر ایشان در قید حیات نباشد، ایشان می‌توانند عفو نمایند (یا اینکه مجازات را در حق وی اجرا کنند) و اگر مادر ایشان زنده است، اختیار در دست اوست. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۵۳)^۲

البته در مقابل این گونه روایات، روایات دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر عدم توارث در حدود دارند. سکونی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «الْحَدُّ لَا يُورَثُ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۲۵۵)

نمونه دیگر، روایت مشابه جعفریات است: «لَا يُورَثُ الْحَدُّ» (اشعث کوفی، بی تا: ۱۳۶) همچنین در دعائم الاسلام از قول امام علی و امام جعفر صادق علیه السلام آمده است که حد

۱. وَإِنْ كَانَ قَالَ لِابْنِهِ يَا ابْنَ الزَّانِيَةِ وَأُمُّ مَيْتَةٍ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا مَنْ يَأْخُذُ بِحَقِّهَا مِنْهُ إِلَّا وَلَدُهَا مِنْهُ فَإِنَّهُ لَا يَقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ لَأَنَّ حَقَّ الْحَدِّ قَدْ صَارَ لَوْلَدِهِ مِنْهَا وَإِنْ كَانَ لَهَا وَلَدٌ مِنْ غَيْرِهِ فَهُوَ وَلِيُّهَا يُجْلَدُ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ مِنْ غَيْرِهِ وَكَانَ لَهَا قَرَابَةٌ يَقُومُونَ بِحَقِّ الْحَدِّ جُلِدَ لَهُمْ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۱۳)

۲. قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَجُلٍ يَا ابْنَ الْفَاعِلَةِ يَعْنِي الزَّانِيَةَ... فَقَالَ... إِذَا كَانَتْ أُمُّهَا مَيْتَةً فَلَا مَرُؤَ لِيَهُمَا فِي الْعَفْوِ فَإِنْ كَانَتْ حَيَّةً فَلَا مَرُؤَ لِيَهُمَا فِي الْعَفْوِ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۵۳)



به ارث نمی‌رسد؛ این سخن حضرات علیهم‌السلام بدین معنی است که اگر فرد مطالبه حد ننماید تا اینکه بمیرد، در این صورت ورثه وی حق مطالبه حد را نخواهند داشت.^۱ در باب این روایات باید گفت چنین اخباری را یا باید طرح نمود؛ زیرا افزون بر ضعف سندی این قبیل روایات، اصحاب امامیه از آن‌ها اعراض نموده‌اند و همچنین بخاطر اینکه مدلول آن‌ها موافق با مذهب عامه است. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۳۶۳)

راه دیگر این است که به تأویل این روایات پرداخت؛ یعنی روایاتی از قبیل روایت سکونی را بر این معنا حمل نمود که کیفیت ارث در قذف، مانند ارث مال نیست، بلکه از قواعد خاص خود برخوردار است؛ با این توضیح که نحوه توارث در قذف این گونه نیست که هر شخصی سهم خود را ببرد و سهم وی صرفاً به اندازه حصه خود باشد، بلکه مراد ولایت بازماندگان متوفی بر استیفای حق بوده و مقصود این است که هریک از نزدیکان فرد مقذوف که مال وی را به ارث می‌برند، می‌توانند تمام حد را مطالبه نمایند، هرچند سایر ورثه قاذف را عفو نموده باشند. همچنان که این معنی در معتبره عمار ساباطی از امام صادق علیه‌السلام ذکر شده است:

راوی گوید از حضرت علیه‌السلام شنیدم که می‌فرمودند: حد، ارث برده نمی‌شود، آن‌گونه که دیه و مال و عقار (آب و زمین) ارث برده می‌شوند، لیکن هر کدام از ورثه که حد را طلب کند او ولی ارث است و کسی که مطالبه حد نکند حقی ندارد و این مانند شخصی است که دیگری را قذف کند و برای مقذوف برادرانی باشد که اگر یکی عفو کند دیگری می‌تواند مطالبه حد کند، چون آن زن، مادر هر دو بوده و در صورتی قاذف عفو می‌شود که هر دو عفو کنند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۸۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۵۵)^۲

برخی از فقها نیز با چنین استدلالی موافقت تام داشته‌اند. مثلاً صاحب «الدر المنضود»

معتقد است:

۱. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليهما السلام أَنَّهُمَا قَالَا: «الْحَدُّ لَا يُورَثُ»؛ يَعْتَبَرُ بِذَلِكَ الْحَدِّ يَجِبُ لِلرَّجُلِ فَلَا يَطْلُبُهُ حَتَّى يَمُوتَ إِنَّهُ لَيْسَ يُورَثُهُ أَنْ يَطْلُبُوهُ. (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۶۶)

۲. سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْحَدَّ لَا يُورَثُ كَمَا تُورَثُ الدِّيَّةُ وَالْمَالُ وَالْعَقَارُ وَ لَكِنْ مَنْ قَامَ بِهِ مِنَ الْوَرَثَةِ فَطَلَبَهُ فَهُوَ وَ لِيَهُ وَ مَنْ تَرَكَهُ فَلَمْ يَطْلُبْهُ فَلَا حَقَّ لَهُ وَ ذَلِكَ مِثْلُ رَجُلٍ قَذَفَ رَجُلًا وَ لِمَقْذُوفٍ أَخُوَانِ فَإِنْ عَفَا عَنْهُ أَحَدُهُمَا كَانَ لِلْآخَرِ أَنْ يَطْلُبَهُ بِحَقِّهِ لِأَنَّهَا أُمُّهُمَا جَمِيعًا وَ الْعَفْوُ لِهَمَا جَمِيعًا. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۸۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۲۵۵)



إن حدّ القذف ينتقل من المقذوف إلى من يرث منه المال... نعم فی بعض الروایات ما یوهم خلاف ذلك، و ذلك کخبر السکونی... لکنه قد حمل علی أنه لا یورث کإرث الأموال... (گلیپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۲۰۷-۲۰۶؛ ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴: ۴۴۵؛ موسوی خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱: ۳۱۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق: ۴۰۱)

البته باید اذعان نمود روایت دعائم الاسلام را نمی‌توان با چنین تفسیری توجیه نمود، اما چیزی که مطلب را آسان می‌کند این است که علاوه بر ارسال سند روایت و در نتیجه ساقط شدن آن از درجه اعتبار، آنچه که در قسمت اخیر خبر مزبور ذکر شده است، عین کلام امام علیه السلام نیست، بلکه فهم راوی (قاضی نعمان مغربی) از کلام معصوم علیه السلام است و در نتیجه وجاهت چندانی ندارد.

در انتها ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که به طور کلی جریان ارث در باب حد قذف به دو شکل قابل تصور است؛

صورت اول اینکه شخصی، دیگری را در زمان حیاتش قذف نماید و سپس شخص قذف شده بمیرد بدون اینکه مقذوف حق خود را استیفا نموده و یا از آن گذشته و عفو نموده باشد. ظاهراً مقصود از به کار بردن کلمه «ارث» در فرض مسئله همین معنا است، چه اینکه این حق پس از وفات مقذوف به وراثت وی منتقل می‌شود.

صورت دوم اینکه شخصی دیگری را بعد از وفاتش قذف نماید که این صورت نیز داخل در مسئله بوده و از کلمات بعضی از فقها و مدلول برخی روایات استنباط می‌شود (ر.ک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۳۶۲)

۳. اقوال فقها درباره جریان توارث حد قذف بین همسران

از تتبع در میراث مکتوب فقهی به دست می‌آید فقیهانی که متعرض این مسئله شده‌اند بر دو دسته هستند؛ مشهور فقها معتقدند تمامی خویشاوندان نسبی به ترتیب طبقه و درجه، حد قذف را به ارث می‌برند، لیکن خویشاوندان سببی و زن و شوهر از این حق محروم بوده و این حکم نسبت به ایشان جریان نخواهد داشت. در مقابل، برخی از فقها با این دیدگاه مخالفت نموده و مقتضای عموم و اطلاق ادله را جریان توارث بین زوج و زوجه می‌دانند. در ادامه، ابتدا هر دو دیدگاه مطرح و معرفی شده و سپس به ارزیابی و نقد آن‌ها پرداخته خواهد شد.

أ) قول مشهور

شیخ مفید در «المقتعه» معتقد است که اگر همسر شخصی قذف شود، در صورتی که شخص مقذوف در قید حیات باشد، اختیار با خود اوست که خواهان اجرای حد شود یا اینکه قاذف را عفو نماید، ولی اگر در قید حیات نباشد، اگرچه حق قذف وی به ارث می‌رسد اما همسر وی از چنین حقی محروم است. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۹۴)

نمونه دیگر، شیخ طوسی است که معتقد می‌باشد به کار بردن الفاظ موجب حد قذف نسبت به فرد متوفی، اگرچه برای اولیای وی ایجاد حق می‌کند، لیکن زن و شوهر از این حق محروم هستند. (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۷۲۶). شیخ در «خلاف» چنین دیدگاهی را مستظهر به اجماع فرقه و روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌نماید. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۴۰۷)

تأثیر دیدگاه شیخ طوسی، در بسیاری از اتباع و همچنین متأخران او نیز مشاهده می‌شود. ابن حمزه طوسی معتقد است: «إن كان المقذوف أحد الزوجین لم یکن للآخر فی الطلب و العفو حظاً». (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق: ۴۲۱)

ابن زهره طوسی، ابن براج طرابلسی و قطب‌الدین کیدری نیز طریقی مشابه شیخ در پیش گرفته‌اند. (ر.ک: ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ۴۲۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۵۴۸؛ کیدری، ۱۴۱۶ق: ۵۲۰)

ابن‌ادریس حلی نیز اگرچه در بسیاری از مواضع به نقد دیدگاه شیخ پرداخته، اما در این زمینه از قول شیخ تبعیت کرده است. وی معتقد است نزد امامیه حد قذف به ارث می‌رسد، زیرا در زمره حقوق آدمیان قرار دارد، البته با این قید که این حق را خویشاوندان نسبی به ارث می‌برند و نه خویشاوندان سببی. (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۷۰۳)

دیدگاه پیش‌گفته اقبال فاضلین یعنی محقق و علامه حلی را نیز در پی داشته است. محقق در شرایع می‌نگارد:

حد القذف موروث، یرثه من یرث المال من الذکور و الإناث؛ عدا الزوج و

الزوجه. (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۱۵۳؛ ر.ک: همو، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۲۲۱)

علامه نیز در آثار فقهی متعدد خود بر دیدگاه فوق تصریح نموده است. (علامه حلی،

۱۴۱۳ق، ج ۳: ۵۴۷؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۷۸؛ همو، ۱۴۱۱ق: ۱۸۷؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۴:

۱۲۷؛ همو، ۱۴۲۱ق: ۳۲۵)



شهید اول و شهید ثانی نیز در آثار فقهی خویش موافقت خود را با دیدگاه مشهور نمایان ساخته‌اند. شهید اول معتقد است: «حد القذف موروث... إلا للزوج و الزوجه» (شهید اول، ۱۴۱۰ق: ۲۵۹)

شهید ثانی عبارت شهید اول را چنین توضیح می‌دهد که حد قذف توسط تمامی وراث به جز زن و شوهر قابل مطالبه است، چه پسر باشند و چه دختر؛ مشروط به اینکه مقذوف قبل از استیفای حد و یا چشم‌پوشی از آن از دنیا رفته باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۸۹)

مقدس اردبیلی نیز از موافقان قول مشهور است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳: ۱۶۶) همچنان که نظر مرحوم فیض کاشانی نیز با دیدگاه مشهور همخوانی دارد. (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۲: ۸۵)

صاحب ریاض نیز این چنین موافقت خود را با قول مشهور ابراز کرده است:
 حدّ القذف یورث لو مات المقذوف قبل استیفاءه و العفو عنه كما یورث المال؛ ولكن لا يرث الزوج و لا الزوجة بل و لا غیرهما من ذوی الأسباب... (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶: ۴۸)

صاحب جواهر بدون اینکه مناقشه‌ای در نظر مختار مشهور نماید و یا اینکه به مستندات باب اشاره نماید، صرفاً به نقل تأییدوار رأی محقق حلی در شرایع پرداخته است؛ با این توضیح که ایشان پس از نقل دیدگاه محقق حلی، به سکوت از کنار عبارت ایشان گذشته است، بدین معنی که از سکوت ایشان چنین مستفاد می‌شود که ظاهراً مخالفتی با رأی مشهور نداشته و دیدگاه صاحب شرایع موافقت ایشان را نیز در پی داشته است. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱: ۴۲۳)

شمار کثیری از فقهای معاصر نیز در آثار فقهی خود ضمن تأکید بر قابلیت توارث حد قذف، زوج و زوجه را از این حق استثنا نموده‌اند. (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸: ۲۸؛ کاشف الغطا، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۶۳؛ شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۴۱۰؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۲۷۷؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۴۷۶؛ بهجت، ۱۴۲۶ق، ج ۵: ۳۰۱-۳۰۰)

ب) قول غیر مشهور

ثمره اجتهاد و غور در ادله و مستندات قول مشهور، برخی از فقهای معاصر را به این نتیجه رسانده است که قول به عدم توارث بین زوجین قابل مناقشه بوده و مقتضای



عمومات و اطلاقات باب، جریان ارث‌بری بین ایشان است. مثلاً صاحب جامع المدارک به صراحت در قول مشهور مناقشه نموده است. وی معتقد است اگرچه بر عدم وراثت زوجین و سایر خویشاوندان نسبی متوفی نسبت به حد قذف، ادعای اجماع شده است، لیکن اعتبار چنین اجماعات منقولی محل تأمل است؛ به‌ویژه از این جهت که ادله باب نیز مطلق بوده و تمامی خویشاوندان را در بر می‌گیرد:

و أما عدم وراثة الزوج و الزوجة و غیرهما من ذوی الأسباب عدا الإمام علیه السلام
فادعی الإجماع علیه و مع التشکیک فی الإجماعات المنقولة مع إطلاق الدلیل
یشکل. (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۷: ۱۰۵)

برخی دیگر از فقهای معاصر نیز در زمره این گروه از فقها قرار دارند. یکی از فقهای معاصر پس از نقل و نقد قول مشهور، در پایان چنین نتیجه می‌گیرد از آنجا که نصی در تأیید قول مشهور وجود ندارد و اجماعی نیز در مسئله به اثبات نرسیده است، بنابراین دلیلی برای رفع ید از عمومات ارث وجود نداشته و لذا بعید نیست که بتوان قائل به جریان توارث در میان زوجین شد:

و بالجملة فمع عدم وجود النص فی المسألة و عدم ثبوت الإجماع فیها؛ فلاجیه
لرفع الید عن عمومات الإرث و علیه فلا یبعد التوارث بینهما. (موسوی اردبیلی،
۱۴۲۷ق، ج ۲: ۳۶۶)

نمونه دیگر محمد صادقی تهرانی است که در شرح خود بر «تبصره»، بر دیدگاه علامه حلی که معتقد به عدم جریان توارث بین زوجین است، چنین خرده می‌گیرد که عمومات ارث شامل زن و شوهر نیز شده و تخصیص وی بلا دلیل است، زیرا حق مطالبه حد قذف، از جمله مواردی است که جزو ترکه زوجین محسوب می‌شود و مطابق آیه ۱۲ سوره نساء زن و شوهر از ترکه یکدیگر ارث می‌برند:

(لامیراث للزوجین)؛ بل لهما میراث الحد؛ لأنه مما ترک أو ترکت لإطلاق آية
الترکه. (صادقی تهرانی، ۱۴۲۵ق: ۲۹۸)

شایان ذکر است که نگارنده علیرغم تتبع در آثار برخی از فقهای تأثیرگذار معاصر به دیدگاه روشنی از ایشان در فرض مسئله دست نیافت. از باب نمونه محقق خویی در «تکملة المنهاج» چنین فتوا می‌دهد که:



هرگاه مقذوف قبل از آنکه حق خود را مطالبه کند یا ببخشد از دنیا برود، در این صورت خویشاوندان و اولیای وی می‌توانند آن حق را مطالبه نمایند... (موسوی خویی، ۱۴۱۰ق: ۴۲)

در کلام محقق خویی قیدی که به استثنای زوج و زوجه پردازد مشاهده نمی‌شود. وی در اثر مشهور خویش «مبانی تکملة المنهاج» که به بیان تفصیلی مستندات فتاوی خویش در «تکمله» پرداخته است، نیز فرض مسئله را مسکوت نهاده و صرفاً به ذکر ادله‌ای که دلالت بر مشروعیت جریان توارث در حد قذف دارند پرداخته است. (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱: ۳۱۶)

ناگفته نماند اطلاق ادله‌ای که دلالت بر جریان ارث‌بری در حد قذف دارند و برخی از فقیهان نیز بدان‌ها استناد نموده‌اند، از قبیل روایت عمار ساباطی که ذکر آن پیش‌تر گذشت، به اطلاق خود دلالت بر جواز استیفای این حق توسط هر یک از زن و شوهر در فرضی که مقذوف یکی از ایشان و وارث دیگری باشد نیز خواهند داشت، همچنان که برخی از فقهای موافق قول مشهور نیز بدین امر اذعان نموده‌اند (ر.ک: مومن قمی، ۱۴۲۲ق: ۴۹۲).

در حال برخی از شاگردان محقق خویی نیز در این زمینه طریق استاد خویش را در پیش گرفته و عبارتی که مبین رویکرد آن‌ها به مسئله باشد در آثار ایشان مشاهده نمی‌شود (ر.ک: وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳: ۴۸۸؛ فیاض کابلی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹۵)

۴. تحلیل و ارزیابی نظرات

از آنجا که قول مشهور، مخالف با عمومات و اطلاقات باب است، بنابراین در فرض عدم تمامیت ادله مورد استناد ایشان، دیدگاه رقیب اثبات می‌شود. بنابراین در ادامه آرای مشهور در سنجه اجتهاد و فقاقت مورد بررسی قرار می‌گیرد تا عیار آن مشخص شود. به نظر می‌رسد عمده دلیل مشهور در اثبات مدعای خویش، استناد به وجود اجماع بین اصحاب امامیه است، هر چند در خلال تتبع در کلمات ایشان، استدلال به برخی مستندات دیگر نیز مشاهده می‌شود که هرگز همسنگ استناد ایشان به اجماع از حیث قوت دلیل و بسامد استناد نمی‌باشد. بنابراین از آنجا که مهم‌ترین دلیل موجود در مسئله اجماع ادعایی است، در ادامه به نحو تفصیل به نقد این دلیل پرداخته شده و سپس سایر

مستندات مورد بررسی قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است در ادامه از طریق تقسیم ادله به نقضی و حلّی، به نقد دیدگاه مشهور پرداخته شده است.

أ) ادله نقضی

۱. نقد استناد مشهور به اجماع

شیخ طوسی اولین فقیهی است که در «خلاف» اجماع را مستند فتوای خویش قرار داده است: «دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۴۰۷)

البته در عبارت شیخ (چنان که مشاهده می‌شود) استناد به اخبار نیز ذکر شده است که مقصود ایشان اخباری است که دلالت بر اصل جریان توارث در حدود دارند، چه اینکه راجع به استثنای زوجین نص خاصی وارد نشده است.

شیخ در مبسوط با عبارت «مذهبننا» و ابن‌ادریس در سرائر با عبارت «عدننا» مدعی وجود اجماع در مسئله شده‌اند. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۷؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۷۰۳)

برخی از فقهای دوره‌های متأخر نیز چنین نتیجه گرفته‌اند که گویا دلیل قول مشهور وجود اجماع در مسئله است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳: ۱۶۶؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵: ۴۷۴)

لیکن به نظر می‌رسد استناد به اجماع در فرض بحث، چه از جهت صغری قضیه و چه از جانب کبری محل مناقشه جدی است، چه اینکه اگر بر پایه تقریری از اجماع، اتفاق آرای

جملگی فقیهان در تمام اعصار را شرط بدانیم (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۹۴؛ خوبی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۱۴۳) در این فرض با وجود تصریح به مخالفت از سوی برخی از فقهای

معاصر چگونه می‌توان ادعای اجماع در مسئله نمود؟! *بعضی از مسائلی که در طائعات فقهی*

البته ممکن است چنین استدلال شود که مقصود از اجماع معتبر، اتفاق تمامی فقها در تمامی اعصار نیست تا مخالفت برخی از معاصران مضر به آن تلقی شود، بلکه مراد

اجماع فقهای نخستین یعنی فقهایی است که پیش از دوره شیخ طوسی می‌زیسته‌اند، چه اینکه ایشان به واسطه نزدیکی به عصر معصومان علیهم‌السلام احتمالاً به مدارکی دسترسی

داشته‌اند که ممکن است به دست ما نرسیده باشد. (برای مشاهده این تقریر از اجماع ر.ک: نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۵۰؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۸)

هرچند چنین تقریری نیز در فرض مسئله رهگشا نخواهد بود، زیرا اولاً چنین استدلال و مبنایی در باب حجیت اجماع صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا بسیاری از متقدمان از فقها،

همه اصحاب ائمه علیهم‌السلام را درک نکرده‌اند و تنها با رأی آن دسته از صحابه آشنا شده‌اند





که کتاب داشته‌اند و یا خیلی معروف بوده‌اند و تعداد این صحابه انگشت شمارند، درحالی که به یقین تعداد اصحاب معصومان علیهم‌السلام بیش از آن‌ها بوده است (ر.ک: جناتی، بی‌تا: ۲۱۲) حتی اگر از این اشکال صرف نظر شود باید گفت اگرچه فتاویٰ قدمای اصحاب به علت نزدیکی به عصر معصومان علیهم‌السلام می‌تواند از اعتبار بیشتری برخوردار باشد، اما از یک سو احاطه به فتوای فقهای متقدم برای مدعی اجماع، با توجه به پراکندگی فقها در سرزمین‌های مختلف، خاصه از جهت فقدان وسایل ارتباط جمعی و عدم امکان طبع کتاب و نشر فتوا در سطح گسترده در اعصار سابق، بسیار بعید به نظر می‌رسد و از سوی دیگر شاید دقت متأخران در استنباط احکام بیش از دقت قدما بوده و آن‌ها با توجه به دسترسی آسان و امکان جستجوی وسیع در منابع گوناگون، با تأمل و دقت بیشتری فتوا می‌داده‌اند، بنابراین، این دیدگاه که نظر متقدمان کاشفیت بیشتری از قول معصوم علیهم‌السلام دارد صرف احتمال بوده و نمی‌تواند مورد تکیه قرار گیرد.

ایراد دیگر چنین استدلالی این است که حتی با پذیرش و در فرض قبول مبنای فوق، باز هم مدعی این گروه از فقها اثبات نخواهد شد، چه اینکه بسیاری از متقدمان امامیه اصولاً متعرض بحث نشده و آن را مسکوت نهاده‌اند. مثلاً مطالعه در فقرات مجموعه فتاویٰ ابن بابویه (صدوق اول) ذیل کتاب الحدود به درستی نشان نمی‌دهد که موضع ایشان در مسئله چیست. (ر.ک: ابن بابویه، بی‌تا: ۱۴۳)

همچنان که فرض بحث در آثار فقهی شیخ صدوق نیز مسکوت بوده و تتبع در دو کتاب فقهی، روایی ایشان (المقنع و الهدایه) نشان می‌دهد که ایشان صرفاً به بیان کلیاتی در باب قذف اکتفا نموده‌اند و مطلبی زاید بر این امر در آثار ایشان مشاهده نمی‌شود. (صدوق، ۱۴۱۵ق: ۴۴۱؛ همو، ۱۴۱۸ق: ۲۹۳)

مطالعه در آثار ابن ابی‌عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی نیز در پی بردن به نظر مختار ایشان راهگشا نیست، چه اینکه ایشان در باب حدود و ذیل عنوان «حد الفریه»، تنها اشاره‌ای اجمالی به برخی از احکام قذف داشته‌اند. (ابن ابی‌عقیل، بی‌تا: ۱۶۹؛ ابن جنید، ۱۴۱۶ق: ۳۵۲)

از مطالعه آثار سید مرتضی علم الهدی در «المسائل الناصریات» و «الانتصار» نیز عبارتی که بیانگر دیدگاه ایشان در مسئله باشد مشاهده نمی‌شود، جز اینکه ایشان نیز به

ذکر پاره‌ای از کلیات باب حدود اکتفا نموده است. (سید مرتضی، ۱۴۱۷ق: ۴۲۵؛ همو، ۱۴۱۵ق: ۵۰۹)

نمونه دیگر شیخ سلار بن عبدالعزیز دیلمی صاحب کتاب *مراسم* است که جستجو در سطور کتاب مزبور، ما را به نظر مختار ایشان در مسئله رهنمون نمی‌سازد. (سلار، ۱۴۰۴ق: ۲۵۵)

بنابراین نهایتاً می‌توان گفت در میان قدمای امامیه قول به خلاف دیده نشده است؛ و البته روشن است که اجماع اصولی چیزی است و قول به عدم الخلاف چیز دیگر؛^۱ و پیداست که نقل عدم خلاف هرگز در ردیف اجماع نبوده و ضعیف‌تر از آن تلقی می‌شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج: ۱: ۱۹۲) چه اینکه مقصود از آن صرف نفی خلاف است و نیک پیداست که چنین امری عادتاً ملازمه‌ای با پرده‌برداری از رأی معصوم علیه السلام نخواهد داشت. (بامیانی، ۱۹۹۷م، ج: ۱: ۳۴۷)

تمام مواردی که ذکر شد، جملگی مناقشات صغروی وارد در مسئله بوده، اما استناد به اجماع از حیث کبروی نیز قابل خدشه است، چه اینکه اعتبار اجماع منوط به کاشفیت آن از قول معصوم علیه السلام است، اما در عین حال تمام نظریه‌ها و تقریرهایی که در باب چگونگی احراز نظر معصوم علیه السلام از دلیل اجماع ارائه شده است، همگی از سوی ناقدان به نقد کشیده شده و هیچ‌یک نتوانسته است اعتماد حداکثری فقها را به خود جلب نماید.

از باب نمونه یکی از فقهای برجسته معاصر پس از بررسی مستندات^۲ی که بر حجیت اجماع اقامه شده است، در پایان دلیلی بر وجاهت آن نیافته است:

فتحصل مما ذکرناه فی المقام انه لا مستند لحجیة الإجماع أصلاً. (موسوی خویی، ۱۴۱۷ق، ج: ۱: ۱۴۱)

نمونه دیگر محدث بحرانی است که معتقد است اجماع از مخترعات اهل سنت بوده و استناد به اجماع قدم گذاشتن و گام نهادن در مسیر ایشان است. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج: ۱: ۳۹).

۱. شهید اول معتقد است هرگاه جماعتی از اصحاب امامیه فتوا به امری دادند و مخالفی برای آن شناخته نشد، اجماع اصطلاحی تحقق پیدا نکرده است و در این زمینه علم به عدم خلاف کفایت نمی‌کند، زیرا اجماع عبارت از توافق اصحاب است و منظور از آن عدم علم به خلاف نیست: «فإن الإجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف». (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج: ۱: ۵۱)





محقق دیگری معتقد است:

در میان اقسام اجماع که اندیشمندان امامیه طرح کرده‌اند، متقن‌ترین و مستحکم‌ترین اجماع، اجماع محصل است و هرگاه کسی اجماع محصل را طریق مطمئن و قابل اعتمادی برای شناخت رأی معصوم نشناسد، سایر اقسام اجماع را نیز به طریق اولی فاقد اعتبار خواهد دانست. از آنچه ما پیرامون اجماع محصل آوردیم و همه راه‌ها و شیوه‌های کشف را نقدپذیر دانستیم، استنتاج این نتیجه واضح است که ما اجماع را به طور کلی به دلیل عدم کاشفیت آن از رأی معصوم حجت نمی‌دانیم. (جناتی، بی‌تا: ۲۱۳)

آنچه که بر استظهار این گروه از اندیشوران صحه می‌گذارد این است که در آثار فقهی امامیه موارد متعددی مشاهده می‌شود که به اجماع استناد شده است، لیکن در واقع چنین چیزی وجود ندارد، زیرا گاه دیده می‌شود که فقیهی در یک اثر خود بر چیزی ادعای اجماع کرده و در اثر دیگر خود ادعای اجماع خلاف آن نموده است. همچنین گاه در موردی ادعای اجماع می‌شود که شهرت به خلاف آن قائم شده است، بنابراین نقل اجماع در عبارات فقها همواره با نوعی تسامح همراه بوده است؛ امری که اعتماد به این نقل‌ها را به شدت به مخاطره می‌افکند:

فإنَّ غالبَ نَقَلَةِ الإجماعِ یتساهلون فی نقلِ الإجماعِ و ربما یکتفون فی ادعاء الإجماعِ بالعشور علی فتوی جماعۃ قلیلة من دون أن یكون هناک ملازمة بین الاتِّفاق و الدلیل المعتبر. فإذا کان هذا هو الحال فی أغلب الإجماعات الدارجة علی ألسن الفقهاء المتقدمین و المتأخرین، فلا یصحُّ الاعتماد علیہ... (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۸)

یکی از اندیشوران معاصر در مورد بی‌اعتباری اجماع می‌نویسد:

اجماع را هر چند در کتب اصول جزو ادله نوشته‌اند، لیکن این نظر مورد اتفاق نیست و کسانی مانند صاحب شرایع تلویحاً حجیت آن را انکار کرده‌اند و حقیقت هم همان است، زیرا اجماع به معنای اتفاق اکثریت صحابه با خلافت خلیفه اول در ابتدای امر ظاهر شد و بعد فقهای عامه آن را اصلی از اصول قرار دادند و اقلیت ناگزیر شدند در کتب خود آن را عنوان کنند؛ ولی تدریجاً بی‌اساس بودن آن را



آشکار ساختند. بهترین دلیل بر بی‌مأخذ بودن آن این است که اجماع نه اساس عقلی و عرفی دارد و نه اساس تعبدی درست. (لنگرودی، ۱۳۷۰: ۱۲۴)

به نظر می‌رسد با ملاحظه همین جوانب است که برخی از فقهای معاصر استناد به اجماع را در فرض مسئله نپذیرفته و در آن تشکیک نموده‌اند.

۲. نقد استدلال محقق اردبیلی

محقق اردبیلی افزون بر دلیل اجماع، استدلال دیگری نیز در فرض مسئله ارائه داده است. وی معتقد است بی‌بهره بودن و حرمان زوجه از حق قذف همسرش از آن‌روست که چنین امری (قذف زوج) موجب ایذا و آزار وی نمی‌شود:

یرث الحدّ جمیع من یرث ماله إلاً الزوجه، فإنه لاحظ لها من الحدّ الذی یوجب لقذف زوجها، فإنه ما حصل لها به أذاء. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳: ۱۶۶)

در نقد کلام ایشان باید گفت اولاً مطابق نظر مشهور، محرومیت از ارث‌بری در باب حد قذف، صرفاً نسبت به زوجه اعمال نمی‌شود، بلکه در فرض مسئله این محرومیت دوسویه بوده و زوج را نیز در بر می‌گیرد، در صورتی که به نظر می‌رسد از ظاهر کلام اردبیلی صرفاً محرومیت زوجه برداشت می‌شود. ثانیاً به نظر می‌رسد دلیلی که ایشان ذکر کرده‌اند فاقد پشتوانه لازم است، چه اینکه طبعاً برای هر شخصی ناپسند و آزاردهنده است که نزدیک‌ترین افرادی که عمری با وی انس و الفت داشته، در آماج شدیدترین تهمت‌ها و زشت‌ترین نسبت‌ها قرار گیرد و مخصوصاً با توجه به روحیه لطیف و حساسی که خداوند متعال در طبیعت زنان به ودیعت نهاده است، حساسیت و شکنندگی و تأثیر این قبیل نسبت‌های ناروا در این گونه موارد می‌تواند ملموس‌تر باشد.

در مجموع می‌توان گفت نه دلیل ارائه شده از سوی محقق اردبیلی و نه اجماع ادعایی که نقد آن پیش‌تر گذشت، یارای مقابله با اطلاقات و عمومات باب را نداشته و بنابراین دلیلی بر عدم جریان توارث در بین زوجین وجود ندارد.

ب) پاسخ و استدلال حلی

به نظر می‌رسد افزون بر عمومات و اطلاقات باب، می‌توان در فرض مسئله به دلیل عقلی نیز استناد جسته و اعمال حق را نسبت به زوجین نیز برقرار دانست؛ چه اینکه اگر حد قذف از آن‌رو تشریح شده است که شیوع چنین امری حیثیت و آبروی انسان‌ها را

لکه‌دار کرده و موجب تزلزل اعتبار و شخصیت افراد در اجتماع می‌شود و مجازات در نظر گرفته شده در راستای پاسداری از حیثیت و صیانت شخصیت معنوی افراد لحاظ شده است، در این امر اگر نگوییم همسران به دلیل انس و الفت مستمر و سالیان درازی که در کنار یکدیگر زیسته‌اند، نسبت به سایر خویشاوندان از اولویت برخوردارند، دست کم به مانند سایر بستگان می‌توانند از چنین حقی برخوردار باشند و قائل شدن به محرومیت همسران از حقی که طبعاً ارتباط وثیقی با کرامت و آبروی ایشان دارد، فاقد منطق موجهی است که بتوان بدان تکیه نمود.

البته ممکن است گفته شود عقل، راهی به شناخت حقیقت احکام شرعی ندارد، اما در پاسخ باید گفت بنا بر نظر عدلیه که قائل به حسن و قبح ذاتی افعال و امکان درک آن‌ها توسط عقل هستند، احکام شریعت به حسب واقع تابع مصالح و مفاسدی است که این مصالح و مفاسد ملاکات احکام و از سلسله علل آن بوده و احکام حدوداً و بقائاً دائر مدار آن‌ها هستند. این ملاک‌ها گرچه نسبت به جزئیات احکام عبادی و بخشی از امور غیر عبادی قابل کشف قطعی نیست، ازین رو طبق اصل اولی، چنین احکامی ثابت و تغییرناپذیرند، ولی مصالح و فلسفه بعضی دیگر از احکام به‌ویژه احکام اجتماعی برای عقل صائب جمعی انسان‌ها که به دور از نفسانیات و جمود باشند قابل دسترسی می‌باشد و می‌توان گفت این‌گونه احکام دارای اسرار مرموز و غیبی و غیرقابل فهم برای انسان‌ها نمی‌باشند، زیرا بخش عمده‌ای از آن‌ها امضایی است که قبل از شرع، عقل خدادادی انسان که حجت کبراست به آن‌ها راه یافته و لااقل بخشی از حکمت آن را به دست آورده است و مورد تأیید شرع و شارع خالق عقل نیز قرار گرفته است.

همچنین به لحاظ توانایی عقل بر درک ملاکات و علل این‌گونه احکام است که در بسیاری از ادله نقلی به علل ارتکازی و قابل فهم آن‌ها اشاره شده است؛ مانند اینکه در وجه تشریح قصاص، خداوند آن را مایه حیات جامعه دانسته و ثبوت چنین حیاتی را نزد عقلا امری بین شمرده و خطاب به آن‌ها فرموده است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۷۹)

در روایت اسحاق بن عمار از حضرت باقر علیه السلام آمده است:

شخصی که قسمتی از گوش فرد دیگری را بریده بود، برای قضاوت به محضر امام علی علیه السلام آورده شد. آن حضرت حکم به قصاص فرد جانی فرمودند، ولی او قطعه



بریده شده را به مکان خود چسبانید و التیام یافت. مجنی‌علیه مجدداً به محضر امام آمده، تقاضای قصاص کرد، امام علیه السلام برای بار دوم نیز دستور فرمود تا جانی قصاص شده و قسمت بریده از گوش فرد مصدوم دفن شود و فرمودند: «إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْءِ؛ تَشْرِيْعُ قِصَاصِ تَنْهَاهَا بِخَطَرِ زُشْتِي وَ عَيْبِي اسْتِ كِه بَر مَجْنِي عَلِيَه وَارِد شُدِه اسْت. (جرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ۱۸۵)

این قبیل تعلیل‌ها و نیز ارتکازهایی که در کنار این احکام وجود دارد، در مقام استنباط احکام به عنوان قرینه‌ای متصل نقش مهمی در توسعه و یا تضییق مدلول آیات و روایات دارند، بلکه باید گفت در مواردی اساساً حکم شرعی حدوثاً و بقائاً دائر مدار آن‌ها می‌باشد (ر.ک: منتظری، ۱۴۲۹ق: ۳۳)

نتیجه بحث

تتبع در میراث مکتوب فقهی نشان می‌دهد که مشهور فقها معتقدند در فرض وفات شخص مقذوف، بستگان و خویشاوندان وی حق مطالبه حد قذف را دارا می‌باشند، در عین حال ایشان تصریح نموده‌اند که زن و شوهر از چنین حقی محروم بوده و در نتیجه از این حیث توارثی بین ایشان برقرار نخواهد گردید. عمده دلیل مشهور در اثبات مدعای خویش، استناد به وجود اجماع در میان اصحاب امامیه است. پژوهش حاضر با ارائه دو نوع دلیل (حلی و نقضی) به نقد دیدگاه مشهور پرداخته است؛ با این توضیح که در نقض دیدگاه مشهور می‌توان گفت اجماعی که ایشان بدان استناد جسته‌اند چه از حیث صغری و چه از جانب کبری مردود است؛ از حیث صغری دیدگاه مزبور با مخالفت برخی معاصران همراه شده است؛ مضافاً اینکه بسیاری از متقدمان فرض مسئله را مسکوت رها کرده‌اند. از حیث کبری نیز حجیت اصل اجماع با تردیدهای بسیار جدی مواجه است که استناد به آن را به عنوان یگانه دلیل مسئله و رویگردانی از عموماًت و اطلاعات باب، سخت دشوار می‌کند. از حیث ارائه دلیل حلی نیز می‌توان گفت افزون بر عموم ادله، می‌توان در فرض مسئله با اتکا به دلیل عقلی اعمال حق را نسبت به زوجین نیز برقرار دانست، چه اینکه اگر حد قذف از آن‌رو تشریح شده است که شیوع چنین امری حیثیت انسان‌ها را لکه‌دار کرده و مجازات در نظر گرفته شده در راستای پاسداری از صیانت معنوی افراد است، در این امر همسران به دلیل انس و الفت مستمر، نسبت به سایر خویشاوندان از اولویت برخوردارند یا دست‌کم در ردیف سایر بستگان می‌توانند از چنین حقی برخوردار باشند،

لذا قول به حرمان زوجین از چنین حقی که ارتباط استواری با کرامت و آبروی آنان دارد، فاقد منطق موجهی است که بتوان بدان تکیه نمود.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

- ابن ادریس، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- ابن زهره، حمزة بن علی حسینی (۱۴۱۷ق)، *غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع*، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

- ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، ج ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع / دار صادر.

- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (۱۴۰۸)، *الوسیلة إلی نیل الفضیلة*، در یک جلد، ج ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.

- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. *رتال جامع علوم انسانی*

- اسکافی، ابن جنید، محمد بن احمد کاتب بغدادی (۱۴۱۶ق)، *مجموعه فتاوی ابن جنید*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶ق)، *فرائد الاصول*، ج ۵، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم.

- بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



- بهجت فومنی، محمدتقی (۱۴۲۶ق)، جامع المسائل، ج ۲، قم: دفتر معظم له.
- تبریزی، جواد بن علی (۱۴۱۷ق)، أسس الحدود و التعزیرات، ج ۱، قم: دفتر مؤلف.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۰)، ترمینولوژی حقوق، ج ۳، تهران: انتشارات گنج دانش.
- جناتی شاهرودی، محمد ابراهیم (بی تا)، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، [بی جا].
- حائری طباطبائی، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل (ط- الحدیثه)، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسینی روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، ج ۱، قم: مدرسه امام صادق علیه السلام.
- حسینی شیرازی، سید صادق (۱۴۲۵ق)، التعليقات علی شرائع الإسلام، ج ۶، قم: انتشارات استقلال.
- خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، ج ۱، بیروت: دار العلم / الدار الشامیة.
- زبیدی حسینی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۸)، الوسیط فی أصول الفقه، ج ۴، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، ج ۴، قم: مؤسسه المنار / دفتر معظم له.
- سلار دلمی، حمزة بن عبد العزیز (۱۴۰۴ق)، المراسم العلویة و الأحكام النبویة، ج ۱، قم: منشورات الحرمین.

- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق)، *الانتصار فی انفرادات الإمامیة*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *المسائل الناصریات*، ج ۱، تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الإسلامیه.
- شهید اول، محمد بن مکی (۴۱۰ق)، *اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیه*، ج ۱، بیروت: دار التراث / الدار الإسلامیه.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۴۱۰ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی کلانتر)*، ج ۱، قم: کتابفروشی داوری.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، ج ۱، بیروت: عالم الكتاب.
- صادقی تهرانی، محمد (۴۲۵ق)، *تبصرة الفقها بین الكتاب و السنة*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صدوق اول، علی بن بابویه (بی تا)، *مجموعه فتاوی ابن بابویه*، ج ۱، قم: [بی نا].
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۴۱۵ق)، *المقنع*، ج ۱، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۴۱۸ق)، *الهدایة فی الأصول و الفروع*، ج ۱، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
- طرابلسی، ابن براج، قاضی عبد العزیز (۴۰۶ق)، *المهذب*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طریحی، فخرالدین (۴۱۶ق)، *مجمع البحرین*، ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *الخلافة*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، ج ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- _____ (۱۴۰۰ق)، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، ج ۲، بیروت: دار الكتاب العربي.
- _____ (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحكام*، ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۰ق)، *تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیه*، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۴۱۰ق)، *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۱ق)، *تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین*، ج ۱، قم: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۴۲۱ق)، *تلخیص المرام فی معرفة الأحكام*، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق)، *قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام*، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل (بی تا)، *مجموعه فتاوی ابن ابی عقیل*، ج ۱، قم: [بی نا].
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.





- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، ج ۸، ۲، قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی (بی تا)، مفاتیح الشرائع، ج ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، ج ۶، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- قمی، محمد مؤمن (۱۴۲۲ق)، مبانی تحریر الوسیله - کتاب الحدود، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
- کابلی، محمد اسحاق فیاض (بی تا)، منهاج الصالحین (للفیاض)، [بی جا].
- کاشف الغطاء، احمد بن علی بن محمد رضا (۱۴۲۳ق)، سفینه النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات، ج ۱، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء رحمته الله.
- کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کوفی، محمد بن محمد اشعث (بی تا)، الجعفریات - الأشعثیات، ج ۱، تهران: مکتبه نبوی الحدیثه.
- لنکرانی، محمد فاضل موحدی (۱۴۲۲ق)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله - الحدود، ج ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۴۱۸ق)، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، ج ۶، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیّه.
- _____ (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- محمدی بامیانی، غلامعلی (۱۹۹۷م)، دروس فی الرسائل، ج ۱، قم: دار المصطفی صلی الله علیه و آله لاحیاء التراث.
- مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد تمیمی (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.



- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱ق)، *فقه الإمام الصادق علیه السلام*، ج ۲، ق «جلد، مؤسسه انصاریان، قم، دوم، ۱۴۲۱ق
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳ق)، *المقنعه*، ج ۱، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۸ق)، *أنوار الفقاهه* - کتاب الحدود و التعزیرات، ج ۱، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۲۹ق)، *مجازات های اسلامی و حقوق بشر*، ج ۱، قم: ارغوان دانش.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۲۷ق)، *فقه الحدود و التعزیرات*، ج ۲، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید علیه السلام.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵ق)، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایه*، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____ (بی تا)، *تحریر الوسیله*، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، *تکملة المنهاج*، ج ۲۸، نشر: مدينة العلم.
- _____ (۱۴۲۲ق)، *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۱، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی علیه السلام.
- _____ (۱۴۱۹ق)، *دراسات فی علم الأصول*، ج ۱، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *مصباح الأصول*، ج ۵، قم: مکتبه الداوری.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶)، *فوائد الأصول*، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربی، بیروت، هفتم، ۱۴۰۴ق

- وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق)، *منهاج الصالحین*، ج ۵، قم: مدرسه
امام باقر علیه السلام.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی