

بررسی فقهی «تقاص» در سبّ

ابوالقاسم علیدوست*

سیدمحمدحسین متولی امامی**

چکیده

در برخی از نظامهای حقوقی جهان، استیفای حق بر عهده شهروندان جامعه قرار می‌گیرد، بدون آنکه استیذان از حاکم، شرط احقاق حق در آن مورد خاص محسوب شود. «مقابله به مثل» که در لسان فقهی به «تقاص» یا «مقاصه» شهرت دارد، یکی از این راهها است. البته در متون فقهی، دایره شمول آن در امور مالی و غیر مالی متفاوت است. نوشتار حاضر، ضمن بررسی جواز مقاصه در سبّ، به بررسی آرای عالمان شیعه و آیات و روایات اسلامی پرداخته و ابعاد مختلف این موضوع را در سطح روابط اجتماعی مسلمین تحلیل می‌کند. به نظر می‌رسد مقاصه در امور مالی و غیر مالی، در صورتی که قانونگذار استثناء نکرده باشد، بدون اذن حاکم، مشروعیت داشته و در صورتی که تقاص در شتم و سبّ، به تعدی کشیده نشود، جایز است.

واژگان کلیدی

مقابله به مثل، تقاص، مقاصه در سبّ، قصاص، مقاص، مقتص، تهاتر، فقه حکومتی

دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۴ تأیید: ۱۳۹۴/۱۰/۷

* مدرس خارج حوزه علمیه قم و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: (www.salsabeal.ir).

** سطح ۳ حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره): (www.matanews.ir).

مقدمه

در روابط اجتماعی انسانها، تضييع حقوق مالی و غير مالی و تعدی به يکديگر، غير قابل انکار است. اين مسأله در همه جوامع اسلامی و غير اسلامی، کم و بيش وجود دارد. آنچه در نگرش تمدنی و حکومتی، قابل تأمل و دقت است چگونگی استيفای حقوق در کمترین زمان و در بهترين شرايط است. در جامعه کارآمد اسلامی و به خصوص در شرايط حاکمیت سياسی اسلام، از مهم‌ترین دغدغه‌های جامعه، رعايت حقوق متقابل انسانی و استيفای حقوق ضایع شده است. آنچه در آغاز، مورد قبول محققان و پژوهشگران فقهی و حقوقی است، اين است که انسانها در تمامی مراعات حقوقی و مشکلات اجتماعی خویش، نمی‌توانند به محاکم قضایی رجوع کرده و هر امر کوچک و بزرگی را در فرآیند دادرسی قضایی دنبال نمایند. در کشوری که ده‌ها میلیون و گاه صدها میلیون جمعیت دارد، اتفاقات، اشتباهات، تعدی‌ها و اختلافات بين انسانی، روزانه میلیون‌ها بار اتفاق می‌افتد که اگر نظام قضایی بخواهد عهده‌دار بررسی و حل و فصل تمامی اين چالش‌ها باشد، نیازمند دستگاهها و سازمانهای عريض و طويل با هزینه‌های سرسام‌آور مالی خواهد بود که باز هم از عهده حل و فصل همه اين امور برنخواهد آمد. در تعاليم اسلامی و حتی در قراردادهای اجتماعی بشری، بخشی از استيفای حقوق، بسته به نظر قانونگذاران، به خود شهروندان و توده‌های مردمی واگذار شده است. در واقع، در مواردی که قانونگذار يک جامعه، به اين تشخيص برسد که اگر در برخی از موارد، خود افراد و شهروندان به احقاق و استيفای حقوق تضييع شده خود اقدام نمایند، نه تنها مشکلات و آسیب‌های اجتماعی ايجاد نمی‌شود؛ بلکه دستگاه قضایی و نظام سياسی، چابک‌تر و سريع‌تر در امور مهم‌تر عمل می‌کند، موارد ممنوعیت استيفای حق، بدون اذن حاکم را مشخص می‌کند و در بقیه موارد، دست شهروندان را نسبت به احقاق حق خویش، بدون طی کردن مجاری قضایی باز می‌گذارد. در مبحث «مقاصه در سب» نیز اين منطق به طريق اولی جريان دارد؛ چرا که سب و شتم، عملی است که در هر جامعه و میان برخی از انسانها در ساعات و ایام مختلف روی می‌دهد و در روابط اجتماعی گریزناپذیر است. در صورتی که هر فرد برای تقاص چنین عملی لازم باشد به محاکم قضایی رجوع کند، باب استيفای حقوق بسته شده و دستگاه قضایی را به امور ناچیز، سرگرم می‌کند که اين مانع از چابکی و تحقق عدالت اجتماعی خواهد بود.

نوشتار حاضر، در پی آن است تا حکم فقهی «مقاصه در سب» را با استفاده از روشهای اجتهادی و دقت‌های فقهی مورد بررسی قرار دهد. مسأله تقاص یا مقاصه که به معنای قصاص نمودن و مقابله به مثل است، در متون فقهی و حقوقی فراوانی مورد اشاره قرار گرفته و یکی از مواردی تلقی می‌شود که در نظر بسیاری از محققین در مجرای احقاق حق توسط خود شهروندان مشروعیت پیدا می‌کند. عمل تقاص و مقابله به مثل، در سطوح بالاتری همچون روابط میان سازمانها، نهادهای دولتی و خصوصی و حتی رسانه‌های گروهی و جرایم نیز قابلیت طرح دارد. همچنین این بحث، در حوزه روابط بین‌الملل و در ذیل مسائل حقوق بین‌الملل نیز قابل طرح است و می‌تواند ناظر به بسیاری از معادلات جهانی و بین‌المللی ارائه شود. امروزه میان دولت‌ها و سازمانهای جهانی، تقاص و مقابله به مثل، بدون مراجعه به محاکم قضائی و دادگاههای بین‌المللی، موضوعی مبتلابه و در جریان است؛ هرچند اختلافاتی در چگونگی استیفای حقوق از مجرای تقاص در میان فقیهان دیده می‌شود، اما اصل جواز چنین عملی مورد پذیرش مشهور عالمان دینی است. مقاصه در امور مالی و دیون و حتی در امور غیر مالی؛ مانند فحاشی و سب نیز جاری است و به عنوان یک مسأله مبتلابه اجتماعی، مورد دقت فقیهان و حقوقدانان بوده است. پیوستگی بحث «مقاصه در سب» با دیگر موضوعاتی که در باب تقاص مطرح می‌شود، موجب آن است که نوشتار حاضر تا حدی که نیاز محتوایی مقاله باشد، به تحلیل فقهی دیگر مصادیق «مقاصه» پردازد و نتایج آن را در باب «تقاص در شتم و سب» نیز دنبال کند.

مفاهیم و کلیات

قبل از ورود به بررسی فقهی این مسأله، لازم است مفهوم «مقاصه»، «مقاص» و «مقتص» در لغت و اصطلاح فقیهان بیان شود. همچنین لازم است مفهوم تهاتر، بیان گردد و تفاوت میان تقاص و تهاتر نیز برجسته شود.

۱. مفهوم مقاصه

تقاص در لغت به معنای در پی کسی یا چیزی رفتن و نزدیک شدن است (الفیومی، بی تا، ذیل واژه قصص). البته معنای رایج تقاص به معنای مقابله به مثل و تلافی کردن است و واژه‌هایی چون «قصاص» و «مُقاصه» نیز در همین معنا استعمال می‌شوند (همان). از

آن‌روی که تقاص، واکنشی است در پی وقوع عمل یا جرم که مترتب بر عمل دیگری صورت می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵، ذیل واژه قصص).

حتی قصه را که از همین ریشه است، از این جهت قصه می‌گویند که مشتمل است بر مطالبی که به دنبال هم می‌آیند و قصه‌گو و شنونده، هر دو مطالب قصه را پیگیری می‌کنند. در منابع فقهی، واژه «قصاص» صرفاً برای مقابله به مثل در جنایت عمدی بر نفس یا عضو کاربرد یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۲۳۳)؛ به گونه‌ای که قصاص‌کننده، عیناً همان جنایت وارده را به جانی وارد نماید.^۱ نکته‌ای که در قصاص، قابل توجه است و شرط اساسی برای مشروعیت این عمل محسوب می‌شود، لزوم مشابَهت قصاص با میزان جنایتی است که بر مجنی‌علیه وارد آمده (عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۷۷).

در صورتی که مقابله به مثل در حوزه‌های دیگری مثل تعدی به عرض و مال صورت گیرد، در اصطلاح فقهی، به تقاص یا مقاصه - که در منابع فقهی شایع‌تر است - (حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۳۹) شناخته می‌شود. در فقه امامیه، در صورتی که داین و یا مظلوم، با رعایت شرایط خاصی و بدون مراجعه به قاضی، حق خود را استیفاء نماید، «مقاص» نامیده می‌شود (خوانساری، ۱۴۰۲ق، ج ۶، ص ۶۹). بنابراین، تقاص، محدود به دیون مالی نبوده و دایره وسیع‌تری را شامل می‌شود.

در فقه اهل تسنن از مقاصه (تقاص) تعاریف متعددی شده است که برخی از آنها با تعریف یاد شده انطباق دارد، ولی بسیاری از آنها دارای مفهومی عام‌تر است و شامل بحث تهاتر قهری و اختیاری نیز می‌شود. از این رو، مقاصه را به جبری و اختیاری تقسیم کرده‌اند (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۷۴-۳۷۲) که مراد از آن، تهاترِ دو دین به گونه قهری یا با رضایت دو جانبه است. با این همه، تأمل در فروع فقهی این باب، نشان می‌دهد که تقاص به معنای استیفاء حق از اموال مدیون نیز از نظر فقهاء پنهان نبوده است.^۲ البته در منابع فقهی شیعه نیز گاه تقاص به مفهوم تهاتر قهری به کار رفته است (آشتیانی، ۱۳۲۷ش، ج ۲۵، ص ۱۷۹).

آنچه از اصطلاح «تقاص» یا «مقاصه» در بحث حاضر مراد است، مقابله به مثل مظلوم در

۱. «و المراد به هنا، استیفاء اثر الجنایة من قتل او قطع او ضرب او جرح، فکأن المتقاص يتبع اثر الجانی، فیفعل مثل

فعله»؛ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۷.

۲. الموسوعة الفقهية، ج ۳۸، ص ۳۳۲.

هنگام تضییع حقوقش، بدون اذن حاکم است. هنگامی که فردی مورد تعدی و تجاوز دیگری قرار می‌گیرد، فرد مظلوم می‌تواند با توجه به شرایطی که در متون اسلامی ذکر شده، بدون مراجعه به قاضی و بدون اثبات حق خویش در محاکم قضایی، اقدام به تقاصّ نموده و در مقام استیفای حق خویش برآید. این مقابله به مثل، اعم از دیون مالی، حقوق شهروندی و حتی عرض می‌شود و البته شامل تقاص در جنایت بر نفس و عضو نیست؛ چرا که در این موارد - در تبصره ۱ و ۲ ماده ۳۰۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲-، قانونگذار بر لزوم مراجعه به قانون تأکید داشته و تنها راه قصاص را از طریق اثبات در محاکم و رأی قاضی معتبر می‌داند و در صورتی که فرد در مورد قتل و جرح به تنهایی اقدام نماید و فرآیند قصاص را از طریق محاکم اسلامی دنبال نکند، «به تعزیر مقرر در کتاب پنجم تعزیرات محکوم می‌گردد».

مقاصّ، کسی است که در مقام تقاص کردن برآمده و در صدد استیفای حق خویش از متعدّی است. در مقابل، مقتصّ کسی است که در مرحله اول، ظلمی انجام داده و به طرف مقابل، تعدّی نموده و اکنون در مقام اقتصاص، مورد قصاص قرار می‌گیرد.

۲. مفهوم تهاتر

تهاتر در لغت به معنای دعوی باطل کردن بر یکدیگر است و نیز آن است که هر یک از دو گواه، دیگری را تکذیب کند (جوهری، ۱۳۶۸، ذیل هِتْر). در فارسی به معنای مبادله کالا به کالا و مبادله پایاپای کالا بین دو کشور نیز آمده است. در اصطلاح فقیهان اهل سنت، تهاتر به همان معنای تکذیب کردن هر یک از دو گواه نسبت به دیگری (تهاتر البینتین) به کار رفته است (خطاب، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۲۵۴). اما در بیان برخی از عالمان شیعه، تهاتر یکی از اسباب سقوط دیون و تعهدات به شمار می‌آید و عبارت است از سقوط متقابل دیون دو شخص در برابر یکدیگر تا میزان کمترین دین (شهیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱).

شیخ انصاری، پس از برشمردن سی مورد از حقوقی که یک مؤمن بر عهده برادر مؤمن خویش دارد (انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۰۲) به این نکته اشاره می‌کند که هر چند این حقوق عام و همه‌گیر است، اما ظاهراً باید در مورد برادران مؤمنی مطرح باشد که انسان ایشان را می‌شناسد، و گرنه زندگی انسان مختل شده و آدمی در قبال همه مؤمنین مکلف

خواهد بود. در مکاسب شیخ انصاری، تقاص و تهاتر هم معنا گرفته شده و در واقع، فرقی میان آن دو وجود ندارد (جزایری، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۷۴). اما در قانون مدنی جمهوری اسلامی، تهاتر تنها در اموال مطرح می‌شود.^۱ از ماده ۲۹۴ تا ۲۹۹ این قانون، تعریف و شروط تهاتر ذکر شده که همگی پیرامون دیون مالی متقابل است.^۲

بنا بر آنچه گذشت، تهاتر در زبان عربی به معنای تساقط قهری در همه امور است؛ مثلاً گفته می‌شود: «تهاتر الرجلان»؛ یعنی هرگاه دو نفر ادعایی مشابه در برابر دیگری داشته باشند که موجب بطلان و تساقط شود. در واقع، دلایل و بینه‌هایی که در برابر یکدیگر مطرح شوند و موجب تساقط و بطلان گردند، با عنوان تهاتر شناخته می‌شوند. اما در زبان فارسی، معنایی خاص‌تر درباره «تهاتر» وجود دارد؛^۳ هر چند ارتباط میان معنای عربی و فارسی، قابل مشاهده است. در زبان فارسی، تهاتر تنها در اموال مطرح می‌شود و تساقط قهری در دین در برابر یکدیگر را تهاتر می‌نامند؛ البته برخی از حقوقدانان در فارسی هم تهاتر را در معنای عام استعمال کرده‌اند (شهیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰).

۳. تفاوت تهاتر و مقاصه

در اصطلاح فقهی، تفاوتی که میان تقاص و تهاتر وجود دارد، بیش از آنکه مربوط به موضوع آنها باشد، به چگونگی استیفای حق و تقابل حقوق بستگی دارد. تفاوت قابل توجه میان تقاص و تهاتر، در سه محور قابل بیان است. اولاً: موضوع تقاص ممکن است دین کلی، عین معین و حتی حقوق و منافع باشد؛ در حالی که تهاتر فقط برای دو دین جاری می‌شود (همان، ص ۱۷۱). ثانیاً: شرط اساسی تهاتر، یکسان بودن دو دین است، اما این امر در تقاص شرط نیست و شرط اصلی آن انکار و خودداری مدیون از پرداخت دین خویش است. ثالثاً: تهاتر معمولاً به‌طور قهری صورت می‌گیرد،^۴ ولی در تقاص، طلبکار باید

۱. «ماده ۲۹۴: وقتی دو نفر در مقابل یکدیگر مدیون باشند بین دیون آنها به یکدیگر به طریقی که در موارد ذیل مقرر است تهاتر حاصل می‌شود».

۲. ر.ک: قانون اساسی جمهوری اسلامی؛ قانون مدنی، ص ۱۷۷-۱۷۶.

۳. «در اصطلاح اقتصادی، عمل دو نفر یا دو دولت که طلبها و وامهایی را به یکدیگر دارند، برابر و پابه‌پا کنند و پول نقدی به هم ندهند و داد و ستد جنسی و معاوضه جنس با جنس بین دو کشور به طور برابر که پولی به یکدیگر ندهند»؛ حسن عمید، فرهنگ عمید.

۴. قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، ماده ۲۹۵.

خودش اقدام نماید و حق خود را از اموال و حقوق مقتص که در دسترس اوست، استیفاء کند.

بررسی آرای علمای شیعه

«مقاصه در سب» مورد اختلاف علمای اسلامی بوده که بیشتر با تأملات فقهی در باب «مقابله عمل زشت در برابر عمل زشت» گسترش یافته است. با این حال، تنها عده‌ای از علمای شیعه، «مقابله به مثل در سب و شتم، بدون استیذان حاکم» را پذیرفته‌اند. «محقق حلی» در شرایع می‌گوید: «گفته شده کفار با نسبت دادن لقب‌های زشت به یکدیگر و طعنه و عیب‌جویی متقابل، تعزیر نمی‌شوند» (حلی، ۱۳۸۶، ص ۳۵۱).

«شهید ثانی» در توضیح و بیان این جمله می‌گوید:

اگر کفار، لقب‌های زشت به یکدیگر دادند و ادعاهای زشتی در برابر یکدیگر مطرح کردند، چنانچه مشتمل بر ذم و عیب‌جویی باشد، مطابق نظر مشهور اصحاب، تعزیر نمی‌شوند؛ در حالی که در همین شرایط، مسلمان مستحق تعزیر است و این نظر، مخالف چندانی ندارد. وجه این حکم (عدم تعزیر برای کفار) هم این است که تکافوء دو سب و بدگویی متقابل صورت گرفته؛ همچنانکه در صورت قذف متقابل دو مسلمان، جاری کردن حد از هر دو برداشته می‌شود. همچنین دلیل دیگر این حکم آن است که از کفار می‌توان درباره اجرای حدود و احکام، صرف نظر کرد و این بهتر است. بله اگر ترس آن بود که با این کار، فتنه‌ای در جامعه رخ دهد، حاکم می‌تواند مطابق تشخیص خود، یا همه را تعزیر کند یا بعضی از آنها را. محقق این حکم را با کلمه «قیل» بیان کرده تا نشان دهد که خودش معتقد به آن نیست. وجه نپذیرفتن این قول آن است که این فعل، عملی حرام است و عامل این عمل، باید تعزیر شود. اصل بر آن است که تعزیر یک حرام، با حرام متقابل ساقط نمی‌شود؛ بلکه واجب است که هر دوی آنها (دو طرف ناسزاگویی)، متحمل لوازم عملشان باشند و تعزیر شوند. پس سقوط تعزیر، نیازمند دلیل است؛ چنانکه سقوط حد از دو نفری را که متقابلاً همدیگر را قذف کرده‌اند، از نص برگرفته شده است (عاملی جُعبی، بی تا، ج ۱۴، ص ۴۵۱).

در واقع، شهید ثانی معتقد است که دو طرف سب و شتم، به دلیل مباشرت به بدی، مستحق تعزیر هستند و باید لوازم عمل خویش را بپذیرند. در مقابل، مرحوم «محقق اردبیلی»، بعد از ذکر آیات شریفه ۴۰ و ۴۱ سوره مبارکه شوری،^۱ دلالت این دو آیه را تا آنجا می‌داند که قصاص در برابر قتل نفس و جرح را جایز دانسته و حتی مطلق تقاص را، حتی در ضرب و شتم نیز مجاز می‌داند؛ البته در این صورت که مثل همان فعل را انجام دهد و تجاوز نکند. محقق اردبیلی، آنچه امکان تقاص به مثل ندارد؛ مثل شکستن استخوانها و جرح و ضربی که ترس از پیشروی جراحات، وجود داشته باشد و ... را از دایره عمومیت جواز خارج می‌کند و می‌گوید:

این دو آیه، دلالت می‌کنند بر اینکه قصاص در برابر نفس، عضو و جرح جایز است، حتی می‌توان گفت که عمل متقابل، مطلقاً جایز است، حتی در مورد زدن و فحاشی کردن؛ البته در صورتی که عین همان فعل او را قصاص کند. پس آنچه قصاص در آن جایز نیست؛ مثل شکستن استخوانها و زدن و مجروح کردن در جایی که خوف جانی وجود داشته باشد و قذف کردن و مانند آن، استثناء می‌شود. از سوی دیگر، این دو آیه، دلالت دارند بر جواز قصاص موارد ذکر شده، بدون اینکه حاکم اذن داده باشد و نزد حاکم، اثبات شود و شاهدی تدارک ببیند و آیه اول دلالت دارد بر اینکه قصاص کننده، نباید بیش از آنچه طرف اول انجام داده، قصاص کند. حرام است ظلم کند و تجاوز بر او نماید. همچنین دلالت دارد بر نیکو بودن عفو و انتقام نگرفتن که موجب اجر و پاداش بزرگ از جانب خدا است. کسی که به عفو و گذشت گرایش پیدا کند، عمل بزرگی انجام داده که نظیر ندارد» (اردبیلی، ۱۳۷۵، ص ۸۵۴).

مرحوم «راوندی» نیز ضمن بیان روایت «عبدالرحمن بن حجاج» که از امام کاظم ۷ درباره دو نفری که همدیگر را سب می‌کنند، سؤال کرد و امام ۷ در جواب فرمودند: «البادی منهما اظلم و وزره و وزر صاحبه علیه ما لم يتعد المظلوم»^۲ می‌گوید:

۱. (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَكَمَنْ اتَّصَرَ بِغَدِّ ظَلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ)؛ جزای هر بدی بدی‌ای است همانند آن. پس کسی که عفو کند و اصلاح کند، مزدش با خداست، همانا او ستمکاران را دوست ندارد و بر کسانی که پس از ستمی که بر آنها رفته باشد انتقام می‌گیرند، ملامتی نیست.
۲. شروع کننده این از دو نفر، ظالم‌تر از دیگری است و گناه عملش و گناه عمل طرف مقابلش هم بر گردن اوست؛ البته در صورتی که مظلوم تعدی نکند.

کسی که در جواب سب و شتم، متقابلاً سب می‌کند به هیچ وجه، ملامتی بر او نیست؛ البته بر مشتوم (کسی که شتم شده)، واجب است که تحمل کند و حلیم باشد و آتش را با آتش خاموش نکند... پس کسی که شتم شده، شایسته است که جواب ندهد و بر شری که ایجاد شده، نیافزاید. عقوبت و مجازات عمل مشتوم هم بر گردن فحش‌دهنده اول است. در واقع، فحش‌دهنده اول در گناه فحش‌دهنده دوم شریک است؛ چراکه سب فحاشی او شده، اما هر یک از طرفین این عمل، باید عقوبت عمل خویش را ببینند (مجلسی، ۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۶۵-۲۶۴).

با اینکه کلام مرحوم راوندی، مضطرب و تا حدی نامفهوم است، اما به نظر می‌رسد که خلاصه دیدگاه او این است که اگر کسی در جواب شتم و سب دیگری، متقابلاً فحاشی کند، مرتکب معصیت شده و لایق عقوبت است و حتی عمل او موجب شدیدتر شدن عذاب فحش‌دهنده اول می‌شود. اما آنچه علامه «مجلسی» در این باره فرموده، بسیار عجیب بوده و قابل جمع با دیگر عبارات او نمی‌باشد. ایشان می‌گوید:

اگر مظلوم، در مقام انتقام برآید، گناهی بر او نیست؛ به دلیل آیه قرآن (وَلَمَنْ اَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ...); لکن باید توجه داشت که سبی که از او صادر شده، حرام و گناه بر اوست، اما شرع مؤاخذه را از او برداشته است و فقط مؤاخذه را بر کسی گذاشته است که شروع‌کننده سب بوده؛ البته در صورتی این مؤاخذه از مستصر برداشته می‌شود که تعدی نکند و بیشتر از سب اول نگوید. اگر در جواب سب تعدی کند، در همان مقدار زیادتری که جواب داده، خودش شروع‌کننده جدیدی شده و برای آن مقدار بیشتر مؤاخذه می‌شود (همان، ص ۲۶۵).

تعجب از این است که اگر انتقام جایز است، چرا باید گناهی بر فحش‌دهنده مترتب شود و اگر انتقام جایز نیست، چرا مجازات فاعل این عمل ساقط می‌شود؟ تنها چیزی که در این مسأله می‌توان گفت این است که انتقام، جایز است و گناهی بر مرتکب آن مترتب نیست، برخلاف شروع‌کننده که گناهکار محسوب می‌شود و مستحق عقاب است. حال اگر انتقام طرف دوم، محقق شد، برای طرف اول، عقاب زیادتری خواهد بود؛ چراکه به دو عنوان مرتکب ذنب است؛ از سویی فحاشی کرده و از سوی دیگر، سب انتقام شده است، اما اگر انتقام محقق نشد، فقط یک عنوان وجود دارد و آن شروع فحاشی است.

از سوی دیگر، بعضی از فقیهان در برابر جواز مطلق و عمومیت قاعده مذکور اشکال کرده‌اند. دلیل آنها این است که اولاً: آیه اعتداء، دلالت بر عمومیت در جواز تقاص ندارد. ثانیاً: در صورت پذیرفتن عمومیت جواز مقاصه، در مثل غیبت در برابر غیبت، تهمت در برابر تهمت و دیگر گناهان، دچار مشکل خواهیم شد و باید به اباحه گناهان در مقام تقاص کردن معتقد شد. ثالثاً: در روایت مهم و غیر قابل اغماضی که «ابومخلد سراج» از امیرالمؤمنین 7 نقل می‌کند، عمومیت جواز تقاص به صراحت نفی شده است.

عن علی بن ابراهیم، عن صالح بن السندی، عن جعفر بن بشیر، عن الحسين بن ابي العلاء، عن ابي مخلد السراج، عن ابي عبدالله 7 قال: قضی امیرالمؤمنین 7 فی رجل دعا آخر: ابن المجنون. فقال له الآخر: انت ابن المجنون. فأمر الاول أن یجلد صاحبه عشرين جلدة و قال: اعلم أنه مستعقب مثلها عشرين، فلما جلده أعطى المجلود السوط فجلده نکالاً ینکل بهما (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۰۳، ح ۳)؛ حضرت امیر 7 قضاوت کرد درباره مردی که دیگری را «ابن المجنون» خوانده بود، پس دیگری هم در جواب گفت «انت ابن المجنون». پس امر کرد به اولی که طرف مقابلش را بیست ضربه شلاق بزند و گفت: بدان که طرف دیگر هم به همان اندازه عقوبت خواهد شد. پس وقتی مجازات شد، شلاق را به دومی داد تا نیز اولی را نیز بیست ضربه شلاق بزند. این کیفری بود که به هر دو داد.

عمومیت آیه اعتداء در نظر برخی از محققین، مورد پذیرش نبوده و حتی شخصی مانند آیه الله خویی ؛، در بحثی که تحت عنوان «جواز و عدم جواز تظلم مظلوم با غیبت کردن» مطرح می‌کند، عمومیت آیه مذکور به صراحت انکار شده و حتی اباحه گناهان از جمله زنا در برابر زنا را از لوازم آن برمی‌شمرد: «مطابق دو آیه مذکور، جایز نیست که با محرمات، مقابله به مثل شود، وگرنه باید به زنا در برابر زنا و مانند آن قائل شویم که در این موارد هیچ کس قبول نمی‌کند و این امر، ضروری البطلان است» (موسوی الخوئی، ۱۳۷۸، ج ۳۵، ص ۴۳۳).

به نظر می‌رسد که جمع بین کلمات آیه الله خوئی در دو مبحث «سب» و «غیبت» ممکن نیست؛ چراکه ایشان در آخرین دوره‌ای که مبحث سب را تدریس نموده، با استناد به کلام محقق اردبیلی، جواز سب در مقابل سب را بعید ندانسته (همان) و عمومیت جواز تقاص را پذیرفته است.

بررسی قرآنی مقاصه

به نظر می‌رسد آیاتی که مرتبط با این موضوع هستند، قابل دسته‌بندی به سه گروه می‌باشند.

الف) گروه اول

۱. (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) (بقره (۲): ۱۹۰)؛ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید و از اندازه درنگزید؛ زیرا خداوند، تجاوز کاران را دوست نمی‌دارد.

۲. (وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ) (بقره (۲): ۱۹۱)؛ و هر کجا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید و همانگونه که شما را بیرون رانند، آنان را بیرون برانید؛ [چرا که] فتنه [شرك] از قتل بدتر است، [با این همه] در کنار مسجد الحرام با آنان جنگ نکنید، مگر آنکه با شما در آنجا به جنگ در آیند. پس اگر با شما جنگیدند، آنان را بکشید که کیفر کافران چنین است.

۳. (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) (بقره (۲): ۱۹۴)؛ ماه حرام در برابر ماه حرام است و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارد. پس هر کس بر شما تعدی کرد، همانگونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقوایندگان است.

این آیات، دلالت بر قاعده جواز مقابله به مثل، به صورت عمومی ندارد و نمی‌تواند شامل تقاص در قتل، ضمان و مقاصه در سب باشد. مخاطب این آیات شریفه، عرف عام است و عرف هم به تنهایی چنین شمولیتی برای این آیات قائل نمی‌شود. این آیات، تنها دلالت بر مقابله به مثل، در جنگ با کفار داشته و به همین موضوع هم بسنده می‌کند. ممکن است برخی بر این اساس استدلال نمایند که آیات مذکور، بیانگر یک ملاک کلی و عمومی است و نباید با شأن نزولش تخصیص بردارد، اما با نظر به این آیات، به خوبی می‌توان فهمید که اساساً از ابتداء عمومیتی شکل نمی‌گیرد که بعد از آن بخواهد با قید و یا دلیلی تخصیص بخورد؛ البته این نگرش، مانع نمی‌شود که معنای این آیات را قضیه حقیقه

و قاعده کلی بدانیم. لکن این قضیه حقیقه، محدود به موضوع حرب با کفار است و قابلیت تعمیم به دیگر موارد تقاص را ندارد.

ممکن است این تصور ایجاد شود که فهمی که در عبارتهای مذکور از این آیات شریفه ارائه شد، با برخی روایات سازگار نیست. مثل روایتی که «علی بن مهزیار» از «فضاله» از «معاویه بن عمار» از امام صادق 7 نقل می‌کند:

قال: قلت له: رجلٌ قتل رجلاً فی الحلّ، ثمّ دخل الحرم؟ فقال: لا یقتل و لا یطعم و لا یسقی و لا یبایع و لا یؤوی حتّی یرج من الحرم، فیکام علیه الحدّ، قلت: فما تقول فی رجلٍ قتل فی الحرم أو سرق؟ فقال: ینقام علیه الحدّ صاغراً! إنّه لم یر للحرم حرمةً، و قد قال الله تعالی: (فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ)، یقول هذا فی الحرم و قال: (لا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَی الظّالمین) (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۶۴-۴۶۳ و ۵۱۳)؛ به امام عرض کردم یک نفر، شخصی را بیرون از حرم (کعبه و اطراف آن) می‌کشد و بعد از آن، وارد حرم می‌شود. حکمش چیست؟ امام جواب داد: کشته نمی‌شود [اما] طعامی به او نمی‌دهند و آبی به دست او نمی‌دهند و معامله‌ای با او نمی‌شود و پناهِش نمی‌دهند تا اینکه از حرم خارج گردد. پس اقامه حد بر او خواهد شد. به امام عرض کردم: اگر مردی در حرم، قتلی مرتکب شد و یا سرقت کرد؟ امام جواب داد: حد الهی بر او جاری می‌شود؛ در حالی که او حقیر و خوار است. همانا او حرمتی برای حرم قائل نشده است. خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «پس کسی که تعدی کند بر شما، پس تعدی کنید بر او به همان صورت که تعدی کرده بر شما» و خداوند می‌فرماید: «دشمنی نیست، مگر بر ظالمین».

برخی از این روایت استفاده کرده و دلالت آیات مذکور را به موضوعاتی به طور عام توسعه داده‌اند، اما با دقت و تأمل در روایت مذکور می‌توان گفت در این روایت، هرچند تأکید و تأیید بر «بستگی به موضوع حرب با کفار و مشرکین» نیست، اما مفید مقابله به مثل به طور عام نیز نیست، بلکه مخالف آن است؛ چراکه آیه مورد اشاره در این حدیث، هرچند در غیر قتال و جنگ با کافر، مورد استدلال واقع شده است، لکن مقابله به مثل را به

طور مطلق تجویز می‌کند، در فرضی که مرتکب جنایت از بیرون حرم (کعبه و اطرف آن) به داخل حرم برود.

ب) گروه دوم

۱. (وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) (شوری (۴۲): ۴۰)؛ کیفر بدی، مجازاتی همانند آن است و هر کس عفو و اصلاح کند اجر و پاداش او با خداست. خداوند ظالمان را دوست ندارد.

۲. (وَ لَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ...) (شوری (۴۲): ۴۲-۴۱)؛ و هر که پس از ستم [دیدن] خود یاری جوید [و انتقام گیرد] راه [نکوهشی] بر ایشان نیست. راه [نکوهش] تنها بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در [روی] زمین به ناحق سر بر می‌دارند. آنان عذابی دردناک [در پیش] خواهند داشت.

۳. (وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ) (نمل (۲۷): ۱۲۱)؛ اگر مورد آزار واقع شدید، پس عقوبت کنید آزاردهنده را به همان صورت که شما را آزار داد و اگر صبر کنید، برای صابران قطعاً بهتر است.

این دسته از آیات الهی، بدون هیچ قیدی بر عمومیت جواز تقاص، دلالت دارند. به همین دلیل، رأیی که بگوید تقاص و مقابله به مثل، مقید و محدود به موارد یاری خواستن و یاری رساندن است (لَمَنْ انْتَصَرَ)، قابل پذیرش نمی‌باشد؛ چرا که در ادامه آیه می‌فرماید: (... إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ...) و از آن این‌گونه برداشت می‌شود که نکوهش، مخصوص ظالم است و کسی که مورد ظلم واقع شده و در برابر عمل سوء، مقابله به مثل می‌کند، محکوم نخواهد بود. حال سخن از اینکه خود مقابله بدی در برابر بدی، از مصادیق ظلم است یا نه، اول کلام است و نمی‌توان به ذیل آیه، استشهاد کرد و آن را مقید نمود. بله حرام بودن مقابله بدی در برابر بدی، قابل بحث است و اتفاقاً از مضمون آیه چنین برداشت می‌شود که حرام نیست.

ج) گروه سوم

۱. (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ

لَا يُظْلَمُونَ (انعام ۶): ۱۶۰؛ هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزاء نیابد و بر آنان ستم نرود.

۲. (وَ الَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (یونس ۱۰): ۲۷؛ و کسانی که مرتکب گناهان شده‌اند، کیفر هر گناهی (طبق استحقاق اولی) به مانند آن است (نه بیشتر) و ذلّت و خواری‌ای (سراسر وجود) آنها را می‌پوشاند. هرگز آنان را از (خشم و عذاب) خدا نگهدارنده‌ای نخواهد بود، گویی چهره‌هایشان با پاره‌هایی از شب ظلمانی پوشیده شده! آنان اهل آتش‌اند که در آنجا جاودان خواهند بود.

۳. (مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُحْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ) (غافر ۴۰): ۴۰؛ هر کس کار بدی (در دنیا) کرده الا به مثل آن مجازات نشود و هر که از مرد و زن عمل صالح بجا آورده در صورتی که با ایمان باشند آنان در بهشت جاودان داخل شوند و آنجا از رزق بی حساب (و نعمت بی شمار) برخوردار گردند.

این دسته از آیات، آیاتی هستند که در بدی در برابر بدی، ظهور دارند، اما اشاره به عذاب اخروی و یا وجود امری در واقع و نفس الامر داشته و بیشتر مربوط به مرحله قیامت و تجسم اعمال است. در حقیقت، این آیات، سخنی از جواز یا عدم جواز مقابله به مثل در این دنیا بیان نکرده و در مقام توصیف جزای اخروی در مقابل اعمالی هستند که انسان در این جهان کسب می‌کند.

ممکن است این سؤال به ذهن تبادر کند که تفاوت آیات دسته دوم و سوم در چیست؟ در پاسخ باید گفت در دسته دوم، قرائن و شواهدی در آیات الهی وجود دارد که نشان‌دهنده حکم مجعول شرعی است. برای نمونه: (فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ) و یا (لِئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ) و همچنین عبارت «نفی السبیل»، الفاظ و عبارتهایی هستند که ناظر به موضوع تشریح و حکم مجعول شرعی می‌باشند و بر توجه آیات الهی به جعل حکم، دلالت دارند. اما در آیات دسته سوم، چنین قرائنی وجود ندارد و معانی این آیات شریفه، بر عذاب اخروی و مصالح و مفاسد واقعی که زیربنای احکام عملی الهی است، دلالت دارد.

نتیجه‌گیری از آیات

نتیجه کلام در بررسی مجموعه آیات این است که قاعده جواز تقاص و مقابله به مثل، عمومیت دارد. آیات دسته دوم، بر جواز مقابله به مثل تأکید دارند و آن را در مقام یک حکم شرعی، بیان نموده‌اند. در این بخش، این اشکال به ذهن متبادر می‌شود که آیا لازم است، برای مقابله به مثل، از اسباب حلال بهره برد؟ برخی از بزرگان مانند آیه‌الله خوئی؛ بر این نکته تأکید کرده‌اند که با توجه به دو آیه انتصار و اعتداء، استفاده از طریق حرام برای مقابله به مثل جایز نیست، وگرنه باید در زنا و امثال آن نیز قائل به جواز مقابله به مثل شد که هیچ یک از فقیهان چنین نظری ندارد (موسوی الخوئی، ۱۳۷۸، ج ۳۵، ص ۵۲۹-۵۲۸). به نظر می‌رسد که اشکال مذکور، وجاهت علمی و فنی ندارد؛ زیرا گفتگو در جایی است که مقابله به سوء در برابر سوء باشد و فعل فرد در حالت عادی حرام باشد، وگرنه در مواردی که مقابله با فعلی حلال باشد، شکی در جواز آن وجود ندارد و سخن از جواز و عدم جواز چنین کاری لغو است. سخن اصلی بحث حاضر این است که آیا در برابر عمل زشت و حرام یک فرد، تکرار همان عمل حرام، به قصد مقابله به مثل و تسویه جایز است یا خیر؟ در صورتی که فردی در برابر عمل زشت شخصی، عمل نیکو و پسندیده انجام دهد، از موضوع بحث خارج است و تحت عنوان تقاص و مقابله به مثل قرار نمی‌گیرد.

جای تعجب است که برخی از محقق خوئی؛، برای نقض جواز تقاص با عمل حرام از مثال زنا استفاده کرده‌اند! چون حرمت زنا معلوم است و حقی الهی است که خداوند برای آن حدی مشخص کرده. چگونه می‌توان تصور کرد که در زنا مقابله به مثل صورت گیرد؟ آیا اگر زید با همسر عمرو زنا کرد، مقابله به مثل آن می‌شود که عمرو هم با همسر زید زنا کند؟! به خصوص اینکه اگر همسر زید با اکراه چنین عملی را انجام داده باشد. آیا این توهم درست است که اگر زید برادر عمرو را کشت، مقابله به مثل این باشد که عمرو هم برادر زید را بکشد؟!

از این رو، نباید تصور شود که استعمال لفظ «سینه» در برابر «سینه» در آیات مذکور، از باب مجاز و استعاره است؛ چراکه بر اساس آیاتی که دلالت بر عمومیت جواز تقاص دارند، ولو مقاص، عملی را انجام داده که در حالت عادی و در مواقعی که در مقام تقاص نباشد، زشت و قبیح می‌نماید، اما همان عمل در شرایط خاص تقاص و از جهت دیگری که

عقل و نقل هم مرتکب آن را تبرئه می‌کنند، جایز شمرده شده است. بنابراین، عمل مقاص در مقابل اعتدائی که به او شده، حقیقتاً اعتداء و سیئه است، اما از جهتی دیگر که عقل و نقل آن را تبرئه می‌کنند، خارج از دایره ظلم و تعدی است.

بررسی روایی مقاصه

روایاتی که در باب تقاص آمده، انواع مختلفی دارد که در ظاهر، معانی متفاوتی را بیان کرده‌اند. از همین روی، این روایات، نه تنها نیازمند دسته‌بندی در دلالت‌های مشترک‌اند، بلکه نیازمند بررسی اجتهادی و تحلیل مقایسه‌ای برای کشف مقصود نهایی ائمه معصومین : می‌باشند. ابتداء به برخی از روایاتی که در باب تقاص وجود دارد اشاره می‌شود و پس از آن با یک دسته‌بندی کلان، مقصود نهایی روایات استنباط خواهد شد:

الف) روایت ابی‌مخلد سراج که قبلاً گذشت و مضمون آن چنین بود که به دستور حضرت علی 7، هر یک از شاتم و مشتوم، بیست ضربه شلاق با دست خود به یکدیگر زدند.

ب) «محمد بن قیس» از امام باقر 7 نقل می‌کند که امیر مؤمنان به شخصی که به وی ناسزا گفته بود، فرمودند: «سُبَّه کَمَا سَبَّکَ اوْ اِغْفَ عَنِّه» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۰)؛ همانگونه که به تو ناسزا گفت، به او ناسزا بگو یا از او درگذر.

ج) الامام علی 7 لقنبر و قد رام ان یشتم شاتمه: «مهلاً یا قنبر! دَع شاتمک مَهَاناً تُرَضِّحِ الرَّحْمَنَ وَ تُسَخِّطِ الشَّيْطَانَ وَ تَعَاقِبِ عَدُوکَ...» (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۱۸)؛ امیرالمؤمنین خطاب به قنبر - که می‌خواست به کسی که به او ناسزا گفته بود، ناسزا بگوید- فرمود: آرام باش قنبر! دشنام گوی خود را خوار و سرشکسته بگذار تا خدای رحمان را خشنود و شیطان را ناخشنود کرده و دشمنت را کیفر داده باشی.

د) خیر ابن درّاج قال: «سَأَلْتُ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ 7 عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ لَهُ عَلِيُّ الرَّجُلِ الدِّينِ، فَيَجْحَدُهُ، فَيُظْفِرُ مِنْ مَالِهِ بِقَدْرِ الْذِي جَحَدَهُ، أَيْأَخْذُهُ وَ إِنْ لَمْ يَعْلَمْ الْجَاهِدَ بِنَدْلِكَ؟ قَالَ 7: نَعَمْ» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۷۵، ح ۱۰)؛ ابن درّاج می‌گوید از حضرت صادق 7 سؤال کردم درباره مردی که بر عهده دیگری دینی دارد، ولی انکار می‌کند. پس از مدتی بخشی از مال او که به میزان دین خود اوست، در اختیار وی قرار گرفت. آیا می‌تواند آن را بردارد؟ هر چند انکارکننده نداند؟ امام در جواب فرمودند: بله.

- صحیحہ «أبی بکر الحضرمی» قال: «قلت له: رجل لی علیه دراهم فجحدنی و حلف علیها، أیجوز لی إن وقع له قَبْلَی دراهم أن آخذ منه بقدر حَقِّی؟ قال: فقال 7: نعم» (همان، ص ۲۷۳، ح ۵)؛ گفتم: فردی مبالغی را که از من بر ذمه دارد، انکار می کند و بر آن سوگند یاد می کند. آیا جایز است اگر از او مبالغی به دست من رسید به قدر حقم از آن بردارم؟ فرمود: آری.

ه) عن «سليمان بن خالد» قال: «سألت أبا عبد الله 7 عن رجل وقع لي عنده مالٌ، فكابرني عليه، ثم حلف، ثم وقع له عندي مالٌ، فأأخذُه لمكان مالي أأخذُه و جحدُه و أحلف عليه كما صنع؟ قال 7: إن خانك فلا تخنه، و لا تدخل فيما عتبه عليه» (همان، ص ۲۷۴، ح ۷)؛ سليمان پسر خالد می گوید: از امام صادق 7 درباره مردی سؤال کردم که مال من نزد اوست، ولی انکار کرده و قسم یاد می کند که بدهکار نیست. بعد از مدتی مالی از او در دست من قرار می گیرد. آیا می توانم از مال او به میزان طلب خود که انکار می کرد و قسم خورده بود بردارم؟ امام صادق 7 فرمود: اگر به تو خیانت کرد، تو به او خیانت نکن و در گناهی که او رفته وارد نشو.

- عن «معاوية بن عمار» قال: قلت لأبي عبد الله 7: الرجل يكون لي عليه الحق فيجحد فيه، ثم يستودعني مالا، ألي أن آخذ مالي عنده؟ فقال: لا، هذه الخيانة» (همان، ص ۲۷۶-۲۷۵، ح ۱۱)؛ معاوية پسر عمار می گوید: به امام صادق 7 درباره مردی سؤال کردم که من بر عهده او حقی دارد، ولی انکار می کند، اما بعد از مدتی ودیعه ای نزد من می گذارد. آیا اجازه دارم حقم را از این مال بردارم؟ امام در جواب می فرماید: نه این عمل، خیانت است.

(و) روایات دیگری هم وجود دارد که تصریح در جواز مقابله به مثل دارد:

- قال امير المؤمنين 7: «ردّوا الحجر من حيث جاء فان الشر لا يدفعه الا الشر» (نهج البلاغه، حکمت ۳۱۴)؛ سنگ را از همان جایی که دشمنت پرتاب کرده است، باز گردانید؛ چرا که شر جز با شر دفع نمی شود.

- قال رسول الله 9: «... ان لصاحب الحق مقالا» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۴۱۹)؛ بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۵۲؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۷)؛ برای صاحب حق، حجت بزرگ و قوت کافی است؛ یعنی حق دارد که در برابر تضييع حق خود، با شدت و غلظت کلام، سخن بگوید.

ز) روایات دیگری هم وجود دارد که تصریح به عدم جواز مقابله به مثل دارد:
- قال حسن بن علی المجتبی 7: «لا تطلبنَّ مجازاة أخیک ولو حثَّ التراب بفیك»
(حرانی، بی تا، ص ۱۱۷)؛ درخواست مجازات برادرت را نکن؛ گرچه خاک را به دهان تو پاشد.
- قال امیرالمؤمنین 7: «عاتب أخاک بالإحسان إلیه» (نهج البلاغه، حکمت ۱۵۸)؛
برادر (دوست) خود را با نیکی سرزنش کن؛ یعنی به جای مقابله به بدی، با او نیکی کن.

تحلیل مقایسه‌ای روایات باب تقاص

روایات موجود در باب تقاص را می‌توان به دو بخش عمده دسته‌بندی کرد؛ روایاتی که به تقاص در امور مالی و دیون اختصاص دارد و روایاتی که به تقاص در امور غیر مالی اشاره کرده است.

الف) تقاص در امور مالی

دسته اول از روایات اسلامی، مربوط به امور مالی است که خارج از دایره موضوع بحث حاضر می‌باشد. در این دسته از روایات، تقاص مالی در برابر ضرر مالی را جایز دانسته و به شخصی که دچار ضرر مالی از سوی شخصی گشته است، اجازه تقاص می‌دهند. دلالت این دسته از روایات بر حکم مذکور، غیر قابل انکار است و حتی روایت‌های معتبری مثل روایت «سلیمان بن خالد» و موثقه «ابن عمار» که در ظاهر عبارات، نهی از تقاص شده است، لطمه‌ای به قاعده کلی جواز تقاص در امور مالی نمی‌زند و باید امثال این دو روایت، حمل بر کراهت شوند یا در نهایت به مورد ودیعه اختصاص یابند. اگر به مورد ودیعه، اختصاص یابند، باید قائل به تفصیل در حکم مسأله شد. بدین صورت که مقاصه در مالی که به ودیعه گذاشته شده جایز نیست، اما در غیر این مورد، تقاص مالی در هر قالب دیگری مجاز است و بر فرض ناسازگاری حمل روایات گذشته بر کراهت با روایت سلیمان بن خالد می‌توان به راه حل دوم قائل شد. بنابراین، با جمع روایات مذکور در این باب می‌توان گفت که حکم صحیح، جواز مقابله به مثل در امور مالی است و روایاتی که نهی از تقاص مالی نموده‌اند، حمل بر کراهت می‌شوند (طباطبایی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۱).

ب) تقاص در امور غیر مالی

در مورد تقاص در غیر امور مالی، دو دسته روایت وجود دارد. بخشی از این روایات، بر

جواز تقاص و گاهی لزوم مقابله به مثل تأکید دارند؛ مانند روایت «محمد بن قیس» که از امام باقر 7 نقل کرده بود و قبلاً ذکر شد و حتی روایتی که نبی اکرم 9 در آن برای صاحب حق، حجت قوی قائل بود که در بالا به آن اشاره شد «فان لصاحب الحق مقالاً». قسم دیگر روایات این بخش بر منع تقاص، تأکید می‌کنند و افراد را به چشم‌پوشی و عدم تقاص توصیه می‌نمایند؛ مانند روایت امیرالمؤمنین 7 که به قنبر می‌فرماید: «دع شاتمک مهاناً» و روایتی که نهی از مجازات برادر می‌کند، و لو اینکه دهانت را پر از خاک کند؛ «ولو حث التراب بفيك». در بررسی اجتهادی این دو دسته از روایات، باید گفت روایات مذکور در دلالت، تام هستند و تعارض و تنافی‌ای میان آنها دیده نمی‌شود؛ هر چند هر یک از این روایات، نمی‌توانند یک قاعده کلی درباره تقاص به دست دهند، اما قواعد کلی باب تقاص را هم نفی نمی‌کنند. آن دسته از روایاتی که بر منع تقاص تأکید کرده‌اند، بیرون از دایره وضع عام حکم شرعی بوده که یا ناظر به مصالح و مفاسد واقعی‌اند و یا به موردی خاص تعلق دارند. برای مثال در روایت قنبر که امیرالمؤمنین 7 می‌فرماید: «دع شاتمک مهاناً»، واقع امر این است که امام بر حسب مصالح و مفاسد واقعی در مقام توصیه و ارشاد به مصالح واقعی، از قصاص کردن دشنام‌دهنده نهی کرده و در واقع، از باب توصیه اخلاقی، او را به گذشت و چشم‌پوشی دعوت می‌کنند. برخی دیگر از این روایات نیز سیاق مشخص در موضوعی خاص دارند و اجازه بهره‌برداری برای مقصود بحث حاضر را نمی‌دهند. مثل روایت نبوی که حضرت رسول 9 در برابر کسی که از او طلبکار بود و با شدت و غلظت، طلب خود را خواست و در این هنگام اصحاب به سوی او هجوم بردند، رسول خدا می‌فرماید: «دعوه؛ فان لصاحب الحق مقالاً». (بخاری، 1401ق، ج 3، ص 155) و سند این روایت به «ابوهریره» می‌رسد!

بنابراین، مطابق آنچه گذشت، مانعی برای معتبر بودن عمومیت جواز تقاص، حتی در امور غیر مالی وجود ندارد و مطابق شرایط مذکور در قانون و شرع اسلامی، مظلوم می‌تواند با اقامه تقاص، حق خویش را استیفاء نماید.

بررسی عقلی مقاصه

برخی از پژوهشگران بر این باورند که قصاص و مقابله به مثل، قبل از آنکه یک حکم

شرعی باشد، یک امر عقلی و مطابق فطرت و مورد قبول سیره عقلا است. بر همین اساس، این پژوهشگران، برخی از گرایش‌های فطری انسان مانند انتقام‌جویی، انگیزه دفاع و عدالت‌خواهی را علامت عقلی بودن و عقلایی بودن تقاص می‌دانند. این افراد بر این باورند که حتی چنین گرایش‌هایی آن‌چنان بر روح فرد و جامعه تسلط دارند که نه تنها شخص مورد تجاوز، در برابر متجاوز، حق دفاع، انتقام و مقابله به مثل را بر خودش محفوظ می‌داند، بلکه دیگران و وجدان جمعی نیز این حق را به او می‌دهند که از خود دفاع کند و در برابر تضييع حق خویش، مقابله به مثل کند (اسکندری، ۱۳۷۹، ص ۴۲-۴۱).

نتیجه‌گیری از ادله

آنچه از دلالت‌های آیات و روایات اسلامی می‌توان فهمید این است که مقاصه، امری جایز است و در همه امور مالی و غیر مالی، اجمالاً معتبر است. دلالت قرآن کریم بر جواز تقاص در مال و حتی حقوق غیر مالی، کافی است و روایات اسلامی و حتی عقل نیز در کلیت و به نحو اجمال، مشروعیت مقاصه را می‌پذیرند. بنابراین، مقاصه در سب نیز مشروعیت پیدا می‌کند و شتم در برابر شتم، امری جایز در شریعت اسلامی شمرده می‌شود. در این بخش تذکر چند نکته، ضروری است:

۱. هر چند اثبات سب و شتم در محاکم، به موجب قانون مجازات اسلامی، دارای تعزیر بوده و عامل چنین عملی در قوانین جمهوری اسلامی ایران، مجرم تلقی شده است: «هر کس با نظم یا نثر یا به صورت کتبی یا شفاهی کسی را هجو کند و یا هجویه را منتشر نماید، به حبس از یک تا شش ماه محکوم می‌شود»^۱.

با این همه، کسی که در مقام تقاص برآید، به موجب تعالیم اسلامی، بسته به شرایطی که ذکر خواهد شد، مجاز به قصاص شاتم و مقابله به مثل در سب او خواهد بود. البته از حیث ابعاد اخلاقی، توصیه‌های فراوانی از سوی معصومین : در دست است که بر شایستگی گذشت، عفو و عدم مباشرت به عمل زشت، حتی در مقام تقاص تأکید کرده‌اند. بنابراین، بعد از ثبوت جواز مقاصه در سب و مقابله به مثل در فحاشی، نیکو بودن رعایت اخلاق و صبر بر کلام انسانهای فحاش از مهم‌ترین دستورات دینی است. بی‌شک جواز

۱. قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۷۰، ماده ۷۰۰.

تقصا نمودن، از باب حفظ حقوق و رعایت حدود در روابط اجتماعی، امری لازم و ضروری است، اما در جایی که مسلمان قادر باشد در برابر اسائه ادب دیگری، مقابله به مثل نکند و عملی مشابه او را تکرار ننماید، امری مطلوب و مورد پسند شریعت اسلامی است. در این گونه موارد، توصیه‌های اخلاقی ائمه هدی، مبنی بر نهی از منکر با زبانی نرم، قابل توجه است.

۲. مطابق آنچه گذشت، عمومیت جواز مقاصه اقتضاء می‌کند که در مورد تقاص که از هر دو طرف، بدی سر زده است، اثم و گناهی برای مقاص و مقتص نباشد. البته باید توجه داشت که این قاعده، یک حکم اقتضائی و البته غیر عقلی است که تنجز آن از طریق منابع نقلی اثبات می‌شود؛ چرا که اقتضای عمومیت جواز مقابله به مثل در آیات و روایات این خواهد بود که مقاص، مشمول عقوبت نباشد. با این حال، قابل تغییر و تبدل است و قابلیت تخصیص‌پذیری در شؤون اجتماعی و حکومتی را دارد؛ مثلاً حاکم جامعه اسلامی و قانونگذار یک کشور، می‌تواند برای شروع کننده، مجازات و مسؤولیت حقوقی، تشریح کند و حتی مسؤولیت مقاص را نیز بر عهده مقتص بداند. در واقع، با نگرش حکومتی می‌توان برخی محذورات شیوع فساد زبانی و یا تضییع حقوق را ملاحظه کرد و مرتکب آن را - هر چند مورد تقاص واقع شده باشد - مجرم و دارای مسؤولیت کیفری دانست.

۳. ممکن است این سؤال در ذهن ایجاد شود که چگونه می‌توان مسؤولیت فعل مقاص را که خارج از اختیار مقتص است، بر عهده مقتص دانست؟ در جواب باید گفت که مسؤولیت‌آوری یک فعل و لوازمی که در ادامه آن ایجاد می‌شود، امری عقلی، عقلایی و حتی شرعی است. فردی که با اختیار خود شروع به عمل بدی می‌کند، باید به لوازم آن نیز پای‌بند باشد. او می‌تواند از ابتدا شروع به چنین کاری نکند و حال که چنین عمل زشتی را انتخاب کرد، باید بر لوازم آن نیز پای‌بند باشد و مسؤول عواقب آن محسوب شود. هنگامی که فردی به شتم و سب دیگری، از روی اختیار مباشرت می‌کند، سبب و علت اصلی صدور فعل مقاص بوده و می‌توان او را مسؤول شتم و سب مقاص نیز دانست. شروع کننده می‌توانست خودداری کرده و از سب و شتم دوری کند تا مقاص نیز در مقام مقابله به مثل برنیاید. این بحث که یک فرد به دلیل فعل دیگری دچار عقاب شود، یک مبحث گسترده است که در متون اسلامی وجود دارد و نه تنها عقل و سیره عقلا آن را در برخی موارد می‌پذیرد، حتی روایات و شواهد نقلی زیادی هم در این باب در دست است. برای نمونه،

روایتی از رسول خدا ﷺ نقل شده: «... من سنَّ سنَّةَ سيِّئةٍ فعمل بها بعده كان عليه وزره و مثل اوزارهم من غير ان ينقص من اوزارهم شيئاً» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ج ۳، ش ۸۹۴۰ و ۸۹۳۹)؛ کسی که سنت سیئه‌ای را پایه‌گذاری کند و مردم بعد از او به آن سنت سیئه عمل کنند، عقاب آن عمل و عقاب کسانی که به آن عمل کرده‌اند، برای آن شخص نیز خواهد بود، بدون اینکه از عقوبت عمل‌کنندگان چیزی کاسته شود.

همچنین روایت معتبری که «عبدالرحمن بن حجاج» درباره دو مردی که همدیگر را سب و شتم می‌کنند از امام رضا ۷ نقل می‌کند. امام می‌فرماید: «شروع‌کننده این فحاشی ظالم‌تر است و گناه خودش و گناه طرف مقابلش برعهده اوست مادامی که از مظلوم عذرخواهی نکرده باشد»^۱ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۷۹، ح ۱؛ کلینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۰، ح ۴). این روایت دلالت می‌کند بر اینکه قصاص، جایز است و شروع‌کننده دو عقاب را متحمل می‌شود و از دو ناحیه، مستحق عقاب است. اینکه در روایت به صورت افعال التفضیل، کلمه «اظلم» آمده است، نشان از آن ندارد که مقاص نیز ظالم است و به دلیل شرعی حرمت آن عقابش برعهده دیگری باشد؛ چراکه حرمت و ظلم، موجب عقاب است و چون او متحمل عقاب نمی‌شود، پس ظلمی نکرده است. علاوه بر اینکه به دلیل جایز بودن قصاص، دلایلی که بر خلاف این قاعده عمومی باشد، از باب جمع ادله باید به معنای دیگری حمل شود.

۴. اقتصاص گاهی با فعل است و گاهی با ترک فعل. ترک فعل در مانند تصادم است که در متون فقهی به آن اشاره شده است (عاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۴)؛ مثلاً اگر کسی از فقیری طلبکار باشد، در هنگام زکات می‌تواند زکات را در برابر دین خود پرداخت نکند و به عنوان مقاصه در برابر دین فقیر محاسبه کند. مرحوم «بحرانی» در این باره چنین می‌گوید: «قد صرح الاصحاح بانه لو كان له دين على فقير جاز له مقاصته به من الزكاة و هو ممّا لاخلاف فيه» (بحرانی، ۱۴۱۰، ج ۱۲، ص ۱۹۵).

محدودیت‌های مقاصه

مشروعیت اقتصاص، بسته به شرایط و لوازمی است که در صورت عدم توجه به آنها،

۱. در کتاب کافی شریف، برای این روایت معتبره دو قول وجود دارد و دو سند ذکر شده است در یکی از آنها، عبارت «الم يعتذر الى المظلوم» است و در دیگری عبارت «الم يمتنع المظلوم».

مقاصه تحقق نیافته و فرد انتقام جوی، متعدی شناخته می‌شود. برخی از محدودیت‌هایی که در روایات به آن تصریح شده و دیگر قیودی که ناشی از درک اجتهادی عالمان شیعه است، مجموعه‌ای از شروط را برای تقاص کردن تقدیم می‌کند که در مقام اقتصاص، رعایت آنها ضروری و ناگزیر است.

الف) لزوم همسانی در شتم

برای تحقق مقاصه و مشروعیت آن، لازم است که فعل مقاص، همسان با فعل مقتص باشد. در واقع، مقابله به مثل تحقق یابد و فردی که در مقام انتقام برخوایسته است، مجاز به تعدی، تجاوز و افزون از فعل ظالم نمی‌باشد و در صورتی که تعدی نماید، خود مصداق ظالم بوده و مستحق عقاب و تعزیر است. بنابراین، برای تقاص در سب و فحش، لازم است که جواب سب هم به همان میزان پاسخ داده شود و بیش از آن تعدی نکند. اگر تجاوز کرد و بیشتر از او جواب داد، گناه اضافه بر عهده اوست. لذا تقاص باعث می‌شود که عمل حرامی، از این حیث که در مقام تقاص انجام شده، تجویز شود و مورد قبول شارع واقع گردد، اما اگر تعدی کند و در مقابل فحش، فحش بدتر و یا بیشتری دهد یا حتی حرام دیگری مرتکب شود، حرمت بر آن زیاده می‌ماند و مستحق عذاب است. مرحوم مجلسی در این باره بر شرط راستگویی در شتم هم تأکید کرده است:

«و لا یبعد تخصیص تحمل البادئ اثم الرادّ بما اذا لم یکن الردّ کذباً و الاول قذفاً فانه اذا کان الردّ کذباً... أو یكون الاول قذفاً... فالظاهر أن اثم الردّ علی الرادّ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۶۵).

بعید نیست که گناه کسی که جواب فحش را می‌دهد (رادّ) بر عهده کسی باشد که این فحاشی را شروع کرده است (نفر اول)؛ البته در صورتی که جواب فحش، دروغ نباشد و یا اینکه فحش از ابتدا عنوان قذف پیدا نکند. در صورتی که پاسخ‌دهنده در فحش خویش، دروغ بگوید و یا اینکه از اول همدیگر را قذف کرده باشند، گناه پاسخ‌دهنده بر عهده خودش است.

به نظر می‌رسد که هدف اصلی در قصاص کردن، پاسخ به تعرض طرف مقابل بوده و مقاص در صدد انتقام گرفتن است. او چیزی بیش از این نمی‌خواهد که برای تشفی دل و

انتقام از کلام ظالم، مقابله به مثل کرده باشد. بنابراین، مقاص به دنبال معنای مطابقی کلام نیست و در واقع، در صدد بیان یک امر واقعی و خبر از حال حقیقی مقتص نمی‌باشد؛ مثلاً وقتی می‌گوید: «او دزد است»، نه اینکه بخواهد خبر از دزد بودن او بدهد، بلکه صرفاً تلاش می‌کند تا از ظالم، انتقام گرفته و او را به عیبی متهم نماید؛ هر چند مقاص بداند که در واقع او سرقتی انجام نداده است. بنابراین، معنای حقیقی کلمه، مراد نیست تا گوینده متهم به دروغ‌گویی شود.

ب) فحش ندادن شخص سوّم

یکی از محدودیت‌های مهم مقاصه در سبّ، عدم فحاشی شخص ثالث است؛ مثلاً اگر نفر اول گفت: «انت ابن المجنون»، در جواب نمی‌توان با همان جمله قصاص نمود؛ چرا که این فحش، متوجه پدر آن شخص گردیده و در واقع، در صورت اقتصاص، پدر او را شتم کرده است؛ در حالی که پدر هیچ نقشی در صدور سبّ نداشته است. شاید به دلیل همین تعدی است که امام 7 مطابق روایت «ابومخلد السراج» که قبلاً گذشت، دستور داد که به هر کدام از دو طرف سبّ، شلاق زده شود. البته این نکته قابل توجه است که در برخی از شتم‌ها، مقصود مطابقی آن فحش مورد توجه نبوده و قصدی که از آن می‌شود به حالت کنایه است. در واقع، قصد کنایه، گاهی مؤثرتر از مفهوم حقیقی عمل می‌کند؛ زیرا عرف چنین کلماتی را بر معنای مطابقی‌اش حمل نمی‌کند و به سرعت کنایه آن را می‌فهمد. مثل اینکه کسی بگوید: «ولد الحرام». آنچه از این فحش به صورت کنایه فهمیده می‌شود این نیست که پدر یا مادرش زنا کرده‌اند، بلکه کنایه از خبث طینت و زرنگی نامطلوب است. در این موارد، بی‌شک جواز تقاص با همین تعابیر ممکن است، مگر آنکه از الفاظ بسیار رکیک باشد که نفس تلفظ آن حرام است. بنابراین، مقابله به مثل در سبّ و شتم، در صورتی جایز است که آن فحش متوجه شخص سوّم نباشد و پای شخص دیگری در ماجرای فحاشی به میان نیاید.

ج) سبّ انسان محترم در جرایم

در این مورد، قصاص جایز است، اما همانند دیگر موضوعاتی که جواز فقهی دارند، ممکن است عوارض و جوانبی داشته باشد که فراتر از عنوان تقاص باشد؛ مثلاً اگر زید،

عمرو را سبّ کند، در حالی که زید فرد وجیه و مورد اعتماد مردم باشد، آیا جایز است به عمرو اجازه مقابله به مثل دهیم؟ آیا تقاص در اینجا جواز فقهی دارد؟ همچنین اگر عمرو در شهری غریب باشد، ولی زید در محل دائمی زندگی خود قرار داشته باشد، باز هم می‌توان قائل به جواز تقاص بود؟ تقاص و سبّ متقابل زید برای عمرو بسیار بی‌هزینه و آسان خواهد بود؛ در حالی که اگر عمرو، به شتم زید پردازد، لطمه اجتماعی بزرگی به زید زده که شاید غیر قابل جبران باشد. در فرضی دیگر، اگر شروع کننده، از پست‌ترین مردم باشد و کسی که جواب می‌دهد از معتمدین و بزرگان شهر، آیا جواب مقاص، می‌تواند لطمه‌ای را که مقتض از ابتدا به او زده است جبران نماید؟ در این موارد، باقی ماندن بر عمومیت جواز قصاص، محل اشکال و تأمل است. مرجع تشخیص اینکه واقعاً قصاص صورت گرفته یا نه، خود مقاص است که باید اطمینان پیدا کند که تقاص صورت گرفته است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۲۸۲-۲۷۰).

بنابراین، در بحث تقاص، نباید نگاه محقق فقه، سطحی و حتی در حوزه‌های شخصی محدود شود؛ چراکه با نگرش اجتماعی و حکومتی، بسیاری از مواردی که تلقی به قصاص شده است، ظلم و جنایت است. برای نمونه اگر زید در یک جمع کوچک به عمرو توهین کند، اما عمرو، قدرت سیاسی و یا رسانه‌ای بالایی داشته باشد و بتواند او را در مجله‌ها، روزنامه‌ها و رسانه‌های گروهی به باد توهین و انتقاد بگیرد، نه تنها قصاص صورت نگرفته که ظلمی بیش از ظلم اولی بر او رفته است. در نتیجه، می‌توان گفت عمرو نیز در صورت امکان، اجازه تقاص در این تعدی زاید را دارد. البته دلیلی وجود ندارد که تقاص، حتماً در همان مجلس و با حضور همان مخاطبین صورت گیرد و حتی مفهوم قصاص اقتضائی ندارد، اما برای تحقق مفهوم تقاص، باید چگونگی القای کلام و کمیّت و کیفیت مخاطبین هم ملاحظه شود.

از این رو، مانند دیگر مفاهیم فقهی که دارای مصادیق ظاهری متفاوت هستند، اگر شک و ابهامی ایجاد شد که آیا چنین عملی، مصداق واقعی تقاص است یا نه؟ جواز مقاصه از بین می‌رود و این موضوع از عمومیت قاعده کلی جواز خارج می‌گردد. این نکته از آن جهت مطرح است که موضوع جواز قصاص، یک حکم شرعی بوده و هر حکم شرعی در کلیت خود قابل تحلیل به یک قضیه شرطیه است که حکم شرعی را مشروط به تحقق

موضوع می‌کند؛ مثلاً قضیه «مقابله به مثل در سب و مانند آن جایز است»، قابل تحول به یک قضیه شرطیه است: «در صورتی که شتم، مقابله به مثل باشد، جایز است». حال اگر مقابله به مثل احراز نشود، ادله منع، حاکم می‌شود و حکم جواز خدشه‌دار می‌گردد.

د) قذف متقابل

در مورد قذف^۱ متقابل، مطابق نصوص شرعی و نظر مشهور عالمان شیعی، قصاص صورت نمی‌گیرد و اگر دو نفر متقابلاً یکدیگر را قذف کردند، حدی بر هیچ یک جاری نخواهد شد؛ البته مطابق برخی روایات اسلامی و فتاوی عالمان دینی، هر چند حد قذف از متقاضین برداشته می‌شود، اما هر دو مستحق تعزیر خواهند بود. در جلد بیست و هشتم «وسائل الشیعه»، ذیل باب «بَابُ أَنَّهُ إِذَا تَقَاذَفَ اثْنَانِ سَقَطَ عَنْهُمَا الْحَدُّ وَ لَزِمَهُمَا التَّعْزِيرُ» روایاتی آمده که بر لزوم تعزیر اشخاصی که متقابلاً یکدیگر را قذف کرده‌اند تأکید دارد. در روایت «عبدالله بن سنان»، حضرت صادق 7، حد قذف را از دو طرف ساقط کرده، ولی هر دو را مستحق تعزیر می‌داند:

«ابن سنان قال: سألت أبا عبد الله 7 عن رجلين افترى كل واحدٍ منهما على صاحبه فقال: يدرأ عنهما الحدّ و يعزّران» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۰۱)؛ عبدالله بن سنان گفت: از امام صادق 7 سؤال کردم درباره دو مردی که هر یک دیگری را متهم به زنا می‌کنند. امام در جواب فرمود: حد از هر دو برداشته می‌شود، اما تعزیر می‌شوند.

نتیجه‌ای که از این روایت به دست می‌آید آن است که قذف متقابل، جایز نیست و هر چند حد قذف برداشته می‌شود، اما هر دو طرف مستحق تعزیر می‌باشند. بنابراین، اگر تقاص در قذف جایز بود، تعزیری برای دو طرف قذف اثبات نمی‌شد.

سؤالاتی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا سقوط حد قذف در چنین موردی به دیگر حدود هم سرایت می‌کند؟ آیا حتی دو حکم تعزیری متقابل هم امکان تهاتر و سقوط دارند؟ مثلاً اگر زید به عمرو فحش داده باشد و عمرو نیز متقابلاً فحاشی کرده باشد، در صورتی که دادگاه هر دو نفر را به ۳۰ ضربه شلاق محکوم کند، آیا در مرحله اجرای حکم، این دو مجازات، تهاتر قهری پیدا می‌کنند و کأن لم یکن محسوب می‌شوند؟ آیا در

۱. «قذف، عبارت است از نسبت دادن زنا یا لواط به شخص دیگر، هر چند مرده باشد»؛ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲، ماده ۲۴۵.

این مسأله، بین جرائم مشابه و غیر مشابه فرق است؟ یعنی اگر دو جرم متفاوت که دو نفر در برابر یکدیگر مرتکب شده‌اند، مستوجب تعزیر یا حد شد، امکان تهاتر وجود دارد؟ آیا بین حدود - مثلاً حد قذف - و غیر حدود - مانند سرقت تعزیری - فرق است؟ در صورتی که زید به ۴۰ ضربه شلاق و عمرو به ۳۰ ضربه محکوم شود، آیا نسبت به ۳۰ ضربه، تهاتر قهری صورت می‌گیرد؟ در دیات و سایر مجازات‌ها هم تهاتر ممکن است؟

در جواب باید گفت که تهاتر، مربوط به اموال و یک حکم عقلائی و شرعی است، ولی در باب حدود، برای تساقط متقابل مجازات‌ها، نیاز به دلیل داریم و اصل در این گونه موارد، عدم سقوط حد از دو طرف است. تنها موردی که دلیل خاص بر سقوط متقابل مجازات وجود دارد، حد قذف است که در صورتی که متقابلاً صورت گیرد، حکم سقوط حد از دو طرف جاری می‌شود، ولی هر دو مستحق تعزیر بوده و حاکم می‌تواند عقوبت‌های دیگری را برای آن دو در نظر بگیرد. در سایر حدود و تعزیرات، دلیلی برای تساقط متقابل نداریم و اعتبار حدود و تعزیراتی که در برابر یکدیگر تحقق می‌یابند از بین نمی‌رود؛ البته چون دیات از باب دیون مالی است و دیه، به نوعی بازگشت به دیون مالی دارد، تهاتر قابل قبول است.

ه) اذن گرفتن از حاکم

پرسشی که در مبحث مقاصه عموماً و در بحث تقاص در سب خصوصاً، مطرح و قابل اهمیت است اینکه آیا برای مقابله به مثل و به اصطلاح تقاص، نیاز به اذن حاکم یا اثبات در دادگاه هست یا نه؟ آیا هر فردی برای تقاص، باید اذنی از جانب حاکم شرع و یا نایبان او بگیرد یا اینکه می‌تواند به تنهایی اقدام به استیفای حق خود نموده و شخصاً تقاص نماید؟ از سوی دیگر، آیا لازم است قبل و بعد از تقاص، فردی که قصد قصاص دارد، در دادگاه اثبات حق نماید؟ مطابق آنچه از اطلاق روایات در بخش تحلیل متون اسلامی گذشت، اجمالاً در موضوع مقاصه، تأکیدی برای اذن حاکم و اثبات حق در دادگاه وجود ندارد. در واقع، با فحص در ادله نقلی، قیدی در باب لزوم استیذان از حاکم برای تقاص وجود ندارد و در صورتی که قانونگذار در این باره ساکت باشد، عمومیت جواز مقاصه معتبر است. علامه مجلسی در حین بررسی جواز مقاصه در سب، به این موضوع اشاره دارد و می‌گوید:

مطابق آیات و روایات زیادی می‌توان گفت که مقابله به مثل جایز است؛ مانند آیه شریفه: (فَمَنْ اِغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاِغْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اِغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ)... بعید نیست مانند نظر برخی از فقیهان در بحث مقاصه، قائل به جواز مقابله به مثل، - چه پنهانی باشد و چه آشکار- باشیم؛ هرچند طرف اول رضایتی در این کار نداشته باشد و هرچند در دادگاه قابل اثبات نباشد. اذن حاکم در اینجا و در مورد هر اذیت دیگری غیر از مال هم شرط نیست و مقابله به مثل می‌تواند مستقل صورت گیرد. در قصاص هم چنین شرایطی معتبر است، مگر آنکه جرحی باشد که در آن قصاص، جاری نیست یا کتک‌زدنی که مانند آن را نتوان انجام داد و یا فحشی باشد که گفتن آن جایز نباشد و دلالت می‌کند بر این مطلب، کلام خدای سبحان که می‌گوید: و اگر کسی آزارتان داد، شما هم مقابله به مثل همان عمل کنید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۶۵).

آنچه مرحوم علامه مجلسی؛ در عبارت بالا بدان اشاره دارد، گستردگی جواز مقاصه بدون اذن حاکم شرع و محاکم قضایی است. اما با نگرش حکومتی به حکم مقاصه، نمی‌توان پذیرفت که در هیچ یک از مراحل قصاص در نفس و جرح و تقاص در امور مالی و غیر مالی، اذن حاکم و اثبات در محاکم، ضروری نباشد. در صورتی که هر یک از آحاد جامعه، در هر مورد از موارد ظلم، جرح، قتل و... به تنهایی اقدام به استیفای حق خویش نمایند، نظام اجتماعی دچار تهدید و در معرض نابودی قرار می‌گیرد و هر ج و مرج گسترده‌ای در روابط اجتماعی، حاکم خواهد شد.

توجه به مصالح اجتماعی و ملاحظه ابعاد وسیعی از روابط اجتماعی باعث می‌شود که مقابله به مثل، به صورت مطلق و در همه موضوعات پذیرفته نشود. عقل و درک عقلایی حکم می‌کند که در مسائل مهمی که دامنه اثرگذاری بزرگی در جامعه دارند، استیذان از حاکم لازم و ضروری باشد. اعتقاد به جواز مطلق تقاص بدون مراجعه به مراجع قضایی، در مواردی چون قتل و جرح و مانند آن، مشکل‌آفرین خواهد بود و نظام اجتماعی و ثبات سیاسی کشور را دچار بحران می‌کند. از ادله عقلی و روایات نیز چنین اطلاقی به دست نمی‌آید، بلکه حتی حکم عقل بر خلاف آن است. از سوی دیگر، توقف قصاص در همه

امور اجتماعی هم قابل قبول نیست؛ چرا که علاوه بر تأکید روایات بر جواز تقاص در بسیاری از امور اجتماعی، ضروری دانستن استیذان در همه امور مهم اجتماعی، موجب می‌شود تا استیفای حقوق، دشوار و گاه غیر قابل وصول شود و در مقابل، ظالمین و افرادی که به حقوق دیگران تعرض می‌کنند، جرأت و فرصت بیشتری برای اعمال خلاف خویش پیدا کنند. اگر برای مقابله به مثل در هر موضوعی، اذن حاکم شرط باشد، اطاله امور دادرسی و قضایی، موجب بی‌عدالتی و فوت وقت و تضییع حقوق مردم می‌شود.

بنابراین، قول به تفصیل، عادلانه بوده و می‌تواند جمع میان روایات و محذورات اجتماعی باشد. لذا بر قانونگذار و حاکمی که بسط ید دارد، لازم است تا موارد مهمی را که به تشخیص او، تقاص بدون اذن حاکم، مشکل آفرین می‌شود، مشخص نماید و مطابق محدودیت‌های اجتماعی، قوانینی وضع کند تا در این موارد خاص، مقابله به مثل، از مجرای قانونی خاصی صورت پذیرد. نتیجه آنکه عمومیت جواز مقابله به مثل مورد قبول است، مگر در مواردی که حاکم اسلامی، استثناء نموده و تشریح خاصی برای استیفای حق را از مجرای دیگر ارائه کرده باشد. مرحوم صاحب جواهر در این باره می‌فرماید: «عمومیت جواز قصاص مقید نمی‌شود، مگر با سلطنت سلطان اسلام یا کسی که از جانب او اذن دارد و او ولی کسی است که ولی ندارد. این مطلب را «ابن زهره» ادعا کرده که رأی خلافی در آن نیست...» (نجفی، ۱۴۱۷ق، ج ۴۱، ص ۲۷۰).

نتیجه‌گیری

هر چند مشهور فقیهان شیعه بر جواز مقاصه تأکید کرده‌اند، اما میزان دایره شمولیت جواز مقاصه، در دیدگاه فقیهان متفاوت است. متون و حیانی اسلام که قرآن و سنت معصومین : است بر عمومیت جواز تقاص در امور مالی و غیر مالی تأکید کرده و مطابق روایات و آیاتی که گذشت، شارع مقدس برای فردی که حقوقش تضییع گشته و توان مقابله به مثل دارد، در بسیاری از موارد، حق مقاصه قائل شده است.

دامنه حق مقاصه تا آنجاست که قانونگذار منعی نداشته باشد و افزون بر حق تضییع شده، مقاص تعدی ننماید. در واقع، فردی که در مقام مقاصه برآمده و به دنبال استیفای حق خویش است، حق ندارد مازاد بر میزان حقش، به مقتض تعدی مالی و غیر مالی نماید؛

البته در صورتی که مقاصه، متوقف بر ضرر به طرف قصاص باشد، مقاصه جایز است و در میزانی که ضرر به وی رسیده، فرد مقاص، ضامن خواهد بود. بنابراین، در مواردی که شارع و قانونگذار اجازه می‌دهند، افراد می‌توانند بدون اذن از حاکم و اقامه دعوی در محاکم قضایی، مباشرة اقدام به تقاص کرده و حقوق خویش را استیفاء نمایند؛ البته در صورتی که این عمل، متوقف بر تصرف بیشتر در اموال مقتص باشد؛ مثلاً فرد مقاص مجبور به ورود به خانه او باشد و یا مجبور به باز نمودن قفل دکان او شود، در این موارد جایز به چنین کاری است.

همچنین در مواردی که فردی، مورد سب و شتم دیگری قرار می‌گیرد، می‌تواند به همان میزانی که مورد شتم واقع شده، پاسخ دهد و مقابله به مثل نماید و نباید بیش از حد مذکور تجاوز نماید و فحش و سبّی بیش از میزان فحش اول بدهد که در صورت تعدی، قطعاً مسؤول کلام خویش خواهد بود؛ البته در متون اسلامی، سطح دیگری از تعالیم و دستورات وجود دارد که بیرون از روابط حقوقی مطرح می‌شود. این آموزه‌ها از منظر اخلاقی، استحباب عفو و گذشت و صبر بر عمل تجاوزکننده را - در صورتی که موجب ترغیب او به تعدی نشود و موجبات هدایت او را فراهم کند-، توصیه می‌کنند که در سیره ائمه معصومین : و عالمان ربانی نیز به وفور، قابل مشاهده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، کتاب القضاء، ج ۲۵، تهران: چاپخانه رنگین، ۱۳۲۷.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان، قم: مؤتمر المقدّس الاردبیلی، ۱۳۷۵.
۴. اسکندری، محمدحسین، قاعده مقابله به مثل در حقوق بین الملل از دید اسلام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۵. الفیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۶. الموسوعة الفقهية، ج ۳۸، کویت: وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، ۱۴۱۹ق.
۷. امام خمینی، سیدروح الله، تحریر الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی تا.
۸. امامی، محمدجعفر و آشتیانی، محمدرضا، نهج البلاغه با ترجمه گویا و شرح فشرده، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب 7، ۱۳۷۹.
۹. انصاری، مرتضی، مکاسب، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۰. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق.

۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر، ج ۲، ۱۴۰۱ق.
۱۲. بروجردی، مرتضی، المستند فی شرح العروة الوثقی (موسوعة الامام الخوئی)، المجلد الثامن، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۴ق.
۱۳. بیهقی، احمد بن حسین بن علی بن موسی ابوبکر، سنن البیهقی الکبری، ج ۶، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مکه المکرمه: مکتبة دار الباز، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م.
۱۴. جزایری (آل غفور)، سید محمد علی، شرح المکاسب المزجی، قم: باقیات، ۱۴۲۶ق.
۱۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، دائرة المعارف حقوق مدنی و تجارت، ج ۱، تهران: گنج دانش، ۱۳۵۷.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، تهران: چاپ افست، ۱۳۶۸.
۱۷. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۸. خطاب، محمد بن محمد، مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، ج ۸، بیروت: چاپ زکریا عمیرات، ۱۴۱۶ق / ۱۹۹۵م.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام، ج ۳، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۹ق.
۲۰. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (کتاب الحدود)، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۶.
۲۱. -----، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، بی نا، بی تا.
۲۲. خسروشاهی، قدرت الله، فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲۳. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۶، علق علیه علی اکبر غفاری، تهران: بی نا، ۱۴۰۲ق.
۲۴. زحیلی، وهبة، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۵، دمشق: دارالفکر، ج ۲، ۱۴۰۹ق.
۲۵. شهیدی، مهدی، سقوط تعهدات، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ج ۹، ۱۳۸۸.
۲۶. طباطبایی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۲۷. طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، ج ۱۰، قم: تحقیق و نشر مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۸. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: انتشارات مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، ج ۳، ۱۳۷۵.
۲۹. -----، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.

٣٠. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الاحکام، ج ٥، بیروت: دارالمعارف للمطبوعات، بی تا.
٣١. عاملی جُبعی، زین الدین بن نورالدین علی بن احمد، مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام، بی تا، بی نا، بی جا.
٣٢. عاملی زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، (المحشی کلانتر)، بی جا، بی نا، بی تا.
٣٣. عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، ج ٢٨، قم: آل البيت :، ١٤٠٩ق.
٣٤. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ٤، ١٣٨٨.
٣٥. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: دانش، ج ١٨، ١٣٨٨.
٣٦. کلینی رازی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، تحقیق: سیدجواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
٣٧. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ١٠، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ٢، ١٤٠٤ق.
٣٨. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، ج ٣، قم: دارالحدیث، ج ٢، ١٣٧٩.
٣٩. مفید، محمدبن محمد نعمان، الامالی، تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر الغفاری، قم: بی نا، ج ٢، ١٤١٤ق.
٤٠. موسوی الخوئی السید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة (من موسوعة الامام الخوئی)، ج ٣٥، قم: انتشارات فقاها، ١٣٧٨.
٤١. نجفی ایروانی، علی بن عبدالحسین، حاشیة المکاسب، ج ٢، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٤٠٦ق.
٤٢. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ٤١، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ٢، ١٣٦٥.
٤٣. نراقی، احمدبن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت : لاحیاء التراث، بی تا.