

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۸
پاییز ۱۳۹۳، ص ۲۰۰-۱۸۳

رجم در ترازو «درنگی در نظریه نفی مشروعیت رجم ثبوتاً و اثباتاً»*

سیدعلی جبار گلباغی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان

Email: pm.sadra87@gmail.com

دکتر حسین ناصری

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naseri1962@um.ac.ir

چکیده

بی‌شک، بیان اندیشه نو، تضارب آراء و نقد و بررسی اندیشه اندیشمندان، از سنت‌های نیکوی علمی است که در پالایش، پویایی و رشد و تعالی هر دانشی، مؤثر می‌باشد. دانش فقه و اندیشه‌های فقهی فقیهان نیز از این قاعده، جدا نیستند؛ از این رو، نوشتار حاضر، در پژوهشی بنیادی، به روش توصیفی-تحلیلی، اندیشه فقهی جناب استاد محمد ابراهیم جناتی را درباره مبانی فقهی رجم، به نقد و بررسی می‌نشیند و بر نمایان‌سازی این امر اهتمام دارد که تا چه میزان اندیشه فقهی مذکور، با مبانی فقهی برگزیده آن دانشی محترم و نیز منابع و مستندات اجتهاد فقهی شیعه، همراه و هماهنگ می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: زنا، زنا، محصنه، حد، حد رجم، سنگسار.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۴/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۷/۲۹.

مقدمه

از دیر باز تا کنون، بسیاری از مباحث بخش‌های مختلف فقه، میدان اختلاف و تضارب آرای فقیهان مسلمان بوده است که از این جمله، به مباحث بخش جزایی فقه، می‌توان اشاره داشت. به گواهی بررسی نوشته‌های فقهی شیعه، همواره در نزد دانشیان فقه شیعه، درباره حدود شرعی و اجرای آن‌ها، به شدت و ضعف، پرسش‌ها و تردیدها، و نقض و ابرام‌هایی وجود داشته است.

افزایش و گسترش دانش بشری، بروز دانش‌های نوین و میان‌رشته‌ای در حوزه علوم انسانی، شکل‌گیری و تغییر جامعه بشری، از اجتماع انسانی پیشین به سوی جامعه‌ای نوین و در نتیجه، متفاوت‌نگری بشر جدید، به پدیده‌ها، نهادها و امور اجتماعی، از جمله، جرایم و مجازات‌ها و قوانین جزایی و نهادها و سازمان‌های حقوقی و قضایی متکفل عدالت و امنیت قضایی در جامعه بشری، در کنار واقعه جهانی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت جمهوری اسلامی در ایران و عکس‌العمل جهانی مخالفان حکومت اسلامی در برابر اجرای حدود شرعی در نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران، و نیز تأملات بایسته دلسوزان اسلام و انقلاب، آرام، اجرای حدود شرعی را با چالش رو به رو ساخت که در نتیجه، این چالش، به جهت متکی بودن قانون مجازات اسلامی به فقه شیعه، دامنگیر مباحث جزایی فقه شیعه نیز گردید و لذا، این مسأله، خود، بسیاری از فقیهان و اندیشمندان فقه و حقوق شیعه را به چاره‌جویی‌هایی هم‌چون بازخوانی حدود شرعی واداشت.

رجم، یکی از جمله حدود شرعی‌ای است که بیش از دیگر حدود، چالش‌زا و مورد توجه مخالفان اجرای حدود شرعی قرار دارد.

امروزه در فقه شیعه، حذف مجازات رجم، در پی انکار مشروعیت این حد شرعی، یکی از دیدگاه‌هایی است که در کنار دیگر دیدگاه‌ها و پاسخ‌های مطرح درباره حد رجم و اجرای آن بیان می‌گردد. جناب استاد محمد ابراهیم جناتی یکی از دانشیانی است که در مقاله «بررسی مبانی فقهی رجم (سنگسار) ثبوتاً و اثباتاً»، در این مسیر گام می‌پوید. او در این مقاله که در شماره ۶۵ مجله فقه به چاپ رسید، به نقد ادله فقهی مشروعیت رجم روی می‌آورد. این دانشی محترم، در آغاز، با محصور داشتن ادله فقهی رجم، به اجماع مدرکی و برخی از روایات آحاد منقول از مجامع حدیثی شیعه و اهل سنت که همه آن‌ها را به ضعف سندی و دلالتی و وجود معارض مبتلا می‌دانند، مجازات رجم را فاقد دلیل معتبر شرعی می‌شمرند و صراحتاً اعلام

می‌دارند که به این حد شرعی قائل نمی‌باشند و آن‌گاه، با نظر داشتِ عدم ذکر مجازات رجم در قرآن کریم، و عدم امکان عادی تحقق شرایط حکم رجم، و دارای سابقه یهودی‌بودن برخی از راویان احادیث رجم، و وجود حکم به مجازات رجم در تورات، اسرائیلی و جعلی‌بودن روایات رجم و در پی آن، مجعول بودن اصل حد رجم را مردود نمی‌دانند.

از آن‌جا که نقد و بررسی آراء و اندیشه فقه‌پژوهان و فقیهان شیعه، از یک سو، در رشد و تعالی و گسترش دانش فقه شیعه، مؤثر است و از دیگر سو، در گزینش دیدگاهی بهره‌مند از بهینگی در مقام اجراء، دارای تأثیر می‌باشد، لذا نوشتار حاضر، در پژوهشی بنیادی نظری، به روش توصیفی تحلیلی، که به مطالعات کتاب‌خانه‌ای متکی است، به نقد و بررسی دیدگاه جناب استاد جنائی، درباره حذف مجازات رجم با توسل به نفی مشروعیت این حد شرعی، اهتمام دارد تا میزان هماهنگی سخن مذکور را با منابع و مستندات اجتهاد فقهی و نیز مبانی فقهی برگزیده ارائه دهنده محترم آن، رصد نماید.

نباید فرو گذاشت که نوشتار حاضر، تنها و تنها، به نقد و بررسی دیدگاه دانشی محترم، اهتمام دارد و به هیچ رو، مترصد بیان و بررسی دیگر دیدگاه‌های موجود در مسأله و نیز دیدگاه برگزیده خویش، نمی‌باشد؛ چه این مهم، در حوصله نوشتار دیگری است؛ البته باور دارد که نقد اندیشه، خود بستر آفرینش آراء و نظریه‌های تازه را فراچنگ دیگر پژوهشیان قرار می‌دهد.

نقد دیدگاه نفی مشروعیت مجازات رجم

درنگ و تأمل در مقاله «بررسی مبانی فقهی رجم (سنگسار) ثبوتاً و اثباتاً» آشکار می‌سازد که کانون توجه و بحث نویسنده محترم مقاله مذکور، برای نفی مشروعیت مجازات رجم، بر نقد و بررسی روایات استوار است؛ چه در این باب، آیاتی در قرآن کریم موجود نیست و امروزه، در نزد دانشیان فقه شیعه، نوعاً، اجماع را چندان وزنی نیست تا بر نقض و ابرام آن فایده‌ای مترتب گردد.

پنج روایت، عمده‌ترین روایاتی هستند که مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. از این میان، سه روایت از اهل سنت و دو روایت از شیعه می‌باشد. به نظر می‌رسد نویسنده محترم مقاله، علت گزینش روایات مذکور را در این می‌داند «که برای حکم رجم به آن‌ها استدلال شده است» (جناتی، فقه، ۱۲۸). اگر چه، ظاهر تحلیل بیان شده، این‌گونه القاء می‌دارد که گویا، دیگر

روایات رجم، مورد اعراض و عدم عمل فقهاء است، لیک احتمال مذکور، که با ظاهر سخن نویسنده مقاله نیز هماهنگ می‌نماید، به گواهی اندک تورق در نوشته‌های فقهی دانشیان فقه، از واقعیت بهره‌مند نیست. فقهاء، در باب رجم، به روایات متعددی استناد جسته‌اند که روایات محل سخن نیز از جمله آن‌ها می‌باشند (برای نمونه: نجفی، ۴۱/۳۲۰-۳۱۸).

از آن رو که از میان پنج روایت مورد سخن آقای جناتی، سه روایت از اهل سنت و دو روایت از شیعه می‌باشد، لذا دیدگاه نویسنده مذکور درباره این روایات، در دو بخش جداگانه، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱) روایات اهل سنت

توجه به کلیت مقاله، نشان می‌دهد که نویسنده محترم، از منظر اجتهاد شیعی، به موضوع می‌نگرد و آن را به پژوهش و بررسی می‌نشیند. لحاظ این واقعیت، توجیه استناد به روایات اهل سنت را به هیچ‌رو، نمایان نمی‌سازد.

در بررسی هر روایت، توجه به جنبه صدور سند و جنبه دلالتی روایت، از اهمیت فراوانی برخوردار است. از لحاظ سندی، روایات منقول از مجامع حدیثی اهل سنت، یا اصلاً از منظر علم رجال، مورد بررسی قرار نگرفته‌اند؛ مانند روایت عباد بن صامت (جناتی، فقه، ۱۳۴) و یا تنها از منظر دانشیان شیعه به سند روایت نگریسته شده است؛ مانند دو روایت منقول از ابی هریره و زید بن خالد جهنی (همان، ۱۲۸ و ۱۳۲).

از لحاظ دلالتی، نخست، نویسنده محترم برای روایات سه‌گانه مذکور، وجود مخالف و معارض را ادعا نموده است (همان، ۱۲۹ و ۱۳۳ و ۱۳۵) با توجه به این که موضوع اصلی بحث و پرسش اساسی مقاله، درباره مبانی مشروعیت اصل مجازات رجم است و نه تفریعات آن، چگونه می‌توان روایاتی را که به پذیرش اصل مجازات رجم گردن نهاده‌اند و تنها در تفریعات رجم، به تفاوت سخن می‌رانند، معارض اصل مجازات رجم دانست؟ نویسنده محترم، هیچ روایت صحیحی را بیان نمی‌دارد که تصریحاً و یا تلویحاً، نصاً و یا ظهوراً، اصل مجازات رجم را به انکار نشیند.

دوم، این سخن که «احادیث رجم و سنگسار را تنها ابوهریره و بعضی دیگر که از او بدتر بودند، مانند: زیدبن خالد و امثال او، روایت کرده‌اند؛ نه غیر آن‌ها. در صورتی که اگر این حکم، شرعاً واقعیت داشت، راویان حدیث، احادیث آن‌ها را نقل می‌کردند، در حالی که کسی از غیر

او نقل نکرده است» (همان، ۱۳۰) از مبانی علمی برخوردار نیست. در منابع حدیثی اهل سنت، روایات صحیحی - البته بنا بر مبانی اهل سنت - یافت می‌شود که از مجازات رجم سخن می‌گویند (برای نمونه: ابن ماجه، ۸۵۵/۲ ب ۱۱ ح ۲۵۶۰، ۲۵۵۹؛ ترمذی، ۴۵۸/۳-۴۵۷ ب ۷ ح ۱۴۳۲، ۱۴۳۱، ۴۶۱ ب ۹ ح ۱۴۳۵) کتاب حدود و باب رجم متون حدیثی اهل سنت، آکنده از روایات رجم است (برای نمونه: مسلم، ۱۳۲۸/۳-۱۳۱۶؛ ترمذی، ۴۶۱/۳-۴۵۷؛ ابن ماجه ۸۵۳-۸۵۵/۲، ابی داود، ۱۵۸/۴-۱۴۴؛ مالک، ۸۱۹-۸۲۵/۲) روایات رجم و قصه معاذ بن مالک، تنها از ابوهریره و زید بن خالد جُهَنی نقل نشده است. افرادی هم‌چون: ابن عباس، سعید بن جبیر، سعید بن مسیب و جابر بن عبدالله انصاری نیز آن‌ها را نقل کرده‌اند (برای نمونه: مالک، ۸۲۰/۲ ب ۱ ح ۲، ۸۲۳ ب ۱ ح ۸؛ ابی داود، ۱۴۴/۴ ح ۱۴۴۱، ۴۴۱۸، ۴۴۶ ح ۱۴۷، ۴۴۲۳، ۴۴۲۵، ۴۴۲۶، ۴۴۲۷، ۴۴۸، ۴۴۳۰، ۴۴۳۹، ۱۵۱ ح ۱۵۶، ۴۴۵۲، ۴۴۵۵؛ ابن ماجه، ۲/۲، ۸۵۵ ب ۱۱ ح ۲۵۶۰، ۲۵۵۹؛ ترمذی، ۴۵۸/۳-۴۵۷ ب ۷ ح ۱۴۳۱، ۱۴۳۲؛ مسلم، ۱۳۱۷/۳ ب ۴ ح ۱۵، ۱۳۱۸ ب ۵ ح ۱۶، ۱۳۲۰ ب ۵ ح ۱۹، ۱۳۲۸ ب ۶ ح ۲۸) مگر این‌که همه این روایان، افرادی بدتر از ابوهریره دانسته شوند.

سوم، نویسنده محترم مقاله، روایات مذکور را اخبار آحاد می‌دانند (جناتی، فقه، ۱۲۹ و ۱۴۰) حال این‌که بررسی متون روایی اهل سنت، این ادعا را در خصوص موضوع بحث، یعنی: اصل مجازات رجم، قابل پذیرش قرار نمی‌دهد.

چهارم، نویسنده مقاله، در نقد روایت ابوهریره و زید بن خالد جُهَنی، تأملاتی بیان داشته‌اند که برخی از آن‌ها محل سخن می‌باشد، برای وضوح مطالب، در آغاز متن روایت بیان می‌گردد: «عن أبي هريره و زيد بن خالد الجهني؛ أنهما قالا: أن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله! أنشدك الله ألا قضيت لي بكتاب الله. فقال الخصم الآخر وهو أقره منه: نعم. فأقض بيننا بكتاب الله. و أئذن لي. فقال رسول الله (ص) قل. قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزني بامرأته. و إني أخبرت أن علي ابني الرجم. فافتديت منه بمائة شاة و وليدة. فسألت أهل العلم فأخبروني إنما على ابني جلد مائة و تغريب عام و أن على امرأة هذا الرجم. فقال رسول الله (ص) و الذي نفسى بيده! لأفزين بينكما بكتاب الله. الوليدة و الغنم رد. و على ابنيك جلد مائة و تغريب عام. و اغد يا أنيس إلى امرأة هذا فان اعترفت فأرجمها. قال: فعدا عليها. فاعترفت. فأمر بها رسول الله (ص) فرجمت» (همان، ۱۳۲؛ مسلم، ۱۳۲۵/۳-۱۳۲۴ ب ۵ ح ۲۵؛ ترمذی، ۴۵۸/۳ ب ۸ ح ۱۴۳۳؛ ابی داود، ۱۵۳/۴ ح ۱۴۴۵؛ مالک، ۸۲۲/۲ ب ۶ ح ۶).

اگر چه آقای جناتی، روایت مذکور را ضعیف‌السند می‌شمارند (جناتی، فقه، ۱۳۳) لیک برخی از بزرگان حدیث اهل سنت، هم‌چون ترمذی، این روایت را به عنوان حسن صحیح، متصف می‌دارد (ترمذی، ۴۵۸/۳ ب ۸ ح ۱۴۳۳).

نویسنده محترم، روایت مذکور را با دو روایت دیگر: یکی از خود ابی هریره، مذکور در سنن ابن ماجه (۸۵۴/۲ ب ۹ ۲۵۵۴) و دیگری روایت عبدالله بن بریده عن ابيه، مضبوط در صحیح مسلم (۱۳۲۳/۳ ب ۵ ح ۲۳) مخالف می‌دانند. مقایسه بین این سه روایت، جهت اختلاف مورد ادعا را نمایان نمی‌سازد؛ جز این‌که آن دو روایت درباره قصه معاذ بن مالک می‌باشند و روایت اخیر، حکم مجازات زنای زانیه محصنه با زانی غیر محصن را بیان می‌دارد. در سومین نقد بر روایت، آورده‌اند: «لازم بود که انیس اسلمی از آن زن می‌پرسید که آیا حکم خدا (رجم) را درباره زناى محصنه می‌دانسته یا خیر؟ و آیا بر واقع شدن زنا، مجبور بوده یا خیر؟ بنابراین، اگر حکم خدا را، نه از طریق ابلاغ و نه از غیر آن، نمی‌دانسته و یا بر آن، مجبور بوده، بر او حدی نمی‌توان قائل شد و چگونه می‌توان پذیرفت که رسول خدا (ص) این مطالب را به انس گوش زد نکرده باشد» (جناتی، فقه، ۱۳۴-۱۳۳).

در این باره می‌توان گفت: نخست این‌که، دانستن جرم بودن زنا کافی است (نجفی، ۲۶۱/۴۱) و دلیلی برای لزوم علم به مجازات زنا، جهت تحقق مسئولیت کیفری زنا، وجود ندارد؛ و دیگر این‌که، از قرآینی هم‌چون: «إِنِّي أَخْبِرْتُ أَنْ عَلِيَّ ابْنِي الرَّجْمِ» به دست می‌آید که علم به جرم بودن زنا وجود داشت؛ چنان‌که در بین اعراب قبل از اسلام، زنا، جرم دانسته می‌شد؛ سه‌دیگر این‌که، از صدر و ذیل روایت به دست می‌آید که زناى محل بحث در روایت مذکور، زناى به عنف نبود؛ چنان‌که شوهر زن زانیه و پدر فرد زانی نیز به آن اشاره‌ای نکردند. در خصوص اشکال پنجم ایشان بر روایت که «چگونه بر رجم آن زن حکم شد، با این‌که شرط مسلم رجم، چهار مرتبه اقرار زانی به آن است و این شرط در جریان آن وجود ندارد» (همان، ۱۳۴) باید گفت: توجه به صدر و ذیل روایت، در این ظهور دارد که ارتکاب زناى زانی با زانیه، به ادله، ثابت بود؛ بنابراین، با ارسال نماینده پیامبر (ص) به سوی زانیه، اقرار او بر تحقق زنا تحصیل گردید؛ لذاست که در ذیل روایت، واژه «أَعْرَفْتُ» به کار رفته است و نه واژه «أَقْرْتُ».

این‌که در روایت دیده می‌شود رسول خدا (ص) را سوگند دادند که بر اساس کتاب خدا حکم کند، ایرادی بر روایت وارد نمی‌سازد؛ زیرا، افزون بر این‌که در برخی از نقل‌های روایت،

سوگند مذکور، موجود نیست (برای نمونه: ابی داود، ۴/۱۵۳ ح ۴۴۴۵؛ مالک، ۲/۸۲۲ ب ۱ ح ۶) این گونه سوگند دادن، مطابق محاورات و فرهنگ زبانی عرب، از دوران جاهلیت تا به امروز، امری متداول بوده است.

نا گفته نماند که از کتاب خدای مذکور در روایت، حکم و قانون الهی مراد می‌باشد. پنجم، بر خلاف نظر برخی از علمای حدیث اهل سنت که روایت عباده بن صامت را صحیح می‌دانند (برای نمونه: ترمذی، ۳/۴۶۰ ب ۸ ح ۱۴۳۴) نویسنده محترم مقاله مذکور، پس از بیان ایراد قطعی الصدور نبودن - که اخص از حجیت سندی است - و وجود معارض، از حکم مذکور در آیه شریفه ۱۵ سوره مبارکه نساء سخن می‌رانند؛ حال این که با نزول آیه جلد، حکم مذکور در این آیه شریفه، منسوخ می‌باشد (سیوری، ۲/۳۳۹؛ کاظمی، ۴/۱۸۹؛ طبرسی، ۳/۱۴۲-۱۴۰؛ حر عاملی، ۲۸/۶۷ ب ۱ ح ۱۹س).

ششم، ایشان در ایراد سوم خود بر روایت عباده بن صامت می‌نویسد: «این خبر با آیه دوم از سوره نور که در صدد بیان حکم بوده، مخالف است؛ زیرا در آن آیه، بین دو حکم برای زانی و زانیه جمع نشده است؛ خداوند فرمود: *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ...* واضح است که نمی‌شود جزئی از حکم که صد تازیانه است، ذکر شود ولی جزء دیگر آن ذکر نشود» (جناتی، فقه، ۱۳۵).

درباره سخن مذکور، می‌توان گفت اگر پذیرفته نشود که آیه شریفه مذکور، در مقام قانون‌گذاری است، این آیه شریفه، به هیچ رو، حصر حکم را افاده نمی‌کند تا نتوان پس از پذیرش عموم و اطلاق آن، به مجازاتی غیر از جلد، برای زانی و زانیه قائل شد. بی‌شک، دیگر روایات باب زنا، توانایی شرح، تخصیص و تقیید آیه شریفه محل سخن را دارا می‌باشند. افزون بر این، تخصیص ناپذیر دانستن آیه شریفه مذکور، نفی دیگر احکام مربوط به جرم زنا را، همچون تغریب و نفی سنه، در پی دارد و به نظر نمی‌رسد که نویسنده محترم مقاله، خود را به آن ملتزم بدانند.

۲) روایات شیعه

نویسنده محترم مقاله محل سخن، از میان روایات فراوانی که در متون حدیثی شیعه، درباره رجم وجود دارد، تنها، دو روایت را بیان و مورد بررسی قرار می‌دهد.

الف) روایت ابی العباس (حر عاملی، ۲۸/۱۰۲ ب ۱۵ ح ۲)

عمده ایراد ایشان بر صحیح‌ه ابی‌العباس، جنبه‌سندی روایت می‌باشد؛ چه این‌که سند روایت را به جهت وجود محمد بن عیسی و یونس در آن، ناتمام می‌دانند و در این باره می‌نویسند: «[شیخ صدوق] از ابن ولید درباره محمد بن عیسی بن عبید که در سند خبر قرار دارد، نقل می‌کند که گفت آن چه او از کتاب‌های یونس به تنهایی روایت می‌کند، اعتبار ندارد. ابو جعفر بن بابویه در رجال نوادر الحکمه درباره او می‌گوید: آن چه او به تنهایی روایت می‌کند، من آن را نقل نمی‌کنم و شیخ طوسی در فهرست او را ضعیف دانسته است.

اما درباره یونس که در سند خبر قرار دارد، برخی او را بدتر از محمد بن عیسی دانسته‌اند. فضل بن شاذان به نقل از کشی می‌گوید: او از دروغ‌پردازان است» (جناتی، فقه، ۱۳۱) از منظر دانش رجال، این سخنان، ناپذیرفتنی است؛ زیرا بسیاری از بزرگان و دانشیان شیعه - همچون: نجاشی، فضل بن شاذان، ابن قولویه و کشی - محمد بن عیسی بن عبید را توثیق نموده‌اند (طوسی، اختیار معرفه الرجال ۴۹۰-۴۸۳؛ نجاشی، ۳۳۴-۳۳۳؛ حائری، ۱۵۳/۶-۱۵۱؛ حرعاملی، ۴۸۲/۳۰-۴۸۱؛ مجلسی، ۶۷/۲۰؛ خویی، ۱۱۶/۲۷-۱۱۳) چنان‌که برخی از دانشیان رجال شیعه، از تسالم اصحاب بر وثاقت و جلالت او سخن رانده‌اند (خویی، ۱۱۵/۱۷).

البته این نکته نیز در نوشته‌های رجالی دیده می‌شود که ظاهراً محمد بن حسن بن ولید، صدوق و شیخ طوسی، در توثیق محمد بن عیسی سخن نگفته‌اند. شیخ طوسی در رجال خویش، چهار بار از محمد بن عیسی بن عبید نام می‌برد؛ در شمار اصحاب امام رضا(ع) (طوسی، رجال، ۳۶۷) که در توثیق و تضعیف او چیزی نمی‌گوید؛ در شمار اصحاب امام هادی(ع) و این گونه اظهار نظر می‌کند: «ضعیف علی قول القمیین» (همان، ۳۹۱) در شمار اصحاب امام حسن عسکری(ع) و باز در توثیق و تضعیف او چیزی بیان نمی‌دارد (همان، ۴۰۱) و آخرین بار، در «باب ذکر اسماء من لم یرو عن واحد من الأئمه (ع)» از او نام می‌آورد و او را ضعیف می‌خواند (همان، ۴۴۸) چنان‌که در فهرست، دیگر کتاب رجالی خود می‌نویسد: «محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی، ضعیف، استثناء ابو جعفر بن بابویه من رجال نوادر الحکمه و قال لا اروی مایختص بروایت؛ و قبل انه کان یذهب مذهب الغلاه» (طوسی، فهرست، ۴۰۲). شیخ صدوق، از شیخ و استاد خویش، ابن ولید، درباره محمد بن عیسی چنین نقل می‌کند: «انه قال: ما تفرّد به محمد بن عیسی من کتب یونس و حدیثه لا یعتمد علیه» (نجاشی، ۳۳۳).

اندک تأمل و بررسی، این نکته را فرا روی می‌نهد که ظاهراً، شیخ صدوق به تبع از استاد

خویش ابن ولید، و شیخ طوسی به تبع از شیخ صدوق، از عدم توثیق محمد بن عیسی بن عبید سخن می‌رانند (مجلسی، ۶۸/۲۰)؛ نباید از نظر دور داشت که این شیخ صدوق است که در کتاب خود، الفقیه من لایحضره الفقیه، درباره پیروی مطلق خود، از استادش مرحوم ابن ولید در خصوص تصحیح و تضعیف روایات، به صراحت بیان می‌دارد: «کلّ ما لم یصحّحه ذلک الشیخ - قدس الله روحه - و لم یحکم بصحته من الاخبار، فهو عندنا متروک غیر صحیح» (صدوق، ۵۵/۲ ب ۲۵ ذیل ح ۱۸)؛ چنان‌که شیخ طوسی در یک موضع از رجال به عبارت: «علی قول القمیین» تصریح می‌دارد (طوسی، رجال، ۳۹۱) و در فهرست خویش نیز در پی ذکر واژه: «ضعیف» سخن مرحوم شیخ صدوق را بیان می‌نماید که این خود، چنین توانایی را داراست که به منشأ تضعیف شیخ طوسی درباره محمد بن عیسی بن عبید مشعر باشد؛ همان گونه که با توجه به نقل شیخ صدوق از ابن ولید درباره محمد بن عیسی بن عبید، می‌توان منشأ تضعیف شیخ صدوق نسبت به محمد بن عیسی را در پیروی صدوق از استادش ابن ولید رصد نمود؛ لذا در نقد و بررسی تضعیف ادعا شده درباره محمد بن عیسی بن عبید می‌توان گفت:

نخست، آنچه، ابن ولید درباره روایات محمد بن عیسی از یونس ادعا می‌کند، ظاهراً مورد انکار اصحاب امامیه هم عصر و نزدیک به عصر او قرار دارد. مرحوم نجاشی در این خصوص تصریح می‌نماید: «و رأیت اصحابنا ینکرون هذا القول؛ و یقولون: من مثل ابی جعفر محمد بن عیسی؟» (نجاشی، ۳۳۳)؛ چنان‌که برخی دیگر از دانشیان شیعه مرتبط با ابن ولید، از نامشخص بودن منشأ این دیدگاه مرحوم ابن ولید سخن می‌رانند و از سخن مذکور مرحوم ابن ولید درباره محمد بن عیسی بن عبید اظهار شگفتی می‌کنند؛ چه این که محمد بن عیسی بن عبید از عدول و ثقات است (نجاشی، ۳۴۸؛ علامه حلی، ۴۳۱-۴۳۰)؛

دوم، سخن شیخ صدوق و نیز عبارتی که او از استاد خویش محمد بن حسن بن ولید نقل می‌کند، نه در تضعیف محمد بن عیسی و نه در تضعیف یونس بن عبدالرحمن، ظهور ندارد، بلکه تنها، اظهار نظری در خصوص دسته‌ای از اخبار و احادیثی است که محمد بن عیسی، آن‌ها را از یونس بن عبدالرحمن روایت می‌کند. شیخ صدوق و مرحوم ابن ولید، وثاقت یونس بن عبدالرحمن و محمد بن عیسی را باور دارند و درباره صحت و اعتبار دیگر روایات محمد بن عیسی، به تردید و انکار سخن نمی‌رانند؛ چه این که از یک سو، خود شیخ صدوق تصریح می‌دارد استاد او مرحوم ابن ولید، بیان می‌داشت کتاب‌ها و نوشته‌های یونس بن عبدالرحمن که دیگران از یونس روایت کرده‌اند، همگی صحیح و قابل اعتماد می‌باشند؛ جز آن‌هایی که محمد

بن عیسی بن عبید، به تنهایی از یونس روایت می‌کند و کسی جز محمد بن عیسی آن‌ها را از یونس بن عبدالرحمن، به روایت ننشسته است (طوسی، فهرست، ۵۱۲؛ حائری، ۹۳/۷)؛ و از دیگر سو، به گواهی مشیخه شیخ صدوق که در پایان کتاب الفقیه من لایحضره الفقیه، مطبوع است، محمد بن عیسی و یونس بن عبدالرحمن، در مشیخه و سلسله سند بسیاری از روایاتی قرار دارند که هم شیخ صدوق و هم ابن ولید، آن‌ها را روایت می‌کنند؛ جز این‌که در همه روایات مذکور، راوی یونس بن عبدالرحمن، فردی غیر از محمد بن عیسی بن عبید و مروی محمد بن عیسی، شخصی غیر از یونس بن عبدالرحمن می‌باشد (صدوق، ۹/۴، ۱۱، ۲۴، ۳۵، ۴۴، ۴۹، ۵۱، ۶۲، ۶۴، ۷۹، ۹۲، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۲۳، ۱۲۷؛ خویی، ۱۱۸/۱۷-۱۱۶).

این‌که چرا ابن ولید، درباره دسته‌ای از روایات محمد بن عیسی، از یونس بن عبدالرحمن، چنین اظهار نظر می‌کند، برخی از دانشیان رجال و حدیث، بر این سخن هستند که مرحوم ابن ولید، روایت در دوران صغر سن و نیز اجازه روایت را بدون قرائت، فاقد اعتبار می‌داند؛ چه این‌که بر فهم کودک اعتمادی نیست و در اجازه روایت غیر مقرون به قرائت، فهم نسبت به روایت موجود نمی‌باشد و محمد بن عیسی بن عبید، از جمله کسانی است که در صغر سن، به روایت ننشسته است (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ۵۳۷) چنان‌که روایت او از یونس بن عبدالرحمن نیز به اجازه غیر مقرون به قرائت مستند می‌باشد؛ لذاست که مرحوم ابن ولید، این دسته از روایات محمد بن عیسی بن عبید را غیر قابل اعتماد می‌شمرد (حائری، ۱۵۱/۶، مجلسی، ۶۸/۲۰).

اگر پذیرفته شود که سخن مذکور، منشأ اجتهاد ابن ولید در تضعیف برخی از روایات محمد بن عیسی بن عبید است، ضعف این اجتهاد، روشن‌تر از آن است که به نقد و بررسی نیازمند باشد.

سوم، از گفته‌های پیشین، به خودی خود، روشن می‌گردد تضعیفی که شیخ طوسی بر محمد بن عیسی بن عبید، روا می‌دارد، بر پایه صحیحی استوار نیست؛ چه این‌که ظاهر کلام شیخ طوسی نشان می‌دهد سخن او در تضعیف محمد بن عیسی، به تبعیت از شیخ صدوق و ابن ولید، مستند می‌باشد (مجلسی، ۶۸/۲۰) در حالی که شیخ صدوق و مرحوم ابن ولید، به تضعیف محمد بن عیسی بن عبید، نگروده‌اند؛ چنان‌که ادعای انتساب غلو به محمد بن عیسی که شیخ طوسی، منفرداً از آن سخن می‌راند، افزون بر نامعلوم بودن قائل آن، ادعایی خلاف واقع و فاقد مستند می‌باشد به گونه‌ای که حتی خود شیخ طوسی که منفرد به آن است،

نه تنها دلیلی برای این ادعا ارایه نمی‌دهد بلکه آن را با واژه «قیل» بیان می‌کند (مجلسی، ۶۸/۲۰؛ حائری، ۱۵۲/۶-۱۵۱؛ خویی، ۱۲۰/۱۷-۱۱۷). نیز ناگفته نماند که شیخ طوسی، در حالی به تضعیف محمد بن عیسی زبان می‌گشاید که خود به نقل روایات او می‌پردازد (برای نمونه: تهذیب، ۸/۱۰ ح ۲۲، ۱۵ ح ۳۶، ۳۴ ح ۱۱۳، ۱۱۶، ۴۸ ح ۱۸۰؛ استبصار، ۴/۲۰۷ ح ۷۷۳) و به خبر او عمل می‌کند (مجلسی، ۶۸/۲۰).

بنابراین، تضعیف محمد بن عیسی بن عبید، بر بنیادهای درستی قرار ندارد تا توان تعارض را با توثیقات بیان شده برای او، دارا باشد؛ حتی در صورت پذیرش تعارض بین تضعیف شیخ طوسی و توثیق دیگرانی هم چون: نجاشی، فضل بن شاذان و ابن نوح، قاعده، بر تقدم توثیق کسانی همچون ابن نوح و نجاشی استوار است (حائری، ۱۵۳/۶). به نظر می‌رسد تضعیف محمد بن عیسی بن عبید، همانند تضعیفی است که در حق کسانی هم چون: زراره، محمد بن مسلم، بُرید العجلی، ابویصیر، اسماعیل بن جابر و محمد بن نعمان مؤمن الطاق، دیده می‌شود (خویی، ۱۲۰/۱۷).

در خصوص یونس مذکور در سند روایت محل سخن، باید گفت: به نظر می‌رسد نویسنده محترم مقاله، در این باره دچار غفلت شده است؛ زیرا آنچه را ایشان به نقل از کشی از فضل بن شاذان، درباره یونس بیان می‌دارند، یونس بن ظبیان می‌باشد و اوست که کشی به تضعیفش زبان می‌گشاید (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ۳۶۳ و ۵۴۶) و با توجه به طبقات روات، یونس مذکور در سند این روایت، یونس بن عبدالرحمن است (طوسی، فهرست، ۵۱۲-۵۱۱؛ نجاشی، ۴۴۸؛ حائری، ۹۴/۷، ۹۳، ۹۱) که مورد وثوق و از ثقات می‌باشد (نجاشی، ۴۴۷-۴۴۶؛ طوسی، اختیار معرفه الرجال، ۴۹۰-۴۸۳؛ طوسی، رجال، ۳۴۶، ۳۶۹؛ حائری، ۹۴/۷-۹۰؛ حرعاملی، ۵۱۳/۳۰؛ خویی، ۲۰۸/۲۰-۱۹۸).

این که نویسنده محترم مذکور، تنها، علی بن ابراهیم را مورد اطمینان می‌دانند و دیگر راویان سلسله سند روایت را مخدوش و ضعیف می‌شمارند، سخنی بی‌دلیل است که بررسی کتب رجالی، خلاف آن را ثابت می‌کند. او به چه دلیل، ابان و ابی العباس را تضعیف می‌نماید و روایت صحیح را ضعیف می‌شناساند؟!

از لحاظ دلالی، نویسنده مقاله مذکور درباره روایت ابی العباس می‌نویسد: «شرایطی که باید در حکم رجم رعایت شود، در این خبر، رعایت نشده است. از جمله آن‌ها، آگاهی زانی از حکم شرع، محصن و عاقل بودن و مجبور نبودن در عمل است» (جناتی، فقه، ۱۳۲-۱۳۱).

این ادعای عدم رعایت شرایط حکم رجم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا قرینه «أبصاحبکم بأس» نشان می‌دهد که ظاهراً پیامبر اکرم (ص) ابتداءً از شرایط لازم برای حکم به اجرای رجم، پرسش فرمودند و اطلاع کسب نمودند و سپس به رجم حکم دادند.

ب) روایت ابی بصیر

این روایت که در وسائل الشیعه، به طریق کلینی و شیخ طوسی، مذکور است (حر عاملی، ۶۱/۲۸ ب ۱) نویسنده محترم مقاله، تنها به نقد سندی آن روی می‌آورد و در این باره می‌نویسد: «در منتهی، نقل شده است که ابا جعفر بن بابویه، هیچ گاه از او روایت نمی‌کند و شیخ طوسی هم او را ضعیف شمرده است» (همان، ۱۳۶).

گذشته از این که نویسنده مذکور، در نقل سخن از کتاب منتهی المقال به ابهام سخن می‌راند و مرجع ضمیر «او» را مشخص نمی‌دارد و از جلد و صفحه کتاب مورد استناد خویش نیز سخنی به میان نمی‌آورد، در بیان سند روایت ابی بصیر نیز به اشتباه، دچار می‌باشد؛ زیرا او به هنگام ذکر سند، به جای احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن عیسی و به جای نصر (با ضاد معجمه) بن سُوید از النصر (با صاد مهمله) نام می‌برد.

بر خلاف پندار نویسنده محترم مقاله محل سخن، روایت ابی بصیر، روایتی صحیح السند است؛ چه این که همه راویان مذکور در سند روایت ابی بصیر، افرادی ثقه می‌باشند؛ احمد بن محمد بن عیسی (حر عاملی، ۳۱۲/۳۰؛ خویی، ۲۹۶/۲) حسین بن سعید (حر عاملی، ۳۵۲/۳۰؛ خویی، ۲۴۴/۵-۲۴۳) عاصم بن حمید (حر عاملی، ۳۹۶/۳۰؛ خویی، ۱۸۰/۹) محمد بن یحیی (حر عاملی، ۴۸۹/۳۰؛ خویی، ۳۰/۱۸) نصر بن سُوید (حر عاملی، ۵۰۱/۳۰؛ خویی، ۱۵۱/۱۹) همگی در کتب رجال دارای توثیق می‌باشند.

این که نویسنده مذکور، در ذیل همین روایت پنجم مقاله، بیان می‌دارد: «در این زمینه، اخبار ضعیف دیگری نیز از نظر سند وجود دارد که نیازی به بیان آن‌ها نیست» (جناتی، فقه، ۱۳۶)، اگر چه همواره در متون روایی، در موضوعات مختلف، روایات ضعیف نیز وجود دارند، ولی این، خود، چشم فرو بستن بر روی این واقعیت و گریز از این حقیقت است که در باب رجم، ده‌ها روایت صحیح و معتبر موجود می‌باشد (برای نمونه: حر عاملی، ۵۶/۲۸ ب ۳۲ ح ۱، ۲۷-۲۶ ب ۱۲ ح ۱، ۲ و ۳، ۹۵-۹۴ ح ۱، ۲ و ۴، ۱۰۱ ب ۱۵ ح ۱، ۸۰ ب ۸ ح ۵، ۱۱۵ ب ۱۹ ح ۹، ۶۴ ب ۱۹ ح ۹، ۶۲-۶۱ ح ۱، ۳، ۴ و ۵، ۶۷ ب ۱۸ ح ۱، ۶۵ ب ۱ ح ۱۳ و ۱۴، ۸۱ ب ۹ ح ۱، ۱۳۷ ب ۳۳ ح ۳، ۱۳۴ ب ۳۱ ح ۵، ۷۷ ب ۷ ح ۵، ۷۳ ب ۳ ح ۳، ۷۴ ب ۴ ح ۱،

۷۲ ب ۲ ح ۱۱، ۷۶ ب ۷ ح ۱، ۷۱ ب ۲ ح ۹، ۷۲ ب ۳ ح ۳، ۲، ۱۲۶-۱۲۵ ب ۲۷ ح ۳، ۳، ۶۳/۲۷ ب ۸).

این که چرا روایات مذکور، مغفول نویسنده محترم قرار گرفته است و ایشان، از این همه روایت صحیح و معتبر، تنها، دو روایت را بر می‌گزیند و بدون بیان دلیل و مبنای علمی خود، آن دو روایت را هم ضعیف می‌شناسد، پرسشی است که به هیچ رو نمی‌توان پاسخ آن را در مقاله محل سخن، دریافت.

نویسنده مقاله «مبنای فقهی رجم (سنگسار) ثبوتاً و اثباتاً»، در بخش نتیجه مقاله، مجدداً مطالب گذشته را تکرار می‌کند و چنین می‌نگارد: «در ذیل اشکال بر اخبار، بیان شد که آن‌ها، اولاً، از نظر سند ضعیف‌اند، ثانیاً، اخبار آحادند و ثالثاً، معارض دارند، و بر فرض که از ضعف آن‌ها چشم‌پوشی شود، تحقق شرایط حکم رجم که بیان شدند، عادتاً امکان ندارد و بر فرض که از شرایط مذکور چشم‌پوشی کنیم، تحقق شرایط مجریان حکم، عادتاً امکان ندارد» (جناتی، فقه، ۱۴۰).

در این باره که نویسنده مذکور، با آحاد خواندن روایات رجم، در ناتوانی این روایات برای اثبات حکم رجم، زبان می‌گشاید، نباید از نظر دور داشت که اگر چه هر یک از روایات باب رجم، به تنهایی و جداگانه، خبری واحد شمرده می‌شود، لیک، آن‌گاه که این روایات در کنار یک دیگر قرار گیرند و مجموعاً به آن‌ها نگریسته شود، دیگر نمی‌توان آن‌ها را اخبار آحاد دانست. بررسی متون روایی، وجود تقریباً حدود یک صد روایت اعم از صحیح، موثق، معتبر و ضعیف را گزارش می‌دهد که خود متواتر بودن اصل مجازات رجم را هر چند به گونه تواتر اجمالی، انکار ناپذیر می‌نمایاند.

افزون بر این، عدم اعتبار خبر واحد، با مبنای فقهی و اجتهادی نویسنده مقاله محل سخن، ناسازگار است؛ چه این که از یک سو، درنگ در نوشته‌های فقهی او، استوار بودن روش اجتهاد عملی ایشان را بر حجیت خبر واحد، فرا روی می‌نهد؛ چنان که در همین مقاله محل بحث نیز استناد ایشان، به خبر واحد، مشهود می‌باشد (همان، ۱۳۸-۱۳۷)؛

و از دیگر سو، در برخی از نوشته‌های نویسنده مذکور، دفاع او از اعتبار و حجیت خبر واحد، به وضوح آشکار است؛ برای نمونه، در کتاب منابع اجتهاد، پس از بیان دیدگاه‌های موجود درباره خبر واحد، تمام دلایل پیروان عدم حجیت خبر واحد را مخدوش می‌خواند (جناتی، منابع اجتهاد، ۱۰۷-۱۰۶) و به هنگام بیان ادله متنی حجیت خبر واحد، نه تنها، خود،

خداشاهی بر استدلال به آیات وارد نمی‌سازد بلکه به پاسخ‌گویی ایرادات بیان شده، بر می‌آید (همان، ۱۰۹-۱۰۸) او برای حجیت خبر واحد، از استدلال به روایات متواتر اجمالی، سخن می‌راند (همان، ۱۱۱-۱۱۰) و در این باره می‌نویسد: «در هر حال، روایات مذکور، با تعددی که دارند، اگر چه الفاظ و موضوعشان متحد نیست و هر دسته، در زمینه‌ای وارد شده است، ولی مفاد آنها، به طور اجمال، اعتبار حجیت خبر واحد را می‌رساند» (همان، ۱۱۲)

او در پی استناد به بنای عقلاء برای حجیت خبر واحد، هماهنگ با بسیاری از دانشیان اصول، آیات نهی از عمل به غیر علم و منع از عمل به ظن را رادع بنای عقلای بر عمل به خبر واحد، نمی‌داند (همان، ۱۱۳)؛ چنان‌که پس از اشاره به تخصیص آیات کتاب خدا به وسیله خبر واحد، همه دلایل قائلان به عدم جواز تخصیص کتاب خدا را به وسیله خبر واحد، مخدوش و غیر قابل اعتماد می‌خواند (همان، ۲۴-۲۲).

درباره عدم امکان عادی اجرای مجازات رجم، نویسنده محترم مقاله، باید توجه داشته باشد که عدم امکان عادی تحقق شرایط حکم و اجرای مجازات رجم، دلیلی برای عدم مشروعیت این مجازات نیست؛ هیچ‌گاه و هرگز نباید دیگر اغراض شارع را در وضع چنین مجازاتی، مغفول نهاد.

نویسنده مذکور، در بخش پایانی مقاله خود، پس از سخن راندن از وجود احادیث جعلی در مجموعه‌های حدیثی شیعه و اهل سنت، بیان می‌دارد: «حکم رجم، در تورات به نقلی وجود داشته و مواردی بر آن حکم شده است. بعضی، بر این اعتقادند که برخی از مغرضان و دشمنان اسلام، اخبار رجم را جعل کردند و در منابع حدیثی مسلمانان داخل کرده‌اند» (جناتی، فقه، ۱۴۱). او در ادامه می‌نویسد: «بعید به نظر نمی‌رسد که اخبار رجم، از جمله روایاتی باشد که توسط پیروان یهود، در مجامع حدیثی مسلمین قرار داده شده است. ما بر این اعتقادیم که تورات تحریف شده و مسائل غیر واقعی و مجعولات و ساختگی در آن پدید آمده است و ممکن است اخبار رجم، در چند موردی که آمده است، از آن مجعولات باشد» (همان، ۱۴۲).

ایشان، پس از نقل روایتی که بیان‌گر اجرای مجازات رجم بر زن و مرد یهودی است، چنین اظهار نظر می‌کند: «در صورتی که اعتباری به این خبر باشد، ممکن است گفته شود که رسول خدا (ص) بر اساس تورات، حکم رجم را بر آنها اجرا کرده است. نیز می‌توان گفت بر فرض که در آن زمان‌ها در تورات، چنین حکمی وجود داشت، ولی چنین حکمی را عالمان یهود در این زمان قائل نیستند. البته نقل شده است که پیامبر (ص) شخصی را رجم و اموال او

را بین ورثه‌اش تقسیم کرد، ولی این جای بحث دارد» (همان).

این که باید روایات رجم را از اسرائیلیات مجعول دانست که دسته‌ای از متظاهران به اسلام که در واقع، پیرو آیین یهود بودند، به جعل آن‌ها دست یازیدند، سخنی است که نویسنده محترم مقاله، دلیلی برای آن بیان نمی‌دارد؛ چنان‌که ایشان برای مجعول بودن حکم رجم مذکور در تورات، دلیلی ارائه نمی‌نماید.

گذشته از وجود روایاتی چند که به الهی بودن تشریح رجم در تورات گواهی می‌دهند (برای نمونه: مسلم، ۱۳۲۷/۳-۱۳۲۶ ب ۶ ح ۲۶، ۲۷ و ۲۸؛ ابن ماجه، ۸۵۵/۲ ب ۱۰ ح ۲۵۵۸؛ مالک، ۸۱۹/۲ ب ۱ ح ۱؛ ابی داود، ۱۵۶/۴-۱۵۳ ح ۴۴۵۲ - ۴۴۴۶) و نیز، الهی و ابراهیمی بودن هر دو دین یهود و اسلام که بی‌شک، اشتراک و یگانگی این دو دین را در برخی از احکام می‌تواند در پی داشته باشد، نمی‌توان مشاهده مجازات رجم را در تورات و وجود آن در احکام اسلامی، دلیل بر جعل اقتباسی این مجازات از تورات دانست؛ چه در این صورت، عادتاً باید موارد و مصادیق حکم و اجرای این مجازات در هر دو دین، یکسان و یا بسیار شبیه به یکدیگر نمایان گردد؛ حال این که در تورات، نوعاً در صورت: شرور و باغی و یاغی بودن فرزند (تورات، سفر تثنیه، فصل ۲۱، جملات ۲۱-۱۸) آشکار شدن زنای دختر دوشیزه در خانه پدر، پس از ازدواج او (همان، فصل ۲۲، جملات ۲۱-۲۰) زنای دختر دوشیزه دارای نامزد (همان، جملات ۲۴-۲۲) زنا با دختر دوشیزه دارای نامزد (همان، جمله ۲۵) به مجازات رجم، حکم می‌شود. در تورات، مجازات زنای زن و مرد محصن و محصنه، مرگ می‌باشد و این مرگ به صورت رجم بیان نشده است (همان، جمله ۲۲) ولی در اسلام، مورد حکم و اجرای رجم، به زنای محصنه با لحاظ شرایط خاص، منحصر است (نجفی، ۴۱/۳۱۸).

افزون بر این همه، بهره‌مندی اصل مجازات رجم از تواتر اجمالی، میدانی را برای طرح گمانه جعلی بودن این حد شرعی باقی نمی‌گذارد. گمانه جعلی بودن مجازات رجم و روایات مستند آن، که نویسنده محترم مقاله «بررسی مبانی فقهی رجم (سنگسار) ثبوتاً و اثباتاً» بدون ارایه هیچ دلیلی، به سخن درباره آن زبان می‌گشاید، اگر از واقعیت حظی می‌داشت، با توجه به قابل رصد بودن امکان وقوع چنین جعلی در زمان پیامبر اکرم (ص) و یا ائمه اطهار (ع) بی‌تردید، پیامبر اکرم (ص) و حضرات معصومین (ع) به دلایل و دواعی فراوان، در برابر چنین جعلی از باب مخالفت موضع‌گیری می‌نمودند؛ حال این که حتی روایتی ضعیف هم از این حضرات و ذوات شریف در مخالفت با حد رجم روایت و مشاهده نشده است. بررسی مجامع

حدیثی و دیگر منابع فریقین به درستی این سخن گواهی می‌دهند. وضع و مشروعیت احکام دین، تابع اعتقاد، اراده و تمایلات افراد نیست تا عدم اعتقاد علمای کنونی یهود، نسبت به حکم و اجرای رجم، و عدم تمایل برخی از فقیهان مسلمان نسبت به حد شرعی رجم، دلیلی بر عدم مشروعیت این حکم الهی در آیین یهود و دین اسلام پنداشته شود.

نتیجه‌گیری

نویسنده محترم مقاله «بررسی مبانی فقهی رجم (سنگسار) ثبوتاً و اثباتاً» جهت نقد دیدگاه مشروعیت مجازات رجم، دلایلی چند، مستند این دیدگاه قرار می‌دهد و سپس به نقد آن دلایل روی می‌نهد. بررسی سخنان و نوشته او آشکار می‌سازد دلایل متنی مشروعیت رجم، به پنج روایت مذکور در مقاله، محصور نیست و بر خلاف پندار ایشان، روایات شیعه در باب رجم، اخبار آحاد ضعیف نمی‌باشد. روایات صحیح و معتبر فراوانی وجود دارد که اصل مجازات رجم را به اثبات می‌رساند؛ چنان‌که نگاه جمع‌گرایانه به این روایات، آدمی را به پذیرش تواتر اجمالی روایات مشروعیت مجازات رجم، ناگزیر می‌نماید.

نویسنده محترم مقاله مذکور، در بیان و بررسی سلسله سند روایات محل سخن، اهتمام چندانی از خویش نشان نمی‌دهد و لذا به اشتباهاتی چند دچار می‌شود؛ چنان‌که تعریض ایشان به حجیت خبر واحد، با مبانی فقهی و روش اجتهاد عملی او، فاقد سازگاری است؛ چه این‌که به گواهی برخی از نوشته‌های فرد مذکور، او همانند مشهور فقیهان شیعه، به حجیت خبر واحد و تخصیص آیات کتاب خدا به وسیله روایات آحاد باور دارد.

از این همه، نتیجه می‌شود که دیدگاه عدم مشروعیت مجازات رجم، البته بر پایه سخنانی که دانشی مذکور، به بیان و دفاع از آن بر می‌خیزد، از وجاهت و دلایل لازم برخوردار نیست و نویسنده محترم مقاله محل بحث، برای نوع مطالب و ادعاهایی که در مقاله خویش، از آن‌ها سخن می‌راند، مستند و دلایلی ارائه نمی‌دهد. هر چند که حکم فقهی رجم می‌تواند بر اساس برخی از قواعد و نظریه‌ها، مانند: نظریه زمان و مکان امام خمینی، قاعده وجوب حفظ نظام، قاعده حرمت وهن نظام، قاعده مصلحت و ... بازخوانی و متحول شود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الاولی، ۱۳۹۵ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، السید حسن الموسوی الخرسانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
- ابی داود، سلیمان بن الأشعث، *سنن ابی داود*، محمد محیی الدین عبدالحمید، الاولی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن ترمذی*، مصطفی محمد حسین الذهبی، قاهره، دار الحدیث، الاولی، ۱۴۲۶ق.
- جناتی، محمد ابراهیم، *فقه* (کاوشی نو در فقه اسلامی) شماره ۶۵، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، سال هفدهم، ۱۳۸۹.
- _____، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران، مؤسسه کیهان، اول، ۱۳۷۰.
- حائری، محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، الاولی، ۱۴۱۶ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، الاولی، ۱۴۱۲ق.
- خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، مرکز نشر آثار الشیعه، الرابعه، ۱۴۱۰ق.
- سیوری، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان*، محمد باقر البهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، الاولی، ۱۳۸۵ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، محمود القوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، السادسه، ۱۴۰۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الاولی، ۱۴۱۵ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفه الرجال*، المعروف برجال الکشی، مشهد، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی، اول، ۱۳۴۸.
- _____، *الاستبصار*، السید حسن الموسوی الخرسانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، الثالثه، ۱۳۹۰ق.
- _____، *تهذیب الاحکام*، السید حسن الموسوی الخرسانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، الثالثه، ۱۳۹۰ق.

شمارة ٩٨	مطالعات اسلامى-فقه و اصول	٢٠٠
	_____، <i>رجال الطوسى</i> ، جواد قىومى اصفهانى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، الاولى، ١٤١٥ق.	
	_____، <i>فهرست كتب الشيعه</i> ، سيد عبدالعزىز طباطبائى، قم، مكتبة المحقق الطباطبائى، الاولى، ١٤٢٠ق.	
	علامه حلى، حسن بن يوسف، <i>خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال</i> ، جواد القىومى، قم، نشر الفقاهة، الاولى، ١٤١٧ق.	
	كاظمى، محمد جواد، <i>مسالك الافهام الى آيات الاحكام</i> ، تهران، انتشارات مرتضوى، چاپ دوم، ١٣٦٧.	
	كتاب مقدس، <i>تورات</i> ، تهران، انجمن كتاب مقدس، دوم، ١٩٨٧م.	
	مالك بن انس، <i>الموطأ</i> ، محمد فؤاد عبدالباقى، بيروت، دار الكتاب العلمية، الاولى، ١٩٥١م.	
	مجلسى، محمد تقى، <i>روضه المتقين</i> ، قم، دارالكتاب الاسلامى، الاولى، ١٤٢٩ق.	
	مسلم، مسلم بن الحجاج، <i>صحيح مسلم</i> ، محمد فؤاد عبد الباقى، بيروت، دار احياء التراث العربى، الاولى، ١٣٧٥ق.	
	نجاشى، احمد بن على، <i>رجال النجاشى</i> ، سيد موسى الشبىرى الزنجانى، قم، مؤسسة النشر السلامى، الاولى، ١٤٠٧ق.	