

تفسیر آیه محاربه واحکام فقهی آن

نعمت‌اله صالحی نجف آبادی

اشاره:

در روایتی از طلحة بن زید عامی، که متهم به جعل حدیث است، آیه محاربه به گونه‌ای انحرافی تفسیر شده و از آن یک فتوای فقهی نامقبولی پدید آمده است که به آبرو و حیثیت جهانی اسلام خدشه وارد می‌کند و از اینرو نقد و بررسی آن لازم می‌نماید. بنابراین مسأله در دو بخش مورد بحث قرار می‌گیرد: در بخش اول ضمن تفسیر آیه محاربه احکام فقهی آن بیان گردیده و در بخش دوم روایت طلحة بن زید و فتوای فقهی ناشی از آن نقد و بررسی شده است.

بخش اول:

﴿انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم

خزى فى الدنيا و لهم فى الآخرة عذاب عظيم»^۱ ﴿الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم﴾^۲ یعنی همانا کسانی که با خدا و رسولش می‌ستیزند و در زمین به فساد می‌کوشند جزایشان این است که کشته شوند یا به دار روند یا دستها و باهایشان بر خلاف یکدیگر قطع گردد و با از آن سرزمین رانده شوند؛ این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت برایشان عذاب بزرگی خواهد بود؛ مگر کسانی که توبه کنند پیش از آنکه بر آنان دست یابید؛ پس بدانید که خدا آمرزنده و رحیم است.

معنای محاربه:

حرب از باب نصر به معنای سلب مال است و محروب یعنی غارت شده و مالباخته و حارب یعنی غارتگر و غاصب و حرب زید به کسر راء یعنی زید به شدت غضب کرد و تحریب یعنی تیز کردن حربه و حرب تقیض سلم و به معنای دشمن نیز می‌باشد در لسان العرب در مورد معنای حرب چنین آمده است: حربه یحربه من باب نصر اذا اخذ ماله فهو محروب و الحرب بالتحریک ان یسلب الرجل ماله و الحارب الغاصب الناهب و حرب الرجل بالکسر یحرب اشهد غضبه و حرب السنان احده و الحرب تقیض السلم و فلان حرب لی ای عدو.^۳

با توجه به موارد استعمال ماده «حرب» می‌توان گفت حرب در اصل به معنای مطلق مبارزه و ستیز است که طبعاً با غضب و دشمنی نیز همراه است و قدر مشترک بین معانی آن شدت^۴ یا سلب^۵ می‌باشد؛ بنابراین حرب مرادف جنگ نیست بلکه اعم بوده و جنگ یکی از مصادیق آن است و همانطور که در لسان العرب آمده «حرب» تقیض سلم است و سلم به معنای سازگاری و تقیض آن (حرب) به معنای ناسازگاری است که گاهی به صورت ربودن مال و گاهی به صورت غضب و زمانی به صورت جنگ و درگیری نظامی جلوه می‌کند؛ پس کلمه «حرب» الزاماً به مفهوم جنگ نیست. قرآن کریم درباره کسانی که ترک ربا نمی‌کنند، می‌گوید: ﴿فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله﴾^۶

یعنی اگر ربا را ترک نکنید، بدانید که حربی از جانب خدا و رسولش متوجه شما خواهد بود، کلمه «من» در آیه، نشوئه است و معنای آیه این است که اگر ربا را ترک نکنید باید در انتظار حربی باشید که از خدا و رسولش ناشی می‌شود؛ بنابراین حرب در این آیه به معنای مبارزه‌ای است که خدا و رسول او با رباخوار می‌کنند و به مناسبت حکم و موضوع، مبارزه خدا این است که حکم می‌کند تا مال ربایی از رباخوار گرفته شود و مبارزه رسول خدا این است که این حکم را اجرا می‌کند و معنای این سخن این است که اگر رباخوار به اختیار خود ربا را ترک نکند مال ربایی

۲- سوره مائده/ ۳۴.

۴- تیبان، ۲/ ۳۶۸.

۶- سوره بقره/ ۲۷۹.

۱- سوره مائده/ ۳۳.

۳- لسان العرب، ج ۱، ص ۳۰۲.

۵- روح المعانی، ۱۰۶/۶.

که در حقیقت از مردم است، یا قوه قهریه از او گرفته می‌شود.^۱ از آنچه گذشت معلوم می‌شود که ماده «حرب» به معنای مطلق ناسازگاری و مبارزه است نه به معنای جنگ و درگیری نظامی و جنگ مصداقی از آن است.

«یحاریون» مرادف «یقاتلون» نیست:

از آنچه گفتیم، معلوم شد که «یحاریون» به معنای «یقاتلون» نیست و نباید تصور شود که آیه محاربه درباره میدان جنگ بحث می‌کند و می‌خواهد احکامی در مورد جنگ مسلمانان با کفار بیان کند و می‌توان گفت: محاربه در این آیه به معنای محاذه است؛ همچنان که خداوند در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿ان الذين يهادون الله ورسوله اولئك في الاذلين﴾^۲ یعنی حتماً کسانی که با خدا و رسول او مبارزه و ستیز می‌کنند در زمره خوارترین مردم قرار می‌گیرند. بدیهی است مبارزه با خدا و رسول او در مخالفت و ضدیت با خواست خدا و رسول تحقق می‌یابد. در عرصه‌ای که دین مطرح است، خدا و رسول او حضور دارند. خدا به عنوان الهام کننده دین و رسولش به عنوان گیرنده و اجراکننده آن. خواست خدا و رسول این است که دین حاکم شود و با حاکمیت آن سعادت و رشد و شکوفایی فرد و جامعه تضمین گردد؛ بنابراین، اگر کسانی بر ضد این خواست عمل کنند و کارهایی انجام دهند که به سعادت و رشد و تعالی جامعه، یا فرد ضربه وارد شود در حقیقت با خدا و رسول او به مبارزه و ستیز برخاسته‌اند. در حدیثی آمده است که خدا به رسولش فرمود: «من اهان لی ولیاً فقد بارزنی بالمحاربة»^۳ یعنی کسی که به یکی از اولیای من اهانت کند، با من به مبارزه و ستیز برخاسته است. می‌بینیم که «محاربه» در این حدیث با مقاتله مرادف نیست همچنین «یحاریون» در آیه مورد بحث با «یقاتلون» مرادف نبوده بلکه به معنای مطلق مبارزه و ستیز است.

از بیان سابق روشن شد که هر گونه گناه و مخالفت با خواست خدا و رسول محاربه با آن دو محسوب می‌شود، چه شتر آن دامنگیر خود گناهکار شود و چه دامنگیر اجتماع و چه هر دو؛ به عبارت دیگر، چه گناه فردی باشد و چه اجتماعی.

۱ - قبلاً گفتیم که حرب به معنای سلب مال آمده و در اینجا همین معنا مناسب است؛ زیرا مال ربانی به حکم اسلام از رباخوار با قوه قهریه سلب می‌شود، ولی بعضی از مفسران آیه «فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله» را اینطور تفسیر کرده‌اند که اگر شما ربا را ترک نکنید، پس بدانید که با خدا و رسول او می‌جنگید؛ یعنی رباخوار با سرپیچی از دستور ترک ربا، به جنگ با خدا و رسولش می‌رود (المنار، ۱۰۲/۳)؛ البته این تفسیر مقبول نیست و تفسیر مقبول این است که اگر ربا را ترک نکنید بدانید که خدا و رسولش با شما سختگیری و مبارزه می‌کنند و مال ربانی را گرفته و به صاحبش می‌دهند. صاحب این تفسیر توجه نکرده است که «من» در این آیه نشوئه است و می‌فهماند حرب و مبارزه از خدا و رسول او نشأت می‌گیرد که طبعاً در قالب سلب مال ربانی با قوه قهریه تحقق می‌یابد.

۲ - مجادله / ۲۰.

۳ - اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۸.

در این آیه نوع خاصی از محاربه مقصود است:

ولی این آیه دربارهٔ مطلق محاربه بحث نمی‌کند و نمی‌خواهد حکم همهٔ گناهکاران را بیان کند؛ بلکه قراین نشان می‌دهد که مقصود آیه بیان حکم نوعی از محاربه است که شرش دامنگیر جامعه می‌شود و از مصادیق فساد در زمین به شمار می‌رود؛ شاهد این مدعا این است که به دنبال «یحاریون الله و رسوله» جمله «و یسعون فی الارض فساداً» ذکر شده که در حقیقت تفسیر محاربه‌ای است که در این آیه منظور است. و شاهد دیگر اینکه مجازاتهای مقرر در آیه یعنی اعدام و به دار آویختن و قطع دست و پا برخلاف یکدیگر و تبعید با جرمهای اجتماعی که شر آنها به جامعه می‌رسد مناسب است؛ اما گناهایی که بین بنده و خداست و فقط شخص گناهکار زیان آن را می‌بیند با مجازاتهای مذکور در این آیه تناسب ندارد؛ بنابراین آیه مزبور دربارهٔ نوع خاصی از محاربه با خدا و رسول بحث می‌کند و آن انجام دادن کارهایی است که موجب فساد در جامعه و سلب امنیت و بی‌نظمی اجتماعی می‌شود، مانند اسلحه کشیدن و خون ریختن و تجاوز به اموال و نوامیس مردم و آتش زدن خرمنها و مؤسسه‌های اقتصادی و بمب گذاری در مراکز جمعیت و ایجاد رعب و وحشت در اجتماع و مانند اینها.

و اگر گفته شود: چنانچه مقصود خداوند از آیه شریفه بیان مجازات مفسدانی است که سعی در ایجاد فساد دارند؛ پس چرا نفرموده است: «انما جزاء الذین یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا... الی آخر»؟ چه لزومی داشت که اول بفرماید: «انما جزاء الذین یحاریون الله و رسوله» آنگاه با جمله «و یسعون فی الارض فساداً» آن را تفسیر کند؟

در جواب شاید بتوان گفت: آوردن جمله «یحاریون الله و رسوله» برای هشدار دادن به مفسدان و متوجه ساختن به این نکته است که عمل آنان فقط سعی در ایجاد فساد در زمین نیست بلکه مبارزه و ستیز با خدا و رسول او نیز هست که نهایت بی‌شرمی است، تا شاید توجه به این نکته فطرت آنان را بیدار کند و از سعی در ایجاد فساد در جامعه دست بردارند.

ملاک اصلی، سعی در ایجاد فساد است:

آنچه ملاک اصلی برای مجازاتهای مذکور در آیه محسوب می‌شود، سعی در ایجاد فساد در جامعه است که طبعاً مصادیق گوناگونی دارد و از لحاظ شدت و ضعف و آثار منفی که در اجتماع می‌گذارد درجاتش متفاوت است و گاهی فساد به قدری شدید و مخرب است که شخص مفسد مستحق اعدام می‌شود، اگر چه کسی را نکشته باشد و این مطلب از آیه قبل از این آیه یعنی ﴿... من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً...﴾ نیز فهمیده می‌شود؛ زیرا این آیه می‌گوید: اگر شخصی انسانی را بکشد که او نه کسی را کشته و نه فساد در زمین ایجاد کرده، مانند این است که همهٔ مردم را کشته باشد. از اینجا معلوم می‌شود کشتن کسی

که انسانی را بکشد و نیز کشتن کسی که فساد در زمین ایجاد بکند، مورد تأیید این آیه است. می‌بینیم که در این آیه کشتن انسان با ایجاد فساد در جامعه یکسان دانسته شده است و از اینجا می‌فهمیم بعضی از مصادیق فساد هست که آثار مخرب آن برابر قتل به ناحق است و عامل آن مانند قاتل مستحق اعدام می‌شود، اگر چه کسی را نکشته باشد.

ذکر قطع الطریق از باب مثال است:

در بعضی از روایات، آیه محاربه با قطع الطریق و کسانی که اسلحه می‌کشند و از جامعه سلب امنیت می‌کنند، تطبیق داده شده است.^۱ به نظر می‌رسد که این از باب مثال و ذکر مصداق است نه اینکه محاربان و مفسدان مذکور در آیه منحصر به قطع الطریق و سارقان مسلح باشد؛ زیرا از طرفی ملاک اصلی برای مجازاتهای مذکور در آیه ایجاد فساد در جامعه است و از سوی دیگر ایجاد فساد انواع گوناگونی دارد که عنوان «یسعون فی الارض فساداً» شامل همه آنها هست (که در روایات ذکری از آنها نیست)؛ مثلاً گروهی که بمب حاوی گاز سمی را در متروی توکیو می‌گذارند که بر اثر آن جمعی کشته و جمعی مسموم و بیمار می‌شوند نه از قطع الطریق اند و نه از کسانی که اسلحه کشیده و از مردم سلب امنیت کرده‌اند و یا گروهی که در کلمبیا باندهای تولید و توزیع هروئین و مرفین تشکیل می‌دهند؛ از مصادیق بارز محاربین و مفسدان فی الارض هستند. و همچنین کسانی که کالاهای فاسد کننده نسل جوان را به منظور ثروت اندوزی به طور قاچاق در جامعه پخش می‌کنند و ضربه‌های سنگینی به اجتماع انسانی وارد می‌سازند، نه عنوان قطع الطریق دارند و نه با کشیدن اسلحه از مردم سلب امنیت می‌کنند؛ ولی فساد و زیانی که از ناحیه آنان بر جامعه وارد می‌شود، خیلی بیشتر از فساد و زیانی است که از حمله فلان سارق مسلح وارد می‌شود، آیا این موارد و موارد مشابه آنها که در روایات نیامده محکوم به حکم مذکور در آیه محاربه نیست؟ و آیا نباید گفت: آیه شریفه شامل این موارد نیز هست؟ لفظ آیه اطلاق دارد و عبارت «یسعون فی الارض فساداً» هرگونه سعی در ایجاد فساد در جامعه را شامل می‌شود و ذکر یک مصداق از مصادیق فساد در روایات موجب نمی‌شود که حکم مذکور در آیه اختصاص به همان مصداق پیدا کند؛ چنانکه ذکر چند مورد از موارد احتکار از قبیل گندم و جو و خرما و کشمش و روغن زیتون در روایات موجب نمی‌شود که بگوییم: فقط احتکار همین چند کالا حرام و احتکار صدها گونه دیگر از کالاهای مورد نیاز ضروری جامعه جایز است.

بنابراین، بدون تردید آیه محاربه همه انواع جرائم اجتماعی را که عنوان فساد در جامعه بر آنها صادق است شامل می‌شود؛ چه جرایمی که اکنون ما می‌شناسیم و چه جرایمی که حیثاً در آینده با تکنیک‌های جدید ابداع خواهد شد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۴، ح ۵ و ص ۵۳۵، ح ۸.

قرآن جعل اصطلاح نکرده است:

اینکه در بعضی از روایات آیه محاربه با قطاع الطريق تطبیق داده شده، برای بعضی از فقها این تصور را به وجود آورده است که هدف آیه منحصرأً بیان حکم قطاع الطريق بوده است و از اینرو در این مسأله بحث کرده‌اند که آیا اگر کسی در شهر با کشیدن اسلحه از مردم سلب امنیت کند عنوان قاطع الطريق بر او صادق است یا نه؟ و بعضی گفته‌اند: صادق نیست^۱ چون راهها در خارج شهر وجود دارد نه در شهر و کسی که در شهر به مردم حمله مسلحانه کند قطع طریق نکرده ولی کسی که در خارج شهر راه را ببندد و اموال مردم را غارت کند قاطع الطريق خوانده می‌شود و نیز در این مسأله بحث کرده‌اند که آیا عنوان قاطع الطريق بر دیدبان و اطلاع رسان و کسی که برای غارت اموال کمک می‌کند، صادق است یا نه؟ و بعضی گفته‌اند: صادق نیست^۲ چون افراد نامبرده اسلحه نمی‌کشند و راه را نمی‌بندند بلکه کارهای کمکی برای قطاع الطريق انجام می‌دهند. ولی چنانکه گفته شد تطبیق آیه محاربه بر قطاع الطريق در روایات از باب ذکر مصداق بوده و سبب نمی‌شود که آیه اختصاص به قطاع الطريق پیدا کند. قرآن و روایات در اینجا اصطلاح خاصی وضع نکرده و نمی‌خواهند این مطلب را القا کنند که محارب مذکور در آیه اختصاص به یک مصداق یعنی قطاع الطريق پیدا کرده و این یک مصداق معنای اصطلاحی آن شده است. اساساً در آیه محاربه حکم به عنوان قطاع الطريق تعلق نگرفته است تا بحث شود که آیا این عنوان بر دیدبان و اطلاع رسان و ... و ... صادق است یا نه؟ بلکه تعلق گرفته است به مجرماتی که مرتکب فساد اجتماعی می‌شوند. محارب با خدا و رسول به مفهوم لغوی کسی است که با خواست خدا و رسول ضدیت می‌کند و مرتکب گناه می‌شود ولی عبارت «و یسعون فی الارض فساداً» جمله «یحاربون الله و رسوله» را تفسیر و تقیید می‌کند و می‌فهماند که حکم در این آیه به کسانی که گناه فردی انجام می‌دهند تعلق نگرفته بلکه به کسانی تعلق گرفته است که گناه اجتماعی انجام می‌دهند و در جامعه ایجاد فساد می‌کنند چه فساد آنان قطع طریق باشد و چه فساد اجتماعی دیگری. پس روشن است که آیه محاربه همه مفسدانی را که در جامعه افساد می‌کنند شامل می‌شود و اختصاص به قطاع الطريق ندارد.

بنابراین اینکه شیخ طوسی نوشته است: «المحارب الذی ذکره الله فی آیه المحاربه هم قطاع الطريق الذین یشهرون السلاح و یخیفون السبیل»^۳ (که آیه محاربه را به قطاع الطريق اختصاص می‌دهد) قابل قبول نیست؛ چون دلیلی ندارد و حتی بر خلاف آن دلیل وجود دارد. هدف آیه محاربه مبارزه با فسادهای اجتماعی است و می‌خواهد تبهکارانی که فساد می‌آفرینند و زیان فسادشان دامنگیر جامعه می‌شود، مجازات شوند تا در اجتماع رسوا گردند و برای دیگران نیز عبرت باشد؛ بنابراین آنچه در آیه نقش محوری دارد فساد اجتماعی است و عبارت «یحاربون

۱ - مفنی ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۳۰۳.

۲ - شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۲۱۲ و قواعد علامه، ص ۲۷۹.

۳ - شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۲۰۹.

الله و رسوله» برای «یسعون فی الارض فساداً» جنبهٔ مقدمی داشته و نقش محوری ندارد؛ در نتیجه مناسب است در کتابهای فقهی و حقوقی به جای اینکه محارب را برای قطاع الطريق اصطلاح کنند و بگویند: باب حد المحاربین یا کتاب قطاع الطريق بگویند: باب مجازات المفسدین و حکم قطاع الطريق را به عنوان یک صنف از مفسدین بیان کنند.

این مجازات‌ها مانعة الجمع نیستند:

آیا ذکر چهار مجازات در آیهٔ محاربه از باب قضایای مانعة الجمع است یا مانعة الخلو؟ یعنی آیا باید مجرم فقط یکی از مجازاتها را ببیند یا ممکن است اگر مرتکب دو جرم اجتماعی شد دو مجازات ببیند؟ به نظر می‌رسد ذکر این مجازاتها از باب قضایای مانعة الخلو است؛ یعنی هیچ فساد اجتماعی نباید خالی و معاف از مجازات باشد؛ ولی اگر مفسدی دو جرم اجتماعی انجام دهد و مثلاً هم آدم بکشد و هم مال ببرد، در مقابل غارت مال دست و پای او قطع شود و در مقابل آدم کشتن اعدام گردد و در روایات نیز به این مطلب اشاره شده و در حدیثی آمده است: «من قطع الطريق فقتل و اخذ المال قطعت یده و رجله و صلب^۱...» یعنی کسی که راهزنی کند و آدم بکشد و مال ببرد، دست و پای او قطع می‌گردد و به دار آویخته می‌شود مقصود حدیث این است که چون مجرم دو جرم دارد دو کیفر می‌بیند قطع دست و پا به سبب ربودن مال و به دار رفتن به دلیل آدم کشتن. معلوم است که حدیث یک مطلب تعبدی القا نمی‌کند بلکه یک مسألهٔ عقلایی و حقوقی را گوشزد می‌کند که مجازات باید متناسب با جرم باشد. ضمناً مقصود از به دار آویختن اعدام مجرم بوده و ذکر صلب از باب مثال است؛ پس اگر به گونه‌ای دیگر نیز اعدام شود دستور اجرا شده و بعید است ذکر صلب در روایت از باب تعبد باشد.

آیا قصد افساد شرط است؟

آیا قصد افساد شرط تحقق عنوان مفسد است یا نفس عمل فساد ملاک است اگر چه مفسد عمل خود را اصلاح بداند؟ مثلاً اگر گروهی مانند خوارج، که کوشش برای ساقط کردن حکومت علی علیه السلام را یک کار اصلاحی می‌دانستند، به قصد تحمیل خواستهٔ اقلیت بر اکثریت شروع به بمب‌گذاری و ایجاد ناامنی کنند، مانند بمب‌گزاریهای ارتش سرّی جمهوریخواه ایرلند شمالی که برای تحمیل خواستهٔ اقلیت کاتولیک بر اکثریت پروتستان این کارها را می‌کنند و مانند خرابکاریهای گروههای چپ‌گرا در غرب ایران، اگر این گروهها خرابکاریهای خود را به قصد افساد انجام ندهند و بگویند: ما قصد اصلاح و احقاق حق داریم آیا می‌توان گفت: چون علی‌الغرض قصد افساد ندارند عنوان مفسد بر آنان صادق نیست؟ آیا این گروهها که با مین‌گذاری و کمین زدن و کشتن بی‌گناهان ادعای احقاق حق دارند، مصداق «یسعون فی الارض فساداً»

۱. وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۴، ح ۵.

نیستند؟ در اینکه نفس عمل آنان ایجاد فساد است تردیدی نیست؛ اما اگر ادعا کنند و نزد قاضی نیز ثابت شود که واقعاً قصد افساد نداشته‌اند در پاسخ به این سؤال که آیا معاف کردن اینان از مجازات، با عدالت سازگار است یا نه؟ باید گفت، ایجاد انفجار در مراکز جمعیت و کشتن بی گناهان و سلب امنیت که زیانش دامنگیر جامعه می‌شود اگر مجازات نداشته باشد، عدالت اجتماعی پایمال می‌شود. تشریح قوانین جزایی برای احیای عدالت است و اگر قرار باشد عدالت احیا شود نمی‌توان این گروهها را به عذر اینکه اشتباه کرده و قصد افساد نداشته و افساد خود را اصلاح پنداشته‌اند از مجازات معاف کرد و از احیای عدالت چشم پوشید و هرج و مرج و آنارشیزم را رواج داد؛ بنابراین باید گفت: قصد افساد در تحقق عنوان محارب و مفسد شرط نیست و این گروهها به فرض اینکه خرابکاریهای خود را به قصد افساد انجام ندهند نیز باید کیفر ببینند تا حق جامعه یعنی عدالت احیا شود. و اینکه در تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۲ اراده افساد ذکر شده باید ترجیه گردد.

ضمناً اگر حمله و هجوم و سلب امنیت و از بین بردن حرمت شخصیت‌ها و شکستن درها و حریم‌ها و غارت اموال با سوء استفاده از اسلحه و نیروهای دولتی که متعلق به مردم است، انجام گیرد جرم محارب مفسد سنگین‌تر و مجازاتش شدیدتر خواهد بود؛ زیرا اسلحه و نیروهای مردم را بر ضد خود مردم به کار برده است.

ذکر این مجازات‌ها از باب مثال است:

از آیه محاربه چند مطلب استفاده می‌شود:

یکی اینکه ملاک اصلی برای مجازات محارب افساد است.

دوم اینکه مجازات‌ها در آیه درجه بندی شده و از شدید به خفیف منتقل گشته یعنی از قتل شروع و به تبعید منتهی شده است.

سوم اینکه فساد درجه بندی نشده است؛ زیرا فساد درجات بسیار زیادی دارد که قابل احصا نیست؛ علاوه بر اینکه درجه بندی فساد در آیه لزومی ندارد بلکه هر فسادی که واقع شود مقدار زیان اجتماعی آن سنجیده می‌شود و متناسب با آن مجازات تعیین می‌گردد.

چهارم اینکه درجه بندی مجازات برای اشاره به این است که مجازات شدید برای جرم شدید و مجازات خفیف برای جرم خفیف است و مقصود احصای همه مجازات‌ها نبوده است، زیرا مجازات به تناسب جرم تعیین می‌شود.

از جمع بندی مطالب فوق می‌توان استنباط کرد که برای هر افسادی متناسب با زیانی که بر جامعه وارد می‌کند، مجازات تعیین می‌شود؛ اگر افساد در حد خیلی بالا زیانبار باشد مانند اهلاک حرث و نسل، شدیدترین مجازات را دارد و اگر زیانش در حد خیلی پایین باشد، مجازات خفیفی برای آن تعیین می‌شود؛ مثلاً کسی که شاخه‌های درختان پارکهای عمومی را بشکنند و چمن‌های آنها را خراب کند عنوان «مفسد» بر او صادق است ولی برای تنبیه او باید مجازات

خفیفی تعیین کرد. مانند گرفتن غرامت و معرفی کردن او در اجتماع نماز جمعه یا زندان چند روزه و گرفتن هزینه زندان از او و مانند اینها.

اگر این استنباط پذیرفته شود باید گفت: لازم نیست حتماً یکی از مجازاتهای مذکور در آیه دربارهٔ مفسد اجرا شود بلکه آنچه لازم است رعایت تناسب بین جرم و مجازات است که هم حکم عقل است و هم درجه بندی مجازاتها در آیه به آن اشعار دارد. البته تعیین دقیق میزان جرم و تشخیص تناسب بین جرم و مجازات یک کار فنی و تخصصی است که قاضی با راهنمایی متخصصان جرم شناسی به آن دست می‌یابد و بر مبنای آن رأی صادر می‌کند.

از آنچه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که در آیهٔ محاربه تعبد خاصی اعمال نشده و ذکر چهار مجازات از باب نمونه و ذکر مثال است و مجازاتهای دیگری نیز متناسب با جرمهایی که واقع می‌شود می‌توان در نظر گرفت چنانکه از بعضی روایات نیز تأیید این مطلب استفاده می‌شود؛ مثلاً در روایتی آمده که حاکم برای محارب متناسب با جرمش مجازات تعیین می‌کند او را از شهر بیرون می‌برند و بر کشتی می‌نشانند و در دریا غرقش می‌کنند.^۱

و در روایت دیگر از امام جواد علیه السلام آمده که اگر محارب فقط سلب امنیت کرده و مال نبرده و آدم نکشته است زندانی می‌شود و این معنای نفی او است.^۲

در این دو روایت مجازات غرق و حبس آمده، در حالی که این دو مجازات در آیه ذکر نشده است و این می‌رساند که مجازاتهای مذکور در آیه از باب مثال است. و شاید ذکر «ان یصلبوا» بعد از «ان یقتلوا» در آیه مشعر به همین مطلب باشد؛ زیرا صلب نوعی از قتل است و اینکه صلب بعد از قتل ذکر شده شاید مشعر باشد به اینکه ذکر مجازاتهای چهارگانه در آیه از باب نمونه بوده و مثل این است که آیه چنین باشد. «انما جزاء الذین یحاربون الله ... ان یقتلوا او یصلبوا او یغرقوا او یحبسوا او ... تا آخر»، بنابراین از ذکر چهار مجازات در آیه، تعبد خاصی منظور نبوده است. اساساً طبیعت مسائل حقوقی و جزائی با تعبد تناسب ندارد و سیرهٔ عقلاء در همهٔ زمانها چنین بوده و خواهد بود که برای جرم اجتماعی مجازات تعیین می‌کنند و تناسب بین جرم و مجازات را در نظر می‌گیرند و آیهٔ محاربه نمی‌خواسته از این طریقهٔ عقلانی عدول کند و یک حکم تعبدی را القاء نماید بلکه می‌توان گفت: عبارت «یسعون فی الارض فساداً» در آیه، که می‌فهماند علت مجازات مفسد افساد است، مؤید سیرهٔ عقلاست؛ زیرا همهٔ عقلا قبول دارند که جرم اجتماعی مجازات لازم دارد؛ چون زیان آن دامنگیر جامعه می‌شود؛ بنابراین باید گفت: آیه محاربه تعبد خاصی را القاء نکرده است، بلکه هماهنگ با سیرهٔ عقلا مجازات مفسد را متناسب با جرم او لازم دانسته است و از طرفی مصادیق مجازات قابل احصا نیست؛ زیرا مجازات تابع فسادی است که به دست مجرم به وجود می‌آید و فساد طیف بسیار وسیعی دارد و از بزرگترین جنایت اجتماعی مانند اهلاک حرث و نسل تا کوچکترین خرابکاری از قبیل شکستن شاخه‌های

۱- وسائل، ج ۱۸، ص ۵۴۰، ح ۵.

۲- وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۶، ح ۸.

درختهای پارک عمومی را شامل می‌شود و مصادیق فساد داخل در این طیف وسیع را نمی‌توان احصا کرد؛ پس مصادیق مجازات را نیز که متناسب با فساد تعیین می‌شود نمی‌توان احصا کرد. در روایتی آیه محاربه بر گروهی که سه نفر از کارگزاران رسول خدا ﷺ را کشتند تطبیق داده شده است.^۱ و در روایت دیگر آیه مزبور بر کسی که انسانی را بزند و لباس او را ببرد منطبق گشته است.^۲ و علما کسی را که خانه مردم را با اثاث آن آتش بزند (که در روایت آمده) مصداق محارب دانسته‌اند.^۳

بدیهی است مجازات گروهی که کارگزاران پیامبر ﷺ را می‌کشند با مجازات آنکه شخصی را می‌زند و لباسش را می‌برد و مجازات کسی که خانه و اثاث مردم را آتش می‌زند یکسان نیست با اینکه هر سه مورد از مصادیق آیه محاربه محسوب شده‌اند. هر یک از این سه مورد به مناسبتی در روایت ذکر شده است و صدها مصداق فساد به دست افراد در جامعه واقع می‌شود که در روایات نیامده و لازم نبوده است بیاید؛ زیرا آیه محاربه یک دستور کلی برای همه فسادهای اجتماعی داده و آن این است که باید برای هر فسادی مجازات متناسب با آن تعیین شود.

یک نکته:

وقتی که گروهی در فسادی شرکت می‌کنند و مثلاً با کمک اسلحه از مردم سلب امنیت کرده و اموالشان را می‌برند هر فردی باید متناسب با سنگینی جرمش کیفر ببیند؛ بنابراین از عوامل اصلی مانند طراح نقشه تهاجم و فرمانده گروه گرفته تا آنکه دیدبانی کرده یا منطقه هجوم را شناسایی نموده یا در جمع اموال کمک کرده است هر مجرمی متناسب با جرمش مجازات می‌شود. همه این افراد در طیف وسیع فساد داخل هستند و سعی در افساد کرده و از مصادیق «مفسد» محسوب می‌شوند و عدالت درباره آنان به تناسب جرمی که مرتکب شده‌اند، اجرا می‌شود؛ بنابراین، قول فقهای که اطلاع رسان و کمک کننده در غارت اموال را از حکم محارب خارج دانسته‌اند^۴ مقبول نیست و این قول مبتنی بر این است که محارب مفسد در آیه را منحصر در قطاع الطريق می‌دانند که اسلحه می‌کشند و مردم را می‌ترسانند؛ ولی چنانکه قبلاً گفته شد ذکر قطاع الطريق در روایات به عنوان مصداق آیه مزبور بوده و موجب نمی‌شود که آیه منحصر در قطاع الطريق شود بلکه آیه شامل مطلق مفسد است با همه انواع و اشکالش.

آیه محاربه مسلمان و کافر (هر دو) را شامل می‌شود:

قبلاً روشن شد که ملاک اصلی برای مجازاتهای مذکور در آیه محاربه ایجاد فساد در جامعه است؛ چون آنچه در این آیه نقش محوری دارد، جمله «یسعون فی الارض فساداً» است که

۲- وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۷، ح ۲.

۴- قواعد، علامه، ص ۲۷۲.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۵، ح ۷.

۳- وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۸، ح ۱.

ملاک اصلی مجازات را بیان می‌کند؛ بنابراین هر کس دارای هر عقیده‌ای باشد اگر در جامعه فساد ایجاد کند، به اندازه سنگینی جرمش باید مجازات ببیند؛ چه مسلمان باشد و چه کافر و چه مشرک باشد و چه غیر مشرک؛ چون اطلاق آیه همه را شامل می‌شود؛ پس آیه محاربه با عقیده محارب کار ندارد بلکه با فساد او کار دارد و مجازات فساد را بیان می‌کند و این مطلب واضحی است.

ولی جمعی از علما گفته‌اند: آیه محاربه شامل کفار نمی‌شود و از جمله طبری در ردّ کسانی که گفته‌اند: آیه محاربه درباره مشرکان نازل شده، می‌گوید: کسی که توفیق فهم داشته باشد می‌فهمد که آیه محاربه شامل مشرک نمی‌شود؛ زیرا آیه بعد «الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم» که می‌گوید: محاربانانی که قبل از دستگیری توبه کنند آنان قبول و از مجازات معاف می‌شوند، مفهومش این است که محارب اگر بعد از دستگیری توبه کند توبه‌اش قبول نمی‌شود در حالی که مسلمانان اجماع دارند که مشرک اگر از شرک توبه کند و مسلمان شود توبه‌اش قبول می‌شود چه این توبه قبل از دستگیری باشد و چه بعد از آن و از اینجا معلوم می‌شود آیه محاربه شامل مشرک نمی‌شود.^۱

شیخ طوسی نیز در تبیان می‌فرماید: آیه محاربه شامل مشرک نمی‌شود و همین استدلال طبری را برای مدعای خود می‌آورد.^۲

و در کتاب خلاف در رد کسانی که گفته‌اند: آیه محاربه درباره اهل ذمه که عهدشکنی کرده و به جنگ مسلمانان آمدند نازل شده و نیز رد کسانی که گفته‌اند: این آیه درباره مرتدین نازل شده، می‌فرماید: آیه محاربه نمی‌تواند درباره اهل ذمه عهد شکن و مرتدین باشد؛ زیرا توبه اهل ذمه و مرتد قبل از دستگیری و بعد از دستگیری یکسان است، در حالی که توبه محارب طبق آیه قبل از دستگیری قبول می‌شود نه بعد از آن.^۳

قرطبی نیز از بعضی فقهای عامه نقل می‌کند که آیه محاربه درباره محارب مسلمان است نه کافر آنگاه می‌گوید: این قول خوبی است؛ زیرا کافر چه قبل از دستگیری از کفرش توبه کند و چه بعد از آن، توبه‌اش قبول می‌شود در حالی که به حکم آیه «الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم» توبه محارب قبل از دستگیری قبول می‌شود نه بعد از آن.^۴

باید دانست که مقصود از توبه در آیه مزبور توبه از ایجاد فساد در جامعه است، نه توبه از کفر. جمله «الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم» دلالت دارد که مفسدان اگر پیش از دستگیری توبه کنند از مجازات معافند و اگر بعد از دستگیری توبه کنند معاف نیستند و در این حکم مسلمان و کافر یکسانند؛ یعنی کافر مفسد هم اگر پیش از دستگیری توبه کند از مجازات معاف است و اگر بعد از دستگیری توبه کند معاف نیست اگر چه از کفرش توبه کند. اگر کافری در جامعه فساد ایجاد بکند و بعد از دستگیری بگوید: من از کفر توبه می‌کنم به او می‌گویند: توبه از کفر

۱- تفسیر طبری، جزء ششم، ص ۲۲۵.

۲- تبیان ۳، ص ۵۰۹.

۳- خلاف، ج ۳، ص ۲۰۹.

۴- تفسیر قرطبی، جزء ششم، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.

بجای خود ولی چون ایجاد فساد کرده‌ای و قبل از دستگیری از این گناه توبه نکرده‌ای باید برای رعایت عدالت، کیفر افساد را ببینی. در اینجا نباید توبه از فساد را با توبه از کفر مخلوط کرد؛ زیرا هر کدام حکم خود را دارد و توبه از فساد قبل از دستگیری مقبول و بعد از دستگیری غیر مقبول است، شخص مفسد دارای هر عقیده و مذهبی باشد (مسلمان باشد یا کافر) فرق نمی‌کند.

زامدار دیکتاتور مصادیق محارب:

هنگامی که از محارب بحث می‌شود معمولاً گروه‌های خرابکار و تروریست به ذهن می‌آید که می‌خواهند با ترور و بمب‌گذاری و ایجاد ناامنی خواست خود را بر اکثریت جامعه تحمیل کنند و یا راهزنان مسلحی که برای غارت اموال مردم راهزنی می‌کنند ولی آیا حاکمان دیکتاتور که با به بند کشیدن آزادیخواهان و ریختن خون بی‌گناهان خواست خود را بر جامعه تحمیل می‌کنند از مصادیق محارب و مفسد نیستند؟

اگر محارب کسی است که سعی در ایجاد فساد در جامعه می‌کند، آیا زمامداران خودکامه‌ای که به رأی اکثریت احترام نمی‌گذارند و با سرکوب کردن حرکت‌های مردمی خواست خود را بر جامعه تحمیل می‌کنند از مصادیق محارب و مفسد نیستند؟ وقتی که در الجزائر رأی اکثریت مردم را پایمال می‌کنند و با قدرت ارتش، انتخابات عادلانه و مردمی را که جبهه اسلامی در آن پشتتاز و برنده بود باطل اعلام می‌شود آیا عاملان این ظلم فاحش که منشأ خونریزیهای زیادی شده و می‌شود محارب و مفسد نیستند؟ یا وقتی که در ۱۲ تیر ماه ۶۷ به دستور رئیس جمهور آمریکا هواپیمای مسافربری ایران را با موشک می‌زنند و ۲۹۰ مسافر بیگناه را که ۶۶ کودک و ۵۲ زن در بین آنان بود می‌کشند، این تجاوز آشکار مستکبران سعی در ایجاد فساد در زمین نیست؟ یا وقتی که در گذشته تاریخ عمال حکومت یزیدی از امام حسین علیه السلام سلب امنیت می‌کنند و برای تحمیل بیعت بر او آن همه فجایع را می‌آفرینند آیا عامل این تهاجم وحشیانه به بیت رسالت محارب و مفسد نیست؟ ملاک محارب و مفسد بودن سعی در ایجاد فساد در جامعه است و دلیل آن «یسعون فی الارض فساداً» است در قرآن. وقتی که در پانزده خرداد ۱۳۴۲ محمد رضا شاه به ارتش ایران کشتن مردم را دستور می‌دهد، مردمی که به دستگیری امام خمینی اعتراض داشتند، آیا این آدم‌کشی بی دلیل سعی در ایجاد فساد در جامعه نیست؟ کشتن مردم با اسلحه خود مردم، در جایی که اگر کسی با پول خودش اسلحه بخرد و راهزنی کند محارب و مفسد محسوب می‌شود، بدون شک کسی که با سوء استفاده از اسلحه و نیروهای دولتی که متعلق به مردم است به عدالتخواهان حمله می‌کند و خونشان را می‌ریزد جرمش مضاعف خواهد بود؛ یعنی هم سوء استفاده از ثروت و نیروی ملی و هم ایجاد فساد در جامعه و چنین کسی به طریق اولی محارب و مفسد است و باید به اشد مجازات یعنی اعدام برسد و اینکه امام خمینی علیه السلام در جواب تلویزیون سی بی اس آمریکا فرمود: «شاه اگر مرتکب قتل شده باید او را

قصاص کنند و اگر امر به قتل کرده حبس ابد خواهد شد.^۱ این حکم فقهی مربوط است به قتل یک فرد که مباشر قتل قصاص می‌شود و دستور دهنده حبس ابد؛ ولی اگر دستور قتل عام مردم را بدهد تا در قدرت باقی بماند و کشور و مردم را در اسارت استکبار نگه دارد، در این صورت جرم او از قتل یک نفر که خودش مباشر قتل باشد به مراتب بزرگتر و آثار مخرب آن در جامعه بیشتر خواهد بود از اینرو باید به عنوان مفسد - نه به عنوان قاتل - به شدیدترین مجازاتی که در آیه محاربه آمده برسد و این بر مبنای یک اصل حقوقی و عقلانی است که باید مجازات مجرم متناسب با جرم او باشد تا عدالت اجتماعی احیا شود و در سایه آن حقوق همه طبقات رعایت گردد.

عذاب آخرت برای محارب مفسد:

جرم بعضی از مفسدان به قدری سنگین است که اگر اعدام هم بشوند باز به کیفر واقعی نمی‌رسند. دیکتاتورهای خونخواری که فرمان قتل عام مردم بیگناه را می‌دهند و اهلاک حرث و نسل می‌کنند مانند حجاج بن یوسف و چنگیز خان مغول و هیتلر و محمد رضا شاه پهلوی و فرمانروای صرب‌های بوسنی و صدها انسان مسخ شده و مفسد دیگر، اینان اگر اعدام هم بشوند باز به کیفر واقعی نرسیده‌اند، زیرا جرمشان صدها برابر سنگین‌تر از مجازاتی است که به آن می‌رسند، حالا در این باره سؤالی پیش می‌آید که چه راهی وجود دارد تا این مجرمان به کیفر واقعی برسند؟

پاسخ این است که کیفر دادن این مجرمان به کیفر واقعی در دنیا ممکن نیست و از اینرو در دنیا به همان مقدار که ممکن است مجازات می‌شوند و باقیمانده کیفرشان برای آخرت می‌ماند. گویا دنباله آیه محاربه یعنی «و لهم فی الآخرة عذاب عظیم» که عذاب بزرگی را در آخرت برای محاربان مفسد پیش بینی کرده است در مقام پاسخگویی به این سؤال مقدر بوده و می‌خواهد این نکته را گوشزد کند که کیفر دادن بعضی از مفسدان به قدر جرمشان در دنیا ممکن نیست و اینان پس از کیفر شدن در دنیا، در آخرت نیز به عذاب عظیمی گرفتار خواهند شد؛ البته این به علت محدود بودن عالم دنیاست که هر فردی را یک بار بیشتر نمی‌توان اعدام کرد ولی عدالت خدا اقتضا دارد این مفسدان که اسراف در اهلاک حرث و نسل می‌کنند سرانجام به کیفر واقعی در آخرت برسند. در ضمن این خود می‌تواند یکی از شواهد حق بودن معاد باشد که چون بسیاری از مجرمان در دنیا به کیفر واقعی نمی‌رسند به حکم عدالت خداوند باید جهان دیگری باشد تا هر کسی به پاداش واقعی خود برسد و عدل خداوند تجسم یابد.

یک سؤال:

اگر محاربی با کشیدن اسلحه فقط از مردم سلب امنیت کند و نه آدم بکشد و نه مال ببرد و در دنیا به کیفر خود برسد یعنی تبعید شود آیا باز در آخرت عذاب عظیم خواهد داشت؟ این سؤال از اینجا ناشی میشود که جمله «و لهم فی الآخرة عذاب عظیم» در آیه محاربه اطلاق دارد آیا به مقتضای اطلاق آیه چنین محاربی هم که جرمش خفیف است در آخرت عذاب عظیم دارد؟ و اگر دارد آیا این با عدالت سازگار است؟

جواب: اگر چنین محاربی قبل از دستگیری توبه خالصانه کند از کیفر دنیا و عذاب آخرت معاف است و اگر توبه نکند و دستگیر شود، مجازات دنیایی را می بیند یعنی در مقابل سلب امنیت از مردم که جنبه عمومی جرم است به دست حکومت که نماینده عموم است کیفر می بیند ولی چون از ستیز با خدا و ضدیت با فرمان او توبه نکرده و مجازات هم نشده است طبعاً در آخرت مستحق کیفر گردنکشی در مقابل فرمان خداوند است. و عذاب عظیم او همین است. البته عذاب عظیم آخرت مراتبی دارد و چنین محاربی به اندازه بزرگی جرمش استحقاق عذاب عظیم خواهد داشت نه بیشتر و این با عدالت سازگار است. ضمناً اگر بین خود و خدای خود از ترمرد در مقابل فرمان خدا توبه کند با این که توبه او بعد از دستگیری است گناهایش بخشیده می شود و در آخرت عذاب عظیم نخواهد داشت.

تعارض روایات:

روایات در مورد مجازات محارب تعارض دارند در بعضی روایات آمده که از امام صادق علیه السلام می پرسند: کدامیک از مجازاتهای مذکور در آیه محاربه باید درباره مجرم اجرا شود؟ امام جواب می دهد: «ذلک الی الامام ان شاء قطع و ان شاء نفی و ان شاء صلب و ان شاء قتل»^۱ یعنی اختیار مجازات با حاکم است اگر خواست دست و پای مجرم را قطع می کند و اگر خواست او را تبعید می نماید و اگر خواست به دارش می زند و اگر خواست او را می کشد.

ظاهر این روایت و روایت دیگری که به همین مضمون وجود دارد^۲ این است که حاکم اختیار دارد هر طور می خواهد عمل کند؛ یعنی لازم نیست مجازات را متناسب با جرم تعیین کند. و در مقابل روایاتی هست که مجازات را متناسب با جرم تعیین می کند در روایتی آمده که عیبده به امام صادق علیه السلام گفت: مردم می گویند: در مورد قاطع الطریق حاکم اختیار دارد که هر مجازاتی می خواهد برای او تعیین کند امام فرمود: «لیس ای شیء شاء صنع و لکنه یصنع بهم علی قدر جنایتهم من قطع الطریق فقتل و اخذ المال قطعت یده و رجله و صلب و من قطع الطریق فقتل و لم یأخذ المال قتل و من قطع الطریق فاخذ المال و لم یقتل قطعت یده و رجله و من قطع الطریق فلم یأخذ مالاً و لم یقتل نفی من الارض»^۳ یعنی این طور نیست که حاکم اختیار

۲- وسائل، ج ۱۸، ص ۳۵۶، ح ۹.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۳.

۳- وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۴، ح ۵.

مطلق داشته باشد که هر مجازاتی را می‌خواهد دربارهٔ قطاع الطريق اجرا کند بلکه باید آنان را به مقدار و متناسب با جرمشان مجازات کند؛ کسی که آدم کشته و مال برده است دست و پایش قطع می‌شود و به دار می‌رود و کسی که آدم کشته و مال نبرده کشته می‌شود و کسی که مال برده و آدم نکشته دست و پایش قطع می‌شود و کسی که نه مال برده و نه آدم کشته تبعید می‌شود. و چهار روایت دیگر نیز به همین مضمون وجود دارد.^۱

در نظر بدوی تصور می‌شود این دو دسته روایات با هم تعارض دارند ولی پس از دقت معلوم می‌شود که در خود روایات تعارض رفع شده است؛ از پنج روایتی که تناسب بین جرم و مجازات را لازم دانسته یکی صحیحهٔ برید بن معاویه است که در آن تعارض بدوی روایات رفع شده است؛ صحیحه چنین است: عن برید بن معاویه قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله: «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله» قال: ذلك الى الامام يفعل ما شاء قلت: فمفوض ذلك اليه؟ قال: لا ولكن نحو الجنایة آبرید بن معاویه می‌گوید: از امام صادق عليه السلام معنای قول خدا: «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله» را پرسیدم فرمود: این اختیارش با حاکم است که هر طور خواست عمل کند گفتم: آیا این اختیارش به حاکم واگذار شده که هر طور خواست عمل کند؟! فرمود: نه بلکه باید به مقدار و متناسب با جرم مجرم، مجازات تعیین کند.

صدر این روایت می‌گوید: اختیار مجازات با حاکم است ولی ذیل آن می‌گوید: این اختیار به طور مطلق نیست بلکه باید حاکم مجازات مجرم را متناسب با جرمش تعیین کند. می‌بینیم که ذیل این روایت صدرش را تفسیر و تقیید می‌کند و با این تفسیر، تعارض بدوی که بین صدر و ذیل آن دیده می‌شد برطرف می‌شود؛ زیرا ذیل روایت قرینهٔ متصله است برای صدرش و با وجود قرینهٔ متصله تعارض بدوی باقی نمی‌ماند. تعارض بدوی بین صدر و ذیل این روایت مثل تعارض بدوی بین عام و مخصوص متصل است که اساساً تعارض محسوب نمی‌شود.

ضمناً ذیل صحیحهٔ برید بن معاویه، دو روایت دیگری را نیز که دلالت دارند در مجازات محارب اختیار با حاکم است،^۲ تفسیر و تقیید می‌کند و می‌فهماند اختیاری که به حاکم داده شده در این محدوده است که مجازات مجرم را متناسب با جرمش تعیین کند و عدالت را رعایت نماید نه این که اختیار دارد بر خلاف عدالت عمل کند؛ مثلاً کسی را که آدم نکشته و مال نبرده اعدام کند و کسی را که هم آدم کشته و هم مال برده است از اعدام و قطع دست و پا معاف سازد و فقط به تبعید محکوم نماید.

باید دانست با این تفسیر و تقیید دیگر این دو دسته روایات تعارض نخواهند داشت؛ زیرا تعارض در صورتی است که یک دسته از این روایات بگوید: اختیار حاکم مطلق است و می‌تواند مجازات مجرم را متناسب با جرمش تعیین نکند و دستهٔ دیگر بگوید: مجازات مجرم

۱. - وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۴، ح ۴، و ص ۵۳۳، ح ۲ و ص ۵۳۶، ح ۸ و ص ۵۳۷، ح ۱۱.

۲. - وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۲. - وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۳ و ص ۵۳۶، ح ۹.

باید متناسب با جرمش تعیین شود اما وقتی که اختیار حاکم تفسیر شد و معلوم گشت این اختیار مشروط است به اینکه حاکم مجازات مجرم را متناسب با جرمش تعیین کند، در این صورت دو دسته روایات هماهنگ می‌شوند و تعارض برطرف می‌گردد و به هر دو دسته عمل می‌شود و نوبت به ترجیح یک دسته بر دسته دیگر نمی‌رسد.

و اگر فقیهی بگوید: تعارض باقی است و باید یک دسته را بر دسته دیگر ترجیح داد در این صورت باید حتماً آن دسته را که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند ترجیح دهد به چند دلیل:

دلیل اول: روایاتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته‌اند، تعدادشان بیشتر و دلالتشان صریح‌تر و روایاتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته‌اند تعدادشان کمتر و دلالتشان ضعیف‌تر است؛ زیرا دسته اول پنج روایت و دسته دوم دو روایت‌اند و در دسته اول صحیحۀ برید بن معاویه و روایت عبیده و روایت داوود طائی و روایت احمد بن فضل خاقانی وجود دارد که مطلق بودن اختیار حاکم را صریحاً نفی می‌کنند؛ ولی دسته دوم تناسب بین مجازات و جرم را صریحاً نفی نمی‌کنند؛ زیرا در دو روایت مزبور آمده که اختیار با حاکم است و این عبارت صریحاً نمی‌فهماند که تناسب بین مجازات و جرم لازم نیست بلکه از ظاهر آن این معنی استفاده شده است.

بدیهی است روایاتی که تعدادشان بیشتر و دلالتشان صریح‌تر است بر روایاتی که تعدادشان کمتر و دلالتشان ضعیف‌تر است ترجیح دارند.

دلیل دوم: آیه ﴿ان الله یأمر بالعدل﴾^۱ می‌گوید: خدا به اجرای عدالت امر می‌کند و این آیه اقتضا دارد که تناسب بین مجازات و جرم رعایت شود؛ زیرا اگر رعایت نشود و کسی که نه آدم کشته و نه مال برده اعدام شود و کسی که هم آدم کشته و هم مال برده فقط تبعید گردد این بر خلاف عدالت خواهد بود؛ پس به حکم آیه مزبور باید روایاتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته ترجیح داده شود.

دلیل سوم: عقل فطری حکم می‌کند هر مجرمی به مقدار جرمش مجازات شود و روایاتی که دلالت دارند، تناسب بین مجازات و جرم لازم است موافق عقل فطری و دو روایتی که به ظاهر تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته، مخالف عقل فطری‌اند. بدیهی است روایت موافق عقل فطری بر روایت مخالف عقل فطری ترجیح دارد و عمل به آن اتباع قول احسن و مورد ستایش خداوند است که می‌فرماید: ﴿فبشّر عبادی الذین یستمعون القول فیتتبعون احسنه﴾^۲.

دلیل چهارم: می‌دانیم که هدف از تشریح قوانین جزایی احیای عدالت است و اگر قانونی ناقص عدالت باشد از اول نباید تشریح شود؛ دو روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم

۲ - سوره زمر / ۱۸.

۱ - سوره نحل / ۹۰.

ندانسته‌اند، ناقض عدالت و در نتیجه مردودند؛ ولی پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته‌اند موجب احیای عدالت بوده و به این دلیل ترجیح دارند و باید به آنها عمل شود. دلیل پنجم: یکی از مرجحات در باب تعارض روایات مخالفت با عامه و یکی از موجبات مرجوحیت روایت موافقت با عامه شمرده شده است؛ قولی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم نمی‌داند، در بین فقهای عامه طرفدارانی دارد که از جمله آنان سعید بن مسیب، عطاء، مجاهد، حسن بصری، ضحاک، نخعی، ابوالزناد، ابو ثور و داوود هستند.^۱ و دو روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته موافق قول این نه نفر از فقهای عامه می‌باشد و این موجب مرجوحیت دو روایت یاد شده است؛ البته قولی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند نیز بین عامه قایل دارد. ولی دستور اینست که اگر هر یک از دو حدیث متعارض بین عامه موافقانی داشته باشد حدیثی که عامه به محتوای آن تمایل بیشتری دارند رد شود و حدیث مخالف آن قبول گردد؛^۲ قراین نشان می‌دهد قولی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم نمی‌داند بین تابعین شایع بوده^۳ و طبیعی است که عامه تمایل بیشتری به آن داشته‌اند. نتیجه این می‌شود که طبق دستور باید پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته است، ترجیح داده شود و مورد عمل قرار گیرد و از دو روایتی که این تناسب را لازم ندانسته‌اند اعراض شود. در اینجا باید به این نکته توجه کرد که امکان دارد به سبب مبادله فرهنگی که بین عامه و خاصه بوده، بعضی از روایان دو روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم ندانسته، فتوایی را که بین عامه شایع بوده در ذهن داشته و تحت تأثیر آن، حدیث منقول از امام را منطبق با فتوای مزبور نقل به معنا کرده باشند و می‌دانیم که نقل به معنا کردن سخنان ائمه علیهم‌السلام بین روایان حدیث عادی معمول بوده است. ضمناً در این دو روایت احتمال تقیه نیز وجود دارد.

یک نکته معترضه

نباید تصور شود اینکه ائمه علیهم‌السلام دستور داده‌اند به حدیث مخالف عامه عمل شود، موجب تفرقه است؛ زیرا این مسأله به اختلاف فتوی مربوط می‌شود و اختلاف فتوی بین فقهای امری طبیعی است و موجب تفرقه نیست؛ چنانکه اختلاف نظر پزشکان در مسایل تخصصی موجب تفرقه بین جامعه نیست. اگر از ابوحنیفه یا شافعی یک حکم فقهی پرسند؛ هر یک فتوای خود را می‌گویند و اگر به شافعی بگویند: فتوای شما در فلان مسأله با فتوای ابوحنیفه اختلاف دارد، ما به کدام عمل کنیم؟ می‌گویند: به فتوای من عمل کنید و این طبیعی است که هر فقیهی فتوای خود را حجت می‌داند. از امام صادق علیه‌السلام می‌پرسند: دو روایت متعارض از شما نقل می‌شود که هر یک حاوی حکمی مخالف دیگری است؛ ما به کدام یک عمل کنیم؟ می‌فرماید:

۱- مغنی ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۳۰۵، چاپ بیروت.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸، ح ۱۰.

۳- شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۲۱۰، مسأله ۱.

به روایت مخالف عامه عمل کنید^۱؛ یعنی آنجا که فتوای ما مخالف فتوای عامه است، به فتوای ما عمل کنید. در بعضی از مسایل روایات متعارض از ائمه علیهم السلام نقل شده است که علت تعارض ممکن است اشتباه یا تعدد راویان باشد و ممکن است تقیه باشد؛ یعنی در بعضی موارد ائمه علیهم السلام از روی مصلحتی طبق فتوای عامه فتوی داده‌اند و این مصلحت ممکن است حفظ جان باشد یا حفظ وحدت در چنین موردی روایتی که طبق فتوای عامه صادر شده با روایتی که حاوی فتوای واقعی ائمه علیهم السلام است، متعارض پیدا می‌کند. وقتی که از دو روایت متعارض می‌پرسند امام آنجا که گرفتار تقیه نیست، می‌فرماید: به روایت مخالف عامه عمل کنید و این عیناً مثل این است که شافعی بگوید: به فتوای من عمل کنید نه به فتوای ابوحنیفه و این هرگز موجب تفرقه نیست؛ زیرا آنجا که وحدت اسلامی در کلیت خود برقرار است؛ در متن این وحدت هر فردی به فتوای فقیه خود عمل می‌کند؛ چنانکه هر انسان نیازمند معالجه به دستور پزشک انتخابی خود عمل می‌کند.

موضع فقها در این مسأله:

چون روایات در این مسأله اختلاف دارد، بین فقها نیز اختلاف پدید آمده است؛ گروهی بر طبق پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته، فتوی داده‌اند؛ که شیخ طوسی در رأس این گروه است. گروه دیگر نیز بر طبق دو روایتی که این تناسب را لازم ندانسته، فتوی داده‌اند. از گروه دوم می‌توان اشخاص زیر را نام برد:

۱. شیخ صدوق در مقنع و هدایه^۲؛ ۲. شیخ مفید در مقنعه^۳؛ ۳. سالار بن عبد العزیز در مراسم^۴؛ ۴. ابن ادریس حلی در سرائر^۵؛ ۵. محقق حلی در شرایع و مختصر نافع^۶؛ ۶. علامه حلی در مختلف الشیعه^۷؛ ۷. امام خمینی در تحریر الوسیله^۸.

در این نوشته به تفصیلی که گذشت، نظر اول پذیرفته شده و طبعاً نظر دوم قبول نشده است. حالاً در اینجا از طرفداران نظر دوم چند تا سؤال می‌شود که باید به آنها جواب بدهند.

الف - با اینکه در صحیحه برید بن معاویه و حدیث عبیده و داوود طائی و احمد بن فضل، مطلق بودن اختیار حاکم صریحاً نفی شده است، چرا صاحبان نظر دوم به این چهار روایت توجه نکرده و به مطلق بودن اختیار حاکم فتوی داده‌اند؟

ب - عقل فطری حکم می‌کند که هر مجرمی متناسب با جرمش مجازات شود. کسانی که می‌گویند: حاکم می‌تواند فردی را که آدم نکشته و مال نبرده اعدام کند و فردی را که هم آدم کشته

۲ - الجوامع الفقهیه، ص ۳۷ و ۶۲.

۴ - الجوامع الفقهیه، ص ۶۶۰.

۷ - مختلف، ص ۷۷۹ (چاپ سنگی).

۱ - اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.

۳ - مقنعه، ص ۱۲۹ (چاپ سنگی).

۵ - سرائر، ج ۳، ص ۵۰۷ (چاپ جامعه مدرسین).

۶ - شرایع، ص ۳۵۶ و مختصر نافع، ص ۳۰۴.

۸ - تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۳.

و هم مال برده فقط تبعید نماید آنان این فتوی را که مخالف حکم عقل فطری است چگونه توجیه می‌کنند؟

ج - هدف از تشریح قوانین جزایی احیای عدالت است و دو روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم نمی‌داند نقض عدالت را تجویز می‌کند عمل به دو روایتی که نقض عدالت را تجویز می‌کند، چه توجیهی دارد؟

د - در مورد تعارض روایات باید به حدیث موافق قرآن عمل کرده و حدیث مخالف قرآن رارذ نمود. ^۱ آیه قرآن «ان الله یأمر بالعدل» می‌گوید: خدا به عدالت امر می‌کند و پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند موافق این آیه و دو روایتی که این تناسب را لازم نمی‌داند مخالف آن است طرفداران نظر دوم به چه دلیل پنج روایت موافق قرآن را رها کرده و به دو حدیث مخالف قرآن عمل نموده‌اند؟

ه - و نیز در تعارض روایات باید به روایت مخالف عامه عمل کرد و روایت موافق عامه را رها نمود ^۲ و در این مسأله نظر شایع بین عامه نظر دوم بوده است و شاهدش این است که عبیده به امام صادق علیه السلام می‌گوید: مردم (یعنی عامه) درباره قاطع الطریق می‌گویند: حاکم اختیار دارد برای او هر مجازاتی را می‌خواهد تعیین کند. ^۳ و نیز در مجلسی که معتصم عباسی فقهای عامه را جمع کرد و حکم قاطع الطریق را پرسید همه گفتند: حاکم اختیار دارد از مجازاتهای مذکور در آیه محاربه هر کدام را می‌خواهد برای او تعیین کند. ^۴ معلوم می‌شود نظر دوم نظر شایع و مسلط بین عامه بوده است که هم عبیده آن را قول عامه دانسته و هم فقهای رسمی در حضور خلیفه طبق آن فتوی داده‌اند. پنج روایتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته مخالف قول شایع بین عامه و دو روایتی که این تناسب را لازم نمی‌داند موافق آن است. چرا طرفداران نظر دوم برخلاف دستور ائمه علیهم السلام پنج روایت مخالف عامه را رها کرده و به دو روایت موافق عامه عمل نموده‌اند؟

پنج سؤال مزبور بر سر راه طرفداران نظر دوم است که باید به آنها جواب بدهند.

رفع تعارض از نظر علامه حلی:

علامه حلی که طرفدار نظر دوم است برای رفع تعارض روایات می‌فرماید: «خبری که اختیار را به حاکم می‌دهد با خبری که تناسب بین مجازات و جرم را گوشزد می‌کند منافات ندارد زیرا دومی را می‌توان منوط به نظر حاکم دانست که اگر رعایت تناسب مزبور را صلاح بداند عمل به آن اولی خواهد بود.» ^۵

علامه می‌خواهد با این توجیه تعارضی را که بین دو روایت یا دو دسته روایت دیده

۲ - اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.

۴ - وسایل، ج ۱۸، ص ۵۳۶، ح ۸.

۱ - اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.

۳ - کافی، ج ۷، ص ۲۴۷، ح ۱۱.

۵ - مخلف علامه، ص ۷۷۹ (چاپ سنگی).

می‌شود رفع کند؛ بدینگونه که بگوییم: خبری که اختیار را به حاکم می‌دهد معنایش این است که اصل، نظر حاکم است و او اختیار دارد که تناسب بین مجازات و جرم را رعایت نکند یا نکند و خبری که تناسب بین مجازات و جرم را مطرح می‌کند معنایش این است که رعایت این تناسب بسته به نظر حاکم است و اگر صلاح بداند که آن را رعایت کند، در این صورت عمل به آن بهتر است نه اینکه بر حاکم واجب باشد این تناسب را رعایت کند و باین توجیه تعارض رفع می‌شود و به هر دو روایت عمل می‌گردد.

ولی باید دانست که اگر کسی بخواهد تعارض را رفع کند باید مجموع روایات دو طرف را در نظر بگیرد و با توجه به محتوای همه آنها راهی برای رفع تعارض بیابد. در این مسأله چهار روایت هست که مطلق بودن اختیار حاکم را صریحاً نفی کرده و تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند:

۱. صحیحۀ بریدبن معاویه است که صدر آن اختیار را به حاکم می‌دهد و ذیلش این اختیار را تفسیر کرده و اصل بودن آن را نفی می‌کند و تناسب مزبور را واجب می‌داند؛^۱
 ۲. روایت عبیده است که اصل بودن نظر حاکم را نفی کرده و تناسب یاد شده را لازم می‌شمارد؛^۲

۳. روایت داوود طائی است که در آن راوی مطلق بودن اختیار حاکم را مطرح می‌کند و امام آن را رد کرده و تناسب مزبور را واجب می‌داند؛^۳
 ۴. روایت احمد بن فضل خاقانی است که در آن، امام فتوای فقهای عامه را که می‌گفتند: اصل نظر حاکم است، رد کرده و آن را گمراهی خوانده و لزوم تناسب بین مجازات و جرم را گوشزد می‌کند.^۴

این چهار روایت صریحاً دلالت دارد که رعایت تناسب بین مجازات و جرم اصل است نه نظر حاکم و عمل حاکم باید تابع آن باشد. در توجیهی که علامه فرموده این چهار روایت را به حساب نیاورده است؛ در حالی که به حساب نیاوردن این چهار روایت با صراحتی که در نفی اصل بودن نظر حاکم دارند برای فقیه ممکن نیست. برای رفع تعارض راه صحیح این است که با توجه به مجموع روایات دو طرف بگوییم: ذیل صحیحۀ بریدبن معاویه اختیار حاکم را که در صدر آن آمده تفسیر و تقیید می‌کند و می‌گوید: اختیار با حاکم است، معنایش این است که اجرای عدالت به حاکم واگذار شده و به او اختیار داده‌اند که به حکم «ان الله یأمر بالعدل» با رعایت تناسب بین مجازات و جرم، مجرم را به کیفر برساند؛ در این صورت رفع تعارض می‌شود و هم به روایاتی که می‌گوید: اختیار با حاکم است عمل می‌شود و هم به روایاتی که تناسب بین مجازات و جرم را لازم دانسته است و هیچ روایتی کنار گذاشته نمی‌شود.

۲- کافی، ج ۷، ص ۲۴۷، ح ۱۱.

۱- وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۲.

۳- کافی، ج ۷، ص ۲۴۸، ح ۱۳.

۴- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۱۴، ح ۹۱ و وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۵، ح ۸.

خلاصه آنچه گذشت:

خلاصه آنچه در مورد تعارض روایات گفته شد، چنین است:
مطلق بودن اختیار حاکم به گونه‌ای که بتواند تناسب بین مجازات و جرم را رعایت نکند قابل قبول نیست و در مورد دو روایتی که به ظاهر این تناسب را لازم نمی‌داند و می‌گوید: حاکم اختیار دارد هر یک از مجازاتهای آیه محاربه را بخواهد تعیین کند باید به یکی از امور ذیل ملتزم شویم:

۱. اینکه بگوییم: صحیحه بریدین معاویه اختیار حاکم را تفسیر می‌کند که حاکم اختیار دارد در محدوده رعایت تناسب مزبور، محارب را مجازات کند و در این صورت تعارضی که بین دو دسته روایت دیده می‌شود برطرف گردیده و به هر دو دسته عمل می‌کنیم؛

۲. اینکه بگوییم: تعارض رفع نمی‌شود و باید یکی از دو دسته روایت را ترجیح داد و در این صورت به حکم پنج دلیلی که قبلاً ذکر شد، باید روایاتی را که تناسب بین مجازات و جرم را لازم می‌داند ترجیح دهیم؛

۳. اینکه بگوییم: بعضی از روایان دو روایتی که تناسب مزبور را لازم نمی‌داند این فتوای عامه را که می‌گفتند: «اصل نظر حاکم است»، در ذهن خود داشته و سخن امام را طبق فتوای مزبور نقل به معنی کرده‌اند و اینکه ائمه علیهم‌السلام فرموده‌اند در تعارض روایات به روایت موافق عامه نباید عمل شود دلیل است که گاهی روایان فتوای عامه را به ائمه علیهم‌السلام نسبت داده‌اند؛

۴. اینکه بگوییم: دو روایتی که این تناسب را لازم نمی‌داند از روی تقیه صادر شده است؛ چون همانطور که گذشت فتوای شایع بین عامه همین فتوی بوده و فقها و قضات حاضر در صحنه اجتماع عموماً همین را می‌گفتند و احتمال تقیه را شیخ طوسی نیز در استبصار ذکر کرده^۱ که احتمال موجه و قابل قبولی است.

توبه محارب مفسد و احکام آن:

اگر محارب مفسد توبه کند، یا توبه او قبل از دستگیری است یا بعد از آن و در هر یک از این دو صورت یا جرم او فقط جنبه عمومی دارد و به حق شخصی کسی تجاوز نکرده و یا به حق شخصی افراد نیز تجاوز کرده است؛ مجموع این چهار صورت دارای احکام مختلفی است که ذیلاً بیان می‌شود.

صورت اول

اینکه قبل از دستگیری توبه کند و جرم او فقط جنبه عمومی داشته و به حق شخصی کسی تجاوز نکرده باشد؛ مثل اینکه با کشیدن اسلحه از جامعه سلب امنیت کرده و یا در تهیه و

۱- استبصار، ج ۴، ص ۲۵۷.

توزیع هروئین و مرفین فعالیت داشته ولی به حق شخصی کسی تجاوز نکرده است؛ چنین کسی چون داوطلبانه توبه کرده، از مجازات معاف است؛ زیرا مقصود از مجازات محارب مفسد قطع فساد است. و چون در اینجا خود مفسد به طور داوطلب قطع فساد کرده و عمل سابق خود را تقبیح نموده است، مقصود حاصل شده و نیازی به مجازات او نیست و اگر گفته شود: بهتر است او مجازات شود تا دیگران عبرت بگیرند جواب این است که اگر مجازات شود ممکن است عکس العمل نشان دهد و جرم سابق را از سر بگیرد در این صورت مجازات نتیجه معکوس می‌دهد و نقض غرض می‌شود؛ بنابراین مجازات نشدن چنین کسی به صلاح نزدیکتر است.

صورت دوم

اینکه قبل از دستگیری توبه کرده و جرم او هم جنبه عمومی داشته و هم به حق شخصی افراد تجاوز کرده باشد؛ مثلاً مالی برده یا کسی را کشته باشد؛ در این صورت جنبه عمومی جرم او مجازات ندارد؛ زیرا مفسد داوطلبانه قطع فساد کرده است و آیه ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ناظر به این است که اگر مفسد داوطلبانه توبه کند، جنبه عمومی جرم او مجازات ندارد.^۱ زیرا در جایی که خود مفسد داوطلبانه توبه کرده و دیگر مفسد نیست، فساد او خود به خود قطع می‌شود و نیازی به مجازات نیست ولی در صورت دوم فرض این است که به حق شخصی افراد نیز تجاوز شده و طبیعی است که حق افراد نباید تضییع شود؛ پس اگر مالی برده و عین آن موجود است باید به صاحبش برگردد و اگر موجود نیست مثل یا قیمت آن داده شود و اگر کسی را کشته یا جراحتی وارد کرده است صاحب حق می‌تواند قصاص کند یا دیه بگیرد یا ببخشد و نمی‌توان گفت: چون مفسد داوطلبانه توبه کرده است افرادی که به حقشان تجاوز شده نباید حق خود را مطالبه کنند؛ زیرا این برخلاف عدالت است و خدایه عدالت امر کرده و فرموده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ از طرف دیگر این امر موافق حکم عقل است که حق هیچ صاحب حقی نباید ضایع شود.

صورت سوم

اینکه مفسد قبل از دستگیری توبه نکرده و جرم او فقط جنبه عمومی دارد و به حق شخصی کسی تجاوز نکرده است؛ در این صورت متناسب با سنگینی جرمش مجازات می‌شود که درجات متفاوتی دارد و از تنبیه بدنی و زندان و جریمه نقدی و تبعید تا اعدام را شامل می‌شود؛ در اینجا نمی‌توان گفت: چون او به حق شخصی کسی تجاوز نکرده، بهتر است به مقتضای رحمت اسلامی بخشیده شود؛ زیرا او داوطلبانه توبه نکرده و بعد از دستگیری اظهار

۱- جنبه عمومی جرم جنبه‌ای است که مدعی خصوصی ندارد و متولی آن حکومت است که مدعی حق عموم محسوب می‌شود؛ جامعه حق دارد فساد اجتماعی را قطع کند و حکومت به نایب جامعه به منظور قطع فساد مفسد را مجازات می‌کند.

توبه می‌کند و در این موارد توبه او اغلب برای فرار از مجازات بوده و واقعاً پشیمان نیست پس اگر چنین کسی از مجازات معاف گردد، تشویق می‌شود که جرم را تکرار نکند و دیگران را نیز به این کار دعوت نماید و در نتیجه فساد در جامعه بیشتر می‌شود؛ بنابراین برای قطع فساد اجتماعی، مجازات چنین مفسدی به صلاح نزدیکتر است.

صورت چهارم

اینکه مجرم قبل از دستگیری توبه نکرده و جرم او هم جنبه عمومی دارد و هم به حق شخصی افراد تجاوز کرده است؛ در این صورت مجرم به لحاظ جنبه عمومی جرمش متناسب با سنگینی جرم مجازات می‌شود و صاحب حق شخصی نیز می‌تواند حقش را مطالبه کند که حکومت متولی احقاق حق اوست.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که توبه محارب مفسد چه قبل از دستگیری باشد و چه بعد از آن حق شخصی افراد را ساقط نمی‌کند و اگر به مال یا جان یا آبروی کسی تجاوز شده است صاحب حق باید به حقش برسد.

داستان حارثة بن بدر:

طبری در تفسیرش نقل می‌کند که در زمان حضرت علی علیه السلام حارثة بن بدر محاربه و افساد کرد و سپس از کارش پشیمان شده و داوطلبانه توبه نمود و بعد از آن نزد امام حسن علیه السلام رفت و از او درخواست کرد تا از امیر المؤمنین علیه السلام برای او امان نامه بگیرد؛ امام حسن علیه السلام قبول نکرد. حارثة بن بدر نزد عبدالله بن جعفر رفته و خواسته‌اش را به وی گفت، او نیز قبول نکرد؛ نزد سعید بن قیس همدانی رفت و او پناهش داد و پس از نماز صبح نزد حضرت علی علیه السلام آمد و پرسید: کسی که با خدا و رسولش محاربه کند جزایش چیست؟ امام آیه محاربه را خواند و به دنبال آن آیه **«إِلا الَّذین تابوا من قبل ان یقتلوا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم»** را تلاوت فرمود. (که دلالت دارد اگر محارب قبل از دستگیری توبه کند از مجازات معاف است.) سعید بن قیس گفت: اگر چه توبه کننده حارثة بن بدر باشد؟ امام فرمود: اگر چه حارثة بن بدر باشد؛ سعید گفت: اینک این حارثة بن بدر است که پیش از دستگیری داوطلبانه توبه کرده آیا او در امان است؟ امام فرمود: آری؛ آنگاه حارثه را به حضور آورد و او بیعت کرد و امام برایش امان نامه نوشت که از مجازات معاف باشد و کسی مزاحم او نشود. و در روایت دیگر این داستان آمده که حارثه آدم کشته و مال مردم را غارت کرده بود؛^۱ اما در هیچ یک از روایات داستان نیامده که کسی از حارثه مطالبه حق مالی یا جانی کرده و به دلیل امان نامه امام از گرفتن حقش ممنوع شده باشد. در اینجا باید گفت: یا آدم کشتن و مال بردن حارثه واقعیت نداشته است و بعضی از

۱ - تفسیر طبری، جزء ششم، ص ۲۲۱.

راویان آن را اشتباهاً یا عمداً به داستان افزوده‌اند و یا واقعیت داشته ولی صاحبان حق از حق خود گذشته‌اند و یا دینه قتل و غرامت اموال غارت شده بنا به مصلحتی از بیت المال پرداخت شده است نه اینکه به دلیل امان نامه امام حارثه از قصاص یا دیه و پرداخت غرامت اموال غارت شده معاف شده باشد؛ زیرا، چنانکه قبلاً گذشت، توبه داوطلبانه محارب مفسد او را فقط از مجازات مربوط به جنبه عمومی جرمش معاف می‌کند ولی حق شخصی افراد ساقط نمی‌شود؛ چون این برخلاف عدالت است که حق کسی بی جهت ضایع شود و آیه «ان الله یأمر بالعدل» فرمان خدا را به اجرای عدالت گوشزد کرده و طبق حکم عقل و وجدان رعایت عدالت را لازم دانسته است و نمی‌توان قبول کرد که حضرت علی علیه السلام مجسمه عدالت و مجری عدالت امان نامه‌ای به حارثه بن بدر داده باشد که حق جانی و مالی افراد مظلوم را پایمال کند و چنین ظلمی به عنوان الگو و سنت در جامعه اسلامی رواج یابد.

بخش دوم:

نقد و بررسی روایت طلحة بن زید و فتوای فقهی ناشی از آن

بخش دوم بحث در باره روایتی از طلحة بن زید است که در آن آیه محاربه به گونه‌ای انحرافی تفسیر شده و یک فتوای فقهی نامقبولی از آن پدید آمده است. هدف ما در این بخش نقد و بررسی روایت مزبور و فتوای فقهی پدید آمده از آن است. طلحة بن زید نه‌دی شامی در کتاب حدیث خود روایتی - که بعداً در کتاب کافی کلینی و تهذیب شیخ طوسی نیز درج شده است - به شرح زیر آورده است:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن یحیی (عن عبد الله بن المغيرة - تهذیب) عن طلحة بن زید قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام يقول: كان ابي يقول: ان للحرب حکمین: ۱. اذا كانت الحرب قائمة لم تضع اوزارها و لم یثن اهلها فکل اسیر اخذ فی تلك الحال فان الامام فيه بالخيار ان شاء ضرب عنقه و ان شاء قطع یده و رجله من خلاف بغیر حسم و ترکه یتشخط فی دمه حتی یموت و هو قول الله عزوجل: ﴿انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلك لهم خزی فی الدنيا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم﴾. ۱. الا ترى ان المخیر الذی خیر الله الامام علی شیء واحد و هو القتل و لیس هو علی اشیاء مختلفة فقلت لابی عبد الله علیه السلام: قول الله عزوجل: «او ینفوا من الارض»؟ قال: ذلك الطلب ان تطلبه الخیل حتی یهرب فان اخذته الخیل حکم علیه ببعض الاحکام التي و صفت لک. ۲. و الحكم الآخر: اذا وضعت الحرب اوزارها و اثن اهلها فکل اسیر اخذ فی تلك الحال فکان فی ایدیهم فالامام فيه بالخيار ان شاء من علیهم

فارسلهم و ان شاء فاداهم انفسهم و ان شاء استعبدهم فصاروا عبيداً.^۱

یعنی طلحه بن زید می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: پدرم می‌گفت: برای جنگ (یعنی برای اسیران جنگی) دو حکم است، یک حکم اینکه اگر جنگ برپاست و اهل جنگ سرکوب نشده‌اند هر اسیری که در این حال دستگیر شود حاکم مخیر است بین اینکه گردنش را بزند و یا یک دست و یک پای او را برخلاف یکدیگر قطع کرده و جای قطع را داغ نکند و او را رها سازد تا در خون خود بغلطد و بمیرد و دلیل این حکم قول خداست که می‌فرماید: «همانا جزای کسانی که با خدا و رسول او محاربه می‌کنند و سعی در ایجاد فساد در زمین دارند این است که یا کشته شوند یا به دار روند یا دست و پای آنان برخلاف یکدیگر قطع گردد و یا از سرزمین خود تبعید شوند، این ذلت آنان در دنیاست و در آخرت بر ایشان عذابی بزرگ خواهد بود.»^۲ آیا نمی‌بینی چیزهایی که خدا حاکم را بین آنها مخیر کرده از مصادیق یک چیزند یعنی قتل^۳ نه چند چیز مختلف؟ به امام صادق علیه السلام گفتم: قول خدا «او ینفوا من الارض» (که از مصادیق قتل نیست) فرمود: نفی بلد در اینجا به معنای این است که محارب را با سواره نظام تعقیب می‌کنند تا فرار کند پس اگر او را گرفتند به یکی از گونه‌های قتل، که بیان شد، کشته می‌شود (پس نفی سرانجام به قتل می‌انجامد) و حکم دیگر اینکه وقتی جنگ تمام شد و اهل آن سرکوب گشتند اسیرانی که پس از ختم جنگ دستگیر می‌شوند حاکم مخیر است بین اینکه آنان را بدون فدیه و یا با فدیه آزاد کند و یا به بردگی بگیرد.

محتوای روایت:

از روایت طلحه بن زید چند مطلب استفاده می‌شود:

۱. آیه محاربه را مربوط به جنگ دانسته و ظاهراً مقصودش جنگ مسلمانان با کفار

۱- کافی، ج ۵، ص ۳۲؛ و تهذیب، ج ۶، ص ۱۴۳.

۲- سوره مائده، آیه ۳۳.

۳- در یک نسخه از کافی در متن حدیث «الکفر» آمده و در نسخه دیگر چنانکه در جواهر، ج ۲۱، ص ۱۲۲ می‌گوید «القتل» آمده و در تهذیب شیخ «الکل» ذکر شده و به نظر می‌رسد «القتل» صحیح است که آن را در متن حدیث آوردیم؛ زیرا با عبارت «الاتری...» می‌خواهد دلیل این مطلب را بیان کند که چرا باید محل قطع دست و پای محارب حسم نشود تا بر اثر خونریزی بمیرد و می‌گوید: آیا نمی‌بینی چیزهایی که با دستور «ان یقتلوا او یصلبوا...» خدا حاکم را مخیر کرده تا در مورد محارب آن چیزها را انجام دهد از مصادیق قتل اند پس قطع دست و پای محارب نیز باید از مصادیق قتل باشد و جای قطع داغ نشود تا با خونریزی بمیرد و راوی می‌گوید: «او ینفوا من الارض» در آیه که از مصادیق قتل نیست درباره آن چه می‌گویید؟ و جواب می‌شوند که این نیز به قتل منتهی می‌شود زیرا معنایش این است که باید محارب را با سواره نظام تعقیب کنند و اگر دستگیر شد به یکی از گونه‌های قتل که ذکر شد کشته شود. و در باورقی کافی درباره «الکفر» و «الکل» آمده: المراد بالکفر ههنا الا هلاک بحیث لا یری اثره قال فی الصحاح: الکفر بالفتح التفتیح و الکل باللام المشدده كما فی القاموس السیف و علی کلا التقديرین فالامر واضح. مقصودش این است که «الکفر» و «الکل» هر دو به معنای قتل اند.

است؛ اگر چه به طور صریح ذکری از کفار در آن نیست. فقها نیز از روایت چنین فهمیده‌اند که مقصودش جنگ با کفار است؛ و عبارات شیخ طوسی (در مبسوط، ج ۲، ص ۲۰) و ابن‌ادریس (در سرائر، ص ۱۵۸، چاپ سنگی) و محقق (در شرایع، ص ۹۰) صریح در این مطلب است که مقصود جنگ با کفار است؛ زیرا هر سه نوشته‌اند: اگر اسیران جنگی مسلمان شوند، کشته نمی‌شوند؛

۲. عبارت «یحاربون» را در آیه به معنای یقاتلون گرفته است و این مطلب از تقسیم اسرای جنگی به دو قسم و بیان حکم هر یک معلوم می‌شود. و نیز از عبارت «ان للحرب حکمین» و بحث دربارهٔ برپا بودن جنگ و ختم جنگ، پیدا است که از کلمه «یحاربون» در آیه محاربه که به آن استشهاد کرده، معنای جنگ فهمیده است؛

۳. آیهٔ محاربه را فقط بیان‌کنندهٔ حکم اسیرانی دانسته است که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند نه مطلب دیگر؛

۴. حکم اسیرانی را که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند قتل عام تعیین کرده است که به یکی از شیوه‌های مذکور در روایت اجرا می‌شود؛

۵. عبارت «او ینفوا من الارض» را در آیه به نوعی تأویل کرده است که به یکی از گونه‌های قتل منتهی می‌شود.

بررسی سند روایت:

باید دانست، روایتی که برای اثبات حکم فقهی به آن استدلال می‌شود باید سندش حداقل اعتبار را داشته باشد تا بتوان به آن استناد کرد. حالا باید بدانیم سند روایت طلحة بن زید، که آن را از کافی و تهذیب آوردیم، حداقل اعتبار را دارد یا نه؟

سند کلینی تا طلحة بن زید معتبر است؛ زیرا راوی اول آن محمد بن یحیی العطّار قمی ثقة است و راوی دوم احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی ثقة است به قرینهٔ سند تهذیب و راوی سوم یا محمد بن یحیی الخثعمی است و یا محمد بن یحیی الخزاز و هر کدام باشد ثقة است و به فرض اینکه محمد بن یحیی الخثعمی آن طور که شیخ طوسی گفته است از عامه باشد باز هم ثقة است؛ زیرا نجاشی و دیگران او را توثیق کرده‌اند.^۱

سند شیخ طوسی نیز تا طلحة بن زید معتبر است؛ زیرا شیخ این روایت را از کتاب احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده و سند شیخ به کتاب احمد بن محمد بن عیسی صحیح است و محمد بن یحیی چه خثعمی باشد و چه خزاز ثقة است و عبدالله بن المغیره که در سند تهذیب است و احتمالاً از سند کافی ساقط شده ثقة و از اصحاب اجماع است؛

خلاصه اینکه در اعتبار سند روایت طلحة بن زید در کافی و تهذیب تا خود طلحة بن زید

۱ - جامع الرواة، ج ۲، ص ۲۱۷.

اشکالی نیست، ولی باید دید خود طلحة بن زید چگونه است.

طلحة بن زید در نظر عامه:

از نظر علمای رجال عامه (که به نظریات تعدادی از آنان ذیلاً اشاره می‌شود) طلحة بن زید، که خود از عامه است، دروغگو و فاسد و جعل کننده حدیث شناخته شده است:

۱. ابن ابی حاتم (متوفای ۳۲۷) در کتاب «المجرح و التعديل» می‌گوید: طلحة بن زید منکر الحدیث و ضعیف الحدیث است؛^۱

۲. محمد بن حبان (متوفای ۳۵۴) در کتاب «المجروحین» می‌نویسد: طلحة بن زید رقی که به او طلحة بن زید شامی می‌گویند اصل او از دمشق است. او جدا منکر الحدیث است روایات وارونه را از راویان ثقه نقل می‌کند، به خبر او نمی‌توان و نباید احتجاج کرد؛^۲

۳. محمد بن اسماعیل بخاری صاحب صحیح در تاریخ کبیر خود می‌گوید: طلحة بن زید منکر الحدیث است؛^۳

۴. علی بن المدینی می‌گوید: طلحة بن زید پیوسته حدیث جعل می‌کرد؛^۴

۵. دارقطنی صاحب سنن (متوفای ۳۵۸) می‌گوید: طلحة بن زید ضعیف است؛^۵

۶. ابونعیم می‌گوید: طلحة بن زید منکرات را روایت کرده است؛^۶

۷. نسائی صاحب سنن می‌گوید: طلحة بن زید ثقه و قابل اعتماد نیست؛^۷

۸. احمد بن حنبل می‌گوید: طلحة بن زید مرد بی ارزشی است او پیوسته حدیث جعل می‌کرد.^۸

با توجه به مطالب مذکور علمای عامه همه طلحة بن زید را مذمت کرده و می‌گویند: او حدیث جعل می‌کرده است و به حدیثش نمی‌توان اعتماد کرد. ضمناً کسی او را به تشیع متهم نکرده است تا احیاناً توهم شود که به علت تشیع او مذمتش کرده‌اند و از روی غرض درباره‌اش نظر منفی داده‌اند.

علمای عامه ضمن بیان نقاط ضعف طلحة بن زید نمونه‌هایی از روایات جعلی او را در کتب رجال خویش آورده‌اند که بعضی از آنها به قرار ذیل است:

۱. ان رسول الله ﷺ قال لعمر: انت و لیبی فی الدنیا و الآخرة یعنی رسول خدا ﷺ

به عمر فرمود: تو ولی من هستی در دنیا و آخرت؛^۹

۱ - المجرح والتعديل، ج ۴، ص ۴۸۰.

۲ - تاریخ کبیر بخاری، ج ۴، ص ۳۵۱.

۳ - تهذیب التهذیب عسقلانی، ج ۵، ص ۱۶.

۴ - تهذیب التهذیب ابن حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۱۶.

۵ - تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۱۶.

۶ - تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۱۶.

۷ - میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۳۸.

۸ - المجروحین، ج ۱، ص ۳۸۳.

۹ - میزان الاعتدال ذهبی، ج ۲، ص ۳۳۹.

۸ - تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۱۶.

۲. اعتنق رسول الله ﷺ عثمان ثم قال: انت وليي في الدنيا و الآخرة یعنی رسول خدا ﷺ عثمان را در آغوش گرفت و به وی فرمود: تو ولی من هستی در دنیا و آخرت؛^۱

۳. عن انس مرفوعاً: من تكلم بالفارسية زادت في خبه و نقصت من مروته یعنی کسی که به زبان فارسی سخن بگوید به فساد روحی و اخلاقی او افزوده می‌شود و از مروت و مردانگی وی کم می‌گردد.^۲ معلوم است که این روایت از روی عصیت عربی و به علت دشمنی با فارسی زبانان و زبان فارسی جعل شده است.

طلحة بن زید در نظر شیعه:

چون طلحة بن زید یک کتاب حدیث داشته است علمای شیعه در کتابهای فهرست از او نام برده‌اند؛ نجاشی در فهرست می‌گوید: طلحة بن زید از عامه است و از امام صادق علیه السلام نقل حدیث کرده است؛ او کتابی دارد که جماعتی آن را روایت کرده‌اند و نسخه‌های آن به تعداد رویانش اختلاف دارد آنگاه سند خود را به کتاب او می‌آورد.^۳ اینکه کتاب طلحة بن زید به تعداد رویانش اختلاف نسخه دارد، دلیل است بر اینکه نزد مشایخ حدیث خوانده و مقابله نمی‌شده است. شیخ طوسی نیز در فهرست می‌گوید: طلحة بن زید از عامه است و کتاب او معتمد است^۴ باید دانست منظور شیخ طوسی از اینکه کتاب طلحة بن زید معتمد است موثق بودن خود طلحة بن زید نیست و نیز به معنای این نیست که هر حدیثی در کتاب او باشد قابل قبول است؛ بلکه منظور این است که علما به کتاب او توجه داشته و از آن نقل حدیث می‌کرده‌اند؛ شیخ صدوق در مقدمه «من لا یحضره الفقیه» می‌گوید: من روایات این کتاب را از کتابهای معتمد و مرجع استخراج کردم؛ مقصود صدوق این نیست که هر حدیثی در این کتابهای معتمد و مرجع باشد نزد صدوق معتبر است زیرا صدوق از این کتابها حدیث‌هایی را که معتبر می‌دانسته، انتخاب کرده است؛ بنابراین بخشی از روایات این کتابهای معتمد و مرجع نزد صدوق معتبر نبوده است پس مقصود شیخ طوسی نیز، که می‌گوید: کتاب طلحة بن زید معتمد است، این نیست که همه روایات کتاب او معتبر است؛ بلکه در مقابل کتابهایی که کلاً جعلی معرفی می‌شود مانند کتاب زید نرسی و کتاب زید زراد و کتاب خالد بن عبدالله بن سدید^۵ کتابهایی معتمد معرفی می‌شود. معتمد یعنی کتابی که همه آن جعلی نیست و علما به آن رجوع می‌کنند و از بین حدیثهای آن هر حدیثی را معتبر می‌دانند انتخاب کرده و مورد استناد قرار می‌دهند و کتاب طلحة بن زید از این قبیل است.

طلحة بن زید روایاتی را در کتابی که نام مشخصی ندارد جمع کرده است. او از مشاهیر عامه از قبیل او زاعی و هشام بن عروه روایت می‌کند و از امام صادق علیه السلام نیز حدیث نقل کرده

۲ - میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۳۹.

۴ - فهرست شیخ، ص ۱۱۲.

۱ - کتاب المجروحین، ج ۱، ص ۳۸۳.

۳ - فهرست نجاشی، ص ۱۵۵.

۵ - فهرست شیخ طوسی، ص ۹۷.

است. تعداد روایاتی که او نقل کرده ۱۵۶ روایت ثبت شده است^۱ و بعضی روایات او مورد مناقشه و احیاناً نفی و رد واقع شده که روایت مورد بحث از این جمله است. از علمای شیعه هیچکس طلحه بن زید را توثیق نکرده و علمای عامه نیز، چنانکه گذشت، او را بی اعتبار و دروغگو و جعل کننده حدیث و روایاتش را ضعیف و منکر و غیر قابل استناد دانسته‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که روایت مزبور از نظر سند معتبر نیست و حداقل حجیت را ندارد و بنابراین نمی‌توان برای اثبات حکم فقهی به آن استناد کرد.

بررسی متن روایت و نقاط ضعف آن:

متن روایت طلحه بن زید نیز نقاط ضعفی دارد که هر پژوهشگر منصفی با ملاحظه آنها مطمئن می‌شود که این روایت از امام معصوم صادر نشده است؛ اینک به بیان این نقاط ضعف می‌پردازیم:

۱. آنچه در روایت طلحه بن زید آمده و اسیران را دو دسته کرده و گفته است: اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل عام گردند مخالف سیره رسول خدا ﷺ است؛ زیرا در هیچیک از جنگهایی که مسلمانان تحت فرماندهی رسول اکرم ﷺ انجام دادند و از دشمن اسیر گرفتند آن حضرت دستور نداد اسیران دو دسته شوند و آنانکه قبل از ختم جنگ دستگیر شده‌اند قتل عام گردند؛ بلکه پیغمبر اکرم ﷺ درباره اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شدند یا بعد از آن یکسان عمل می‌کرد؛ در جنگ بدر مسلمانان هفتاد اسیر از دشمن گرفتند و شصت و هشت نفرشان بی‌فدیه یا بافدیه آزاد شدند و فقط دو نفر کشته شدند^۲ و قتل این دو نفر هم به علت شرارتهایی بود که قبلاً کرده بودند نه به علت اسارت. همانگونه که در جنگ بنی المصطلق (مرسیع) مسلمانان اسیران بسیار زیادی از دشمن گرفتند و همه را آزاد کردند.^۳ و نیز در جنگ حنین (هوازن) مسلمانان اسیران بسیار زیادی از دشمن مهاجم گرفتند و به دستور رسول خدا ﷺ همه را آزاد کردند؛^۴ خلاصه اینکه محتوای روایت طلحه بن زید مخالف سیره و روش رسول خدا ﷺ در مورد اسیران جنگی است و بدین علت قابل قبول نیست.

۲. در روایت طلحه بن زید آیة محاربه به جنگ مسلمانان با کفار مربوط دانسته شده و کلمه «یحاربون» در آیه به معنای «یقاتلون» گرفته شده است؛ در حالیکه نه آیة محاربه مربوط به جنگ مسلمانان با کفار است و نه کلمه «یحاربون» به معنای «یقاتلون» استعمال شده است؛ بلکه این آیه درباره مفسدانی بحث می‌کند که در جامعه فساد می‌آفرینند و ایجاد هرج و مرج می‌کنند؛ آیه مزبور درباره مجازات مجرمان اجتماعی سخن می‌گوید و از مجریان قانون می‌خواهد که این متجاوزان به حقوق جامعه را کیفر دهند و افراد متجاوزی را که از مردم سلب امنیت می‌کنند و

۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۷.

۱ - معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۱۶۴.

۴ - همان، ص ۵۳.

۳ - همان، ص ۲۴.

مثلاً با راهزنی یا آتش زدن خانه‌های مردم و بمب‌گذاری در مراکز جمعیت به جامعه آسیب می‌رسانند هر یک را متناسب با جرمشان مجازات کنند. در روایات نیز آیهٔ محاربه با قطع الطریق تطبیق شده و راهزنان مسلح از مصادیق محاربان مفسد مذکور در آیه به شمار آمده‌اند و در بخش اول توضیح داده شد که محاربه با خدا و رسول به معنای لغوی مطلق ضدیت عملی با خواست خدا و رسول است که هر گناهی را شامل می‌شود؛ ولی در آیهٔ محاربه به قرینهٔ «یسعون فی الارض فساداً» مقصود نوعی از گناه اجتماعی است که در جامعه فساد ایجاد کند و آسیب آن به مردم برسد و خلاصه اینکه آیهٔ محاربه مربوط به جنگ مسلمانان با کفار نیست و نمی‌خواهد حکم اسیران جنگی را بیان کند آن طور که روایت طلحة بن زید القا کرده است.

این احتمال وجود دارد که طلحة بن زید این قول را از عامه در ذهن داشته که گفته‌اند: آیهٔ محاربه دربارهٔ مشرکین نازل شده است، آنگاه همراه با پذیرش این قول که این آیه دربارهٔ مشرکین نازل شده^۱ خیال کرده است کلمهٔ «یحاریبون» مفهومش جنگ مشرکین با مسلمانان است و طبعاً اسیر گرفتن در جنگ در ذهن او تداعی شده و به میل خود برای اسیران جنگی حکم صادر کرده و قتل عام کردن اسیرانی را که قبل از ختم جنگ دستگیر شوند لازم دانسته و آن را مدلول آیهٔ محاربه وانمود کرده است و بدینگونه یک تفسیر انحرافی برای آیه ارائه داده و آن را در قالب حدیثی ساختگی ریخته و به امام صادق علیه السلام نسبت داده است تا مردم آن را باور کنند چون همچنان که قبلاً از قول علمای رجال گفتیم، طلحة بن زید حدیث جعل می‌کرده و به آن عادت داشته است.

۳. در روایت طلحة بن زید عبارت «بغیر حسم و ترکه یتشطح فی دمه حتی یموت» وجود دارد که می‌رساند بریدن دست و پای اسیر و رها کردن او که در خون خود بغلطد تا بمیرد، به عنوان یکی از گونه‌های کشتن اسیر و مجازات او مقرر شده است و این مطلب فقط در روایت طلحة بن زید آمده و هیچ روایتی از عامه و خاصه و هیچ فتوای فقهی آن را تأیید نمی‌کند؛ کشتن اسیر با این کیفیت وحشیانه و غیر انسانی با هیچ آیین آسمانی و هیچ قانون حقوقی و هیچ اصل اخلاقی منطبق نیست. احتمال دارد شدت کینهٔ طلحة بن زید از کفاری که با مسلمانان می‌جنگند، موجب شده است که او دربارهٔ اسیران جنگی چنین انتقامجویی غیر عادلانه‌ای را به عنوان یک حکم فقهی در قالب حدیث ساختگی منسوب به امام معصوم ارائه دهد تا برای او تشفی نفسی باشد ولی چنانکه گفتیم روایات طلحة بن زید کمترین اعتبار را ندارد و نمی‌تواند مستند فتوای فقهی واقع شود. این روایت که در آن کشتن اسیر به صورت قتل صبر به عنوان یک حکم واجب شمرده شده است نه تأییدی از قرآن دارد و نه از سنت و نه از اصول عقلایی و نه از موازین اخلاقی و انسانی و تنها با قانون جنگل و طبیعت افرادی مانند چنگیز و هیتلر سازگار است و چنین روایتی با چنین محتوای مشمژکننده‌ای هرگز قابل قبول نیست.

۱ - تفسیر طبری، جزء ششم، ص ۲۰۶.

ضمناً فقهای عامه و خاصه که آیه محاربه را مربوط به قطع الطریق می دانند درباره قطع دست و پای محارب که در آیه آمده بدون اختلاف گفته اند: جای قطع باید فوراً حسم یعنی داغ شود تا خونریزی نکند و او زنده بماند و زندگی کند.^۱

یک نکته

محققان فقهای عامه و خاصه گفته اند: قطع دست و پا در آیه محاربه مربوط به محارب مفسدی است که هم سلب امنیت کرده و هم مال برده است قطع دست راست برای بردن مال و قطع پای چپ برای سلب امنیت. بدیهی است محارب مفسدی که با عمد و اختیار با کشیدن اسلحه از مردم سلب امنیت می کند و مالشان را می برد جرمش سنگین تر از جرم سربازی است که او را اجباراً به جنگ مسلمانان می برند و در حین جنگ قبل از اینکه کسی را بکشد اسیر می شود. طلحه بن زید می گوید: چنین اسیری باید دست و پایش قطع شود و جای قطع داغ نشود که او در خون خود بغلطد تا بمیرد. آیا عادلانه است اسیری که جرمش سبک تر از جرم محارب است اینگونه به قتل صبر کشته شود در حالیکه محارب مفسد با جرم سنگین تر باید از خونریزی جای قطع دست و پایش جلوگیری شود که زنده بماند؟ جواب این سؤال بجا را باید طلحه بن زید بدهد که چرا با اینکه محارب مفسد اگر چه کافر باشد از رفتن خون بدنش جلوگیری می شود که نمیرد اسیری که اجباراً به جبهه آمده و کسی را نکشته باید در خون خود بغلطد تا بمیرد؟ و نیز باید توضیح بدهد که چرا فرق نگذاشته است بین اسیری که اجباراً به جبهه آمده و آنکه داوطلب بوده و نیز بین اسیری که کسی را نکشته و آنکه کشته است؟ و چرا اساساً آیه محاربه را تفسیر انحرافی کرده و آن را به اسیران جنگی مربوط ساخته و چرا این تفسیر انحرافی و حکم غیر عادلانه را به امام معصوم نسبت داده و از خدا شرم نکرده است؟

۴. در حدیث طلحه بن زید برای اینکه ثابت کند بعد از قطع دست و پای اسیر نباید از خونریزی آن جلوگیری شود، استدلال می کند که «خیر الله الامام علی شیء واحد و هو القتل»؛ یعنی در آیه محاربه خدا حاکم را بین مصادیق یک نوع از مجازات یعنی قتل مخیر کرده است پس قطع دست و پا که در آیه آمده نیز باید مصداقی از قتل باشد؛ بنابراین باید از خونریزی محل قطع جلوگیری نشود تا او بمیرد؛ ولی این استدلال به دلایل زیر صحیح نیست:

اولاً: آیه محاربه مربوط به اسیران جنگی نیست، بلکه مربوط به محاربان مفسدی است که مرتکب جرایم اجتماعی می شوند و برای آنان در آیه چهار مجازات متفاوت متناسب با جرمشان مقرر شده است.

ثانیاً: همه مجازاتهای مذکور در آیه از مصادیق قتل نیست بلکه دو تای آنها از مصادیق قتلند که با عبارت «ان یقتلوا او یصلبوا» بیان شده است و مجازات سوم قطع دست و پا است که

۱- مبسوط شیخ طوسی، ج ۸، ص ۴۸ و معنی ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۳۱۱.

روایت طلحة بن زید می‌گوید: از مصادیق قتل است؛ ولی علمای عامه و خاصه به اتفاق آن را رد می‌کنند و می‌گویند: از مصادیق قتل نیست و مجازات چهارم تبعید و نفی بلد است که با عبارت «او ینفوا من الارض» بیان شده و معلوم است که تبعید و نفی بلد از مصادیق قتل نیست. خلاصه طلحة بن زید در اینجا مرتکب دو خطا شده است: یکی اینکه آیه محاربه را به اسرای جنگی مربوط کرده و دیگر اینکه همه مجازاتهای مذکور در آیه را از مصادیق قتل تصور کرده است؛ در حالی که چنین نیست.

۵. در روایت طلحة بن زید درباره معنای «او ینفوا من الارض» آمده است: «ذلک الطلب ان تطلبه الخیل حتی یهرب فان اخذته الخیل حکم علیه ببعض الاحکام التي وصفت لک»، یعنی معنای «او ینفوا من الارض» این است که سواره نظام، جنگجو را تعقیب می‌کند تا از معرکه جنگ فرار کند؛ پس اگر او را اسیر کردند به یکی از مجازاتهایی که قبلاً ذکر شد محکوم می‌شود؛ یعنی یا گردنش را می‌زنند و یا دست و پایش را قطع می‌کنند تا بر اثر خونریزی بمیرد. طلحة بن زید می‌خواهد بگوید: آیه محاربه مربوط به میدان جنگ و آن دسته از اسیرانی است که در حین جنگ اسیر می‌شوند ولی گاهی جنگجو را تعقیب می‌کنند تا از معرکه فرار کند و از آن سرزمین نفی و تبعید شود و این معنای «او ینفوا من الارض» است و اگر در این تعقیب اسیر شود به یکی از دو گونه که گفته شد به قتل می‌رسد یا با گردن زدن و یا با بریدن دست و پا که بر اثر خونریزی بمیرد.

بین عامه درباره «او ینفوا من الارض» تفسیری وجود داشته که در نامه انس بن مالک به عبدالملک بن مروان منعکس شده است در آن نامه آمده: «و نفیه ان یطلبه الامام حتی یاخذہ فادا اخذہ اقام علیه احدی هذه المنازل التي ذکر الله جل و عز بما استحل، یعنی نفی محارب مفسد این است که حاکم برای دستگیری او اقدام کند پس وقتی که او را دستگیر کرد یکی از مجازاتهایی را که خدای عزوجل در آیه محاربه ذکر کرده به عنوان کیفر کردارش درباره او اجرا نماید.»^۱ این تفسیر نامقبول برای «او ینفوا من الارض» بین عامه از قول انس بن مالک، که چندان مورد اعتماد نیست، نقل می‌شده است که آن را مربوط به محارب مفسد می‌دانسته‌اند نه اسیر جنگی؛ طلحة بن زید که این تفسیر را در ذهن داشته است آن را در اینجا به طور نقل به معنا آورده ولی به میدان جنگ و اسیران جنگی مربوطش کرده است و این یک نوع تفسیر انحرافی برای «او ینفوا من الارض» است که قابل قبول نیست.

۶. در روایت طلحة بن زید، که برخلاف نظر علمای عامه و خاصه آیه محاربه به مجازات اسیران جنگی مربوط شده است، جای این سؤال هست که چرا مجازات اعدام و قتل صبر فقط برای اسیرانی که قبل از ختم جنگ اسیر می‌شوند مقرر گشته و اسیرانی که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند از این مجازات معاف شده‌اند؟ چه فرقی بین این دو قسم اسیر وجود دارد؟ هر

۱ - تفسیر طبری، جزء ششم، ص ۲۱۷.

دو گروه با مسلمانان جنگیده‌اند و هر دو گروه اسیر شده‌اند و باید حکم یکسان داشته باشند؛ دو گونه حکم در این روایت هیچ توجیهی ندارد و اینکه گاهی گفته می‌شود: اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند اگر آزاد شوند ممکن است به دشمن ملحق گردند^۱ قابل قبول نیست؛ زیرا امکان ملحق شدن به دشمن در مورد اسیرانی که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند نیز وجود دارد. حقیقت این است که هیچ فرقی بین این دو قسم اسیر نیست. وسیره رسول خدا ﷺ نیز این بود که بین دو قسم اسیر فرق نمی‌گذاشت و همه را بی‌فدی یا بافدی آزاد می‌کرد که قبلاً موارد آن ذکر شد. طلحة بن زید در اینجا نیز مرتکب دو خطا شده است یکی اینکه برخلاف نظر علمای عامه و خاصه آیه محاربه را به اسیران جنگی مربوط کرده و دیگر اینکه برای دو موضوع همگون دو حکم ناهمگون در قالب روایت ریخته است که با روح عدالت اسلامی و رعایت حقوق انسانی سازگار نیست.

۷. در روایت طلحة بن زید که مجازات اسیران جنگی با استناد به آیه محاربه بیان شده است صرف نظر از عدم صحت این استناد و مخالفت آن با نظر علمای عامه و خاصه، مجازات دوم یعنی «او یصلبوا» که در آیه وجود دارد در روایت نیامده است در حالیکه چون در روایت به آیه محاربه استناد شده لازم بود محتوای همه جمله‌های آیه در آن بیاید اما طلحة بن زید محتوای «ان یقتلوا» و نیز محتوای «او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف» را آورده ولی محتوای «او یصلبوا» را نیاورده و از به دار زدن مجرم یعنی مجازات دوم که در آیه آمده سخنی نگفته است، معلوم نیست چرا؟ آیا از آن غفلت کرده یا علت دیگری داشته است؟ نمی‌دانیم. اگر چه تفسیری که برای آیه محاربه کرده و آن را به مجازات اسیران جنگی مربوط نموده اساساً انحرافی و نامقبول است، ولی در هر حال از قلم افتادن «او یصلبوا» در این روایت نقطه ضعفی است که در کار طلحة بن زید وجود دارد و او نمی‌تواند از آن دفاع کند. هنگامی که روایتی بر مبنای جعل پایه‌گذاری می‌شود بهتر از این از کار در نمی‌آید.

خلاصه کار طلحة بن زید در این روایت این است که در مورد هر یک از مجازاتهای مذکور در آیه محاربه یک خطا مرتکب شده است بدین شرح: درباره «ان یقتلوا» آن را به مجازات اسیران جنگی مربوط کرده و این یک خطاست و درباره «او یصلبوا» اصلاً آن را از قلم انداخته و این خطای دوم است و درباره «او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف» عبارت «بغیر حسم و ترکه یتشخط فی دمه حتی یموت» را از خود افزوده و این خطای سوم است و درباره «او ینفوا من الارض» آن را به معنای تعقیب کردن دشمن و گرفتن و کشتن او تفسیر کرده و این خطای چهارم است؛ البته برای طلحة بن زید که به جعل حدیث عادت دارد، این مهم نیست که در جعل یک حدیث چند خطا مرتکب می‌شود بلکه این مهم است که حدیث ساختگی خود را چگونه به امام معصوم نسبت بدهد که مردم باور کنند و این یکی از انواع مظلومیت‌هایی است که ائمه

۱- ولایت فقیه آیه الله منتظری، جلد ۳، ص ۲۶۳.

معصومین علیهم السلام گرفتار آن بودند و پیوسته مردم را از پذیرفتن حدیثهای ساختگی راویان بی تعهد بر حذر می داشتند، ولی با این وصف بسیاری از حدیثهای ساختگی در منابع حدیثی ثبت شده و در مسایل اعتقادی و فقهی و اخلاقی و تاریخی و حتی سیاسی مورد استناد قرار گرفته و می گیرد و این خسارت کمی نیست.

مقصود از ختم جنگ چیست؟

اینکه در روایت طلحة بن زید آمده است: اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می شوند باید قتل عام گردند مقصودش از ختم جنگ چیست؟ آیا مقصود از ختم جنگ ختم هر یک از عملیات است یا ختم کل جنگ؟ مثلاً در جنگی که هشت سال طول می کشد اگر در طول جنگ صد عملیات انجام گردد و در هر یک از عملیات هزار اسیر گرفته شود که پانصد نفر در حین عملیات و پانصد نفر بعد از ختم عملیات دستگیر شوند در این صورت اگر مقصود از ختم جنگ ختم هر یک از عملیات باشد باید از این صد هزار اسیر پنجاه هزار زنده بمانند و پنجاه هزار کشته شوند ولی اگر مقصود از ختم جنگ ختم کل جنگ باشد باید فقط پانصد نفر زنده بمانند که پس از ختم آخرین عملیات دستگیر شده اند و نود و نه هزار و پانصد نفر قتل عام شوند و این تفاوت بسیار فاحشی است بین این دو فرض که نمی توان به آن بی توجه بود و طلحة بن زید باید این ابهام بزرگ را رفع می کرد که نکرده است و اگر قرار باشد مقامات اجرایی دستور روایت طلحة بن زید را اجرا کنند در این مسأله گرفتار سردرگمی بزرگی می شوند و به بن بست می رسند که نمی توانند از آن خلاص شوند. ضمناً اینکه ما سؤالات را متوجه طلحة بن زید می کنیم برای این است که این روایت را ساخته او می دانیم.

منشأ احتمالی اشتباه:

احتمال دارد طلحة بن زید که دیده است آیه «ما كان لنبی ان یكون له اسرى حتی یشخن فی الارض» می گوید: برای هیچ پیغمبری نباید در جنگ اسیر گرفته شود تا وقتی که دشمن را سرکوب و بی حرکت کند از اینجا نتیجه گرفته است که اگر قبل از سرکوب شدن دشمن و ختم جنگ اسیر گرفته شود باید به قتل برسد آنگاه آیه محاربه را با اسیران جنگی که قبل از ختم جنگ دستگیر می شوند تطبیق کرده و قطع دست و پا را نیز که در آیه آمده با افزودن عبارت «بغیر حسم و ترکه یتشطح فی دمه حتی یموت» از مصادیق قتل قرار داده و سپس این استنباط خود را در قالب حدیثی ریخته و به امام صادق علیه السلام نسبت داده است.

ولی باید دانست آیه «ما كان لنبی ان یكون له اسرى حتی یشخن فی الارض» معنایش این نیست که هر اسیری قبل از ختم جنگ دستگیر شود باید به قتل برسد بلکه معنایش این است که تا دشمن سرکوب و بی حرکت نشده است نباید وقت و نیروی رزمندگان با گرفتن اسیر و انتقال به پشت جبهه و نگهداریش تلف شود و در نتیجه امکان پیروزی کمتر و احتمال شکست

بیشتر گردد، بلکه باید همه وقت و نیروی رزمندگان فقط صرف اٹخان دشمن و بی حرکت کردن او شود و از این راه امکان پیروزی، بیشتر و احتمال شکست، کمتر گردد؛ به عبارت دیگر: مقصود آیه تلف نکردن وقت و نیروی رزمندگان در گرماگرم جنگ به وسیله گرفتن اسیر و انتقال و نگهداری او است نه کشتن اسیر بعد از دستگیری او در حین جنگ.^۱

خلاصه بحث:

تا اینجا روایت طلحة بن زید از نظر سند و متن بررسی شد و معلوم گشت که سند آن ضعیف و بی اعتبار است و نمی توان به آن اعتماد کرد و متن آن نیز دارای چند نقطه ضعف است و با توجه به این نقاط ضعف تردیدی باقی نمی ماند که این روایت از امام معصوم صادر نشده و به ظن قوی طلحة بن زید که به جعل حدیث عادت داشته آن را جعل کرده و ضمن آن آیه محاربه را تفسیر انحرافی نموده و آن را به اسیران جنگی مربوط ساخته است؛ بنابراین برای اثبات یک حکم فقهی نمی توان به آن استناد کرد.

عادت اهل حدیث:

و اگر سؤال شود: چرا اهل حدیث روایت طلحة بن زید را که ضعیف و بی اعتبار است در کتاب های خود آورده اند؟ جوابش این است که اهل حدیث عادت داشته اند هر روایتی را در هر جا می یابند چه سندش ضعیف باشد و چه صحیح در مجموعه های حدیثی خود بیاورند که روایات از بین نرود و کتابهای حدیثی منبع باشد برای نسلهای بعد که از بین روایات این منابع هر چه را معتبر می دانند برای اثبات مطالب خود به آنها استناد کنند. در بین اهل حدیث جماعتی را می شناسیم که علمای رجال گفته اند: آنان خودشان ثقة و راستگو هستند ولی عادت دارند که هم از راویان معتبر نقل حدیث می کنند و هم از راویان ضعیف و بی اعتبار و اینک چند نمونه:

۱. درباره محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری صاحب نوادر الحکمة گفته اند: کان ثقة ولكن يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عن من اخذ^۲ یعنی او خودش ثقة و راستگو است ولی از راویان ضعیف و بی اعتبار حدیث نقل می کند و به روایات مرسل اعتماد می نماید و اهمیت نمی دهد که از چه کسی حدیث اخذ می کند؛

۲. درباره محمد بن مسعود عیاشی گفته اند: ثقة صدوق ولكن يروي عن الضعفاء كثيرا^۳ یعنی عیاشی خودش ثقة و راستگو می باشد ولی از راویان ضعیف و بی اعتبار فراوان حدیث نقل می کند.

۳. درباره احمد بن محمد بن خالد برقی صاحب محاسن گفته اند: کان ثقة فی نفسه غیر

۱ - توضیح و تفصیل کامل این مطلب در مقاله ای آمده که در مجله «کیهان اندیشه» شماره ۳۵ و ۳۷، سال ۱۳۷۰ چاپ شده است.

۲ - فهرست نجاشی، ص ۲۶۸.

۳ - فهرست نجاشی، ص ۲۷۰.

انه اكثر الرواية عن الضعفاء^۱ یعنی او خودش ثقة و راستگو است ولی از راویان ضعیف و بی اعتبار فراوان نقل حدیث می‌کند.

خلاصه این عادت اهل حدیث بوده است که هر حدیثی را چه راوی آن ثقة باشد و چه ضعیف، در کتابهای خود می‌آورده‌اند؛ سید بحر العلوم می‌گوید: ان الاجلاء كثيراً ما یروون عن الضعفاء^۲ یعنی بزرگان خیلی از راویان ضعیف نقل حدیث می‌کنند. شیخ صدوق در دیباچه «من لا یحضره الفقیه» می‌نویسد: و لم اقصد فیہ قصد المصنفین فی ایراد جمیع مارو و ابل قصدت الی ایراد ما افتی به و احکم بصحته یعنی من نمی‌خواهم مانند مصنفان که همه روایات را چه معتبر و چه غیر معتبر در کتابهای حدیث خود می‌آورند در این کتاب هر روایتی را بیاورم بلکه می‌خواهم فقط روایتی را که صحیح می‌دانم و به مضمون آن فتوا می‌دهم بیاورم. از این سخن صدوق معلوم می‌شود عادت مصنفان اهل حدیث این بوده است که هر روایتی را چه راوی آن معتبر باشد و چه غیر معتبر در کتابهای حدیث خود می‌آورده‌اند.

احمد بن محمد بن عیسی اشعری رئیس محدثان قم نیز از راویان ضعیف مانند بکر بن صالح و حسن بن عباس بن حریش و زیاد بن مردان قندی و محمد بن سنان حدیث نقل می‌کند^۳ همین حدیث طلحة بن زید را احمد بن محمد بن عیسی در کتاب خود آورده است که احتمال دارد آن را مستقیماً از کتاب طلحة بن زید گرفته باشد؛ آنگاه شیخ طوسی آن را در کتاب تهذیب از کتاب احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده و در کافی نیز از طریق احمد بن محمد بن عیسی نقل شده است.

در هر حال روایت طلحة بن زید از طریق احمد بن محمد بن عیسی به کافی کلینی و تهذیب شیخ طوسی منتقل شد و از آن پس مورد توجه فقها قرار گرفت.

فتوای فقهی ناشی از روایت طلحة بن زید:

شیخ طوسی روایت طلحة بن زید را در کتاب حدیثی خود «تهذیب» آورده و در کتابهای فقهی بر طبق آن فتوا داده و به پیروی او فقهای دیگر نیز بدون اختلاف تا زمان حاضر همین فتوا را پذیرفته و در کتابهای خود ثبت کرده‌اند و اینک تفصیل مطلب:

۱. شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌نویسد: «الاسیر علی ضربین ضرب یؤسر قبل ان تضع الحرب او زارها فالامام مخیر بین شیئین اما ان یقتله او یقطع یدیه و رجلیه و یترکه حتی یتزف، و اسیر یؤخذ بعد ان تضع الحرب او زارها فهو مخیر بین ثلاثة اشیاء المن و الاسترقاق و المفاداة و قال الشافعی: هو مخیر بین اربعة اشیاء القتل و المن و المفاداة و الاسترقاق و لم یفصل و قال ابو حنیفة: هو مخیر بین القتل و الاسترقاق دون المن و المفاداة ... دلیلنا اجماع الفرقة و اخبارهم و قد ذکرناها فی الكتاب الکبیر... یعنی اسیر دو قسم است یک قسم اسیری که قبل از

۲ - فوائد رجالیه، ج ۲، ص ۳۵۷.

۱ - فهرست شیخ طوسی، ص ۴۴.

۳ - معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۳۰۲ به بعد.

ختم جنگ دستگیر می‌شود که حاکم مخیر است بین دو چیز یا او را بکشد و یا دو دست و دو پای او را قطع کند و رهایش سازد که در خون خود بغلطد تا بمیرد. و قسم دیگر اسیری که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شود که حاکم مخیر است بین سه چیز آزاد کردن بی فدیة یا با فدیة و یا به بردگی گرفتن او. و شافعی گفته است: حاکم مخیر است بین چهار چیز کشتن اسیر یا آزاد کردن بی فدیة، یا با فدیة و یا به بردگی گرفتن او؛ شافعی فرق نگذاشته است بین اینکه اسیر قبل از ختم جنگ دستگیر شود یا بعد از ختم آن. و ابو حنیفه گفته: حاکم مخیر است بین کشتن اسیر یا به بردگی گرفتن او و جایز نیست او را بی فدیة یا با فدیة آزاد کند... دلیل ما اجماع شیعه و اخبار است که این اخبار را در کتاب کبیر - یعنی تهذیب - ذکر کرده‌ایم...^۱

شیخ طوسی این فتوا را که اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ باید قتل عام شوند در کتابهای نهایی ص ۲۹۶ و الجمل و العقود ص ۱۵۸ و مبسوط جلد ۲، ص ۲۰ و الاقتصاد ص ۳۱۵ نیز آورده است؛

۲. قاضی ابن براج در المهدب می‌نویسد: الاساری علی ضربین احدهما ما یجوز استبقائه و الآخر لا یتبقی... والذی لایستبقی هو کل اسیر اخذ قبل تنقزی الحرب و الفراغ منها. یعنی اسیران جنگی دو قسم‌اند یک قسم باقی گذاشتن آن جایز است و قسم دیگر جایز نیست... آن قسم که باقی گذاشتنش جایز نیست هر اسیری است که قبل از ختم جنگ و فارغ شدن از آن دستگیر شود؛^۲

۳. ابن حمزه در وسیله می‌نویسد: الرجل ضریان اما اسر قبل اتقضاء القتال او بعده فالاول ان لم یسلم کان الامام مخیراً بین شیئین قتله و قطع یدیه و رجلیه و ترکه حتی ینزف... یعنی مرد اسیر دو قسم است یا قبل از ختم جنگ اسیر می‌شود و یا بعد از آن قسم اول اگر مسلمان نشد حاکم مخیر است بین دو کار یا او را می‌کشد و یا دو دست و دو پای وی را قطع می‌کند که در خون خود بغلطد تا بمیرد...؛^۳

۴. ابن زهره در غنیه می‌نویسد: «و من اخذ اسیراً قبل ان تضع الحرب او زارها و جب قتله و لم یجز للامام استبقامه... یعنی اسیری که قبل از ختم جنگ دستگیر شود کشتن او واجب است و برای حاکم جایز نیست او را باقی بگذارد...»^۴

۵. ابن ادریس در سرائر می‌نویسد: «الاسیر عندنا علی ضربین احدهما اخذ قبل ان تضع الحرب او زارها و تنقزی الحرب و القتال فانه لا یجوز للامام استبقائه بل یقتله بان یضرب رقبتة او یقطع یدیه و رجلیه و یترکه حتی ینزف و یموت... یعنی اسیر نزد ما دو قسم است یک قسم اسیری که قبل از ختم دستگیر شود که برای حاکم جایز نیست او را باقی بگذارد بلکه باید او را بکشد به اینکه گردنش را بزنند و یا دو دست و دو پای وی را قطع کند و رهایش سازد که در خون

۲- المهدب، ج ۱، ص ۳۱۶.

۱- کتاب خلاف، ج ۲، ص ۳۳۲، مسئله ۱۷.

۴- الجوامع الفقهیه، ص ۵۸۵.

۳- الجوامع الفقهیه، ص ۶۹۶.

خود بغلظد تا بمیرد...»^۱؛

۶. محقق حلی در شرایع می‌نویسد: «والذکور البالغون یتعیّن علیهم القتل ان کانت الحرب قائمة ما لم یسلموا و الامام مخیر ان شاء ضرب اعناقهم و ان شاء قطع ایدیهم و ارجلهم و ترکهم ینزفون حتی یموتوا... یعنی اسیرانی که از جنس مرد و بالغ باشند اگر در حالی که جنگ برپاست دستگیر گردند در صورتی که مسلمان نشوند حتماً باید کشته شوند و حاکم مخیر است که گردنشان را بزند و یا دست‌ها و پاهای آنان را قطع کند و رهاشان سازد که بر اثر خونریزی بمیرند...»^۲

۷. علامه حلی در تذکره می‌نویسد: «و اما البالغون الاحرار فان اسروا قبل تقضی الحرب و انقضاء القتال لم یجز ابقائهم بفداء و لا بغيره و لا استرقاقهم بل یتخیر الامام بین قتلهم و بین قطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف فیترکهم حتی ینزفوا بالدم و یموتوا... یعنی اما اسیران مرد که بالغ و آزادند اگر قبل از ختم جنگ دستگیر شوند نه باقی گذاشتن آنان با فدیة یا بی فدیة جایز است و نه به بردگی گرفتنشان بلکه حاکم مخیر است بین اینکه آنان را بکشد و یا دست و پاهایشان را بر خلاف یکدیگر قطع کند و رهاشان سازد که در خون خود بغلظند تا بمیرند...»^۳

۸. شهید اول در متن لمعه می‌نویسد: «والذکور البالغون یقتلون حتماً ان اخذوا و الحرب قائمة الا ان یسلموا... یعنی اسیران مرد که بالغ باشند اگر در حالی که جنگ برپاست دستگیر گردند حتماً باید کشته شوند...»^۴؛

۹. شهید ثانی در شرح لمعه می‌نویسد: «یتخیر الامام تخیر شهوة بین ضرب رقابهم و قطع ایدیهم و ارجلهم و ترکهم حتی یموتوا ان اتفق و الا اجهز علیهم... یعنی حاکم - در مورد اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند - مخیر است که به دلخواه خود - نه بر مبنای مصلحت - یا گردنشان را بزند و یا دست‌ها و پاهایشان را قطع کند و رهاشان سازد تا بمیرند و اگر نمیرند باید آنان را کشت...»^۵؛

۱۰. محقق ثانی در جامع المقاصد در شرح قول علامه: «و یترکهم حتی ینزفوا و یموتوا» می‌نویسد: «قوله: یموتوا، للتنبیه علی انه لابد من موتهم و الا لم یتحقق الامتثال فلو لم یموتوا بذلک فلا بد من الاجهاز علیهم... یعنی اینکه علامه حلی عبارت «یموتوا» را به کار برده برای توجه دادن به این مطلب است که این اسیران حتماً باید بمیرند و گر نه امتثال امر خدا نمی‌شود پس اگر با قطع دست و پا نمیرند حتماً باید کشته شوند...»^۶؛

۱۱. کاشف الغطا در کشف الغطا می‌نویسد: «اما البالغون العاقلون فان استولی علیهم و الحرب قائمة قتلوا... یعنی اسیران مرد که بالغ و عاقل باشند اگر در حالی که جنگ برپاست

۱- سرائر، ص ۱۵۸، چاپ سنگی.

۳- تذکره علامه، ج ۱، ص ۴۲۳.

۵- شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۶۰، چاپ عبدالرحیم.

۶- جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۸۹.

۲- شرایع، ص ۹۰، چاپ عبدالرحیم.

۴- شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۶۰، چاپ عبدالرحیم.

دستگیر شوند باید به قتل برسند...»^۱

۱۲. صاحب جواهر عبارات خود را با عبارات محقق ممزوج کرده و می‌نویسد: «الذکور البالغون يتعين عليهم القتل ان اسروا و قد كانت الحرب قائمة و لم تضع او زارها... یعنی مردان اسیر که بالغ باشند اگر در حالی که جنگ برپاست و هنوز پایان نیافته دستگیر شوند باید حتماً به قتل برسند...»^۲

۱۳. آیه الله منتظری در «ولایت فقیه» ج ۳ ص ۲۶۳ می‌نویسد: «لا خلاف بیننا فی القسم الاول فی تعیین القتل و حرمة الابقاء... یعنی بین ما فقهای شیعه در قسم اول از اسیران - که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند - اختلاف نیست که کشتن آنان واجب و زنده گذاشتنشان حرام است.»

پیروی فقهاء از شیخ طوسی:

چنانکه دیدیم شیخ طوسی اسیرانی را که در جنگ با کفار دستگیر می‌شوند دو دسته کرده و آن دسته را که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند فتوا به وجوب قتلشان داده است و فقهای بعد از شیخ طوسی نیز روی حسن ظن به ایشان از آن زمان تا زمان حاضر این فتوای شیخ را بدون کمترین مناقشه پذیرفته‌اند که سخنان دوازده نفرشان آورده شد. و می‌توان گفت: اینکه می‌گویند فقهای بعد از شیخ طوسی تا مدت‌ها مقلد ایشان بوده‌اند در این مسأله صادق است. حالا باید دلیلهای شیخ طوسی در این مسأله بررسی شود که آیا قابل قبول است یا نه؟ شیخ طوسی فرموده است: دلیل ما اجماع فرقه شیعه و اخبارشان است. در این بررسی باید درباره دو چیز بحث شود یکی اجماع ادعایی شیخ و دیگری اخبار مورد اشاره ایشان.

درباره اجماع:

باید دانست که فقهای قبل از شیخ طوسی درباره اسیران جنگی بحث کرده‌اند ولی درباره قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ سخنی نگفته‌اند. ابن ابی عقیل عمانی هم طبقه کلینی درباره اسیران جنگی می‌نویسد: «اذا اظهر المؤمنون علی المشرکین فاستأسروهم فالامام فی رجالهم البالغین بالخیار ان شاء استرقهم و ان شاء فاداهم و ان شاء من علیهم، قال الله تعالی: «فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب حتی اذا ائختمتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعدو اما فداء حتی تضع الحرب او زارها» یعنی هنگامی که مسلمانان در جنگ بر مشرکان غالب شوند و از آنان اسیر بگیرند در مورد اسیران بالغ که مرد باشند حاکم مخیر است که آنان را به بردگی بگیرد یا با فدیة و یا بی فدیة آزاد کند، خدا فرموده است: «وقتی که با کافران برخورد نظامی کردید آنان را گردن بزنید تا زمانی که سرکوب و بی حرکتشان کردید در بندشان کنید پس بعداً بی فدیة و یا با

۱- کشف الغطاء، ص ۴۰۶، چاپ سنگی.

۲- جواهر، ج ۲۱، ص ۱۲۲.

می‌بینیم که ابن ابی عقیل اسیران را دو دسته نکرده و درباره قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ سخنی نگفته است. اگر چه وی صریحاً قتل اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ را نفی نمی‌کند ولی چون بحث او درباره مطلق اسیران بوده مقتضای کلامش عدم جواز قتل اسیران است مطلقاً چه قبل از ختم جنگ دستگیر شوند و چه بعد از آن. و صاحب جواهر همین قول ابن ابی عقیل را به نقل از دیگران به ابن جنید اسکافی هم طبقه صدوق نسبت می‌دهد^۲ که اگر این نسبت صحیح باشد قبل از شیخ طوسی دو نفر از فقهای شیعه درباره اسیران جنگی بحث کرده‌اند ولی از قتل عام یک دسته از اسیران سخن نگفته‌اند. با توجه به فتوای ابن ابی عقیل و فتوای احتمالی اسکافی که مخالف فتوای شیخ طوسی است ادعای اجماع شیخ در مورد وجوب قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ چه توجیهی دارد؟ تا آنجا که ما می‌دانیم شیخ طوسی اولین فقیهی است که فتوا به وجوب قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ داده و در آن زمان اجماعی در این مسأله وجود نداشته است. آیا همین که شیخ مخالف صریحی در مسأله ندیده ادعای اجماع کرده و مقصودش از اجماع نبودن مخالف صریح در مسأله است اگر چه مخالف غیر صریح وجود دارد؟ شاید چنین باشد. حالا فرض می‌کنیم در عصر شیخ طوسی فقهای دیگر اجماعاً همین فتوا را داشته‌اند معلوم است که دلیلشان همان دلیل شیخ طوسی یعنی روایت طلحة بن زید است و در این صورت اجماع آنان مدرکش معلوم است و بنابراین، اجماع دلیل مستقلی نخواهد بود.

در هر حال اجماعی که در سخن شیخ طوسی ادعا شده و به عنوان دلیلی برای این فتوا ارائه گشته است اولاً چنین اجماعی وجود ندارد و ثانیاً بر فرض وجود، دلیل مستقلی نیست و چیزی را ثابت نمی‌کند.

درباره اخبار:

شیخ طوسی اخبار را نیز دلیل دیگر این مسأله قرار داده و فرموده است: این اخبار را در کتاب کبیر یعنی تهذیب ذکر کرده‌ایم. باید دانست که شیخ در کتاب تهذیب فقط یک خبر در این مسأله ذکر کرده و آن خبر طلحة بن زید است و روایت دیگری در این مسأله وجود ندارد؛ علامه حلی^۳ و صاحب جواهر^۴ فقط روایت طلحة بن زید را آورده‌اند و اگر روایت دیگری وجود داشت در این دو کتاب که از کتابهای استدلالی تفصیلی‌اند ذکر می‌شد، و قبلاً گفتیم که سند روایت طلحة بن زید کمترین اعتبار را ندارد و متن آن نیز دارای هفت نقطه ضعف است و هر محقق منصفی با توجه به این نقاط ضعف مطمئن می‌شود که این روایت از امام معصوم صادر نشده و طلحة بن زید که عادت به جعل حدیث داشته خود آن را ساخته است. در جایی که طلحة

۲ - جواهر، ج ۲۱، ص ۱۲۲.

۴ - جواهر، ج ۲۱، ص ۱۲۲.

۱ - مختلف، ص ۳۳۱.

۳ - تذکره، ج ۱، ص ۴۲۳.

بن زید بتواند به علت کینه‌ای که از فارسی زبانان در دل دارد حدیثی جعل کند که «هر کس به فارسی سخن بگوید فساد روحی و اخلاقی او زیاد می‌شود و مروت و مردانگی کم می‌گردد»^۱ چنین کسی می‌تواند به علت کینه‌ای که از کافران شرکت‌کننده در جنگ با مسلمانان در دل دارد حدیثی جعل کند و ضمن آن آیه محاربه را به اسیران جنگی مربوط سازد و عبارت «بغیر حسم و یتشحط فی دمه حتی یموت» را اضافه کند تا قطع دست و پا در آیه محاربه به معنای قتل صبر و غوطه خوردن اسیر در خون خودش تفسیر شود و برای طلحة بن زید تشفی نفسی باشد. قبلاً درباره بی‌اعتباری روایت طلحة بن زید به قدر کافی بحث شده و نیازی به تکرار نیست. و اینکه گاهی گفته می‌شود: اصحاب ما به روایات طلحة بن زید عمل کرده‌اند و شیخ طوسی گفته: کتاب او معتمد است^۲ این گفته روایت مورد بحث را قابل قبول نمی‌کند؛ زیرا جای این سؤال هست که اصحاب ما در کجاها به روایات او عمل کرده‌اند و در مواردی که عمل کرده‌اند کارشان درست بوده است یا نه؟ حق این است که روایات طلحة بن زید باید یک به یک بررسی شود و هر کدام از آنها با دلیلی از کتاب یا سنت یا اصول عقلی تأیید شد قبول و هر کدام تأیید نشد مردود گردد؛ زیرا چون او متهم به دروغ‌گویی و جعل حدیث است هیچ روایتی از وی مستقلاً حجت نیست و روایت او درباره اسیران جنگی با کتاب یا سنت یا اصول عقلی تأیید نشده و قابل قبول نیست. و درباره معتمد بودن کتاب او قبلاً توضیح داده شد که معتمد بودن کتاب به معنای این نیست که هر روایتی در آن باشد معتبر است و توضیح زایدی لازم نیست.

این فتوا مبنی بر مسامحه بوده است:

فتوای شیخ طوسی در مورد قتل عام اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ از اول مبنی بر مسامحه بوده و در چنین مسأله مهم و حساسی اصول علمی و موازین مورد قبول فقها در مورد آن رعایت نشده است و برای اثبات این مدعا دو دلیل وجود دارد:

دلیل اول:

شیخ طوسی در کتاب عده الاصول می‌نویسد: «ما یرویه المتهمون و المضعفون ان کان هناك ما یعضد روایتهم و بدل علی صحتها و جب العمل به و ان لم یکن هناك ما یشهد لروایتهم بالصحة و جب التوقف فی اخبارهم... یعنی روایاتی که راویان متهم و تضعیف شده نقل می‌کنند اگر دلیلی از خارج دلالت بر صحت آنها بکند باید به آنها عمل کرد ولی اگر از خارج دلیلی بر صحت آنها نباشد باید از عمل به آنها خودداری گردد...»^۳.

طبق این نظر شیخ که نظری عالمانه و لازم الاجرا است ایشان باید از عمل به روایت طلحة بن زید و فتوا دادن به مضمون آن خودداری می‌کرد، زیرا او چنانکه گذشت متهم و ضعیف

۲- ولایت فقیه آیه الله منتظری، ج ۳، ص ۲۶۴.

۱- میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۳۹.

۳- عده الاصول، ص ۳۸۲، چاپ جدید.

دروغگو شناخته شده است و خیلی بعید می‌نماید شیخ که خود رجال شناس است از نظر علمای عامه درباره بی‌اعتباری او بی‌خبر باشد علمای رجال شناس عامه که قبل از شیخ بوده‌اند؛ مانند محمد بن اسماعیل بخاری و احمد بن حنبل و ابن ابی حاتم و ابن حبان طلحة بن زید را ضعیف و غیر قابل اعتماد و جعل‌کننده حدیث دانسته‌اند و از طرفی هیچ دلیلی از کتاب یا سنت یا اصول عقلی این روایت او را تأیید نمی‌کند؛ از اینرو طبق قاعده‌ای که شیخ طوسی در عده الاصول به آن اشاره فرموده و مورد قبول سایر فقها نیز هست، لازم بود ایشان در عمل به این روایت طلحة بن زید توقف کند و طبق آن فتوا ندهد؛ یعنی لازم بود به آنچه خود فرموده و به آن ملتزم بوده است عمل کند ولی بر خلاف انتظار در عمل به روایت مزبور توقف نکرده و طبق آن فتوا داده است و این غیر از مسامحه علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد و نمی‌توان گفت که شیخ تضعیف علمای عامه را در مورد هم مسلکشان طلحة بن زید غیر منصفانه می‌دانسته و از اینرو به آن توجه نکرده است؛ زیرا او به تشیع متهم نشده است تا گفته شود: از روی غرض درباره وی نظر منفی داده‌اند.

دلیل دوم:

شیخ طوسی درباره قطع دست و پای اسیر دستگیر شده قبل از ختم جنگ در کتاب خلاف نوشته است: «یقطع یدیه و رجلیه»^۱ یعنی باید دو دست و دو پای اسیر قطع شود در حالی که در روایت طلحة بن زید که دلیل فتوای شیخ است عبارت «قطع یده و رجله من خلاف» آمده همانطور که در آیه محاربه است یعنی یک دست و یک پای او بر خلاف یکدیگر باید قطع شود، عبارت «من خلاف» می‌فهماند که یک دست و یک پا باید قطع شود، زیرا اگر دو دست و دو پا قطع شود دیگر عبارت «من خلاف» معنی ندارد. طلحة بن زید چون می‌خواسته است آیه محاربه را با قتل صبر اسیران جنگی منطبق کند همان عبارت آیه را آورده ولی عبارت «بغیر حسم ... تا آخر» را به آن افزوده است تا منظورش تأمین شود. هنگامی که شیخ می‌خواست این فتوا را در کتاب خلاف بنویسد باید به متن روایت طلحة بن زید، که مدرک فتوای او است، توجه و در آن دقت می‌کرد تا بر خلاف عبارت روایت چیزی ننویسد. اگر این تعبد است که باید اسیران یاد شده بدینگونه قتل عام شوند باید همان چیزی که در روایت آمده در فتوا بیاید وگرنه امثال امر نمی‌شود؛ بنابراین باید یک دست و یک پای اسیر قطع شود تا جان دادن او بیشتر طول بکشد و شکنجه و عذاب بیشتری را تحمل کند و اگر دو دست و دو پای او قطع شود خون بیشتری از او می‌رود و سریع‌تر جان می‌دهد و شکنجه و عذاب کمتری تحمل می‌کند و این بر خلاف متن روایت است. شیخ طوسی با عجله و شتاب بدون توجه به متن روایت مزبور نوشته است: «یقطع یدیه و رجلیه» و این غیر از مسامحه علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

۱- خلاف، ج ۲، ص ۳۳۲.

مسامحه فقهای دیگر:

خیلی عجیب است که مسامحه یاد شده به فقهای دیگری مانند ابن حمزه و ابن ادریس نیز سرایت کرده و این دو فقیه بزرگوار نیز به پیروی از شیخ طوسی قطع دو دست و دو پای اسیر را نوشته‌اند. ابن حمزه در وسیله نوشته است: «قطع یدیه و رجلیه»^۱ و ابن ادریس در سرائر نوشته است: «یقطع یدیه و رجلیه»^۲ این کار ابن حمزه و ابن ادریس رضوان الله علیهما به علت حسن ظن آن دو به شیخ طوسی و پیروی از او بوده است که آنچه را شیخ در کتاب خلاف نوشته، آورده‌اند و گرنه می‌بایست هنگام نوشتن این فتوا به خود روایت طلحة بن زید، که مدرک این فتواست، مراجعه و در آن دقت می‌کردند تا آنچه را در روایت است می‌نوشتند ولی این دقت و احتیاط را نکرده‌اند و این علتی غیر از مسامحه نمی‌تواند داشته باشد.

مسامحه علامه حلی:

علامه حلی خلاصة الرجال خود را دو قسم کرده و فرموده است: در قسم دوم این کتاب فقط راویانی را ذکر می‌کنم که حدیثشان را مردود می‌دانم یا در آن تردید دارم^۳ آنگاه طلحة بن زید را در قسم دوم ذکر می‌کند.^۴ انتظار چنین بود که علامه حلی رضوان الله علیه به قول خود که فرموده است: راویان مذکور در قسم دوم خلاصه را معتبر نمی‌دانم ملتزم می‌ماند و به روایت طلحة بن زید عمل نکرده و بر طبق آن فتوا نمی‌داد، ولی برخلاف انتظار، علامه به روایت او عمل کرده و بر طبق آن فتوا داده است، او در تذکره می‌فرماید: اسیران جنگی دو دسته‌اند یک دسته آنانکه قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند که کشتن آنان واجب است و دسته دیگر آنانکه بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند که کشتن آنان جایز نیست؛ سپس می‌نویسد: و بدل علی التفصیل قول الصادق علیه السلام و روایت طلحة بن زید را می‌آورد و آن را دلیل فتوای خود قرار می‌دهد در مقابل فتوایی که تفصیل یعنی دو دسته کردن اسیران را قبول ندارد^۵ و در مختلف قول ابن ابی عقیل عمانی را می‌آورد که دو دسته کردن اسیران را قبول ندارد و حکم همه را یکسان می‌داند و سپس آن را مخالف مشهور معرفی می‌کند و روایت طلحة بن زید را به عنوان دلیل قول مشهور و نیز دلیل فتوای خود می‌آورد.^۶

اینکه علامه حلی روایت طلحة بن زید را در تذکره قول امام صادق علیه السلام خوانده مبنی بر مسامحه است؛ زیرا این عبارت چنین القا می‌کند که علامه روایت مزبور را به طور حتم قول امام صادق علیه السلام می‌داند در حالیکه خود او فرموده است: زاویان مذکور در قسم دوم خلاصه را که طلحة بن زید از جمله آنان است معتبر نمی‌دانم، بنابراین، روایت مزبور را نمی‌توان به طور حتم قول امام صادق علیه السلام تلقی کرد و نیز اینکه علامه روایت یاد شده را حجت شرعی قرار داده و بر

۲- سرائر، ص ۱۵۸.

۴- خلاصه، ص ۲۳۱.

۶- مختلف علامه، ص ۳۳۱.

۱- الجوامع الفقهیه، ص ۶۹۶.

۳- خلاصه علامه، ص ۱۹۷.

۵- تذکره علامه، ج ۱، ص ۴۲۳.

طبق آن فتوا صادر کرده و این فتوا را در تذکره و مختلف آورده مبنی بر مسامحه است؛ چون طلحة بن زید حتی در نظر خود علامه ضعیف و غیر قابل اعتماد است و محتوای روایت او با کتاب یا سنت یا اصول عقلی تأیید نشده است و چنین روایتی حجت شرعی نیست و نمی‌توان آن را مدرک فتوا قرار داد.

خلاصه اینکه روایت طلحة بن زید متهم به جعل حدیث را قول امام صادق علیه السلام نامیدن و چنین روایت بی اعتباری را که حجت شرعی نیست مدرک فتوا قرار دادن بر خلاف موازین علمی مورد قبول فقهاست و اینکه در کتابهای علامه رضوان الله علیه آمده است علتی غیر از مسامحه نمی‌تواند داشته باشد و این مسامحه از شیخ طوسی شروع شده و به ابن حمزه و ابن ادریس سرایت کرده و به علامه منتقل شده و تا زمان حاضر امتداد یافته است.

علت این مسامحه چیست؟

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که چرا فقهای بزرگی مانند شیخ طوسی و ابن حمزه و ابن ادریس و علامه و دیگران در چنین مسأله حساسی که به آبروی اسلام مربوط می‌شود تا این حد مسامحه و بی‌دقتی کرده‌اند؟

در جواب شاید بتوان گفت: علت مسامحه شیخ و پیروانش در این مسأله این بوده است که این فقها چون در انزوا و دور از غوغای اجتماع و جدای از درگیریهای سیاسی و نظامی می‌زیسته‌اند تصور نمی‌کرده‌اند که روزی نیاز پیدا کنند این فتوا را پیاده نمایند و در چنین فضایی این مسأله را مانند بسیاری دیگر از مسایل سیاسی و نظامی اسلام به صورت ذهنی نه برای پیاده کردن مورد بحث قرار داده‌اند و چون نمی‌خواستند به فتوایی که می‌دهند عمل کنند نیازی نمی‌دیدند و انگیزه نداشتند که درباره آن دقت و تعمق بیشتری بکنند و از طرفی چون می‌خواستند یک دوره فقه کامل بنویسند مسأله اسیران جنگی را نیز با سرعت و شتاب و بدون دقت کافی با استناد به روایت طلحة بن زید نوشته و گذشته‌اند و در چنین شرایطی مسامحه و عدم تعمق در اینگونه مسایل امری کاملاً طبیعی است و ملامت بر آن روا نیست؛ زیرا چنین مسامحه‌ای معلول شرایط و عوامل قهری حاکم بر محیط زندگی است که در اختیار فقیه نیست. ولی اگر فرض کنیم که این فقها خود حاکم بودند و زمام امور سیاسی و نظامی را در دست داشتند و جنگی پیش می‌آمد و هزاران اسیر از دشمن می‌گرفتند آیا حاضر می‌شدند خود مباشر اجرای این فتوا باشند؟ این فقها که می‌دانند قرآن کریم از آزادی اسرا سخن گفته است: ﴿أَمَّا مَتَأً وَأَمَّا فِدَاءً﴾^۱ نه از کشتن آنان و می‌دانند این کتاب حکمت و رحمت به پیغمبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان توصیه کرده است که از اسیران دلجویی کنند و به آنان بگویند: اگر در قلب شما خیری باشد خدای مهربان چیزی بهتر از آنچه از دست داده‌اید به شما عطا خواهد کرد و گناهتان را

خواهد بخشید ﴿قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا آخُذْ بِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾^۱ این فقها که می‌دانند رسول خدا ﷺ فرموده است: به توصیه من در مورد اسیران با خوشرفتاری عمل کنید «استوصوا بالاساری خیراً»^۲ و خود آن حضرت نیز با شیوه‌های انسانی و با مهریانی با اسیران برخورد می‌کرد و رفتارش با اسیران جنگ بدر و بنی‌المصطلق و هوازن نمونه‌هایی از این رأفت و رحمت است، آیا این فقها در چنین شرایطی و با توجه به لزوم خوشرفتاری با اسیران، که در کتاب و سنت و سیره پیغمبر ﷺ آمده است، وجدانشان قبول می‌کرد که دست و پای هزاران اسیر در بند را قطع کنند و رهایشان سازند که در خون خود بغلطند تا بمیرند بدون اینکه چنین خونریزی همراه با قسارت و بی‌رحمی هیچ ضرورتی داشته باشد؟ گمان نمی‌رود این فقها که مظهر تقوا بودند در چنین شرایطی حاضر می‌شدند برخلاف دستور کتاب و سنت و سیره رسول خدا ﷺ و به استناد روایت طلحه بن زید متهم به جمل حدیث که حجت شرعی نیست چنین فتوایی بدهند و خود آن را اجرا کنند و کاری شبیه آنچه صربهای بوسنی با اسیران جنگی کردند، یعنی قتل عام بی‌رحمانه انجام دهند و چهرهٔ مهربان و انسانی اسلام را بی‌رحم و تشنهٔ خون نشان دهند، بلکه ظن غالب این است در چنین شرایطی که این فقها خود مدیریت جامعه و رهبری سیاسی و نظامی را به عهده داشتند و مباشر اجرای احکام بودند هنگامی که در اجرای این فتوای خشن با موج اعتراضات وجدانهای بیدار و گروههای حقوقدان و انجمنهای حمایت از اسرا و تشکل‌های طرفدار حقوق بشر روبرو می‌شدند اشکالات این فتوا و غیر قابل اجرا بودن آن را با همهٔ وجود لمس می‌کردند و به حکم قرآن و سنت و سیره رسول خدا ﷺ برمی‌گشتند و در نهایت حکم به بی‌اعتباری روایت طلحه بن زید می‌کردند و بر طبق آن فتوا نمی‌دادند و فقه شیعه را از این وصلهٔ ناهم‌رنگ پاک می‌ساختند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

واقعه عجیب!

در اینجا واقعهٔ عجیبی اتفاق افتاده است و آن اینکه فقهای عامه به این روایت طلحه بن زید عامی که مدرک فتوای فقهای شیعه است عمل نکرده و بر طبق آن فتوا نداده‌اند با اینکه او از خودشان بوده است. هیچ فقیهی از عامه در مسأله اسیران جنگی فتوا نداده است که حکم اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ و بعد از آن فرق دارد و آنانکه قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل عام گردند آن طور که روایت طلحه بن زید القا می‌کند و این فتوا از منفردات فقه شیعه است و نمی‌توان باور کرد که علمای عامه از این روایت طلحه بن زید بی‌اطلاع بوده‌اند؛ زیرا آنان دربارهٔ او شرح حال مفصلی نوشته و مخصوصاً به این نکته اشاره کرده‌اند که وی از امام جعفر صادق علیه السلام حدیث نقل می‌کند.^۳ اینکه او از امام جعفر صادق علیه السلام حدیث نقل می‌کند با

۱- سوره انفال، آیهٔ ۷۰.

۲- سیرهٔ ابن هشام، ج ۱، ص ۶۴۵.

۳- تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۱۵.

خواندن کتاب او و روایات مندرج در آن دانسته می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت: فقهای عامه از این روایت وی اطلاع داشته‌اند ولی چون او را دروغگو و جاغل حدیث می‌دانسته‌اند به نقل او اعتماد نکرده و آن را حتی به عنوان نقل فتوای امام صادق علیه السلام نیاورده‌اند با اینکه به فتوای امام صادق علیه السلام توجه داشته‌اند؛ فقهای عامه این فتواها را ضمن نقل فتوای فقهای دیگر می‌آورند و گاهی آنها را اختیار می‌کنند و این عجیب است که فقهای شیعه به روایت کسی عمل کرده و بر طبق آن فتوا داده‌اند که نزد هم مسلکان خودش مطرود و بی اعتبار است و هیچ کس از علمای شیعه نیز او را توثیق نکرده است!

در این رابطه شاید بتوان گفت: همین قدر که روایتی به امام معصومی نسبت داده می‌شود قهراً در نظر عاشقان آن امام نوعی قداست پیدا می‌کند و ممکن است فقیه ارادتمند به آن امام تحت تأثیر این عامل روانی به آن روایت اعتماد کند خصوصاً در مسأله‌ای که او نمی‌خواهد درباره آن به موشکافی بپردازد و جاغلان حدیث هم به این نکته روانی واقف بوده‌اند که ممکن است علاقه‌مندان امامی که حدیث به او نسبت داده می‌شود از روی عشق به امامشان حدیث معمول را بپذیرند و به همین امید اقدام به جعل حدیث کرده‌اند و تا حدود زیادی هم به مقصودشان رسیده‌اند.

آیا شهرت به روایت اعتبار می‌دهد؟

بین فقها شایع است که شهرت، ضعف سند را جبران می‌کند؛ یعنی اگر حدیثی سندش ضعیف و بی اعتبار باشد در صورتیکه مشهور فقها بر طبق آن فتوا بدهند اعتبار پیدا می‌کند؛ صاحب جواهر در مورد همین حدیث طلحة بن زید می‌فرماید: چون فقها بدون اختلاف معتقد به بر طبق آن فتوا داده‌اند ضعف سندش جبران می‌شود^۱ و معنای این سخن این است که خود روایت طلحة بن زید به تنهایی اعتبار ندارد و حجت نیست و به ضمیمه شهرت اعتبار می‌یابد و حجت می‌شود؛ ولی این نظر صحیح نیست، زیرا فقهای که بر طبق روایت مزبور فتوا داده‌اند به اجتهاد خود عمل کرده‌اند و می‌دانیم که اجتهاد فقیه برای فقهای دیگر حجت نیست چه این اجتهاد از یک فقیه باشد و چه از چند فقیه یک صفر صفر است و حاصل جمع چندین صفر نیز صفر است؛ بنابراین از اجتماع چند اجتهاد غیر حجت که شهرت نامیده می‌شود، ممکن نیست یک حجت درست شود؛ پس معلوم شد که شهرت به تنهایی حجت نیست و در حکم صفر است و قبلاً دانستیم که روایت طلحة بن زید حجت نیست و در حکم صفر است؛ حالا چگونه ممکن است از اجتماع دو غیر حجت یک حجت درست شود؟ آیا ممکن است از اجتماع دو صفر یک عدد صحیح درست شود؟ هرگز.

حالا فرض می‌کنیم فرض غیر صحیح که شهرت ضعف سند را جبران می‌کند این به

معنای این است که حدیث ضعیف قبل از حصول شهرت فتوایی حجت نیست و نباید به آن استناد کرد، حالا می‌پرسیم: اولین فقیهی که به روایت طلحة بن زید قبل از حصول شهرت استناد کرده چه حجتی داشته است؟ و همچنین دومین و سومین و چهارمین و چندمین فقیهی که قبل از حصول شهرت به این روایت ضعیف عمل کرده‌اند چه دلیلی برای این کار داشته‌اند؟ مثلاً شیخ طوسی که در زمان او هنوز شهرت حاصل نشده بود به چه دلیلی به آن استناد کرده و بر طبق آن فتوا داده است؟ و همچنین ابن براج و ابن حمزه و فقهای دیگر به چه دلیل چنین کرده‌اند؟ جز این نیست که شیخ طوسی رضوان الله علیه با سرعت و شتاب و بدون تعمق کافی از روی مسامحه بر طبق این روایت ضعیف فتوا داده است که اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ باید قتل عام شوند؛ فتوایی که نمی‌خواسته است آن را اجرا کند و فقهای دیگر نیز از روی حسن ظن به شیخ از ایشان پیروی کرده‌اند و نوبت که به علامه حلی که رسید فرمود: ذهب آلیه علمائنا اجمع یعنی علمای ما همگی این فتوا را پذیرفته‌اند.^۱

خلاصه اینکه شهرت فتوایی ضعف سند را جبران نمی‌کند و فتوا دادن فقها بر طبق روایت ضعیف طلحة بن زید توجیه علمی ندارد.

عدم سابقه تاریخی و فقهی:

اگر روایت طلحة بن زید واقعیت داشت، محتوای آن که از مسایل محوری است در تاریخ جنگهای اسلام منعکس می‌شد و در ضمن شرح وقایع جنگ بدر و بنی المصطلق و هوازن می‌نوشتند که مسلمانان به دستور رسول خدا ﷺ اسیران جنگی را دو دسته کردند و آن دسته را که قبل از ختم جنگ دستگیر شده بودند قتل عام نمودند و ممکن نبود چنین مطلب حساسی در ضمن شرح وقایع جنگهای رسول خدا ﷺ ثبت نشود در حالیکه چنین مطلبی در تاریخ جنگهای پیغمبر اکرم ﷺ وجود ندارد با اینکه جزئیاتی از قبیل اینکه دریدبن الصمة به قاتل خود گفت: مرا اینگونه بکش وجود دارد.^۲

و نیز اگر در زمان رسول اکرم ﷺ با اسیران جنگی اینگونه رفتار کرده بودند خلفای سه‌گانه نیز در فتوحات خود چنین می‌کردند و اگر چنین کرده بودند در تاریخ این فتوحات ثبت می‌شد و بعداً خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس نیز در فتوحات خود چنین می‌کردند و در تاریخ فتوحات آنان نیز درج می‌شد در حالیکه چنین مطلبی نه در تاریخ جنگهای سه خلیفه آمده و نه در تاریخ جنگهای خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس.

مطلب دیگر اینکه اگر روایت طلحة بن زید واقعیت داشت محتوای آن به عنوان یک حکم شرعی لازم الاجرا ضمن احکام جهاد از طرف رسول خدا ﷺ ابلاغ می‌شد. می‌دانیم که پیغمبر اکرم ﷺ در رابطه با جنگ دستوراتی به اصحاب خود می‌داد که به صورت بخشنامه به

۱ - تذکره علامه، ج ۱، ص ۴۲۳.

۲ - سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۴۵۳.

رزمندگان و فرماندهانشان می‌رسید چنین حکم مهمی نیز اگر حقیقت داشت می‌باید ضمن بخشنامه از طرف آن حضرت به مسلمانان می‌رسید و حضرت می‌فرمود: اسیران دستگیر شده قبل از ختم جنگ را با دستگیر شدگان بعد از ختم آن مخلوط نکنید چون دسته اول باید قتل عام شوند. آنگاه چنین دستوری می‌باید از طرف سه خلیفه و نیز خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس به رزمندگان و فرماندهانشان ابلاغ می‌شد که در فتوحات خود به آن عمل کنند در حالیکه نه چنین حکم شرعی از رسول خدا ﷺ در بخشنامه‌های جهاد نقل شده است و نه از سه خلیفه و نه از خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس.

خلاصه اینکه اگر روایت طلحه بن زید واقعیت داشت باید محتوای آن هم سابقه تاریخی داشته باشد و هم فقهی؛ یعنی باید هم در تاریخ جنگهای رسول خدا ﷺ و خلفا ذکر شده باشد و هم در فقه جهاد و دستورات شرعی مربوط به جنگ؛ در حالیکه نه سابقه تاریخی دارد و نه فقهی و سابقه آن این است که این شخص متهم به جعل حدیث در اواسط قرن دوم هجری آیه محاربه را تفسیر انحرافی کرده و آن را در قالب حدیث منقول از امام صادق علیه السلام در کتاب مجهول الاسم خود نوشت و آن از طریق احمد بن محمد بن عیسی به کافی و تهذیب منتقل شد و مدرک فتوای شیخ طوسی رضوان الله علیه و پیروان او قرار گرفت؛ فتوایی که نه هرگز اجرا شده و نه قابل اجراست و نه کتاب و سنت آن را تأیید می‌کند و نه با روح اسلام، دین حکمت و رحمت، سازگار است و نه با حقوق بشر و قوانین جهانی در مورد حقوق اسیران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی