

بازپژوهی مجازات رجم در قرآن

محمد عشایری منفرد*

چکیده

رجم یکی از مجازات‌های اسلامی است که برای زنای محصنه تعیین شده است. برخی با انگیزه‌های گوناگون کوشیده‌اند این مجازات را مجازاتی غیراسلامی قلمداد کنند؛ مهم‌تر آنکه در فرایند پژوهش، گاه دانش فقه و گاه فقیهان را به اتهاماتی متهم کرده‌اند! از آنجا که مهم‌ترین منبع این بازپژوهی‌ها قرآن کریم بوده است، این نوشتار درصدد است ابتدا با تمرکز بر آیات خجسته قرآن، حکم سنگسار را در قرآن کریم بیابد و سپس به با تکیه بر دستاورد این واکاوی، به نقد دیدگاه‌های رقیب پردازد و نشان دهد که اصل حکم سنگسار به عنوان حکمی اولیه و بدون توجه به مصالح اجتماعی سیاسی عصر حاضر و احکام ثانویه، پایگاه قرآنی دارد. از این رو، نه بر دانش فقه اتهامی رواست، نه بر فقیهان.

واژگان کلیدی: رجم، زنا، احسان، اسم فاعل، استمرار.

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه و پژوهشگر و مدرس سطوح عالی حوزه (m.ashaiery@gmail.com).

مقدمه

رجم (سنگسار) یکی از احکام اسلامی است که در بازپژوهی‌های اخیر به شکل‌های گوناگونی واکاوی شده است. یکی از مسائلی که در همه بازپژوهی‌ها مورد توجه قرار گرفته است اینکه جایگاه مجازات سنگسار در قرآن کریم چیست؟ نگاهی به این بازپژوهی‌ها و تاریخچه مجازات زنا در فقه فریقین نشان می‌دهد که این پرسش در میان پژوهندگان، پاسخ مشترکی نیافته، بلکه به طور کلی چهار پاسخ به این پرسش داده شده است.

هرچند این مقاله درصدد است تا با جستاری قرآنی فقط وضعیت حکم سنگسار را بررسی کند؛ ولی چون مسئله سنگسار به صورت خاص، از مسئله مجازات زنا به صورت عام گسست‌ناپذیر است، به ناچار در این بررسی قرآنی تا اندازه‌ای مجازات زنا نیز واکاوی خواهد شد. ساختار این مقاله در دو بخش سامان یافته است که در بخش نخست به بررسی آیات مرتبط با زنا به ویژه زنای محصنه و کیفر سنگسار و در بخش دوم به نقد چهار دیدگاه رقیب پرداخته است.

نگارنده لازم می‌بیند پیش از ورود به بحث، بر دو پیش‌انگاره ذیل تأکید کند:

۱. روشن است که سکوت قرآن کریم از بیان برخی احکام شرعی، موجب نفی یا تضعیف آن احکام نمی‌شود؛ زیرا هم بنا بر نقل متواتر پیامبر اکرم ﷺ (لجنة التحقيق فی مسئله الامامة ...) (۱۴۲۲) و هم بنا بر آنچه خود قرآن کریم در آیات گوناگونی (ر.ک: نحل: ۶۴ / آل عمران: ۱۷۲ / نساء: ۵۹ و ۶۱ / فرقان: ۲۷ / بقره: ۱۴۳) بیان می‌کند، اسناد احکام به قرآن محدود نیست؛ بنابراین برای اثبات یا رد حکم سنگسار نمی‌توان به اثبات یا نفی آن در قرآن کریم بسنده کرد و خود را از دیگر اسناد فقهی محروم ساخت. از این رو، در این مقاله (یا هر نوشته دیگری) اگر قرآنی بودن حکم سنگسار اثبات یا نفی شود، این اثبات یا نفی را نمی‌توان به معنای اثبات یا نفی آن در شریعت دانست، بلکه برای استنتاج نظر نهایی شریعت باید اسناد شرعی دیگر نیز بررسی شود.

۲. نویسنده معتقد است باید میان اصل شرعی بودن سنگسار و مصالح یا مفاسدی که ممکن است در جهان کنونی بر اجرای این حکم مترتب شود، گسست افکند. چنین

گسستی دو پیامد فرخنده دارد؛ اول، آنکه اثبات مشروعیت یک حکم شرعی یا اثبات قرآنی بودن آن به معنای جانبداری از اجرای آن در جهان کنونی تلقی نخواهد شد؛ زیرا رصد مصالح یا مفاسد احکام شرعی و تصمیم‌گیری نهایی درباره اجرا یا عدم اجرای آنها از اختیارات مقام ولایت امر است؛ دوم، آنکه بازپژوهان محترم مواظب خواهند بود که تلاش برای تولید نظریاتی در جهت منع مصلحت‌آمیز از اجرای یک حکم شرعی را با تلاش برای نفی مشروعیت آن در هم نیامیزند؛ به ویژه آنکه کوشش برای اثبات یا نفی مشروعیت یک حکم، باعث ورود محقق به دانش فقه می‌شود و در برخی بازپژوهی‌ها دیده می‌شود که کم‌آشنایی محقق با پیش‌انگاره‌ها و روش‌های دانش فقه موجب شده است داوری‌هایی نابه‌جا و کم‌انصافانه درباره این دانش انجام گیرد (وسمقی، ۱۳۸۹، ص ۹۱).

مطالب این نوشتار با حکم زنا در اسلام آغاز می‌گردد و سپس با بررسی آیات مربوط به زنا ادامه می‌یابد و در نهایت به دیدگاه‌های رقیب نیز خواهد پرداخت.

۱. حکم زنا در اسلام

پیش از بررسی آیات لازم است یادآوری شود که حکم شرعی مجازات زناکاران در اسلام چیست؟ اسلام زناکاران آزاد را به دو دسته محصن و غیرمحصن تقسیم کرده، برای هرکدام مجازات جداگانه‌ای تعیین کرده است. منظور از زنا در این حکم، جماع مرد با زنی است که میان آنها علقه زوجیت نبوده و از موارد وطی به شبهه نیز نباشد و لذت‌های کمتر از این حد در حکم زنا نیست.^۱

کلمه محصن، از مصدر حصن برگرفته شده است. اگر اسم فاعل (محصن) باشد، به معنای کسی یا چیزی است که در پناه یک پناهگاه (حصن) خود را از آسیب حفظ کرده باشد و اگر اسم مفعول باشد (محصن) به معنای کسی یا چیزی است که در پناه چنین پناهگاهی حفظش کرده باشند. در آیه ۲۵ سوره نساء به زنان پاکدامنی که با عفت

۱. تبصره ۱ ماده ۲۲۱ ق.م.ا. ۱۳۹۲ مقرر می‌دارد: «جماع با دخول اندام تناسلی مرد به اندازه ختنه‌گاه در قُبُل یا دُبُر زن محقق می‌شود».

درونی‌شان از زنا محفوظ شده باشند، محصّنات گفته شده است. در آیه ۲۳ و ۲۴ سوره نساء در جمله «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ»، به زنان شوهردار که به وسیله ازدواج کردن‌شان از زنا محفوظ مانده‌اند، محصّنات گفته شده است و در عبارت «... مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ...» به مردان پاکدامنی که با عفت شدید، خود را از زنا بازداشته‌اند، محصّن گفته شده است.

با این حال، در اصطلاح فقیهان، منظور از زن یا مرد محصّن که مجازات زنایش سنگسار است، صرف متأهل بودن نیست، بلکه زناکاری است که شش شرط داشته باشد؛ از جمله اینکه متأهل باشد، پیش از وقوع زنا با همسر دائمی خودش در حال بلوغ و عقل آمیزش کرده باشد، امکان استمرار آمیزش با او را نیز داشته باشد، وگرنه برای کسی که به خاطر سفر، زندان، بیماری یا هر مانع دیگری به همسرش دسترسی جنسی ندارد، احصان اصطلاحی محقق نمی‌شود (خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸).

شارع مقدس در اثبات زنای محصنه، آن اندازه سخت‌گیری کرده است (نیاز به چهار شاهد عادل که نحوه تحمل شهادتشان نیز موجب نفی عدالتشان نشده باشد، یا چهار مرتبه اقراری که بعداً انکار نشود) که اجتماع همه شرایط در یک زنا، کمتر حاصل می‌شود. همین سخت‌گیری نشان می‌دهد این کیفر، کیفری است که شارع مقدس راضی به کثرت اجرای آن نیست، بلکه اصل وجودداشتن آن را به عنوان ترسی بازدارنده در مجموعه قوانین شریعت لحاظ کرده است. خوب است بازپژوهانی که نگران سازگاری حکم سنگسار با ابعاد رحمانی و عقلانی اسلام‌اند، به جای انکار این مجازات، از این نکته که موجب تسهیل آن سازگاری می‌شود، غافل نشوند.

۲. بررسی آیات مربوط به مجازات زناکاران

به طور کلی آیات مرتبط با زنا را بر دو دسته می‌توان تقسیم کرد: دسته نخست، آیاتی که فقط از حرمت تکلیفی زنا سخن گفته‌اند؛ دسته دوم که با موضوع این مقاله ارتباط دارد، آیاتی است که از مجازات زناکاران سخن می‌گویند. در بررسی این آیات، نخست آیاتی را که اختصاصی به مجازات زنای محصنه ندارد، بررسی می‌کنیم و سپس به بررسی آیات مجازات زنای محصنه می‌پردازیم.

۲-۱. آیات مربوط به زنای محصنه

نخستین آیه‌هایی که در مجازات زناکاران نازل شده است، آیه «وَاللّٰتِیْ یَأْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوا فَاَمْسِكُوھُنَّ فِی الْبُیُوتِ حَتّٰی یَتَوَقَّأَھُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَھُنَّ سَبِیْلًا» (نساء: ۱۵) و «الَّذَانِ یَأْتِیَانِھَا مِنْكُمْ فَاذُوھُمَا فَاِنْ تَابَا وَاصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْھُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِیْمًا» (نساء: ۱۶) می‌باشد.

آیه ۱۵ سوره نساء درباره زنان زناکار است و به حبس زنان زناکار در خانه حکم می‌کند تا اینکه یا مرگشان فرارسد و یا خداوند راه دیگری بر ایشان قرار دهد. در آغاز این آیه، تعبیر «وَاللّٰتِیْ یَأْتِیْنَ» در قالب فعل (یأتین) به کار رفته است تا نشانه آن باشد که این مجازات مربوط به کسانی است که به اختیار خود به زنا پرداخته باشند. در فرجام آیه نیز جامعه اسلامی را در انتظار حکم دیگری قرار می‌دهد: «حَتّٰی یَتَوَقَّأَھُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَھُنَّ سَبِیْلًا» تا معلوم شود مجازات حبس فقط یک مجازات موقت است و خود به خود اقتضای امتداد و استمرار ندارد.

در آیه ۱۶ سوره نساء مجازات مردان زناکار بیان می‌شود. در این آیه کلمه «الَّذَانِ» به صورت مذکر به کار رفته است که با مرد زناکار سازگار می‌باشد؛ ولی تشبیه بودن آن این مشکل را به وجود آورده که منظور از دو مرد چیست؟ برخی مفسران مانند مجاهد، معتقدند منظور از دو مرد زناکار، تعدد شخصی نیست، بلکه تعدد نوعی است؛ یعنی مرد محصن و مرد غیرمحصن در این حکم با یکدیگر تفاوتی ندارند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۸۶). براساس این تفسیر چون ممکن بود برخی بهانه بیاورند که مرد غیرمحصن معذور است، قرآن کریم بر اشتراک هر دو صنف در این عذاب تصریح کرده تا این بهانه‌ها به وجود نیاید. گروه دیگری از مفسران نیز برآنند که منظور از دو زناکار در اینجا همان مرد و زن زناکار است که از باب تغلیب برای هر دو کلمه «الَّذَانِ» به کار رفته است (همان). طبق این تفسیر، برای زنان علاوه بر حبس خانگی، مجازات دومی «فَاذُوھُمَا» نیز در نظر گرفته شده است.

مجازات‌هایی که در آیه ۱۶ سوره نساء برای مرد زناکار بیان شده است اینکه باید آزاری به او وارد شود. مجازات حبس برای زنان زناکار مجازاتی بود که در خود شبهه

جزیره در میان غیریهودیان رایج بود. در روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام آمده است رسم جاهلیت این بود که زن زناکار را حبس می‌کردند تا مرگش فرامی‌رسید و مرد زناکار را هم ضرب و شتم و از میان خود طرد می‌کردند. در زمان جاهلیت مجازاتی غیر از این بلد نبودند. خداوند هم در آغاز اسلام، همان مجازات موجود را به عنوان مجازات زناکاران پذیرفت؛ ولی به تدریج با توسعه اسلام و تکثیر مسلمانان نیاز بود که حکم واقعی اسلام بیان شود؛ به همین دلیل آیه‌های سوره نور نازل شد (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۶۷).

در فرجام آیه ۱۵، خداوند جامعه اسلامی را در انتظار راهی دیگر برای زناکاران قرار داده بود. از سوی دیگر، در آیه ۱۶ نیز آزار دادن زناکاران، کلی‌گویی مبهمی بود که نیاز به توضیح و تفصیل داشت. بر این اساس بود که بعدها در مدینه به این دو انتظار جامعه اسلامی پاسخ داده شد و آیه «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲) نازل گردید. این آیه به صورت روشن بیان کرد که مجازات زن و مرد زناکار آن است که بدون مهربانی بر هر کدام یکصد تازیانه فرود آید. تعیین این مجازات از سویی مصداق همان سبیل بود که خداوند پیش‌تر در مکه وعده داده بود، برای زنان زناکار قرار دهد و از سوی دیگر، تبیین دقیق همان آزاری بود که در آنجا برای مرد زناکار تعیین شده بود.

درباره دلالت آیه نور بر مجازات زناکاران، دو مشکل وجود دارد که به بررسی آن می‌پردازیم:

مشکل نخست: در این آیه برای زناکار زن و زناکار مرد، اسم فاعل به کار رفته است. معروف است که اسم فاعل بر استمرار دلالت می‌کند. از همین رو، برخی نویسندگان از این آیه برداشت کرده‌اند که این مجازات (یکصد تازیانه) برای کسانی که به صورت موردی مرتکب زنا شده‌اند، نیست، بلکه گاه گفته‌اند این مجازات فقط برای زنان و مردانی است که زنا را حرفه خود قرار داده‌اند و گاه گفته‌اند برای زناکارانی است که به زنا عادت کرده باشند (یزدانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۷ / خنجی، بی‌تا).

مشکل آنجاست که اگر این مجازات برای «عادت به زنا» یا «زنای حرفه‌ای و شغلی» تعیین شده باشد، دیگر زناکاری که عادت به زنا نداشته یا حرفه‌اش زنا نباشد، از عموم این مجازات خارج می‌شود؛ به ویژه آنکه از یک سو فرایند عادت به زنا (مانند عادت به هر عمل دیگری) روند بسیار کند و دیرحاصلی را می‌پیماید و این امر موجب می‌شود بسیاری از کسانی که به طور مکرر این عمل را انجام داده باشند، باز هم عملشان مصداق عادت به زنا شمرده نشود و همچنین، «عادت» یک مؤلفه نفسانی است که اثبات آن در محکمه، دشوار (یا غیرممکن) می‌باشد.

در برابر این برداشت، سه پاسخ وجود دارد:

پاسخ نخست: اگر بپذیریم که اسم فاعل در این آیه دالّ بر استمرار است، استمرار با چند بار زناکردن (حتی اگر به عادت یا حرفه تبدیل نشود) نیز محقق می‌شود؛ بنابراین حتی اگر از آیه استمرار بر زنا برداشت شود، نمی‌توان آن استمرار را به معنای «عادت به زنا» یا «زنای حرفه‌ای» دانست؛ زیرا استمرار یک عمل، اعم از عادت به آن عمل یا حرفه قرار دادن آن است.

پاسخ دوم: درست است که اسم فاعل گاهی بر استمرار دلالت می‌کند؛ ولی دلالت همیشگی اسم فاعل بر استمرار ادعایی است که باید اثبات شود. اثبات این ادعا در آنجا دشوار می‌شود که اولاً، ارباب ادب و تفسیر (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۰ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۳۳۵ / ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۵) دلالت همیشگی اسم فاعل بر استمرار را نمی‌پذیرند؛ زیرا آنان در اضافه‌شدن اسم فاعل (مانند مالک یوم‌الدین) معتقدند اسم فاعلی که به معنای استمرار باشد، اضافه‌اش اضافه معنویه است؛ ولی اسم فاعلی که به معنای استمرار نباشد، اضافه‌اش اضافه لفظیه است. از این تقسیم مفسران پیدا است که ایشان اسم فاعل را همیشه آبستن معنای استمرار نمی‌دانند؛ ثانیاً، قرآن کریم برخی اوصاف را که اطمینان داریم در آنها استمرار وجود نداشته، در قالب اسم فاعل بیان کرده است؛ برای مثال، خداوند وقتی به مادر موسی وحی می‌کند که نوزاد را به آب بیفکند، به او می‌فرماید: «إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص: ۷). بازگرداندن موسی به دامن مادر (رأوه) و به پیامبری رساندن او (جاعلوه)

هیچ‌یک به صورت مستمر تکرار نشده‌اند؛ ولی با این حال برای بیان هر دو اسم فاعل به کار رفته است. برگرفتن عیسی از چنگ یهودیان فقط یک‌بار انجام شده، به آسمان‌بردن ایشان نیز فقط یک‌بار انجام شده است؛ ولی خداوند برای بیان هر دو عمل از اسم فاعل (متوفی و رافع) استفاده کرده و فرموده است: «يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» (آل عمران: ۵۵). بانوی سبا به مشاورانش گفت که می‌خواهد در واکنش به نامه سلیمان ﷺ، هدیه‌ای برای او بفرستد. فرستادن هدیه از سوی وی عملی مستمر و مکرر نبود؛ ولی با این حال قرآن کریم این عمل را به صورت اسم فاعل بیان کرده است و می‌فرماید: «وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ...» (نمل: ۳۵).

پاسخ سوم: هر کلمه‌ای که از نظر صرفی وزن اسم فاعل را داشته باشد، در دانش صرف اسم فاعل نامیده می‌شود. در ادب عربی کاریست این اسم فاعل‌های صرفی به سه شکل دیده می‌شود؛ اسم فاعل گاه مانند «إِنِّي مُرْسِلَةٌ» بدون آنکه دلالت بر استمرار یا دوام بکند، فقط بر حدوث یک عمل (در زمان گذشته یا حال یا آینده) دلالت می‌کند و گاهی مانند «جَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا» بر «استمرار حدوثی» دلالت دارد و نیز گاهی مانند «طَاهِرُ الْقَلْبِ» و «خَائِفًا» بر «استمرار ثبوتی» دلالت می‌کند. گفتنی است از نظر زبانی، استمرار حدوثی (استمرار تجددی) با استمرار ثبوتی (که بهتر است آن را دوام ثبوتی بنامند) تفاوت دارد. دوام ثبوتی یعنی امتدادیافتن یکپارچه ثبوت، مثل آبی‌بودن که ثبوتش برای آسمان در طول روز امتداد می‌یابد؛ ولی استمرار تجددی یعنی تکرارشدن متوالی و پیوسته‌نمای یک فعل در یک دوره معین؛ به گونه‌ای که فاصله میان هر تکرار با تکرار بعدی آن اندازه کم باشد که با دقت عقلی درک‌کردنی باشد؛ ولی عرف آن را نادیده بگیرد و در نتیجه آن افعال مکرر را به صورت یک فعل یکپارچه، متصل و مستمر تصور کند؛ مثلاً استمرار ریزش قطرات آب از دهانه شیر، استمرار تجددی است که فروافتادن هر قطره با فروافتادن قطره بعدی با دقت عقلی فاصله‌ای اندک دارد؛ ولی عرف آن را نادیده می‌گیرد و فروریختن را یک فعل یکپارچه می‌انگارد.

گفتنی است گونه اول از اسم فاعل (که به معنای حدوث است) و گونه دوم (که به معنای استمرار حدوثی است) را ارباب دانش نحو نیز اسم فاعل نامیده‌اند؛ ولی

گونه سوم (که به معنای دوام ثبوتی است)، هرچند از منظر دانش صرف، اسم فاعل نام دارد؛ ولی مشهور نحویان آن را نوعی صفت مشبیه دانسته‌اند که فقط ساختارش شبیه به اسم فاعل است (خضری، [بی‌تا]، ج ۲، صص ۲۴، ۲۵، ۳۵ و ۳۶). البته زمخشری برخلاف دیدگاه مشهور حتی همین‌گونه سوم را نیز اسم فاعل نامید (همان) و این امر موجب شد مفسران نیز که غالباً تحت تأثیر گفتمان او بوده، از نامگذاری او پیروی کنند و بدین ترتیب گونه سوم در میان مفسران به جای آنکه صفت مشبیه نامیده شود، اسم فاعل نامیده شد.

بر این اساس، به طور کلی واژه‌ای که بر وزن اسم فاعل باشد، گاه مانند «طاهر» معنایی دارد که خود به خود امتدادپذیر و دوام‌یافتنی است. این گونه واژه‌ها را باید به معنای دوام ثبوتی دانست (چه نامش را مانند زمخشری و دیگر مفسران اسم فاعل بگذاریم و چه مانند مشهور نحویان، صفت مشبیه بگذاریم)؛ ولی گاهی نیز مانند «مُرسَلَة» است که معنایش خود به خود استمرار یافتنی و تکرارشدنی نیست. در این صورت باید دید ارباب دانش نحو و بلاغت، این نوع از اسم فاعل را به معنای حدوث بدون استمرار می‌دانند یا حدوث مستمر؟

در واقع نحویان متقدم در معناداری اسم فاعل هرگز سخن از دوام و استمرار به میان نیاورده‌اند (سیبویه، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۱۰۲-۱۱۸ / ابن جنی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۷۱ / رضی ۱۳۸۴، ج ۲، صص ۴۱۳-۴۱۴) و از دلالت اسم فاعل بر دوام و استمرار سخنی به میان نیاورده، آن را چیزی دانسته‌اند که بر یک حدث و صاحب آن حدث دلالت می‌کند. بدیهی است این سخن آنان منافاتی ندارد که اسم فاعل گاه به کمک قرینه بر استمرار حدوث نیز دلالت کند.

نحویان متأخر نیز بر همان سخن پیشینیان پافشاری کرده‌اند. ابن‌مالک که امام متأخران شمرده می‌شود، اسم فاعل را به گونه‌ای تعریف کرده است که معنایی جز حدوث ندارد (خضری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵ / صبان، [بی‌تا]، ج ۲، صص ۲۹۲-۲۹۳). از میان معاصران نیز عباس حسن تصریح کرده است که اسم فاعل بر چیزی جز حدوث دلالت نمی‌کند، مگر آنکه قرینه‌ای در کنارش بنشیند و به کمک آن قرینه، دلالت بر

استمرار کند (حسن، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۲۶۴). سیدعلی‌خان مدنی معتقد است در کلماتی مانند طاهر، آنچه بر دوام دلالت می‌کند، قالب اسم فاعل نیست، بلکه این ماده طهارت است که معنایی امتدادپذیر دارد (مدنی شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۲).

بلاغیان نیز چیزی جز سخن نحویان متقدم و متأخر را به زبان نیاورده‌اند. آنان نیز تأکید کرده‌اند که اسم فاعل خودش به معنای حدوث است؛ ولی اگر با قراین همراه شود، بر استمرار تجدیدی دلالت می‌کند (قزوینی و دیگران، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۶-۲۷)؛ حتّی عبدالقاهر جرجانی که از ائمه بلاغت است، وقتی می‌خواست تفاوت میان «زیدٌ منطلق» و «زید منطلق» را بیان کند، هرگز نگفت منطلق چون اسم فاعل است، دلالت بر استمرار می‌کند (جرجانی، ۲۰۰۱، ص ۱۱۸).

در میان مفسران نیز سخنی از دلالت همیشگی اسم فاعل بر استمرار دیده نمی‌شود؛ برای مثال، آلوسی معتقد است برای آنکه اسم فاعل بر شخصی صدق کند، کافی است آن شخص فقط یک‌بار آن وصف را انجام داده باشد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۳۰۱). علامه طباطبایی نیز می‌نویسد:

برای صدق یک وصف بر یک شخص، کافی است آن شخص یک‌بار این وصف را انجام دهد؛ ولی اگر وصفی از باب تسمیه و نامگذاری به کار برود، دیگر باید آن وصف در موصوف مستقر شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۷۲).

اینک باید مشخص شود که واژه الزانی والزانیه کدام‌یک از سه گونه اسم فاعل است. روشن است که ماده کلمه الزانی مانند ماده کلمه الطاهر نیست که خود به خود امتدادپذیری داشته باشد؛ بنابراین چنان‌که از ائمه ادب نقل شد، اصل این است که بر معنای حدوث دلالت کند. البته اگر قرینه‌ای در کنار آن وجود داشته باشد، ممکن است بر استمرار نیز دلالت کند و در آیه نور در کنار کلمه الزانی والزانیه قرینه‌ای وجود ندارد که نشان دهد این اسم فاعل به معنای استمرار تجدیدی است.

مشکل دوم: این مجازات (یکصد تازیانه) در سوره نور به صورت عام بیان شده است و بدواً زنای محصن و غیرمحصن را شامل می‌شود؛ بنابراین اگر کسی بخواهد برای زنای محصنه مجازاتی غیر از تازیانه اثبات کند، باید دلیلی در دست داشته باشد

که عموم آیه نور را تخصیص بزند و زنای محصنه را از آن خارج کند. برای این تخصیص، افزون بر آیات قرآن، روایاتی وجود دارد که شیخ طوسی (طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۴۲) و قطب رواندی (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۶۸) آن را متواتر و تردیدناپذیر دانسته‌اند. اغلب فقیهان فریقین برای اینکه عموم آیه نور را تخصیص بزنند، از سنت متواتر استفاده کرده‌اند. این امر برخی بازپژوهان را به این پندار انداخته است که شاید فقیهان دلیل قرآنی کافی برای این تخصیص نداشته‌اند!

در پاسخ به این پندار باید گفت اولاً، چنان‌که در ادامه مقاله خواهد آمد، برخی فقیهان برای اثبات مشروعیت حکم سنگسار از آیات قرآن نیز استفاده کرده‌اند؛ ثانیاً، فقیهان دیگری نیز که برای اثبات مشروعیت سنگسار به آیات قرآن تمسک نکرده‌اند، از سویی برای اثبات احکام شرعی، قرآن ناطق (سنت معصومان) را کمتر از قرآن صامت نمی‌دانسته‌اند. از سوی دیگر، اثبات قرآنی سنگسار را ممتنع نمی‌دانسته‌اند، بلکه فقط دارای دشواری‌هایی (هرچند قابل حل) می‌دانسته‌اند و در جایی که سنت متواتر با سهولت فراوانی آن را اثبات می‌کرده، ضرورتی نمی‌دیده‌اند که به رتق و فتق آن دشواری‌ها بپردازند و راه خود را طولانی کنند.

۲-۲. آیات مربوط به مجازات زنای محصنه

نخستین نکته‌ای که باید بدان اقرار کرد اینکه در قرآن کریم کلمه رجم به معنای سنگسار، آن هم به مثابه مجازاتی برای زنای محصنه به کار نرفته است؛ ولی آیا استفاده فقهی از آیات قرآن به همان آیاتی محدود است که کلیدواژه‌های مدعا آشکارا در آن آیات به کار رفته باشد؟ برای پاسخ به این پرسش به گونه‌شناسی کارکرد فقهی آیات قرآن می‌پردازیم.

۲-۲-۱. شیوه‌شناسی تمسک فقهی به آیات قرآن

تمسک فقهی به آیات قرآن به سه شیوه قابل تصویر است؛ ساده‌ترین و رایج‌ترین شیوه از تمسک فقهی به آیات قرآن همان است که کلیدواژه‌های مدعا در متن آیه آشکارا به

کار رفته، دلالتی ساده و زودیاب را رقم زده باشد؛ چنان که آیه «لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ» (مائده: ۹۵) بر «حرمت شکار بر مُحَرَّم» دلالت می‌کند و کلیدواژه‌های مدلول هم به روشنی در متن آیه به کار رفته است.

شیوه دیگر تمسک فقهی به آیات قرآن اینکه هرچند کلیدواژه‌های ادعا در متن آیه به کار نرفته است؛ ولی روایاتی وجود دارند که انضمام آن روایات به متن آیه، موجب می‌شود متن آیه به واسطه آن روایات با یک مدعای فقهی مرتبط شود. آموزگار چنین استفاده‌ای از قرآن کریم، امامان شیعه‌اند. در موثقه مسعدة بن صدقة آمده است که امام صادق علیه السلام برای اثبات یک گزاره فقهی به آیه «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل: ۱۰۶) تمسک فرمودند؛ ولی روایتی را از چگونگی برخورد پیامبر صلی الله علیه و آله با عمار یاسر نیز به آن ضمیمه کردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱۹). شیخ اعظم انصاری نیز در بحث از بیع مُکَرَّه به همان آیه و روایت انضمامی تمسک کرده‌اند تا مدعای فقهی خود را اثبات کنند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۶).

سومین شیوه نیز این است که چند آیه به یکدیگر ضمیمه شود و زنجیره حلقه‌حلقه‌ای را پدید آورد که با همه حلقه‌هایش یک دلیل حساب شود. فهمنده نصوص گاه با کنار هم نشان دادن دو متن، آنان را وادار می‌کند که غیر از دلالت مستقلى که در هنگام جدا بودن از یکدیگر بر معنای خود داشته‌اند، با ملازمات قطعی و غیرقابل انکاری بر معنای سومی دلالت کنند. در تاریخ علوم اسلامی شاید نخستین بار چنین دستگاه ساده‌ای به وسیله بزرگ آموزگار تفسیر قرآن، امیر مؤمنان علی علیه السلام تشکیل شده باشد؛ زیرا حضرت در محاجّه با خلیفه دوم، برای رهانیدن زن بی‌گناهی که به سنگسار محکوم شده بود، با پیوند دادن دو سند «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» و «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»، دستگاه بسیار ساده‌ای تشکیل دادند و به وسیله این دستگاه، نشان دادند که کمترین مدت ممکن برای بارداری مادران شش ماه است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۳۸۲). ابن عاشور - فقیه و مفسر برجسته اهل تسنن - نیز در اثبات وجوب حجاب بر زنان پیامبر صلی الله علیه و آله، از انضمام آیه «قَرْنَ فِي بَيْوتِكُنَّ» به آیه «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» استفاده کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۱،

ص ۳۱۵). در این مقاله برای اثبات مجازات شرعی سنگسار از شیوه سوم استفاده خواهد شد.

۲-۲-۲. آیات مربوط به مجازات سنگسار

بررسی آیات را در دو قسمت سامان می‌دهیم؛ در قسمت اول، آیات مرتبط را نقل می‌کنیم و چگونگی ارتباط آنها با مجازات سنگسار را شرح می‌دهیم و در قسمت دوم، به نقدهایی که به تمسک بر این آیات وارد شده است، نگاهی خواهیم افکند.

۲-۲-۲-۱. قسمت نخست: بررسی آیات

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (مائده: ۱۵).

سیاق آیه: خداوند در آیات پیش، ماجرای یهودیان را یادآوری می‌کند که نقض میثاق کرده، به احکام شریعتشان جز اندکی عمل نکردند و در نتیجه مورد لعنت الهی قرار گرفتند. سپس به ماجرای مسیحیان اشاره می‌کند که برخی احکام شریعتشان را زیر پا نهادند و خداوند هم در میان آنها تفرقه و کینه افکند. این آیه درست پس از این دو ماجرا قرار گرفته و خداوند در آن به اهل کتاب هشدار می‌دهد که پیامبر ما آمده است تا بسیاری از آنچه را که در کتاب خود مخفی می‌کنید و جز دانشمندان خاصان که به کتاب آسمانی‌تان دسترسی دارند، کسی از آنها خبر ندارد، آشکار کند و همین قدرت آشکارکنندگی او نشانه راست‌گویی او در ادعای نبوت است؛ پس به او ایمان بیاورید.

زبان این آیه نشان می‌دهد که یهود چیزی را مخفی می‌کردند که پیامبر اسلام ﷺ آشکار کرده‌اند. درباره چیهستی آنچه یهودیان مخفی می‌کردند و پیامبر ﷺ به اذن الهی آن را عیان فرمودند، در روایات فریقین چیزی غیر از این بیان نشده است که یهودیان حکم سنگسار را مخفی می‌کردند؛ ولی پیامبر اکرم ﷺ آن را احیا فرمودند.

ماجرای احیای این حکم شرعی از این قرار است که زنی از اشراف یهودیان خیبر زنا کرده بود و بنای رجم‌کردنش را نداشتند. خیبریان به امید آنکه در آیین اسلام مجازات سبک‌تری برای او وجود داشته باشد، یهودیان مدینه را به نزد پیامبر ﷺ

فرستادند تا از مجازات زنای محصنه بپرسند. پیامبر اعظم ﷺ ابتدا از آنها اقرار گرفتند که آیا به حکم من راضی خواهید شد و آن را اجرا خواهید کرد؟ آنان نیز گفتند: آری! پیامبر از طریق فرشته وحی دریافتند که مجازات زنای محصنه سنگسار است و به آنان نیز همین را فرمودند؛ ولی آنان می‌خواستند از اجرای آن بگریزند که فرشته وحی برای پیامبر ﷺ خبر آورد در کتاب خودشان نیز این حکم بیان شده است. بر این اساس، پیامبر اکرم ﷺ دانشمند بزرگشان به نام ابن‌صوری را خواستند و به او سوگندهای غلیظی دادند که بگو در کتاب خودتان چه حکمی وجود دارد؟ او نیز به دنبال این سوگندها پذیرفت و اقرار کرد که در کتاب خودشان نیز مجازات همین است. سپس مشتاق شد بداند در آیین اسلام چه مجازاتی برای زنای محصنه وجود دارد. پیامبر ﷺ توضیح دادند که اگر با این شرایط زنای محصنه اثبات شود، مجازاتش سنگسار است. در ادامه نقل‌های تاریخی آمده است که پیامبر ﷺ سپس شاهدان ماجرا را فراخواندند و چون شهادت شاهدان را شنیدند، سنگسار آن زن و مرد را در مقابل در مسجد اجرا کردند و در نهایت فرمودند: «أَنَا أَوَّلُ مَنْ أَحْيَى أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوه» (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲-۲۳ / قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۷۷).

از متن این آیه فقط همین برداشت می‌شود که یهودیان حکمی را پنهان می‌کردند و پیامبر ﷺ آن را آشکار فرمودند؛ ولی اینکه آیا این حکم مورد تأیید اسلام نیز بود یا نبود، پرسشی است که این آیه اگر از شأن نزولش چشم‌پوشی شود، ظهوری در آن ندارد. اما پاسخ این پرسش را در آیه ۴۱ سوره مائده می‌توان یافت:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لَقَوْمٌ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ بِحَرْفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

منافقان از صمیم قلب ایمان نیاورده بودند و یهودیان نیز احکام الهی موجود در تورات را تحریف می‌کردند. این امر پیامبر ﷺ را سخت محزون می‌کرد. خداوند در این

آیه می‌خواهد پیامبرش را به آرامش دعوت کرده، از این حزن نجات دهد. این آیه یهودیان را به «يَحْرِفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» توصیف کرده است. بسیاری از مفسران معتقدند این تحریف یهودیان که آیه به آن اشاره می‌کند، همان مجازات سنگسار بود که آن را تحریف کرده، به مجازاتی دیگر تبدیل کرده بودند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۰۱ / قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۷۷).

پرسشی که در اینجا وجود دارد آنکه حزن شدید پیامبر ﷺ، آن هم در اندازه‌ای که نیاز به تسلی خداوند داشت، ناشی از چه چیزی بود؟ قطعاً این حزن نمی‌تواند ناشی از این باشد که یهودیان به احکام آیین خودشان عمل نمی‌کردند؛ چون عمل به احکام آیین منسوخ شده‌شان، از آن جهت که احکام آیین خودشان است، خوشنودکننده نیست تا ترک آن ناراحت‌کننده باشد؛ بنابراین منشأ حزن پیامبر ﷺ باید تحریف یک حکم الهی، از آن جهت که حکمی الهی است، باشد، نه از آن جهت که یکی از احکام آیین منسوخ یهود است. همین حزن شدید پیامبر ﷺ می‌تواند نشان دهد که عمل یهودیان در کتمان سنگسار، عمل حرامی بود. در دلالت بر مشروعیت سنگسار، این حزن نشانه مهمی است. شاید فقیه و مفسر برجسته شیعه - فاضل مقداد سیوری - که این آیه را چهارمین مستند مشروعیت سنگسار قرار داده، به همین حزن توجه داشته است (سیوری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۴۲).

خداوند سپس در آیه ۴۲ به پیامبرش می‌فرماید:

فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ: اگر به نزد تو آمدند تا برایشان حکم کنی، یا حکم خدا را اجرا کن و یا رهایشان کن ...

پس از آن در آیه ۴۳ می‌فرماید:

وَكَيفَ يَحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ: چگونه تو را حکم قرار دهند، در حالی تورات در میان ایشان است و «حکم الله» در آن وجود دارد و از آن رویگردانند؟ و [واقعاً] آنان مؤمن نیستند.

قابل توجه اینکه در اینجا حکم سنگسار که در تورات وجود داشت و توسط

یهودیان تحریف شده، به صراحت «حکم الله» نامیده شده است. حکم الله نامیده شدن سنگسار نیز نشانه دیگری است که وقتی به حزن موجود در آیه ۴۲ ضمیمه می شود، تردیدی باقی نمی گذارد که سنگسار حکمی الهی است.

از مجموع این آیات به دست می آید که یهودیان از اجرای برخی احکام الهی که در کتابشان ذکر شده بود، سر باز می زدند و این امر موجب حزن و اندوه پیامبر ﷺ شده بود و خداوند به ایشان آرامش داده، از ایشان خواسته است که اگر آنان پیامبر ﷺ را به حکمیت بپذیرند، ایشان «حکم الهی» را اجرا کنند. شأن نزول آیات نیز نشان می دهد که یکی از این احکام که یهودیان با تعطیل کردن آن پیامبر ﷺ را آزرده بودند، حکم سنگسار بود. دلالت مجموعی این آیات بر الهی بودن حکم سنگسار به اندازه ای روشن است که جلال الدین سیوطی در ذیل آیه ۱۵ سوره مائده نوشته است:

ابن ضریس، نسائی، ابن جریر، ابن ابی حاتم و حاکم، به صورت صحیح از ابن عباس روایت کرده اند که هرکس رجم را انکار کند و به آن کفر ورزد، ناخودآگاه قرآن را انکار کرده و به قرآن کفر ورزیده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۹).

ظاهراً سیدمرتضی علم الهدی نیز معتقد است رجوع پیامبر اکرم ﷺ به حکمی از احکام تورات، از این باب می باشد که ایشان به وسیله وحی دریافت کرده بودند آن حکم موجود در تورات، حکمی الهی است (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۲۷).

۲-۲-۲. قسمت دوم: نقد و بررسی چند اشکال بر دلالت آیات

اشکال نخست: یکی از محققان درباره آیه ۱۵ سوره مائده نوشته است:

آیه در اینجا نه درصدد اثبات حکم رجم، بلکه در پی بیان داوری درست پیامبر است. نهایت آنکه رجم هیچ مستند قرآنی ندارد و هیچ یک از مفسران نیز نخواستند حکم رجم را از قرآن استنتاج کنند (محقق داماد، ۱۳۸۶).

در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولاً، آیه ۱۵ صرفاً داوری درست پیامبر ﷺ را بیان نمی کند، بلکه با توجه به سیاق آیات پیشین، این آیه برای اشاره به غیب دانی پیامبر ﷺ آمده است تا با اثبات اطلاع پیامبر ﷺ از متن کتاب مخفی یهودیان، یکی از نشانه های صدق نبوت او را به آنها نشان دهد و آنان را به تبعیت از ایشان ترغیب کند. جملات

پایانی این آیه «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» نیز مؤید همین برداشت می‌باشد. علامه طباطبایی نیز همین برداشت را داشته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۴۳). البته از شأن نزول آیه و انضمام این آیه به آیه ۴۲ که فرموده بود: «فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ: اگر به نزد تو آمدند، حکم کن»، برداشت می‌شود که پیامبر ﷺ این غیب‌گویی را در ضمن «حکم کردن» از خود نشان داده‌اند.

ثانیاً، این ادعا که منظور از «حکم کردن» در اینجا فقط یک داوری قضایی بوده است، سخن قابل قبولی نیست. قراین پیرامنتی که این آیه را احاطه کرده، حاکی از آن است که «حکم کردن» در اینجا اعم از داوری قضایی و اجرای حدود می‌باشد؛ زیرا یهودیان برای برخی مشکلاتشان به پیامبر ﷺ مراجعه می‌کردند. براساس شواهد تاریخی در میان مشکلاتی که به پیامبر اکرم ارجاع داده می‌شد، هم منازعات شخصی که نیاز به داوری داشت و هم مشکلاتی مانند زنا که نیاز به اجرای حدود الهی داشت، دیده می‌شود (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۸۴-۲۸۵). از این رو، حکم کردن در اینجا به معنای بیان حدود الهی و اجرای آن نیز هست. خلاصه آنکه حقایق تاریخی و شأن نزول آیه اجازه نمی‌دهد «حکم کردن پیامبر ﷺ» را منحصر در داوری قضایی بدانیم.

ثالثاً، چنان‌که در قسمت پیشین نیز گذشت، انضمام این آیه به حزن که پیامبر اکرم از تحریف حکم سنگسار داشتند، از یک سو و انضمام آن به فرمان اجرای حکم الهی در آیه ۴۲ از سوی دیگر و «حکم الله» نامیده شدن سنگسار در آیه ۴۳، منظومه‌ای حلقه حلقه پدید می‌آورد که می‌تواند مشروعیت حکم سنگسار را ثابت کند.

رابعاً، در این باره که هیچ‌یک از مفسران نخواستند حکم سنگسار را از قرآن استخراج کنند، باید گفت: ابن عباس وجود سنگسار در قرآن را چنان روشن می‌دانست که انکار سنگسار را به معنای انکار قرآن می‌دانست (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۹). سیدمرتضی نیز ظاهراً معتقد بود رجوع پیامبر اکرم ﷺ به حکمی از احکام تورات، از این باب بود که الهی بودن این حکم و مشروعیت آن به ایشان وحی شده بود (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۲۷). قطب‌الدین راوندی - فقیه و مفسر فرزانه شیعی - پس از آنکه مسئله رجم را مطرح می‌کند و آن را به وسیله سنت

قابل اثبات معرفی می‌کند، می‌نویسد:

یکی از چیزهایی که بر رجم دلالت می‌کند، سخن خداوند از جمله «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ» تا جمله «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ...» است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۷۴).

فاضل مقداد - فقیه و مفسر بزرگ شیعی - به عنوان چهارمین مستند قرآنی برای مجازات زناکاران، همین آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...» را ذکر کرده است (سیوری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۴۲).

قرطبی، مفسر و فقیه بزرگ اهل سنت، در ذیل آیه ۴۱ مائده از انضمام این آیه به روایات دیگر، مشروعیت مجازات سنگسار را برداشت کرده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۸۰) و...!

اشکال دوم: ممکن است گفته شود اینکه پیامبر ﷺ سنگسار را بر زناکاران یهودی اجرا کردند، از باب قاعده الزام بوده است و ایشان می‌خواستند مخالفان را به آنچه که خود مخالفان به آن اعتقاد داشتند، ملزم کنند.

در پاسخ این اشکال باید گفت:

اولاً، مستند قاعده الزام، روایاتی است که تقریباً همه آنها (به استثنای دو روایت) درباره الزام مسلمانان اهل تسنن است و کفار را شامل نمی‌شود، بلکه فقط مخالفان مذهبی را شامل می‌شود. در آن دو روایت نیز تصریحی بر پیروان ادیان دیگر نشده است، بلکه کلمه دین به کار رفته است که آن هم احتمال دارد بر همان مخالفان مذهبی دلالت کند. برای همین است که برخی محققان قاعده الزام را قاعده‌ای درون‌دینی دانسته‌اند که فقط در برخورد با مسلمانان اهل تسنن کارایی دارد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۸۴) و برخی دیگر که آن را برون‌دینی و شامل پیروان ادیان دیگر دانسته‌اند، با دشواری و تردید فراوانی از این شمول سخن گفته‌اند (لنکرانی، [بی‌تا]، ص ۱۷۳)؛ بنابراین شمول قاعده الزام نسبت به پیروان ادیان دیگر، مشکوک بوده، حمل آیه بر آن دشوار است.

ثانیاً، روایات قاعده الزام، مربوط به حدود نیست، بلکه مربوط به حقوق است. به

عبارت دیگر، مورد این قاعده جایی است که پای‌بندی به یک فتوای شیعی موجب زیان (یا عدم نفع) شیعیان می‌شود؛ ولی پای‌بندی به فتوای مخالفان موجب انتفاع (یا عدم زیان) شیعیان می‌گردد یا دست‌کم فرصتی را برای آنان فراهم می‌آورد. در چنین فرضی امامان شیعه علیهم‌السلام اجازه داده‌اند به همان حکم مخالفان عمل شود تا زیان (یا عدم نفع) متوجه شیعیان نشود. مرحوم سبزواری تصریح کرده است که قاعده الزام در جایی به کار می‌رود که سودی عاید شیعیان شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۱۱). مرحوم صاحب جواهر نیز در بحث اعتبار یا عدم اعتبار «شهادت ذمی علیه ذمی»، می‌گوید: در اینجا نمی‌توان به قاعده الزام عمل کرد؛ زیرا مقتضای قاعده الزام این نیست که حتی وقتی کفار، ذمی شده‌اند نیز هنوز براساس همان احکام منسوخ‌شده خودشان با آنان رفتار کنیم، بلکه مقتضای قاعده الزام به چنگ‌آوردن چیزی [از امول یا حقوق آنان] است که دین خودشان اجازه داده باشد (نجفی، [بی‌تا]، ج ۴۱، ص ۲۵). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز تصریح کرده است که اجرای قاعده الزام در حدود ثابت نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸، ص ۵۹). اینک جای این پرسش است که اگر سنگسار حکمی اسلامی نبوده، از سنگسارکردن دو زانی یهودی که در حال جنگ با مسلمانان هم نبودند، چه سودی متوجه پیامبر رحمت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌شد تا ایشان آنان را برخلاف حکم اسلام و صرفاً براساس احکام منسوخ‌شده خودشان سنگسار کنند؟! ثالثاً، روایاتی که ماجرایی را مرجعه یهودیان به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را حکایت کرده‌اند، تصریح کرده‌اند که آنان آمده بودند تا حکم اسلام را جویا شوند و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم این حکم را به عنوان حکم خداوند بیان فرمودند.

۳. بررسی دیدگاه‌های رقیب

در ادامه این مقاله به نقد و بررسی دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که درباره جایگاه حکم سنگسار در قرآن مطرح شده است.

۳-۱. دیدگاه نخست: حذف آیه رجم از قرآن

دیدگاه نخست در برخی متون تاریخی به خلیفه دوم و ابی‌بن‌کعب نسبت داده شده است. این دیدگاه بر آن است که جمله «إذا زناالشیخ والشیخة فارجموهما البتة نکالا من الله والله عزیز حکیم» (یا طبق برخی نقل‌ها جمله «الشیخ والشیخة فارجموهما البتة بما قضیا من اللذة») نیز یکی از آیات قرآن است که از متن قرآن حذف شده است! این دیدگاه که در علوم قرآنی به «نسخ تلاوت» شهره دارد، به وسیله قرآن‌پژوهان فریقین مورد بررسی قرار گرفته، با دلایل روشن رد شده است (ر.ک: خویی، [بی‌تا]، ص ۲۰۱). از این رو، نگارنده خوانندگان را به همان آثار ارجاع می‌دهد.

۳-۲. دیدگاه دوم: سکوت قرآن درباره حکم سنگسار

یکی از دلایل خوارج برای نامشروع دانستن حکم سنگسار این است که قرآن کریم از بیان حکم سنگسار سکوت کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۵). در بخش نخست مقاله، چگونگی استظهار حکم سنگسار از آیات قرآن تبیین گردید و از مفسرانی مانند ابن‌عباس، فاضل مقداد سیوری، قطب‌الدین راوندی و محمدبن‌احمد قرطبی که به امکان چنین استظهاری قائل بوده‌اند نیز یاد شده است.

واقعیت اینکه در غالب متون فقهی برای اثبات مشروعیت حکم سنگسار به قرآن کریم تمسک نمی‌شود. همچنین، برخی فقیهان از آن رو به قرآن تمسک نمی‌کردند که گمان می‌کردند قرآن درباره حکم سنگسار ساکت است؛ ولی آیا می‌توان روی گردانی عمومی فقیهان از استدلال قرآنی سنگسار را بدین معنا دانست که همه فقیهان به سکوت قرآن از حکم سنگسار معتقد بوده‌اند؟

نگارنده بر آن است که فقیهان از سویی برای اثبات مشروعیت سنگسار، دلیل ساده و روشنی به روشنی سنت یقینی پیامبر ﷺ در دست داشتند که آن را کافی می‌دانستند. از سوی دیگر، می‌دیدند استظهار حکم سنگسار از متن قرآن کریم دشواری‌هایی (هرچند قابل حل) دارد. از این رو، وقتی با تمسک به آن سنت نبوی می‌توانستند دلیل کافی برای اثبات مشروعیت سنگسار فراچنگ بیاورند، انگیزه‌ای نداشتند که برای

استظهار حکم سنگسار از قرآن و رتق و فتق دشورای‌های آن تلاش کنند. چنین بود که تلاش برای استظهار حکم سنگسار از قرآن کریم، در میان فقیهان ترک شد؛ بنابراین نمی‌توان ادعا کرد همه فقیهانی که در کتب خود دلیل قرآنی برای مجازات سنگسار نیاورده‌اند، به سکوت قرآن از حکم سنگسار معتقد بوده‌اند.

۳-۳. دیدگاه سوم: نفی حکم سنگسار در قرآن

در برخی متون به خوارج نسبت داده شده است که ایشان به آیه ۲۵ سوره نساء تمسک می‌کردند تا بگویند قرآن سنگسار را رد کرده است (همان). نخست باید چگونگی استدلال‌شان روشن شود و سپس به آن پاسخ کافی داده شود.

۳-۳-۱. بیان استدلال خوارج

در قرآن کریم درباره ازدواج آمده است:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ نِّسَاءٍ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرُ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَلْيَنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ... (نساء: ۲۵).

در این آیه نخست به کسانی که نمی‌توانند با «محصنات (عقیقات) مؤمنات» ازدواج کنند، توصیه شده است که به سراغ کنیزان بروند. سپس فرموده است کنیزان اگر پس از ازدواج مرتکب زنا شدند، به اندازه نصف زنان آزاد مجازات می‌شوند. یکی از دلایل سه‌گانه خوارج در غیرمشموع دانستن حکم سنگسار، همین بود که می‌گفتند در آیه «فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ»، مجازات کنیزان زناکار نصف مجازات زنا محصنه (زنان شوهردار) اعلام شده است. از آنجا که مرگ تنصیف‌پذیر نیست، معلوم می‌شود که مجازات زنا محصنه (زنان شوهردار) نیز رجم و مرگ نبوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۶).

۲-۳-۳. پاسخ ادعای خوارج

پاسخ ادعای خوارج این است که کلمه المحصنات در اینجا به معنای زنان شوهردار نیست؛ زیرا روشن است که در این آیه دو بار کلمه «المحصنات» به کار رفته است؛ یکی در آغاز آیه که خداوند فرموده است اگر یارای ازدواج با «محصنات» را ندارید، با کنیزان ازدواج کنید و دیگری در پایان آیه که فرموده است بر زنای کنیزان، نیمی از مجازات زنای محصنات مترتب می‌شود. روشن است که منظور از محصنات در صدر آیه، زنان شوهردار نیست؛ زیرا با زنان شوهردار نمی‌شود ازدواج کرد، بلکه منظور زنان عفیف است (در آغاز مقاله، کلمه محصن را به تفصیل معنا کردیم). به قرینه یکپارچگی متن (وحدت سیاق)، منظور از محصنات در ذیل آیه نیز باید همان محصناتی باشد که در آغاز آیه به کار رفته است. از سوی دیگر، «ال» در المحصنات نیز به دلیل تکرار ذکر «المحصنات»، ظهور در این دارد که «ال» عهد ذکری باشد؛ یعنی منظور از این محصنات، همان محصناتی است که پیش‌تر ذکر شده است. مغالطه خوارج از اینجا آغاز می‌شد که گمان کرده بودند منظور از «محصنات» در ذیل آیه، زنان شوهردار است.

۴-۳-۳. دیدگاه چهارم: نسخ حکم سنگسار به وسیله قرآن

یکی از نویسندگان پنداشته است حکم فقهی سنگسار، حکمی کاملاً یهودی بوده که قرآن کریم آن را نسخ کرده است! وی برای اثبات ادعای خود ادله گوناگونی اقامه کرده است؛ یکی از ادله او همان سخن خوارج است که با تمسک به آیه ۲۵ سوره نساء معتقد بودند قرآن کریم، سنگسار را نفی کرده است. نقد این سخن خوارج در بررسی دیدگاه سوم گذشت.

یکی دیگر از دلایل این نویسنده آن است که در آیه ۱۹ سوره نساء آمده است: مردان حق ندارند به همسران‌شان فشار بیاورند تا برای رهایی از دست آنان مجبور شوند بخشی از مهریه را پس دهند و طلاق‌شان را بگیرند، مگر زنی که به فاحشه آشکاری دست زده باشد که در این صورت مرد می‌تواند بخشی از مهریه را بازپس بگیرد و او را طلاق بدهد: «وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ

بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ». همین که پس از ارتکاب زنای آشکار مرد نباید همه مهریه پرداخت شده را بازپس بگیرد (بلکه فقط بخشی از آن را پس می‌گیرد)، نشانه آن است که حیات زن ادامه دارد، وگرنه سخن از بازپس گرفتن بخشی از مهریه و طلاق دادن او به میان نمی‌آمد.

در نقد این استدلال باید گفت: اولاً، شاید در این آیه منظور از زن شوهرداری که مرتکب زنای آشکار شده و حق حیات او ادامه دارد، زن شوهرداری باشد که زنای او دارای همه شرایط شش‌گانه احصان اصطلاحی نبوده است. خطای نویسنده در این است که وی گمان می‌کند هر زن شوهرداری که زنای او با شهادت چهار مرد اثبات شد، زنایش از نظر فقهی و حقوقی زنای محصنه شمرده می‌شود. اینجاست که نویسنده یکی از معانی احصان لغوی را (که همان شوهردار بودن زن است) با احصان اصطلاحی فقیهان و حقوقدانان (که شش شرط دارد)، یکی انگاشته است؛ ثانیاً، اگر هم بپذیریم که این زنا همان زنای محصنه اصطلاحی (که مستوجب سنگسار است) باشد و خداوند نیز به شوهر همان زن فرموده باشد تو حق نداری بخشی از مهریه را بازپس بگیری! در این صورت اینکه شوهر زن نمی‌تواند بخشی از مهریه را بازپس بگیرد، چگونه می‌تواند نشانه ادامه حیات زن و ممنوعیت سنگسار او باشد؟ چه اشکالی دارد که خداوند بخواهد مهریه این زن تا لحظه مرگ در ملکیت خودش باقی بماند و پس از سنگسار نیز به وارثانش برسد؟ نویسنده گمان کرده است هر وقت از مالکیت کسی بر اموالش (از جمله مالکیت زن بر مهریه‌اش) دفاع شود، این بدان معناست که او دیگر نباید کشته شود! در حالی که میان حرمت مال و حرمت جان هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد!

این نویسنده بر همین قیاس، به آیه ۳ سوره نور: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» که مسلمانان عقیف را از ازدواج با زناکاران منع می‌کند نیز تمسک کرده و نوشته است:

زناکاران نیز همانند مشرکان در جامعه آن روز قابل شناسایی بودند و در نتیجه شروط اثبات حکم در موردشان وجود داشت؛ ولی با این حال، کیفرشان چیزی نبود که مانع از تداوم حیاتشان در جامعه باشد.

اشکال این استدلال نیز از همان پاسخی که به استدلال پیشین داده شد، روشن می‌شود؛ زیرا محدودیت ازدواج با زناکاران نیز ممکن است به زناکارانی مربوط باشد که همه شرایط شش‌گانه احصان در مورد آنان احراز نشده باشد. این نویسنده دلایل (!) فراوانی برای این ادعا آورده است که به خاطر نداشتن تخصص کافی در دانش فقه، بسیاری از آنها به همین سستی و برخی حتی از این هم سست‌ترند!

۴. خطای مشترک بازپژوهی‌های منتقد سنگسار

در برخی از بازپژوهی‌ها آمده است که رجم، حکمی یهودی بوده، به وسیله خلیفه دوم وارد اسلام شده است. مشکلی که این بازپژوهی‌ها با آن مواجه‌اند، غفلت از مسئولیت‌های امامان شیعه علیهم‌السلام می‌باشد. یکی از فلسفه‌های امامت امامان شیعه این بود که از ورود همین افزوده‌ها به شریعت جدّشان پیشگیری کنند. امام سجّاد علیه‌السلام در دعای ۴۷ صحیفه سجّادیه، در دعا برای مقام امامت، از خداوند خواسته‌اند به مقام امامت توفیق دهد تا آموزه‌های دین را - که به دست ظالمان از میان رفته است - احیا کند: «... وَاقُمْ بِهِ كِتَابَكَ وَحُدُودَكَ وَشَرَائِعَكَ، وَسُنَنَ نَبِيِّكَ وَرَسُولِكَ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، وَأُخِي بِهِ مَا أَمَاتَهُ الظَّالِمُونَ، مِنْ مَعَالِمِ دِينِكَ...». شواهد تاریخی نیز نشان می‌دهد که امامان شیعه در موارد دیگری (که پای جان در میان نبوده است)، در برابر افزوده‌های شخصی به شریعت جدّشان واکنش‌های جدی، به‌جا و بسیار باصلاّبت نشان داده‌اند. نمونه روشنی از واکنش‌های امامان شیعه به انحرافات شرعی پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، واکنش در برابر تحریم متعه، واکنش به رهیافت قیاس به شریعت، واکنش به افزوده‌های خلفا به وضو و نماز و... است. در شرح یکی از این واکنش‌ها آمده است: امام علی علیه‌السلام بر گُرده شخصی که از روی پافزار مسح کشیده، نماز گزارده بود، پای نهادند و فرمودند: «وای بر تو! بی‌وضو نماز می‌خوانی؟ ...» و وقتی آن شخص عذر آورد که به فرمان خلیفه چنین وضویی ساخته است، او را گرفتند و به نزد خلیفه بردند و به خلیفه فرمودند: «بین بر ضد تو چه می‌گویدی!». خلیفه از خود دفاع کرد که به چشم خود دیده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از روی کفش وضو می‌ساختند.

حضرت صدایشان را بالا بردند (رَفَعَ صَوْتَهُ) و فرمودند: «پس از نزول سوره مائده بود یا پیش از آن؟». خلیفه گفت: «نمی‌دانم!». حضرت فرمودند: «چرا در حالی که نمی‌دانی، فتوا می‌دهی؟! ... (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۶۰).

با این حال، در امر سنگسار فقط واکنش‌های محدودکننده‌ای که ناظر به احراز شرایط احصان بوده، از امام علی علیه السلام گزارش شده است و هیچ واکنش سلب‌کننده‌ای، نه از ایشان و نه از امامان دیگر گزارش نشده است، بلکه به جای آن تأییدهای صریح و ضمنی فراوانی که در حد تواتر می‌باشد نیز از ایشان نقل شده است. شیخ طوسی در تهذیب و استبصار در حدیث معتبری نقل کرده است که محمد بن ابی‌بکر در نامه‌ای از امام علی علیه السلام مجازات زانی مسلمانی را که با زنی یهودی زنا کرده بود، پرسید و امام علیه السلام در پاسخ او نوشتند: «زانی اگر محصن است، او را رجم کن و...» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۵ / همو، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۰۷).

حال آیا ممکن است امام در مسئله وضو که پای جان کسی هم در میان نیست، با چنین صلابتی از احکام شرعی دفاع کنند؛ ولی در برابر سنگسار که پای جان انسانی در میان است، ساکت یا مؤید آن باشند؟!

امامان شیعه هیچ مخالفتی با اصل مشروعیت سنگسار نکرده‌اند. مخالفان سنگسار، فرقه‌های متأخر خوارج مانند ازارقه بودند (ابن حزم، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۱۷۳-۱۷۴). ابن‌همام سیواسی (متوفای ۸۶۱ق) از ائمه فقه حنفی، بر آن است که ریشه مخالفت ایشان نیز جهلی بود که در نتیجه دوری از فضای مسلمانان، به ویژه اصحاب دانشمند پیامبر صلی الله علیه و آله، گرفتارش شده بودند. این جهل باعث گرایش آنان به شذوذات فراوانی شده بود که یکی از آنها «انکار رجم» بود (سیواسی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۲۲۵). باید دانست از جمله شذوذات دیگری که برخی فرقه‌های خوارج با تمسک به قرآن (!) به آن اعتقاد داشتند، «جواز ازدواج مرد با نوه خودش، خواهرزاده خودش و برادرزاده خودش» بود (مقدسی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۳۸).

به نظر می‌رسد نخستین مخالفان سنگسار، فرقه ازارقه (از فرقه‌های خوارج) بودند که در دهه هفتاد اوج گرفتند؛ بنابراین تا حدود دهه هفتاد، در میان صحابه و تابعین

(حتی خوارج پیش از دهه هفتاد) هیچ نزاعی در مشروعیت سنگسار وجود نداشته است. حتی خوارج صدر اول با سنگسار مخالف نبوده‌اند. شاهد این ادعا نیز آن است که خوارج هم‌روزگار با امام علی^{علیه السلام}، ارتکاب کبایر را موجب کفر می‌دانستند. روزی امام در ردّ آنها نمونه‌هایی از سیره نبوی را آوردند تا به آنان یادآوری کنند که پیامبر^{صلی الله علیه و آله} مرتکبان کبایر را مسلمان می‌دانسته‌اند. در یکی از این نمونه‌ها زانی محصّن را مثال زدند و فرمودند: «أَمَّا عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ رَجَمَ الزَّانِيَ الْمُحْصَنَ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ ثُمَّ وَرَثَهُ أَهْلَهُ...؟!» (نهج البلاغه: خ ۱۲۷)؛ یعنی مگر نمی‌دانید که پیامبر^{صلی الله علیه و آله} زانی محصّن را رجم می‌کردند؛ ولی با این حال، چون او را مسلمان می‌دانستند، احکام اسلامی (مانند نماز میت و ارث) را بر او جاری می‌دانستند؟! از نظرگاه منطقی این استدلال امام^{علیه السلام} زمانی صحیح است که مخاطبان (خوارج معاصر با امام) قبول داشته باشند که پیامبر^{صلی الله علیه و آله} زانی محصّن را نخست رجم کردند و سپس احکام اسلامی را بر او جاری کردند، وگرنه استشهاد امام^{علیه السلام} به لوازم ماجرابی که خوارج اصلش را قبول ندارند، کار بیهوده‌ای خواهد بود.

نتیجه

از انضمام آیات ۱۵، ۴۱ و ۴۳ سوره مائده، زنجیره دلالت‌کننده‌ای پدید می‌آید که در یک نظام حلقه‌حلقه نشان می‌دهد که یهودیان با تعطیل کردن حکم الهی سنگسار باعث حزن پیامبر^{صلی الله علیه و آله} شده بودند و خداوند متعال به ایشان فرمان داد که این حکم الهی را احیا فرمایند. دیدگاه قائل به مسکوت ماندن حکم سنگسار در قرآن، از این زنجیره دلالت‌کننده غفلت کرده است و دیدگاه قائل به نفی سنگسار در قرآن نیز به استدلال‌نماهای عقیمی تمسک می‌کند که هیچ‌کدام ادعایشان را اثبات نمی‌کند. غفلت دیگر این دیدگاه‌ها از بی‌توجهی به فلسفه وجودی امامان شیعه و چگونگی تبیین تئوری‌های دینی به وسیله ایشان سرچشمه گرفته است.

منابع

- * نهج البلاغه.
۱. ابن جزى غرناطى، محمد بن احمد؛ كتاب التسهيل لعلوم التنزيل؛ ج ۱، بيروت: شركت دارالارقم بن ابى الارقم، ۱۴۱۶ق.
 ۲. ابن جنى، ابوالفتح عثمان؛ الخصائص؛ تحقيق عبدالحكيم بن محمد؛ مصر، المكتبة التوفيقية، [بى تا].
 ۳. ابن حزم، محمد؛ المحلى بالآثار؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۹۸۸م.
 ۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ بيروت: مؤسسة التاريخ، ۱۴۲۰ق.
 ۵. استرآبادى، رضى الدين؛ شرح كافي ابن حجب؛ ج ۲، تهران: مؤسسة الصادق، ۱۳۸۴.
 ۶. آلوسى، سيد محمود؛ روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم؛ ج ۱، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
 ۷. انصارى (شيخ)، مرتضى؛ كتاب المكاسب؛ قم: كنگره جهانى بزرگداشت شيخ اعظم انصارى، ۱۴۱۵ق.
 ۸. بجنوردى، سيد حسن؛ القواعد الفقهية؛ ج ۱، قم: نشر الهادى، ۱۴۱۹ق.
 ۹. جرجانى، عبد القاهر؛ دلائل الإعجاز؛ ج ۱، بيروت: دارالكتب العلمية، ۲۰۰۱م.
 ۱۰. حسن، عباس؛ النحو الوافى؛ ج ۳، مصر: دارالمعارف، ۱۹۶۶م.
 ۱۱. خضرى، محمد؛ حاشية الخضرى على شرح ابن عقيل على الفية بن مالك؛ بيروت: دارالفكر، [بى تا].
 ۱۲. خمينى، سيد روح الله؛ تحرير الوسيلة؛ ج ۱، قم: دارالعلم، [بى تا].

۱۳. خنجی، امیرحسین؛ بازخوانی حکم مجازات مرتکبان زنا و فحشا در قرآن و سنت؛ http://www.iran-tarikh.com/archiv/archive/Halq_awiz/
۱۴. خویی، سیدابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا
۱۵. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله؛ فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام؛ چ ۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۱۶. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ چ ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۷. سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مهذب الأحکام؛ قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۸. سیواسی، محمد بن عبدالواحد؛ شرح فتح القدر؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۱۹. سیوطی، جلال الدین؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. سیبویه، عمرو بن عثمان؛ کتاب؛ چ ۳، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۲۱. صبان، محمد بن علی؛ حاشیه الصبان علی شرح الأشمونی علی الفیه ابن مالک؛ قم: انتشارات زاهدی، [بی تا].
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الإستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۲۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ تهذیب الأحکام؛ چ ۴، تهران: دارالکتب

- الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۷. عاملی، شیخ حرّ؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲۸. علم الهدی، سیدمرتضی؛ الذریعة؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۲۹. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ ج ۱، قم، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۰. فیض کاشانی، ملا محسن؛ تفسیر الصافی؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۱، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۲. قزوینی، جلال الدین عبدالرحمن و دیگران؛ شروح التلخیص؛ بیروت: دارالارشاد الإسلامی، [بی تا].
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۴. لجنة التحقيق فی مسئلة الامامة مدرسة الامام باقر العلوم؛ کتاب الله و اهل البيت فی حديث الثقلين من الصحاح والسنن والمسانيد و... من مصادر اهل السنة؛ ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۲۲ق.
۳۵. لنکرانی، محمدفاضل؛ القواعد الفقهية؛ قم، مرکز فقه الاثمه الطهار، چاپ دوم، ۱۴۲۵ق.
۳۶. محقق داماد، سید مصطفی؛ «رجم از دیدگاه قرآن و سنت»؛ ضمیمه روزنامه اطلاعات؛ تهران، سه شنبه ۱۷ مهر ۱۳۸۶.
۳۷. مدنی شیرازی، سید علی خان؛ الحدائق الندية فی شرح الفوائد الصمدية؛ ج ۱، مشهد: مهر بیکران، ۱۳۸۸.
۳۸. مقدسی، مطهر بن طاهر؛ البدأ والتاریخ؛ بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، [بی تا].
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ أنوار الفقاهة کتاب الحدود والتعزیرات؛ ج ۱، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۱۸ق.

۴۰. نجفی، محمد بن حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ بیروت: دار
إحياء التراث العربی، [بی تا].
۴۱. وسمقی، صدیقه؛ «آیا سنگسار یک سنت اسلامی است؟»؛ نشریه چشم انداز
ایران؛ ش ۶۳، شهریور و مهر ۱۳۸۹. ص ۹۱-۹۹.
۴۲. یزدانی، عباس؛ عقل فقهی؛ انتشار مجازی.