

بررسی حدّ قذف و تأثیر آن بر صیانت از آبروی افراد با تکیه بر آیه ۴ سوره نور

منوچهر خدارحمی*
محسن جهانگیری**
سیدمهدی احمدی نیک***

چکیده

حفظ کرامت و آبروی افراد از اصول بنیادین شریعت اسلام است که در قالب احکام متعددی تجلی یافته است. پژوهش حاضر با هدف بررسی حکم قذف به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سازوکارهای حمایتی شریعت در صیانت از حیثیت افراد، به تحلیل و واکاوی آیه ۴ سوره نور می‌پردازد. مطالعه پیش رو با رویکردی تحلیلی توصیفی و با بهره‌گیری از منابع فقهی و تفسیری، به واکاوی عبارت «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُ الْمُحْصَنَاتِ» پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد احکام مرتبط با قذف، علاوه بر جنبه کیفری، نقش بازدارنده‌ای در حفظ نظم اخلاقی و اجتماعی جامعه ایفا می‌کند. تحقیق حاضر با ارائه تفسیری نو از مفهوم محصنات و گستره شمول حکم قذف، زمینه بازنگری در رویکردهای سنتی را فراهم می‌آورد. همچنین مسئله عدم پذیرش شهادت قاذف و شرایط اعاده آن، به‌عنوان یکی از پیامدهای مهم حکم قذف مورد بررسی قرار گرفته است. اهمیت پژوهش پیش رو در عصر حاضر، با توجه به گسترش ارتباطات اجتماعی و فضای مجازی که امکان نشر اتهامات را تسهیل کرده است، دوچندان می‌شود. نتایج این مطالعه می‌تواند در تبیین نقش احکام اسلامی در حفظ کرامت انسانی و تقویت بنیان‌های اخلاقی جامعه راهگشا باشد.

واژگان کلیدی: حد قذف، صیانت از آبرو، محصنات، آیه ۴ سوره نور.

* استاد مدعو گروه فقه و مبانی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران / نویسنده مسئول

(m.khodarahmi1364@yahoo.com)

** دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.jahangiri@razavi.ac.ir).

*** استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (ahmadinik@razavi.ac.ir).

مقدمه

در عصر کنونی که ارتباطات اجتماعی و فضای مجازی گسترش چشمگیری یافته است، مسئله حفظ حریم خصوصی و کرامت انسانی به یکی از چالش‌های اساسی جوامع تبدیل شده است. دین مبین اسلام با درک عمیق از ماهیت انسان و نیازهای فطری او، احکام و قوانین دقیقی را برای حفاظت از شخصیت و آبروی افراد وضع کرده است که حدّ قذف یکی از مهم‌ترین آنهاست. قذف به‌عنوان نسبت‌دادن ناروای زنا یا لواط به افراد، نه تنها یک جرم علیه فرد، بلکه تعرضی به بنیان‌های اخلاقی جامعه محسوب می‌شود. آیه ۴ سوره نور با روشنی به این موضوع پرداخته است و با تعیین مجازات هشتماد ضربه تازیانه و عدم پذیرش شهادت قاذف، چهارچوب محکمی برای مقابله با این آسیب اجتماعی ترسیم کرده است.

پژوهش حاضر با هدف واکاوی عمیق مفهوم قذف و تأثیرات اجتماعی - حقوقی آن، به بررسی جامع آیه مذکور می‌پردازد. نوآوری تحقیق پیش رو در آن است که علاوه بر تحلیل ابعاد فقهی و حقوقی، به جنبه‌های کمتر مورد توجه قرارگرفته همچون تأثیر فرهنگ‌سازی در پیشگیری از قذف، نقش آن در تحکیم بنیان خانواده و کارکردهای اجتماعی و تربیتی این حکم می‌پردازد. ضرورت پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که در دنیای معاصر با گسترش شبکه‌های اجتماعی و سهولت انتشار اطلاعات، امکان آسیب به حیثیت افراد بیش از پیش افزایش یافته است؛ ازاین‌رو بازخوانی و تبیین دقیق احکام قذف می‌تواند راهگشای بسیاری از چالش‌های موجود در این باره باشد. مقاله پیش رو با بهره‌گیری از منابع معتبر فقهی، تفسیری و حقوقی و با روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال ارائه تصویری جامع از حکم قذف و کارکردهای آن در جامعه معاصر است. امید است نتایج پژوهش بتواند گامی مؤثر در جهت ارتقای فرهنگ احترام به حریم خصوصی و کرامت انسانی در جامعه اسلامی بردارد.

۱. پیشینه بحث

با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه قذف و تأثیرات اجتماعی آن، به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. مرتضی حسینی (۱۴۰۰) در مقاله «قذف در فقه و حقوق اسلامی» که در مجله فقه و حقوق

اسلامی به چاپ رسیده، ابعاد فقهی قذف را بررسی کرده است. در مورد وجه نوآوری مقاله حاضر باید گفت پژوهش پیش رو علاوه بر جنبه‌های فقهی، به راهکارهای عملی پیشگیری از قذف در جامعه معاصر و فضای مجازی می‌پردازد.

۲. ناصر شهبازی (۱۳۹۸) در مقاله «نقش تشکیلات اجتماعی در پیشگیری از قذف» که در مجله زبان و ادبیات چاپ شده است، به اهمیت فرهنگ‌سازی در پیشگیری از قذف می‌پردازد. وجه نوآوری مقاله حاضر این است که علاوه بر فرهنگ‌سازی، به ارائه راهکارهای عملی برای مقابله با قذف در فضای حقیقی و شبکه‌های اجتماعی می‌پردازد.

۳. سیده فاطمه موسوی (۱۳۹۶) در مقاله «مفاهیم حقوق بشر در قرآن کریم» که در مجله مطالعات اجتماعی منتشر شده، به بررسی حقوق فردی و جمعی در متون اسلامی پرداخته است. وجه نوآوری مقاله پیش رو این است که در اینجا با تمرکز خاص بر آیه ۴ سوره نور، تفسیری جدید از مفهوم محصنات و گستره شمول حکم قذف ارائه می‌گردد.

۴. سعید فرازمحمدی (۱۳۹۵) در مقاله «فوتنیک اجتماعی و جنبه‌های حقوقی آن» که در مجله حقوق و جامعه‌شناسی منتشر شده است، تأثیرات اجتماعی افترا و بی‌آبرویی را بررسی می‌کند. در مورد وجه نوآوری مقاله حاضر باید گفت مقاله مذکور صرفاً به جنبه‌های حقوقی را مطرح می‌کند، ولی تحقیق پیش رو علاوه بر آن ابعاد فقهی و تربیتی را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲. مفهوم‌شناسی

در تعریف لغوی قذف، فراهیدی آن را به معنای پرتاب کردن سنگ و تیر دانسته است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۳۵). زبیدی بر این معنا تأکید کرده و تهمت زدن را نیز از معانی آن برشمرده است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۲۵). در اصطلاح فقهی، خوبی قذف را نسبت دادن زنا یا لواط به دیگری تعریف می‌کند و اصطلاحات «قاذف» و «مقذوف» را تبیین کرده است (خوبی، ۱۴۱۸، ص ۳۱۴). این موضوع در قانون مجازات اسلامی (مواد ۲۴۵-۲۶۱.ق.م.ا) نیز مورد توجه قرار گرفته است. از منظر روایی، شیخ صدوق به نقل از پیامبر اکرم ﷺ، قذف را یکی از هفت عامل نابودکننده شخصیت انسان معرفی می‌کند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۴). علامه طباطبایی رحمته‌الله در تفسیر آیه ۴ سوره نور، به تبیین حکمت تشریح حدّ قذف می‌پردازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۹۴). ابن کثیر در

تفسیر خود به آثار اجتماعی و فردی قذف اشاره کرده و آن را از گناهان کبیره برشمرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۱). مفید نیز در بحث از ابواب حدود، به تفصیل به موضوع قذف می‌پردازد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۴۲).

۳. استدلال به آیه ۴ سوره نور

یکی از مهم‌ترین ادله قرآنی در مورد عدم پذیرش شهادت قاذف، آیه ۴ سوره نور است که در مقام بیان حکم قذف و عواقب آن، قاعده کلی درباره شهادت قاذفین را مطرح می‌کند. این آیه نه تنها حد قذف را بیان می‌کند، بلکه یکی از مهم‌ترین آثار اجتماعی و حقوقی این جرم یعنی سقوط اعتبار شهادت قاذف را نیز مورد توجه قرار داده است:

وَالَّذِينَ يُرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. کسانی که به زنان پاکدامن نسبت زنا می‌دهند، سپس چهار شاهد مرد بر اثبات ادعای خود نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و دیگر شهادتی از آنها نپذیرید و آنها را که حقیقتاً فاسق‌اند (نور: ۴).

۳-۱. شأن نزول آیه

انسان موجودی دو بُعدی با ساحت‌های مادی و معنوی است که هر دو بُعد، نیازمند حفاظت قانونی‌اند. همان‌گونه که تعرض به جسم انسان جرم محسوب می‌شود، تخریب شخصیت و حیثیت افراد نیز مستوجب مجازات است (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۵). یکی از مصادیق آشکار ترور شخصیت، نسبت دادن اتهامات ناروا همچون زنا و لواط است که در فقه اسلامی با عنوان «قذف» شناخته می‌شود. این اتهامات می‌توانند به سهولت باعث تخریب اعتبار اجتماعی فرد گردند. قرآن کریم در آیات متعددی به این موضوع می‌پردازد و مجازات سنگینی برای مرتکبان آن در نظر گرفته است. در سوره مبارکه نور، حکم هشتاد ضربه تازیانه و عدم پذیرش شهادت برای قاذفین مقرر شده است. در مورد شأن نزول این آیات، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است؛ تفسیر قمی نزول آیه را مربوط به تهمت عایشه به ماریه قبطیه می‌داند که پس از فوت ابراهیم فرزند پیامبر ﷺ رخ داد. این روایت با چالش‌هایی روبه‌رو می‌باشد؛ از جمله ناسازگاری با دستور پیامبر ﷺ به قتل متهم، بدون بررسی و عدم اجرای حد قذف بر تهمت‌زندگان (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۹). سعیدبن جبیر نزول

آیه را مربوط به قضیه عایشه دانسته است، در حالی که ضحاک آن را شامل تمامی زنان مؤمن می‌داند. فاضل مقداد نظر ضحاک را ترجیح می‌دهد؛ زیرا شمول بیشتری دارد (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۵). علامه طباطبایی^{۱۱} معتقد است مقذوف در این آیات از شخصیت‌های برجسته و نزدیک به پیامبر^ص بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۸۹). اهل سنت نزول آیات افک در شأن عایشه را فضیلتی برای او می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۳۸). برخی دیگر از مفسران اهل سنت شأن نزول را مربوط به حادثه عقب ماندن عایشه از کاروان در جنگ بنی مصطلق می‌دانند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۷۹). قوانین حمایتی در این باره باید شامل حفاظت از حیثیت فردی، نظام تعقیب و مجازات مرتکبان افترا، حمایت از حقوق معنوی و آموزش عمومی باشد. این رویکرد قرآنی نشان‌دهنده اهمیت حفظ کرامت انسانی در اسلام است که امروزه نیز در قوانین حقوقی مدرن به‌عنوان یکی از حقوق اساسی بشر شناخته می‌شود. حمایت از شخصیت معنوی افراد، آموزش عمومی و ایجاد سازوکارهای قانونی برای مجازات متخلفان، از ضروریات جوامع امروزی است.

۳-۲. تفسیر و تبیین مفهوم محصنات در آیه

در تحلیل دقیق آیه ۴ سوره نور و استنباط احکام فقهی از آن، یکی از کلیدی‌ترین نکات، شناخت صحیح از مفهوم «محصنات» است. این واژه که در ابتدای آیه مورد اشاره قرار گرفته، نه تنها دامنه شمول حکم قذف را مشخص می‌کند، بلکه درک صحیح از آن، تأثیر مستقیمی بر فهم احکام مترتب بر قذف دارد؛ از این رو ضروری است پیش از ورود به سایر ابعاد آیه، ماهیت و مصداق‌های این مفهوم به‌روشنی تبیین شود.

۳-۲-۱. عدم اختصاص محصنات به زن شوهردار

در تبیین مفهوم محصن در آیه شریفه «وَالَّذِينَ يُرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ»، دیدگاه‌های متعددی از سوی فقها و مفسران ارائه شده است. فاضل مقداد با تأکید بر مفهوم عفت و پاکدامنی، معتقد است اجرای حدّ قذف، مشروط به عقیف و پاکدامن بودن مقذوف است و واژه المحصنات در آیه شریفه اشاره به همین مطلب دارد و محدود به زنان شوهردار نمی‌شود (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۵). قذف اگرچه در لغت به معنای مطلق سب و دشنام است، ولی در سیاق این آیه به معنای نسبت زنا دادن به زنان عقیفه و پاکدامن تفسیر شده و باتوجه به سیاق آیات و قراین موجود، مفهوم محصن، منحصر

در زن شوهردار نیست (کاظمی فاضل، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۷). در تبیین واژه شناختی رمی، عمید زنجانی بیان می‌کند که این کلمه در اصل به معنای افکندن و رهاکردن است و در این آیه به معنای نسبت‌دادن فحشا به افراد عقیف به کار رفته است. وی معتقد است از آنجاکه پرتاب کردن با نوعی اعمال زور همراه است، نسبت فحشا به افراد عقیف نیز ماهیتی زورگویانه و ناگوار دارد (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۹). قرینه‌های متعددی در آیه شریفه وجود دارد که نشان می‌دهد رمی در این سیاق به معنای مطلق سب و قذف نیست، بلکه به معنای نسبت زنا به زنان عقیفه است. مهم‌ترین قرینه، لزوم آوردن چهار شاهد در ذیل آیه می‌باشد. علاوه بر این قرینه خارجی دیگری نیز دلالت دارد که قذف منحصر به زن شوهردار نیست و آن، اجرای حدّ قذف نسبت به زنان عقیفه غیر متأهل است (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۶۸). در تبیین معناشناختی واژه احصان باید گفت این کلمه در لغت به معنای نگهداشتن و مصونیت‌بخشیدن است و در اصطلاح فقهی دو معنای متمایز دارد: «همسر داشتن» و «پاکدامنی». در منابع فقهی از معنای نخست با عنوان احصان‌الرجم و از معنای دوم با عنوان احصان‌القذف یاد می‌شود. صاحب زبده‌البیان با تأکید بر این نکته که اگرچه قذف در معنای عام به مفهوم سب مطلق می‌باشد، معتقد است آنچه در این سیاق از لفظ یرمون استنباط می‌شود، نسبت زنا به زنان عقیفه است (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۶۰). برخی فقها در آثار تفسیری خویش مقصود از محصنات را زنان عقیفه‌ای دانسته‌اند که متظاهر به فحشا نباشند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۶۳). در تحلیل گستره مفهومی واژه الذین در آیه شریفه باید گفت این کلمه، عمومیت دارد و شامل حرّ، عبد، عاقل، مجنون، بالغ، صبی و مسلم می‌شود، ولی به دلیل اجماع فقها و عدم تکلیف، مجنون و صبی از دایره شمول این حکم خارج می‌گردند. بررسی‌های فقهی و تحلیل‌های لغوی نشان می‌دهد حکم قذف محدود به زنان شوهردار نیست و هر زن عقیفی را که مورد تهمت ناروا قرار گیرد، در برمی‌گیرد. افزون‌بر این مفهوم رمی در سیاق آیه مذکور به‌طور خاص به معنای نسبت زنا دادن است که این معنا با قرینه لزوم چهار شاهد در آیه شریفه تأیید می‌گردد.

۳-۲-۲. اختصاص محصنات به زن شوهردار

بسیاری از فقها و مفسران، واژه المحصنات را به معنای زنان عقیف تفسیر کرده و مترجمان نیز از لفظ پاکدامن استفاده کرده‌اند؛ باین حال صاحب تفسیر التحرير والتنویر معتقد است: «لا یطلق وصف المحصنات إلا علی الحرائر المتزوجات: وصف محصنات فقط بر زنان آزاد شوهردار اطلاق می‌شود»

و شامل زنان غیرشوهردار نمی‌گردد» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۱۵۸). زمنخسری در تفسیر کشاف، محصنات را این‌گونه تعریف می‌کند: «و هنّ ذوات الأزواج، لأنهنّ أحسن فزوجهنّ بالتزويج، فهنّ محصنات و محصنات: زنان عقیفه کسانی‌اند که شوهر دارند؛ زیرا با ازدواج، عفت خود را حفظ کرده‌اند و از این رو عقیف و پاکدامن محسوب می‌شوند» (زمنخسری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۹۷). شهید ثانی نیز یکی از شرایط مقذوف را احصان بیان می‌کند و در تفسیر احصان می‌گوید: «هو يطلق علی التزويج» و پس از عفت، دیگر شرایط را نیز ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد ایشان با ذکر این قید، شوهردار بودن را در بحث قذف شرط می‌داند (عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۶۷). علت این دیدگاه را شاید بتوان در معانی لغوی احصان جست‌وجو کرد. صاحب کتاب الصحاح، احصان را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که ظهور در زن شوهردار دارد: «مُحَصَّنٌ بفتح الصاد و هو أحد ماجاء علی أَفْعَلَ فهو مُفْعَلٌ و أَحْصَنَتِ الْمَرْأَةُ: عَفَّتْ و أَحْصَنَتَهَا زَوْجَهَا، فهي مُحْصِنَةٌ و مُحْصِنَةٌ». ایشان در تعریف احصان تصریح می‌کند که به معنای نگه‌داشته شده است و آن کسی که زن را نگه می‌دارد، شوهر اوست (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۱۰۱). علامه شرتونی در تبیین واژه احصان می‌گوید: «أحصنت المرأة به معنای ازدواج کردن زن و محصنه شدن اوست و حصنت المرأة نیز به معنای ازدواج کردن زن است که در نتیجه آن، زن حصان، شوهر کرده و پارسا می‌شود» (شرتونی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۹۵). ایشان در توضیح «الحصناء من النساء» بیان می‌کند که این واژه به معنای زن پارسا و شوهردار است و در این کاربرد، اسم فاعل در معنای مفعولی آن به کار رفته است. احصان در اصل به معنای قراردادن چیزی در قرقگاه و منع کردن از آن است.

در منابع گوناگون آمده است که ریشه اصلی احصان، منع است و زن از چهار طریق می‌تواند محصنه شود: اسلام، عفاف، آزادگی و ازدواج. واژه محصن به معنای کسی است که در حصن قرار می‌گیرد یا قرار داده می‌شود و این از جمله افعالی است که اسم فاعل آن همان معنای اسم مفعول را دارد (ابن‌اثیر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۷). در کتاب مفردات ألفاظ القرآن تصریح شده است که حصان به کسی اطلاق می‌شود که با عفت، ازدواج یا با مانعی همچون شرافت و حرّیت، نگاه داشته شده است. به زن هم محصن و هم محصن گفته می‌شود؛ در واقع هرگاه تصور شود قرارگرفتن وی در حصن از ناحیه خودش است، محصن گفته می‌شود و هرگاه تصور شود قرارگرفتن وی در حصن از ناحیه دیگری است، محصن گفته می‌شود؛ بر همین اساس المحصنات به معنای زن شوهردار

می‌باشد؛ با این تصور که شوهر کسی است که او را در حصن قرار داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۳۹). در تبیین معنای المحصنات می‌توان گفت ترجمه کلمه عقیف برای این واژه، قابل ردّ نیست؛ زیرا همان‌گونه که بیان شده است، در تفسیر آیات قرآن کریم، تقویت یک احتمال به معنای تضعیف دیگر احتمالات نیست، مگر آنکه احتمالی مخالف بداهت عقل و صراحت شرع باشد (عابدینی نجف‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۵۶). با توجه به توضیحات ارائه شده درباره معنای محصن، به طور دقیق مشخص نیست آیا المحصنات به معنای زن عقیف است - چه شوهر داشته باشد یا نداشته باشد - یا به معنای زن شوهردار است؟ اگرچه یقیناً زن عقیف شوهردار از مصادیق آن محسوب می‌شود. برخی محققان معاصر ادعا کرده‌اند واژه المحصنات که در آیه شریفه آمده، بیشتر به فردی اطلاق می‌شود که به سبب محافظت عوامل بیرونی، از فساد و فحشا حفظ می‌شود؛ براین اساس به نظر می‌رسد مقصود از المحصنات، زن شوهردار باشد؛ همان‌گونه که در آیه ۲۴ سوره نساء نیز مقصود، زن شوهردار است؛ زیرا شوهر از سویی زن را اشباع می‌کند و از سویی دیگر غیرتش اجازه نمی‌دهد زن به دنبال فساد برود؛ بنابراین زن با داشتن شوهر، اقتضایی برای فحشا ندارد و مانعی خارجی بر سر راه او وجود دارد (همان، ص ۶۲). نویسنده معتقد است در جایی که بخواهیم تکلیفی برای المحصنات وضع کنیم، احتیاط اقتضا دارد تکلیف را برای تمامی احتمالات در نظر بگیریم؛ به ویژه در این مورد که دو احتمال شوهردار بودن و عقیف بودن، هر دو همانند دو ظهور خودنمایی می‌کنند و البته از نظر ایشان، استعمال یک لفظ در چند معنا مشکلی ندارد (همان، ص ۶۴). این اشکال را به بیان دیگری نیز می‌توان تبیین کرد؛ ما یقین داریم زن عقیفه شوهردار، مسلماً از مصادیق المحصنات می‌باشد و نسبت‌دهنده، هشتاد ضربه تازیانه می‌خورد، ولی اگر به فردی که فاقد یکی از این ویژگی‌ها باشد، نسبت زنا داده شود، شک می‌کنیم که از مصادیق قذف المحصنات هست یا خیر! در این صورت نمی‌توان به عموم المحصنات تمسک کرد؛ زیرا در اینجا تمسک به عام در شبهه مصداقیه، همان عام است و چنین تمسکی به اتفاق علمای اصول صحیح نیست.

۳-۲-۳. نقد دیدگاه اختصاص محصنات به زن شوهردار

نقد نخست: در پاسخ به دیدگاه صاحب التحریر والتنویر باید گفت حتی اگر بپذیریم طبق معنای لغوی، کلمه المحصنات ظهور در زنان عقیفه شوهردار دارد، در آیه قرآینی وجود دارد که

محصن را از معنای لغوی به معنای دیگری منصرف می‌کند؛ از جمله این قراین می‌توان به سیاق آیه اشاره کرد. فرارگرفتن این آیه پس از آیه مربوط به حدّ زنا و پیش از آیات لعان، قرینه قوی است بر اینکه در اینجا مقصود از محصن، اعم از زن عفیف شوهردار می‌باشد (قمی، ۱۴۲۲، ص ۴۰۹). در تفاسیر معتبری همچون **مجمع البیان و المیزان** نیز تصریح شده است که منظور از محصن، زن عفیفه یعنی پوشیده شده می‌باشد؛ خواه به واسطه شوهر باشد و خواه به واسطه حیای زن. این تفسیر از آن روست که آیه مذکور پس از بحث حدّ زنا مطرح شده است و در آیه زنا منظور از محصن، زن شوهردار می‌باشد؛ بنابراین آنچه در اینجا از سیاق آیات فهمیده می‌شود، معنایی اعم از زن شوهردار است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۱۹۸).

نقد دوم: فاضل مقداد در کتاب **کنز العرفان**، تحلیل دقیقی از مفهوم محصن در باب قذف ارائه می‌دهد. وی معتقد است در آیه قذف، محصن به معنای زن شوهردار که در باب زنا مطرح است، نیست. دلیل این مدعا اجماع فقها بر ثبوت حدّ قذف نسبت به قذف زنان غیر متأهل است. بر اساس این دیدگاه، اگر زن عفیف و پاکدامنی - صرف نظر از وضعیت تأهل او - مورد افترا قرار گیرد، مجازات قاذف حدّ است. در مقابل اگر زنی که به عدم عفت مشهور است، مورد اتهام قرار گیرد، مجازات قاذف فقط تعزیر خواهد بود. نکته قابل توجه آنکه اگر زنی به گونه‌ای مشهور به زنا باشد که از متصف شدن به این عنوان احساس عار نکند، اساساً عنوان قذف محقق نمی‌شود و در نتیجه هیچ مجازاتی - نه حدّ و نه تعزیر - برای قاذف در نظر گرفته نمی‌شود (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۶). این تحلیل فقهی نشان می‌دهد معیار اصلی در تحقق قذف و مجازات آن، عفت و پاکدامنی مقذوف است، نه وضعیت تأهل او.

نقد سوم: دلیل دیگری که برای ردّ نظریه اختصاص می‌توان بدان استناد کرد، شأن نزول آیه است. سعید بن جبیر معتقد است آیه درباره قضیه عایشه نازل شده، در حالی که ضحاک عقیده دارد آیه درباره همه زنان مؤمن نازل شده است. به نظر می‌رسد قول ضحاک با واقعیت تناسب بیشتری دارد؛ زیرا فایده و نتیجه آن گسترده‌تر و فراگیرتر است. همچنین باید توجه داشت خصوص مورد و شأن نزول، حکم را مختص همان مورد نمی‌کند و باعث تخصیص و خاص بودن حکم و انحصار در آن نمی‌شود، بلکه هدف آیه عام و گسترده است (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۶۷). با توجه به شأن نزول آیه و اطلاق موجود در کلام، هنگامی که در دخالت قید شوهردار بودن در مفهوم «المحصنات»

شک داشته باشیم، بر اساس قاعده اصولی «عندالشک فی القیدیه یؤخذ بالإطلاق» باید به اطلاق لفظی تمسک کرد. این اصل باعث می‌شود قید ذات بعل را زاید بر ذات مفهوم محصنه تلقی کنیم؛ بنابراین واژه «المحصنات» منحصر به زنان متأهل نبوده و شامل مطلق زنان عقیف و پاکدامن می‌گردد؛ چراکه تخصیص آن به زنان متأهل، نیازمند قرینه‌ای است که در متن آیه موجود نیست و اطلاق طبیعی کلام، شمولیت عام را اقتضا می‌کند.

۳-۳. حرمت تکلیفی قذف زنان عقیفه

حرمت تکلیفی قذف در مورد زنان عقیف، به‌عنوان یک سازوکار بازدارنده در مقابل اتهامات ناروا عمل می‌کند. این حکم شرعی با ایجاد امنیت روانی و اجتماعی برای زنان، نقش مهمی در صیانت از شخصیت و حیثیت آنان ایفا می‌نماید. از طریق این حکم، از گسترش شایعات و اتهامات بی‌اساس در جامعه جلوگیری می‌شود و جایگاه و منزلت اجتماعی زنان تقویت می‌گردد. در واقع این حکم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای حفظ کرامت و آبروی زنان در نظام حقوقی اسلام عمل می‌کند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ص ۲۴۴). این رویکرد حمایتی نشان‌دهنده اهمیت ویژه‌ای است که شریعت اسلام برای حفظ حرمت و کرامت انسانی، به‌ویژه در مورد زنان قائل است. این مفهوم فراتر از یک حکم صرف شرعی، راهکاری راهبردی برای پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی محسوب می‌شود که امنیت روانی و اجتماعی زنان را تضمین می‌نماید. فقهای اسلامی پنج مؤلفه اساسی را در تغلیظ حرمت تکلیفی قذف برشمرده‌اند: اجرای حدّ بر قاذف، حکم به فسق، لعن الهی، ردّ شهادت و استحقاق عذاب اخروی (محقق اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۶۱). این رویکرد نشان می‌دهد که قذف صرفاً یک تخلف ساده نیست، بلکه عملی است که پیامدهای عمیق اجتماعی و حقوقی به‌دنبال دارد. امام رضا^{علیه السلام} فلسفه عمیق‌تر این حکم را در جلوگیری از فساد نسب، نفی نسل و ابطال موارث معرفی می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳، ص ۵۶۵). این دیدگاه اهمیت حفظ ساختار خانواده و جامعه را در مقابله با قذف آشکار می‌سازد. از منظر فقهی، قذف جرمی علیه عرض و آبرو محسوب می‌شود که واجد آثار تخریبی گسترده در ساختار اجتماعی است. امام خمینی^{علیه السلام} این عمل را از گناهان کبیره برمی‌شمارد و بر ابعاد اخلاقی و اجتماعی آن تأکید می‌ورزد (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۴). روایات معصومان^{علیهم السلام} تصریح دارند که حکم قذف به جنسیت خاصی

محدود نیست و هر دو گروه مردان و زنان را شامل می‌شود. شهید ثانی در این باره شروط مشخصی همچون بلوغ، عقل و اسلام را برای اثبات قذف مورد تأکید قرار داده است (شهید ثانی، ۱۴۱۲، ص ۱۶۶). این دیدگاه فقهی بیانگر آن است که حرمت تکلیفی قذف به‌عنوان سازوکاری پیشگیرانه در جهت حفاظت از کرامت انسانی عمل می‌کند و با ایجاد بازدارندگی حقوقی و اخلاقی، از منزلت زنان عقیف محافظت می‌نماید و مانع گسترش شایعات و اتهامات بی‌اساس می‌شود. بررسی و تحلیل آیات و روایات نشان می‌دهد که قذف علاوه بر اینکه در زمره گناهان کبیره قرار دارد، دارای حرمت تکلیفی است که این امر از اجماع فقها و تصریح به فسق و عدم پذیرش شهادت قاذف سرچشمه می‌گیرد. فلسفه تحریم قذف نیز بر مبنای جلوگیری از فساد در انساب و جلوگیری از تضییع حقوق موروثی استوار است؛ براین اساس قذف برای تمامی افراد اعم از مردان و زنان، به‌دلیل ماهیت شرعی و حرمت ذاتی آن، ممنوع بوده و مستوجب مجازات شرعی است.

۳-۴. حکم کیفری قذف زنان عقیفه

پس از بررسی حرمت تکلیفی قذف زنان عقیفه، تبیین معنای رمی و روشن شدن مقصود از واژه المحصنات در آیه، می‌توان نتیجه گرفت که شوهردار بودن، مسلمان بودن و آزاد بودن در جریان حدّ قذف تأثیری ندارد. در این میان لفظی که بیشترین آسیب روحی را به زن پاکدامن وارد می‌سازد، زناکار خواندن اوست. در آیه چهارم سوره نور، احکام کیفری مرتبط با قاذف و مقدار حدّ قذف این‌گونه بیان شده است: کسانی که به زنان پاکدامن نسبت ناروا می‌دهند و چهار شاهد بر اثبات مدعای خود نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید. در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز به حدّ قاذف اشاره شده است که ایشان از قول امیر مؤمنان علیه السلام نقل می‌کند که فریه (تهمت) بر سه‌گونه است: نسبت زنادادن به مرد دیگر، متهم کردن مادر کسی به زنا و نسبت دادن فردی به غیر پدرش که در تمامی این موارد، حدّ هشتاد ضربه تازیانه جاری می‌شود (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۱۷۶).

فقها به‌عنوان کارشناسان فقهی و حقوقی معتقدند حکم کیفری قاذف در صورتی اجرا می‌شود که شخصی به زن اجنبیه عقیفه - غیر از همسر خود - تهمت زنا بزند و نتواند چهار شاهد بر ادعای خود بیاورد که در این صورت هشتاد ضربه تازیانه بر او جاری می‌شود (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۳۰). در تفسیر شاهی تصریح شده است که وجوب حدّ قذف به‌میزان هشتاد تازیانه، مشروط به آن

است که زناى مقذوف از راه چهار شاهد عادل یا معادل آن همچون چهار مرتبه اقرار، ثابت نشده باشد (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۷۰). فقهای امامیه حدّ قذف را هشتاد تازیانه می‌دانند و تأکید دارند که شدت این تازیانه نباید به اندازه تازیانه در حدّ زنا باشد و باید از روی لباس متعارف اجرا شود. همچنین تازیانه باید به همه قسمت‌های بدن - به استثنای سه موضع خاص - اصابت کند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۰۸). صاحب جواهر نیز معتقد است قاذف بدون هیچ اختلافی هشتاد ضربه تازیانه می‌خورد و این تازیانه باید از روی لباس زده شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۲۹). تمامی فقها با استناد به آیه مذکور، بر هشتاد تازیانه بودن حدّ قذف اتفاق نظر دارند. فقهای اهل تسنن معتقدند حدّ قذف برای انسان بالغ، مسلمان و آزاد، هشتاد تازیانه است (ابن‌قدامة، ۱۳۹۸، ص ۲۱۵). برای تبیین دقیق حکم کیفری هشتاد تازیانه در حدّ قذف، لازم است نخست شرایط اجرای حدّ قذف بر قاذف را بررسی کنیم و سپس به اثبات این مدعا بپردازیم که فقه امامیه برخلاف اهل تسنن، حدّ قذف را به صورت مطلق بر حرّ و عبد جاری می‌داند، درحالی‌که اهل تسنن میان حرّ و عبد، تفاوت قائل می‌شوند؛ براین اساس بررسی چگونگی اثبات قذف و میزان حدّ جاری بر قاذف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۳-۴-۱. مسقطات ثبوت حدّ قذف

موجبات سقوط حدّ قذف شامل مواردی چون اقامه بینه شرعی چهار شاهد عادل برای اثبات زناى نسبت داده‌شده، اقرار چهار مرتبه مقذوف در بحث زنا، عفو مقذوف از قاذف، لعان و مصالحه، تقاذف و علم قاضی می‌باشد (مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۷۷). حدّ قذف در صورتی ساقط می‌شود که قاذف بتواند ادعای خویش را نزد حاکم و قاضی به اثبات برساند که این امر یا از طریق اقرار چهارگانه خود مقذوف یا با ارائه چهار شاهد عادل محقق می‌شود. این شهود باید در مورد یک فعل مشخص با صفات و ویژگی‌های یکسان و در زمان و مکان واحد اتفاق نظر داشته باشند. ابوحنیفه به این دیدگاه معتقد است، درحالی‌که شافعی اتحاد مدت مجلس و جلسه شهود را شرط نمی‌داند و براین‌باور است که حدّ قذف با سه مرد و یک زن یا دو مرد و چهار زن نیز قابل اثبات است (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۶). صاحب مسالک‌الافهام تصریح می‌کند که این تعداد شهود فقط در قذف به زنا معتبر است و در موارد قذف به سرقت، شرب خمر یا اکل ربا، وجود دو شاهد کفایت می‌کند (کاظمی فاضل، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۹). مقصود از آوردن چهار شاهد که ناظر و

گواه زنا بوده‌اند، اقامه شهود برای اثبات نسبتی است که داده شده و خداوند متعال در این آیه دستور می‌دهد که در صورت عدم ارائه چهار شاهد، قاذف باید تازیانه بخورد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۸۳). از مجموع اقوال و نظرات فقهی می‌توان این‌گونه استنباط کرد که شهادتی که باعث سقوط حدّ قذف در زنا می‌شود، الزاماً باید با حضور چهار شاهد عادل صورت پذیرد و شهادت زنان، حتی در صورت همراهی با شهادت مردان، برای اثبات این امر کفایت نمی‌کند؛ هرچند برخی فقهای اهل تسنن این نوع شهادت را معتبر دانسته‌اند. افزون بر شهادت، اقرار نیز از راه‌های اثبات این موضوع محسوب می‌شود، ولی در مورد تعداد دفعات اقرار لازم، اختلاف نظر وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی فقها دو مرتبه اقرار را کافی دانسته‌اند و گروهی دیگر چهار مرتبه اقرار را شرط دانسته‌اند.

۳-۴-۲. میزان حدّ جاری بر قاذف

بررسی فقهی ماهیت و کمیت حدّ قذف در میان مذاهب اسلامی نشان می‌دهد که اصل این حدّ مورد اتفاق فقهاست، ولی در مورد میزان مجازات با توجه به شرایط گوناگون از جمله حرّ یا عبد بودن و جنسیت قاذف، اختلاف نظرهایی وجود دارد. مطالعه روایات موجود در وسائل الشیعه حاکی از آن است که تفاوتی در کمیت و کیفیت اجرای حدّ قذف میان حرّ و عبد یا زن و مرد وجود ندارد و برای همه هشتاد تازیانه مقرر شده است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۴۳۲). فاضل جوادی در مسالک الأفهام با استناد به ظاهر آیه، بر عمومیت تساوی حدّ برای هر قاذف - اعم از حرّ، عبد، زن و مرد - تأکید می‌کند و نظر مخالف اهل سنت مبنی بر چهل تازیانه برای عبد را که مبتنی بر قیاس با آیه «فَإِنْ أَتَىٰ بِغَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ» است، ردّ می‌کند (کاظمی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۸). ابن رشد قرطبی ضمن اشاره به اتفاق نظر فقها در مورد حدّ قذف نسبت به حرّ، از اختلاف نظر درباره عبد و اعتقاد جمهور فقهای اهل سنت به نصف بودن حدّ عبد سخن می‌گوید (قرطبی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۴۱). محقق حلّی همچون بسیاری از فقهای شیعه، حدّ قذف را مطلقاً هشتاد تازیانه می‌داند؛ خواه قاذف حرّ باشد یا عبد (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۵۴). صاحب جواهر نیز این حکم را از منظر قرآن کریم، سنت و اجماع فقها مورد اتفاق می‌داند؛ هرچند در مورد عبد با احتیاط سخن می‌گوید (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۲۹). شهید ثانی با تصریح بر عدم اختلاف در جریان حدّ قذف بر حرّ - اعم از مرد و زن - به اختلاف در الحاق عبد به حرّ اشاره می‌کند و دلیل

الحاق را عموم آیه و صراحت روایات می‌داند (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۵۰). محقق اردبیلی با تکیه بر عمومیت واژه الذین در آیه مذکور، معتقد است دلیلی برای تقیید حکم به حرّ وجود ندارد و باید به اطلاق کلام تمسک کرد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۶۰). برخی فقها نیز استدلال می‌کنند که تنصیف مجازات در حدّ زنا برای عبد، مختص همان مورد است و قابل تسری به دیگر موارد نیست (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۶). این رویکرد در قانون مجازات اسلامی ایران انعکاس یافته و ماده ۲۴۹ حدّ قذف را برای مرد یا زن، به میزان هشتاد تازیانه تعیین کرده است.

۳-۵. حکم وضعی بطلان شهادت قاذف

حکم وضعی بطلان شهادت قاذف، یکی از احکام فقهی این فقه‌ره از آیه می‌باشد که در چهارچوب مفاهیم اصولی فقه اسلامی قابل تبیین است. حکم وضعی در اصطلاح فقه و اصول، اعتباری شرعی است که شارع مقدس برای موضوعی خاص وضع کرده و آن را به‌عنوان سبب، شرط یا مانع برای امر دیگری قرار می‌دهد، بی‌آنکه مستقیماً متضمن طلب یا منع باشد (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۴۲). این نوع حکم که در مقابل حکم تکلیفی قرار می‌گیرد، به‌طور مستقیم متوجه مکلف نیست و صرفاً رابطه‌ای را میان دو چیز اعتبار می‌کند و به‌عنوان واسطه در ثبوت احکام تکلیفی عمل می‌نماید (صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۲). از آثار وضعی قذف، بطلان شهادت قاذف است و حکم به فسق قذف‌کننده به‌منزله علت عدم قبول شهادت اوست. توبه قاذف، منافاتی با حکم به فسق و عدم قبول شهادت که در آیه بدان تصریح شده است، ندارد؛ زیرا مفاد استثنا، تقیید مستثنی منه است؛ یعنی تازمانی که توبه نکرده‌اند، محکوم به این دو حکم‌اند. با همین استظهار می‌توان نتیجه گرفت که محکومان به فسق در قرآن کریم در صورت توبه و اصلاح، از شمول آیات مربوطه خارج می‌شوند؛ مانند کسانی که پیش از اسلام آوردن، داخل در مخاطبان به شرک و کفر بودند و پس از گرویدن به اسلام، مخاطب آیات «یا ایها الذین آمنوا» قرار گرفتند (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۹). از نظر شیعه و شافعی از اهل سنت، اگر قاذف توبه کند، شهادت او پذیرفته می‌شود. البته بنا بر اینکه استثنا از جمله «وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا» باشد و او در «لَا تَقْبَلُوا» برای عطف بر جزای شرط باشد، در نتیجه او از جمله جزا خواهد بود (حلی سیوری، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۴۶). محقق اردبیلی در بحث متعلق استثنا در آیه شریفه «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، معتقد

است طبق قاعده اصولی، متعلق إلیّ، جمله اخیر است و استثنا از «أولئك هم الفاسقون» است، ولی باوجود این تفسیر، شهادت قاذف بر اساس قراین پس از توبه پذیرفته می‌شود و مقصود از توبه، اصلاح عمل است (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۶۱). در مورد پذیرش شهادت قاذف پس از توبه، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. ابوحنیفه معتقد است شهادت چنین فردی هرگز مورد قبول نیست، مگر اینکه پیش از اقامه حدّ یا پیش از تمام شدن حدّ، شهادت دهد. این دیدگاه مبتنی بر این احتمال است که او در جمله «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» برای استیناف و استثنا از فاسقین باشد. فاضل جواد در نقد این دیدگاه بیان می‌کند که این استدلال از ظهور آیه به دور است؛ زیرا امر به حدّ قذف و نهی از قبول شهادت قاذف، دو سببی اند که در صورت وقوع، پاسخ شرط حاصل می‌شود و ترتیبی میان این دو نیست و به صورت دفعی مترتب بر جزای شرط می‌شوند؛ بنابراین میان پیش و پس استیفای حدّ، تفاوتی وجود ندارد (کاظمی فاضل، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۹). در تفسیر تبیان، دو قول از پیشینیان نقل شده است: قول اول که مختار اصحاب امامیه است، استثنا را به هر دو جمله باز می‌گرداند؛ یعنی کسی که توبه کند، شهادتش مقبول است و فاسق نیست و گنااهش بخشیده می‌شود. قول دوم استثنا را فقط به جمله اخیر باز می‌گرداند که نتیجه‌اش عدم پذیرش شهادت قاذف، حتی پس از توبه است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۰۹). علامه طباطبایی^{۱۰} در تفسیر المیزان با تحلیل دقیق آیه شریفه، قرینه «فإن الله غفور رحيم» را اشاره‌ای به رجوع استثنا به جمله اخیر می‌داند. ایشان با تبیین ساختار آیه توضیح می‌دهد که جمله اخیر در مقام تعلیل برای حکم پیشین قرار گرفته و این رابطه علی و معلولی باعث می‌شود استثنا، علاوه بر جمله اخیر، به جمله پیشین نیز سرایت کند؛ براین اساس عدم پذیرش شهادت فاسق، معلول فسق اوست و با تحقق توبه و زوال علت (فسق)، معلول (عدم قبول شهادت) نیز مرتفع می‌گردد. این استنباط دقیق نشان می‌دهد که با توبه فرد فاسق و زوال آثار فسق، مانع شرعی پذیرش شهادت او برطرف می‌شود و شهادتش مقبول خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۸۵). این اختلاف نظر علما ناشی از یک مسئله اصولی است؛ وقوع استثنا پس از چند جمله که آیا استثنا به همه آنها برمی‌گردد یا فقط به جمله آخری؟ حق این است که استثنا فی نفسه صلاحیت برای رجوع به هر دو را دارد و تعیین یکی از آن دو وجه محتاج قرینه است. از سیاق آیه مورد بحث فهمیده می‌شود که استثنا به جمله اخیر برمی‌گردد، ولی چون همان‌گونه که در مباحث مشخص شد، مفید تعلیل است، به ملازمه، جمله قبلی را نیز به معنای خود مقید کرده

است. آیت‌الله سبحانی در تحلیل فقهی خویش درباره موضوع عدم قبول شهادت قاذف، مسئله را با طرح این پرسش اساسی آغاز می‌کند که آیا صرف عمل قذف باعث عدم پذیرش شهادت می‌شود یا اینکه اجرای حدّ نیز شرط آن است؟ ایشان با اشاره به اختلاف نظر میان ابوحنیفه و شافعی، دیدگاه خویش را این‌گونه تبیین می‌کند که همه موضوع برای عدم قبول شهادت، نفس عمل قذف است. استدلال ایشان بر این مبنا استوار است که اگر اجرای حدّ را شرط عدم قبول شهادت بدانیم، لازمه‌اش این خواهد بود که پس از اجرای حدّ، شهادت قاذف برای همیشه غیرقابل پذیرش باشد، درحالی‌که از سیاق آیه شریفه این‌گونه برداشت می‌شود که علت عدم قبول شهادت، فسق قاذف بوده که در عبارت «أولئك هم الفاسقون» بدان اشاره شده است. از آنجا که حکم به فسق منوط به اجرای حدّ نیست، عدم قبول شهادت نیز همانند حکم به فسق، مشروط به اجرای حدّ نیست و صرف ارتکاب قذف برای ردّ شهادت کافی است (تبریزی سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۴۳).

۴. تأثیرهای اجتماعی و فردی حدّ قذف

حد قذف در نظام حقوق اسلامی، فراتر از یک مجازات صرف، نقش بنیادین در حفظ نظم اجتماعی و کرامت انسانی ایفا می‌کند. این حکم الهی که در آیه ۴ سوره نور مطرح شده، دارای ابعاد گسترده‌ای است که تأثیرات آن نه تنها بر فرد قاذف، بلکه بر کل ساختار اجتماعی و روابط انسانی سایه می‌افکند. درک صحیح از این تأثیرات، کلیدی برای فهم حکمت تشریحی نهفته در این حکم است.

۴-۱. حفظ کرامت انسانی

کرامت انسانی و حفظ آبروی افراد، از محوری‌ترین مباحث در آموزه‌های اسلامی است که در قرآن کریم و روایات بدان توجه ویژه‌ای شده است. خداوند متعال در آیه ۷۰ سوره اسراء با عبارت «و لقد کرمنا بنی آدم»، به روشنی بر کرامت ذاتی انسان تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۳، ص ۱۵۶). آیه ۴ سوره نور با تعیین مجازات سنگین برای تهمت‌زنندگان، چهارچوب محکمی برای حفظ کرامت انسانی در جامعه اسلامی ترسیم می‌کند. این حکم الهی نشان‌دهنده اهمیت فوق‌العاده حفظ آبرو و حیثیت افراد است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۸۳). مطالعات نشان می‌دهد

که حفظ آبروی افراد، دارای دو بُعد فردی و اجتماعی است. در بُعد فردی، آبرو بخش مهمی از شخصیت و امنیت روانی فرد را تشکیل می‌دهد و در بُعد اجتماعی، حفظ آن باعث استحکام روابط اجتماعی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۷). علامه طباطبایی * معتقد است هتک حرمت افراد به منزله نقض اصل کرامت انسانی است و پیامدهای منفی آن از حوزه فردی فراتر می‌رود و همه جامعه را متأثر می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۵، ص ۹۴). شهید مطهری با تأکید بر رابطه مستقیم میان حفظ کرامت انسانی و سلامت روابط اجتماعی، بیان می‌کند که رعایت این اصل باعث افزایش اعتماد متقابل و تقویت همبستگی اجتماعی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵).

۴-۲. امنیت روانی در جامعه اسلامی

امنیت روانی به‌عنوان یکی از نیازهای بنیادین بشر، در آموزه‌های اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. قرآن کریم با وضع احکام مشخص در مورد حفظ حرمت و آبروی افراد، چهارچوب محکمی برای تأمین این نیاز اساسی ترسیم کرده است. این مهم در آیه ۴ سوره نور با تعیین مجازات سنگین برای تهمت‌زنندگان، به‌روشنی مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ص ۲۵۶). مطالعات روان‌شناختی نشان می‌دهد که احساس ناامنی روانی می‌تواند به انزوا، افسردگی و کاهش مشارکت اجتماعی منجر شود (باقری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵). علامه جعفری تأکید می‌کند که امنیت روانی، پیش‌نیاز مشارکت فعال افراد در عرصه‌های گوناگون اجتماعی است (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷). این امر به‌ویژه درباره زنان که بیشتر در معرض آسیب‌های اجتماعی قرار دارند، اهمیت مضاعفی می‌یابد. علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۵، ص ۱۲۳) معتقد است تأمین امنیت روانی افراد، از مهم‌ترین اهداف احکام اسلامی است و این امر در گرو حفظ حرمت و آبروی آنهاست. برخی فقها تصریح می‌کنند که امنیت روانی زنان در جامعه اسلامی، زمینه‌ساز رشد و شکوفایی استعدادهای آنان و مشارکت مؤثرشان در توسعه جامعه است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۸). پژوهش‌های جامعه‌شناختی نشان می‌دهد رابطه مستقیمی میان امنیت روانی و کیفیت روابط اجتماعی وجود دارد. هرچه افراد جامعه از امنیت روانی بیشتری برخوردار باشند، تعاملات اجتماعی سازنده‌تری خواهند داشت (فرهادی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۲). شهید مطهری در مجموعه آثار (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۳۴۵) تأکید می‌کند که امنیت روانی نه تنها یک نیاز فردی،

بلکه ضرورتی اجتماعی است که تحقق آن سبب پویایی و نشاط جامعه می‌شود؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اسلام با درک عمیق از اهمیت امنیت روانی در سلامت فردی و اجتماعی، احکام و قوانین مشخصی را برای تأمین این نیاز اساسی وضع کرده است که رعایت آنها می‌تواند به ایجاد جامعه‌ای سالم و پویا منجر شود.

نتیجه

- پژوهش حاضر با هدف بررسی جامع مفهوم قذف در فقه اسلامی و تأثیرات حقوقی و اجتماعی آن در حفظ کرامت انسانی انجام شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد:
۱. حکم قذف در اسلام صرفاً حکمی کیفری نیست، بلکه سازوکاری جامع برای حفاظت از حیثیت افراد و سلامت روابط اجتماعی است. این امر با تحلیل دقیق آیه ۴ سوره نور و تفاسیر مربوطه تأیید می‌شود.
 ۲. مفهوم محصنات در آیات مربوط به قذف، گستره‌ای فراتر از زنان متأهل دارد و شامل تمامی افراد پاکدامن می‌شود. این تفسیر جدید، چهارچوب حمایتی وسیع‌تری را برای حفظ کرامت انسانی در جامعه فراهم می‌آورد.
 ۳. در عصر حاضر که فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی امکان انتشار سریع اتهامات را فراهم کرده‌اند، اهمیت احکام قذف دوچندان شده است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اصول حقوقی اسلام در این باره، قابلیت انطباق با چالش‌های معاصر را دارد.
 ۴. راهکارهای پیشگیرانه فرهنگی در کنار ضمانت‌های اجرایی حقوقی، می‌تواند به کاهش موارد قذف و حفظ بهتر کرامت انسانی کمک کند. این امر مستلزم آگاهی‌بخشی عمومی و تقویت آموزه‌های اخلاقی در جامعه است.
 ۵. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد حکم قذف در اسلام، علاوه بر جنبه بازدارندگی، نقش مهمی در تأمین امنیت روانی افراد و حفظ انسجام خانواده‌ها ایفا می‌کند.

منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهاية فی غریب الحدیث والأثر؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۰۷ق.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر؛ التحریر والتنویر؛ بیروت: مؤسسه تاریخ عربی، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۴. اردبیلی، احمد؛ زیده البیان فی أحكام القرآن؛ تهران: المكتبة المرتضویه، [بی تا].
۵. باقری، خسرو؛ مبانی روان‌شناختی تربیت اسلامی؛ تهران: سمت، ۱۳۹۲.
۶. تبریزی سبحانی، جعفر؛ نظام القضاء والشهادة فی الشریعة الإسلامیة الغراء؛ قم: مؤسسه امام صادق^{علیه السلام}، ۱۴۱۸ق.
۷. جرجانی، ابوالفتوح؛ تفسیر شاهي؛ تهران: نوید، ۱۴۰۴ق.
۸. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۹. جعفری، محمد تقی؛ حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ کرامت در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۴.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۲. حلی (محقق حلی)، جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۳. حلی سیوری، مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ قم: مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۱۴. خمینی، سید روح‌الله؛ تحریر الوسیلة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^{علیه السلام}، ۱۳۷۹.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۶. راوندی، قطب‌الدین؛ فقه القرآن؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی^{علیه السلام}، ۱۴۰۵ق.
۱۷. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۸۹ق.
۱۸. شرتونی، سعید؛ أقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد؛ قم: مكتبة آیت‌الله مرعشی^{علیه السلام}، ۱۴۱۶ق.
۱۹. صدر، سید محمد باقر؛ دروس فی علم الأصول؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه محمد باقر موسوی همدانی؛ قم:

- دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۱.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۵ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۲۳. عابدینی نجف آبادی، علی؛ تحلیل فقهی و حقوقی جرم قذف؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۲۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین؛ مسالک الأفهام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۵. عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲۶. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۸. فرهادی، علی؛ جامعه شناسی مسائل اجتماعی در ایران؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۹۳.
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد؛ بداية المجتهد و نهاية المقتصد؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۱. کاظمی، فاضل جواد؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۸۹.
۳۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۳۳. —؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
۳۴. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۰ق.
۳۵. مغنیه، محمد جواد؛ الفقه علی المذاهب الخمسة؛ بیروت: دار التیار الجدید، ۱۴۲۱ق.
۳۶. موسوی اردبیلی، عبدالکریم؛ فقه الحدود و التعزیرات؛ قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید، ۱۴۲۷ق.
۳۷. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.