

**Investigating the spiritual rights of the dead
with emphasis on the judgment of the dead's
right over the penalty for the false accusation of
fornication in Shiite Jurisprudence¹
Doi: 10.22034/jrj.2019.53083.1608**

**Jostar- Hay
Fihi va Usuli**

Vol 6 ; No 21
Winter 2021

Khosro Esfahbodi

Abbas Ali Sultani

**Associate Professor of Criminal Law and Criminology Ferdowsi;
(University of Mashhad- Iran; (Corresponding Author**

Muhammad Taqi Qabooli;

163

Receiving Date: 2019-01-02; Approval Date: 2019-09-15

Abstract

Belief in the individuality of personality-related rights makes the right of enjoyment personal and the transfer of that right impossible. However, revering the sanctity of the dead is so significant in Islamic Jurisprudence that many spiritual rights, including

1. Sultani. A (2021); " Investigating the spiritual rights of the dead with emphasis on the judgment of the dead's right over the penalty for the false accusation of fornication in Shiite Jurisprudence "; Jostar_ Hay Fihi va Usuli; Vol: 6 ; No: 21 ; Page: ?? -?? Doi: 10.22034/jrj.2019.53083.1608

the right of the penalty for the false accusation of fornication are, in proportionate to its relationship with one's personality, transferable, whether the person in question is alive or dead, and would be inherited to his/her heirs. Therefore, this study sought to investigate posthumous spiritual rights, with emphasis on the dead's right over the penalty for false accusation of fornication. The punishment for the dead's false accusation of fornication is proven through the Four Proofs and the general arguments concerning the reverence of one's sanctity, and should its relevant conditions be met, its penalty, i.e., eighty lashes, would be executed. According to Shiite Jurisprudence, the death of a person would not deprive him/her of their spiritual rights, and in some cases, the judgment for disrespecting such rights of the dead would be the same as that of the person who is alive, and sometimes even more severe. Moreover, the views of those jurists who argue that men's dignity would not be destroyed by death and that the dead could still enjoy some spiritual rights are also confirmed.

Joštar- Hay
Fiqhi va Usuli
Vol 6 ; No 21
Winter 2021

164

Keywords: the sanctity of the dead, spiritual rights of the dead, human dignity, false accusation of fornication of the dead

بررسی حقوق معنوی میّت با تأکید بر حکم حدّ قذف میّت در فقه امامیه^۱

خسرو اسفهبودی^۲

عباسعلی سلطانی^۳

سیدمحمد تقی قبولی درافشان^۴

چکیده

اعتقاد به شخصی بودن حقوق وابسته به شخصیت، حق تمتع را خاص خود شخص و انتقال این حق را ناممکن می‌داند. این در حالی است که اهمیت پاسداشت حرمت میّت در دانش فقه چنان است که در بسیاری از این حقوق مانند حق مقذوف، چه در حال حیات انسان و چه پس از مرگ، این حق معنوی با توجه به رابطه آن با شخصیت آدمی، قابلیت انتقال را داراست و به ارث می‌رسد. این تحقیق به تبیین و بررسی حقوق معنوی انسان پس از فوت با تأکید بر حقّ قذف میّت می‌پردازد. حکم مجازات قذف میّت مسلمان از ادله اربعه و نیز از طریق عموم ادله لزوم پاسداشت حرمت انسان، قابل اثبات است و در صورت تحقق شرایط، حدّ آن یعنی هشتاد تازیانه اجرا می‌شود. براساس منابع فقه امامیه نه تنها مرگ، سبب زوال حقوق معنوی انسان نیست بلکه در مواردی همانند انسان زنده و گاهی شدیدتر است. همچنین دیدگاه فقهای که معتقدند اهلیت انسان با مرگ به طور کامل از بین نمی‌رود و مرده می‌تواند طرف برخی از

۱. تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۴. (متخذ از رساله دکتری)

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد؛ khosroesfahbodi@yahoo.com

۳. دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، (نویسنده مسئول)؛ soltani@um.ac.ir

۴. دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد؛ رایانامه: ghabooli@ferdowsi.um.ac.ir

حقوق قرار گیرد نیز ثابت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حرمت میّت، حقوق معنوی میّت، کرامت انسان، قذف میّت.

مقدمه

گرچه با مرگ انسان بسیاری از حقوق وی قطع می‌شود؛ اما در منابع فقهی، میّت دارای احترام و حرمت تردیدناپذیر و قطعی است. میّت افزون بر حرمت، حقوقی هم دارد که ظاهراً آنچه صحت دارد تبعیت این حقوق و تکالیف و منشأ آن‌ها از زمان حیات است و پدیده مرگ، آثار حقوقی زیادی چون حال‌شدن دیون، انحلال عقد نکاح، تعیین وراثت متوفی و... را نیز در پی دارد. بنابراین پرسش اصلی این است که در فقه اسلام، وضعیت زوال حقوق معنوی میت از جمله حق مجازات قاذف میت چگونه است؟

نظام حقوقی اسلام، کرامت و حرمت انسان را فارغ از زنده یا میّت بودن برای او در نظر گرفته است. لذا در منابع فقهی چون قرآن کریم با بیان (تتوَفَّهِم الملائکه و...) (سجده ۱۱ و نحل ۳۲ و ۲۸) از فرآیند مرگ انسان به‌عنوان وفات (تحويل گرفتن) و نه فوت و از بین رفتن یاد می‌شود.

در روایات معصومان 7: نیز نمونه‌هایی چون: «ان حرمة الميّت كحرمة الحي» (کلینی، ۲۰۰۷، ۷ و ۳/۲۸۸ و ۱۲۵) و «انّا نقطع لأمواتنا كما نقطع لأحيائنا» (خویی، ۱۴۲۸، ۴۱/۳۵۹؛ حرعاملی، ۲۸/۲۸۱) بیان شده است. فقهای امامی نیز در فتاوی‌ای فقهی خود همچون: قضای نماز و روزه و حج میّت، دیه میّت، وصیت میّت، حرمت نبش قبر میّت، سارق کفن میّت، حدّ قذف میّت، حدّ زنا با میّت و... به‌روشنی بر توجه به حرمت و لزوم احترام به انسان میّت و ضرورت حفظ حقوق وی عنایت داشته‌اند.

بازمانده انسان میّت، به‌جز افراد وابسته نسبی و سببی، اموال عینی و حقوق مالی و معنوی وی است. در مورد اول بسیار سخن رفته است؛ اما در خصوص امر دوم به‌ویژه حقوقی که منشأ اثر آن بعد از فوت باشد، کمتر سخن به میان آمده است. البته در این میان، باید از مقاله «جرایم علیه میت و مجازات آن‌ها در حقوق کیفری ایران» نوشته حسن حاجی‌تبار فیروزجائی، و سلاله کلاتتری، (۱۳۹۷) یاد کرد که در نشریه مطالعات حقوقی شماره ۲۱، چاپ شده و متناسب با عنوان مقاله - که حقوق کیفری است - با رویکردی کاملاً حقوقی ضمن تبیین حقوق معنوی میت، به توضیح مواد موضوع بحث در قانون مجازات اسلامی

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

۱۳۹۲ پرداخته است. با بررسی آن مقاله مشخص شد، منابع فقهی موردعنایت نبوده و ضمناً مسئله محور نبوده؛ لذا تأکید بر قذف نداشته است. بنابراین توجه این تحقیق به این دو جهت: رویکرد فقهی داشتن و نیز مسئله محور بودن قذف است.

از دیگر تفاوت‌های مقاله پیش گفته با پژوهش حاضر این است که در مقاله مذکور صرفاً به موضوع قذف میت مسلمان پرداخته و کیفرخواست را با شکایت یکی از ورثه میت مقذوف ممکن می‌داند؛ ولی در این تحقیق به امکان سنجی قذف میت کافر و نوع مجازات قاذف پرداخته شده است. همچنین از نظر نگارندگان، کیفرخواست نه تنها از سوی احدی از ورثه بلکه از طرف همه ورثه و در صورت فقدان ورثه نسبی، طرح شکایت و اقامه حد بر قاذف توسط حاکم لازم است؛ زیرا مواردی چون اشخاص مجنون و محجور وجود دارد که اگر مورد قذف واقع شوند، اگرچه محق هستند اما خود قادر به استیفای حق نیستند. لذا ملازمه‌ای بین ثبوت حق با قدرت بر استیفای آن نیست و در این فرض نیز مقتضی یعنی هتک حرمت میت، موجود و مانع (مسقطات حد) مفقود است و وجود ورثه نسبی، شرط برای اجرای حد محسوب نمی‌شود.

۱. تعریف قذف

«قذف» در لغت به معنای رمی و نسبت زنا دادن است. قذف بالشئی یقذف قذفا فانقذف (ابن منظور، ۱۴۱۲، ۳/۳۱۹) و در اصطلاح فقهی عبارت است از این که به مرد یا زن، تهمت و نسبت زنا یا لواط زده شود بدون اینکه قاذف، دلیل و بینه‌ای ارائه کند. (ترحینی عاملی، ۱۴۲۷، ۹/۲۹۷؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۴، ۲۳۱، گلپایگانی، ۱۴۱۲، ۲/۱۰۶، لنگرانی، ۱۴۲۲، ۳۵۳).

۲. مبنای حق مقذوف

می‌توان حفظ کرامت انسان را به عنوان يك معیار و مبنای اساسی حرمت تعرض به این حق قلمداد کرد؛ چرا که یکی از مقاصد ضروری شریعت^۵ حفظ اعراض مردم است. از این رو لزوم حفظ آبرو، حیثیت و شرف انسان که همان

۵. «مقاصد شریعت منحصر در امور خمسسه‌ای که جمعی از فقهای شیعه و اهل سنت گفته‌اند نیست؛ بلکه علاوه بر حفظ دین و عقل و جان و مال و نسب، سه عنوان دیگر که حفظ آبرو، حفظ امنیت اجتماعی و حفظ محیط زیست است را می‌توان به آن‌ها افزود» (مکارم شیرازی با همکاری جمعی از اساتید و محققان حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵، ۱/۴۳۱).

حفظ کرامت اوست، معیار انسانی این تشریح (حرمت قذف) محسوب می‌شود. محمدبن مسلم از امام باقر^۷ درباره حکم مردی که زنی را قذف کرده بود، سؤال کرد. آن حضرت فرمود: باید تازیانه بخورد. راوی می‌پرسد: حتی اگر آن زن، از این حق بگذرد؟ امام فرمود: هرگز، چون باید کرامت‌ها رعایت شوند (صدوق، ۳۴/۴). براساس این روایت، اگر مبنا را در قذف، ضرورت حفظ کرامت انسان بدانیم، با توجه به ادله حفظ لزوم کرامت انسان به صورت مطلق، شخص میّت نیز از همین کرامت برخوردار است و به عنوان یک حق، قهراً قابل انتقال به ورثه نیز هست. این حق در قانون مجازات اسلامی که از فقه اسلامی گرفته شده نیز انعکاس یافته است. براساس ماده ۲۴۵ این قانون، قذف عبارت است از نسبت دادن زنا یا لواط به شخص دیگر هرچند مرده باشد.

۳. مستندات حرمت قذف ۳-۱. حرمت قذف در قرآن

در قرآن کریم چند آیه درباره عمل غیراخلاقی قذف وجود دارد و البته کلمه قذف در این آیات نیامده است،^۶ بلکه از عباراتی استفاده شده است که دالّ بر عمل قذف است. دو نمونه از این آیات عبارت‌اند از:

الف. بی‌گمان کسانی که به زنان پاکدامن بی‌خبر [از همه‌جا] و باایمان، نسبت زنا می‌دهند در دنیا و آخرت لعنت شده‌اند و برای آن‌ها عذابی سخت خواهد بود. (نور/۲۳)

ب. و کسانی که نسبت زنا به زنان پاکدامن می‌دهند سپس چهار گواه نمی‌آورند هشتاد تازیانه به آنان بزنید و هیچ‌گاه شهادتی از آن‌ها نپذیرید و آن‌ها همان فاسقان‌اند. (نور/۴)

در این دو آیه، دو امر متفاوت درباره قذف به عنوان یک فعل ضد اخلاقی و غیرشرعی، مشاهده می‌شود. در آیه نخست، قذف شامل همه زنان مؤمنه (شوهردار و بی‌شوهر) می‌شود و مجازات آن عذاب اخروی تعیین می‌گردد تا جامعه مسلمانان به این عمل زشت اخلاقی گرفتار نشود، چون اگر زنان با ایمان که دارای همسر هستند، با تهمت‌های ناروا، مورد هجمه قرار بگیرند، در واقع بخشی از بدنه جامعه که اتفاقاً دارای نقش اساسی در نهاد تربیتی هستند، در کارآمدی خود دچار بحران می‌شوند. قرآن سعی می‌کند از یک اتفاق ناگوار

۶. البته ماده قذف دو بار به صورت فعل مضارع در آیات: ۵۳ سوره سباء و آیه ۸ سوره صافات آمده است که نسبتی با مسئله قذف فقهی ندارد.

پیشگیری کند.

همچنین می‌توان گفت: «آیه شریفه شامل قذف مردان نیز می‌شود، چنان‌که در روایت آمده است: ابوبصیر از امام باقر^۷ راجع به زنی که نسبت زنا یا لواط به مردی داده است پرسید و امام فرمود: هشتاد تازیانه حدّ زده می‌شود (صدوق، ۳۸۱، ۳۸/۴). پس فرقی ندارد که قاذف و مقذوف مرد باشد یا زن. مهم خود فعل است که از نظر شرعی حرام و ممنوع است.^۷»

در آیه دوم همان تعمیم وجود دارد با این تفاوت که خداوند به صورت صریح فعل قذف را به‌عنوان یک عمل مجرمانه تلقی می‌کند که عنصر سوء نیت آن نیز مشخص است و در نتیجه برای آن مجازات تعیین می‌کند. منشأ مجازات را هم یک ادعای بی‌اساس و غیرمنطقی، معرفی می‌کند. از این طریق به صورت غیرمستقیم به جامعه القا می‌کند سعی کنید همیشه برای سخن و ادعای خود، یک برهان محکم بیاورید وگرنه به حکم شرع و عقل، شما مستحق مجازات هستید.

۳-۲. حرمت قذف در سنت

برخی از روایات، هر لفظ ناسزایی را موجب قذف می‌دانند. در روایتی از امام صادق^۷ آمده است: هر نوع فریبه از ناحیه شخص بالغ اعم از زن و مرد، نسبت به صغیر یا کبیر، مسلمان یا کافر، بنده یا آزاد، انجام شود، مستحق حدّ افتراء و برای غیر بالغ حد تأدیب خواهد بود. عمومیت این روایت، شامل انسان زنده و مرده می‌شود (مجلسی، ۱۰۷۰، ۱۱۳/۱۱۰) و در برخی دیگر از روایات صراحت در الفاظ بخصوص را موجب قذف می‌شمارد. براساس روایتی از امام صادق^۷ که از قول امام علی^۷ می‌فرماید: اگر عمل قذف به صورت کنایی انجام شود، موجب حدّ نخواهد بود. لذا امام صادق^۷ می‌فرماید که امام علی^۷ برای قذف تعریضی، حدّ شرعی جاری نمی‌کرد (مجلسی، ۱۰۷۰، ۱۱۴/۱۱۰). در خطبه فدکیه حضرت زهرا^۳ پرهیز از قذف را برای مصونیت از لعنت خداوند ضروری می‌داند («و اجتناب القذف حجاً عن اللعنه») (عمادزاده، ۱۳۸۸، ۲۱). امام رضا^۷ درخصوص فلسفه حرمت قذف می‌فرماید: حرم الله عزوجل قذف المحصنات لما فيه من فساد الانساب و نفی الولد و ابطال الموارث (عطاردی، ۳۸۵/۲).

۷. رک: جاویر، حسین و خادمی، مریم «بررسی و نقد حق قذف در داده‌های الکترونیکی از دیدگاه مذاهب خمسسه» پژوهش‌نامه مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی، شماره ۱، تابستان، ۶۹۳۱، ص ۷-۰۴.

۳-۳. حرمت قذف در نزد فقها (اجماع)

«قذف» از دیدگاه فقها^۹ عبارت از نسبت ناروادادن زنا یا لواط به دیگری است^۹ با الفاظی که دلالت صریح بر قذف داشته و قاذف نیز عالم به معانی الفاظش باشد، اگرچه مخاطب مفهوم آن الفاظ را نداند. مجازات جرم قذف، هشتادضربه تازیانه است و قاذف باید بالغ و عاقل و مختار باشد و نیز در مقذوف، احسان شرط است؛ لذا اگر قاذف صبی یا صبیبه یا مملوک یا کافر را قذف کند تعزیر خواهد شد (طوسی، ۱۴۰۸، ۳۰۹/۱) و اما غیرعقیف اگر متظاهر به زنا و لواط باشد از دیدگاه اکثر فقها^{۱۰} حرمتی برای او نیست و حدّ و تعزیر بر قاذف نخواهد بود. اگر دو شخص یکدیگر را قذف کنند، حد ندارند اما تعزیر می‌شوند (خوئی، ۱۴۳۰/۴۱/۳۲۰). البته در خصوص تعمیم حکم قذف در جایی که این عمل کتباً یا با استفاده از رسانه مجازی تحقق یافته باشد، اختلاف نظر است.

به نظر می‌رسد با عنایت به اینکه برخی فقها تصریح دارند: «با لفظ او ما یؤدی هذا المعنی» (خوئی، ۱۴۳۰، ۳۰۶/۴۱) ملاک، ابراز این معنای اتهام زنا و لواط است با هر ابزاری لفظ یا غیرلفظ، می‌توان تعمیم به غیرلفظ را پذیرفت. اما برخی برآنند که نمی‌توان به آسانی تعمیم داد؛ زیرا اصل در قذف، موضوعیت داشتن کاربرد لفظ دارای محتوای قذف است (جاور و خادمی، ۱۳۹۶، ۷). شرایط قذف مرده با زنده تفاوتی نمی‌کند و باید کلیه شرایط مربوط به قاذف و مقذوف و لفظ قذف رعایت گردد تا بتوان حد تازیانه را بر قاذف جاری کرد (حاجی تبار فیروزجائی و کلانتری، ۱۳۹۷، ۳).

جرم قذف از دیدگاه همه فقیهان مسلمان، از جمله جرایم ضدّ آبرو و شرف محسوب می‌شود و حکم تکلیفی آن را حرمت می‌دانند (ابن‌ادریس حلی، ۵۱۵؛ ابن‌قدامة، ۲۱۵؛ مفید، ۱۴۱۳، ۷۹۳؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶، ۵۴۸/۲). صاحب‌وسیله نیز می‌گوید: «قذف و کلماتی که باعث اذیت دیگران می‌شوند، جنایت نسبت به آبرو و حیثیت محسوب می‌شوند» (طوسی، ۱۴۰۸، ۴۰۸/۱) امام خمینی

۸. (حلی، ۳۰۴۱، ۹۶۱/۴-۱۵۲)، (حلی، یحیی‌بن سعید، ۵۰۴۱، ۵۶۴-۷۶۵)، (حلی، ۱۳۸۸/۳-۳۴۵-۵۴۵)، (نجفی، ۱۸۹۱، ۲۰۴/۴۱-۸۱۴) (موسوی‌خمینی، ۸۶۳۱، ۲۷۴/۲-۵۷۴)، (گلپایگانی، ۲۱۴۱، ۱۰۶/۲، ۲۲۴۱، ۲۲۴۱، ۳۵۳)

۹. هرچندکه برخی از فقها نسبت‌دادن به سحق را نیز مصداق قذف دانسته‌اند (سیوری‌حلی، ۲۲۴۱، ۷۴۳/۲).

۱۰. (جبعی‌عاملی، ۵۶۳۱، ۴۳۴/۳)، (فاضل‌هندي، ۳۹۳۱، ۶۳۵/۰۱)، (نجفی، ۱۸۹۱، ۸۱۴/۴۱)، (موسوی‌اردبیلی، ۳۱۴۱، ۴۳۳/۲) (موسوی‌خمینی، ۸۶۳۱، ۲۷۴/۲-۵۷۴)، (گلپایگانی، ۲۱۴۱، ۶۱۱/۲، ۲۲۴۱، ۷۷۳).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

۱۷۰

درباره عدم جواز قذف می گوید: مرد حَقّ ندارد به صرف شک کردن نسبت به همسر خود، به او نسبت ناروا بدهد. حتی در صورتی که به درجه گمان هم برسد نمی تواند چنین نسبتی بدهد و در صورت خبر ثقه هم وضعیت چنین است؛ مگر اینکه به آن یقین پیدا کند، البته در صورت یقین هم اگر زوجه سخن او را تصدیق نکند و بینه ای هم نباشد، بر مرد حدّ قذف جاری می شود (خمینی، ۱۳۶۸، ۳۵۹/۲). مرحوم محقق نیز در تعریف قذف می گوید: رمی به زنا و لواط به هر زبانی که باشد در صورتی که گوینده این سخن معنای لغت را بداند، قذف است (محقق حلی، ۶۷۶، ۱۴۹/۴).

۴-۳. حرمت و جرم انگاری قذف از نظر عقل

نسبت ناروای زنا و لواط (قذف) به انسان زنده یا مرده، ظلم به شخص و شخصیت انسان است و هر ظلمی قبیح است؛ پس قذف انسان عقلاً ظلم و قبیح است. در خصوص قذف میت، این آبروریزی برای خانواده و بستگان و قبیله او لکه ننگی به حساب می آید و چه بسیار جنگ ها و خونریزی ها به خاطر قذف میت اتفاق افتاده است؛ زیرا در فرهنگ قبیله ای افتخار به مردگان و مقابر رایج بوده و قذف میت، موجب خشونت و انتقام گیری می شده است. لذا عقل حکم می کند این ظلم فاحش نسبت به میت و بستگان و قبیله او قبیح است تا از فجایع پیشگیری شود.

بررسی حقوق
معنوی میت با
تأکید بر حکم حدّ
قذف میت در فقه
امامیه

۱۷۱

۴. تعریف حقّ

۴-۱. حقّ در لغت

«حق» در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است. برخی از این معانی، به شرح زیر است:

«ثابت که انکار آن روا نباشد» و «آنچه ادای آن واجب باشد، حال واقع، حکم مطابق با واقع» (ابن منظور، ۱۴۱۲، ۴۹/۳؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ۸۰۲۸/۶).

ضدّ باطل، عدل، مال و ملک، حظ و نصیب، موجود ثابت، امر مقضی، حزم، سزاوار. (معلوف، ۱۳۷۸، ۱۴۴). گفتار حق و مطابق با واقع (مصطفی و دیگران، ۱۳۸۷، ۱۸۷) راستی، عدالت، ثابت و یقین که در آن جای تردید و انکار نباشد، شایسته و سزاوار، راستی در گفتار، مال، ملک و سلطنت، بهره و نصیب، امر صورت پذیرفته و انجام شده، دوراندیشی، مرگ، واقع (مسعود، ۱۳۸۱، ۶۸۹/۱).

به نظر می رسد، معنای ثابت و پایدار، معنای موضوع له و قدر مشترک همه تعاریف و دیگر معانی کاربردهای آن باشند.

۴-۲. حق در اصطلاح فقه و حقوق

حق در فقه شیعه و در دانش حقوق، به معانی و تعاریف مختلفی آمده است. به نظر مشهور فقهای شیعه، حق به معنای سلطنت است (انصاری، ۱۴۱۰، ۲۲۴/۱). میرزای نائینی در تعریف آن می‌گوید: «حق عبارت است از سلطه ضعیف بر مال یا منفعت» (نائینی، نگارش نجفی خوانساری، ۱۴۱۸، ۱۱۸). همچنین گفته شده است: «حق عبارت است از قدرت یک فرد انسانی مطابق با قانون بر انسان دیگر، یا بر یک مال و یا بر هر دو، اعم از اینکه مال مذکور مادی و محسوس باشد؛ مانند خانه، یا نباشد؛ مانند طلب (جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، ۱۳۷۱، ۱۵).

گروهی از حقوق‌دانان برای حق، معنای حقیقی و اعتباری قائل‌اند و معنای اعتباری حق را اجازه می‌دانند (ابراهیمی، ۱۳۸۲، ۱۱۷). حق، نوعی اعتبار است که برای انسان بما هو انسان وجود دارد (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۹۱، ۱۳۰). ذهن از شنیدن واژه حق، بیش از هر چیز متوجه به توان و اختیار می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۲۳۴/۳).

اندیشمندان مسلمان در ارائه تعریف حق اختلاف نظر دارند. برخی آن را مشترك معنوی و به معنای اعتبار، حکم یا امتیاز می‌دانند و برخی آن را مشترك لفظی و به معنای سلطنت یا ولایت می‌دانند (نبویان، ۱۳۸۸، ۱۲۴).

۴-۳. اقسام حق

حق به اعتبار متعلق خود دارای اقسام گوناگون و در یک تقسیم‌بندی کلی به حق مالی و حق غیرمالی تقسیم می‌شود. حق مالی، امتیازی است که حقوق هر کشور به منظور تأمین نیازهای مالی اشخاص به آن‌ها می‌دهد و از سوی صاحب آن قابل اسقاط و یا انتقال به غیر است و حق غیرمالی امتیازی است که هدف آن رفع نیازمندی‌های عاطفی و اخلاقی است (خسروشاهی و دانش‌پژوه، ۱۳۹۰، ۲۳). حق غیرمالی آن است که اجرای آن، نفعی که مستقیماً قابل تقویم به پول باشد، ایجاد نمی‌نماید و موضوع آن، روابط غیرمالی افراد جامعه است و ارزش دادوستد ندارد و به‌طور مستقیم قابل ارزیابی مالی نیست و ویژگی آن، غیرقابل انتقال بودن آن به غیر است. (امامی، ۱۳۴۰، ۱۳۵/۱) هر یک از حقوق مالی و غیرمالی دارای انواعی می‌باشند که بیان آن‌ها در این پژوهش میسر نیست و در ادامه فقط به بیان حق معنوی که مرتبط با موضوع تحقیق است خواهیم پرداخت.

۴-۴. حقوق معنوی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،

زمستان ۱۳۹۹

۱۷۲

حَقّ معنوی در برابر حَقّ مادی است و لذا از حقوق غیرمادی است که در معنایی اعم از حَقّ فکری و اخلاقی ملاحظه می‌شود و حقوقی از قبیل آبرو و حیثیت، تمنّع از زندگی خصوصی، آزادی‌های فردی (رفت و آمد و فکر و بیان و انتخاب شغل)، نام، عکس، آثار هنری و فکری (اختراع، تألیف، نظریه فکری و علمی) را شامل می‌شود و به صاحب آن، اختیار انتفاع انحصاری از فعالیت و فکر و ابتکار وی را می‌دهد (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ۲۵). می‌توان گفت حقوق میت بر آثار علمی و فکری و نام و عکس و... برآمده از توسعه جوامع انسانی است تا مانند حقوق مادی، دستخوش زوال یا سرقت نشود.

در ماده ۲ قانون حمایت حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان کشورمان ۱۲ مورد به صورت مصداقی به عنوان حَقّ معنوی مورد حمایت قانونی قرار گرفته است. در فصل چهارم آن به مجازات تخلف نسبت به این حقوق پرداخته شده است که مواردی از آن حبس تأدیبی است. در تعریف آن گفته شده است: «حقوقی است که به صاحب آن، اختیار انتفاع انحصاری از فعالیت و فکر و ابتکار خود را می‌دهد. برای مثال، حَقّی که تاجر و صنعتگر نسبت به نام تجاری یا شکل خاص و علامت کالاها و فرآورده‌های خود دارد، حَقّ معنوی است» (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ۳/۴۵۶).

۴-۵. حقوق معنوی میت

اهتمام به حفظ حرمت میت و تکریم آن در نظام حقوقی اسلام، به نوعی ارزش نهادن و پذیرش حقوق معنوی او است. در متون فقهی به تعریف حَقّ معنوی میت تصریح نشده است؛ اما از بررسی مجموعه روایاتی که در باب محترم شمردن انسان به صورت عام و شخص میت به صورت خاص وجود دارد نظر اسلام به دست می‌آید که انسان مرده همانند انسان زنده از برخی حقوق مادی و معنوی برخوردار است و هر دو نوع این حقوق در صورت وجود شرایطی، قابل توارث هستند.

این حقوق در قالب مفاهیم کلی همچون برابر دانستن حقوق انسان زنده و میت، تجلی یافته است. در واقع بسیاری از احکام کفن، دفن و تجهیز میت در راستای تکریم او صورت می‌گیرد. لذا حقوق میت بر آثار علمی و فکری و... برآمده از توسعه جوامع انسانی است تا مانند حقوق مادی، دستخوش زوال یا سرقت نشود. جدای از بیان کلی در باب حقوق معنوی انسان میت، تعیین مجازات برای کسی که اقدام به شکست این حرمت و نادیده‌انگاشتن حقوق معنوی مرده مسلمان نموده است، در واقع ضمانت اجرای این حقوق است.

بررسی حقوق
معنوی میت با
تأکید بر حکم حدّ
قذف میت در فقه
امامیه

۴-۶. مصادیق حق معنوی و ضمانت اجرای آن

در متون فقهی ضمن برشمردن مصادیق و اعمالی برای حفظ حرمت میت، به راهکارهای ضمانت اجرای آن نیز توجه شده است. شهیدثانی در رابطه با تکریم میت می‌نویسد: «... و نیز مستحب است زودتر او را بردارند و آماده‌اش کنند برای غسل و کفن و دفن؛ زیرا احترام مرده به آن است» (شهیدثانی، ۱۹۸۶، ۷۲/۱). فقها علت این تکریم را هتک نشدن حرمت میت مطرح می‌کنند، صاحب کشف اللثام در این مورد می‌نویسد: «تأخیر در خاکساری میت باعث تغییرات جسد و دشواری در حمل و نقل و بی‌احترامی به انسان میت است» (فاضل‌هندی، ۱۳۹۱، ۲۰۰/۲). همچنین صاحب مدارک العروه با استناد به روایتی که در این زمینه وارد شده، می‌نویسد: «حق میت این است که اگر دفن نشود در این صورت قبح منظرش و فاسدشدن جسمش بدون اینکه نسبت به آن اختیاری داشته باشد، بر مردم ظاهر می‌شود، پس واجب است بر اولیای میت، بلکه بر مسلمین حفظ عرض و آبروی او (با دفن کردن سریع او)» (علی‌پناه‌اشتهاردی، ۱۴۱۷، ۲۱۳/۸). شریعت اسلام علاوه بر اینکه تجهیز و کفن و دفن میت و تعجیل در آن را لازم و ضروری شمرده است؛ بلکه دفن میت را در مواضعی که موجب هتک حرمت او باشد، جایز نمی‌داند و فقها^{۱۱} نیز بر این امر تصریح کرده‌اند.

همچنین جواز نبش قبر در موارد خاص، چون خاکساری مرده بدون غسل او (خواه از روی عمد و خواه از روی فراموشی) را به عدم هتک حرمت میت و عدم اضرار به بدن او منوط کرده‌اند^{۱۲} و همین ملاک را در استحباب نقل میت به

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

۱۷۴

۱۱. «لا يجوز دفن المسلم في مكان يوجب هتك حرمة كالمزبلة و البالوعة...» (طباطبایی حکیم، ۰۱۴۱، ۳۲۱/۱)؛ «لا يجوز دفن المسلم في مكان يوجب هتك حرمة... فان حرمة الميت كحرمة الحي...» (قمی طباطبایی، ۴۷۴/۲).

۱۲. «اذا دفن الميت بلا تغسيل عمداً أو خطأ جاز بل وجب نبشه لتغسيه او تیممه و كذا اذا ترك بعض الاغسال... كل ذلك لم يلزم محذور من هتكه... او الاضرار ببدنه. اذا الاضرار ببدنه حرام كحرمة في حياته... و صفوه القول: ان المستفاد من مجموع النصوص التي تعرفنا لها ان الميت محترم كالحي فلا يجوز الاضرار به» (قمی طباطبایی، ۸۳۳/۲)؛ «اذا دفن الميت بلاغسل ولو نسياناً وجب نبشه لتغسيه، ما لم يمض زمان فيوجب هتك حرمة بانتشار رائحته او تآثر لحمه مثلاً و الا فلا يبعد لزوم التأخير حتي يصير عظالماً فيجري عليه حكماً...» (موسوی گلپایگانی، ۳۱۴۱، ۹۶/۱)؛ «لو دفن بلا غسل ولو نسياناً وجب نبشه لتغسيه إن لم يكن فيه محذور من هتك حرمة الميت لاجل فساد جسده او الحرج علي الأجساد بواسطة رائحته أو بتجهيزه...» (موسوی خمینی، ۵۸۳۱، ۱۷/۱).

مشاهد مشرفه مطرح کرده و معتقدند: خوف از هتك شدن حرمت میّت به علت بُعد مسافت و دیگر عوامل که منجر به فاسد شدن و یا متلاشی شدن جسد میّت می گردد، موجب حرمت نقل میّت به مکان دیگر از جمله مشرفه است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ۵۰۲/۲).

این قبیل فتواها برگرفته از روایاتی است که حرمت میّت را چون حرمت زنده او قرار داده است^{۱۳} و یکی از حکمت های غسل میّت را احترام به میّت انسان دانسته اند (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳، ۸۴/۱). صاحب جواهر در این مورد می نویسد: «از بعضی روایات به دست می آید که غسل میّت برای احترام و تکریم مرده است» (نجفی، ۱۳۶۲، ۸۲/۳۷). فقیهان مسلمان در خصوص جرایم بر میّت و مجازات آن، ارتکاب جرایمی چون لواط و زنا با مرده را مستحق مجازات بیشتر و شدیدتر دانسته اند. یعنی علاوه بر مجازات حدّی (حدّ زنا و حدّ لواط)، فرد مجرم را به خاطر هتك حرمت میّت و آزار و اذیت بستگان و اولاد او به جهت ارتکاب این نوع جرم، مستحق تعزیر دانسته اند. شیخ طوسی در نهایتاً علت تعزیر را هتك حرمت اموات دانسته و می نویسد: «حکم مردی که با زن مرده نزدیکی کند به مانند نزدیکی با زن زنده است. پس اگر محصن باشد سنگسار می شود و در غیر این صورت تازیانه می خورد؛ زیرا وی نسبت به اموات هتك حرمت کرده است»^{۱۴} (طوسی، ۱۴۰۰، ۷۰۸/۲). سایر فقها نیز تعبیراتی شبیه این تعبیر دارند و بر این مسئله ادّعای اجماع کرده اند.^{۱۵}

بررسی حقوق
معنوی میّت با
تأکید بر حکم حدّ
قذف میّت در فقه
امامیه

۱۷۵

۱۳. قال رسول الله: «حرمة المسلم ميتاً كحرمة و هو حي سواء» (حرّعاملی، ۹۳۲/۲۹).

۱۴. «...فإن وطئ الرجل ميتة أجنبية لزمه حد الزني مغلاً لأنّها حرمّة الاموات...» (طوسی، ۸۰۴۱، ۱۴۵/۳): «من وطأ امرأة ميتة، فإن حكمه حكم من و ملأها و هی حیّی لقولهم:، حرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً، فاذا اثبت ذلك فانه يجب عليه الرجم ان كان محصناً و الجلدان لم یکن كذلك و یضرب زیادة علی الحد تعزیراً، لأنّها حرمّة الاموات و الجرأة علی ذلك» (ابن ادریس، ۸۲۴۱، ۸۶۴/۳).

۱۵. «المسألة الثانية في قطع رأس الميت المسلم الحر مئة دينار و في قطع جوارحه بحسب دینته و کذا فی شجاجة و جراحه و لا یرث وارثه منها شیء، بل تصرّف فی وجوه القرب عنه عملاً بالروایة. و قال علم الهدی (تکون لبيت المال) (محقق حلّی، ۸۰۴۱، ۷۶۲/۴): «هذا الحكم هو المشتهر بین الاصحاب و مستنده اخبار کثیره» (جبعی عاملی، ۱۹۴-۰۹۴/۱۵): «الثانية في قطع رأس الميت المسلم الحر مئة دينار علی المشهور بین الاصحاب، بل عن الخلاف والاتّصار والغنیة الاجماع علیه» (نجفی، ۲۶۳۱، ۴۸۳/۳۴).

از تعبیرات فقها چنین برداشت می‌شود که تعیین حد یا دیه به جهت هتك حرمت میت بوده است. و روایت‌هایی که در این خصوص وارد شده، به نوعی مؤید این مطلب است. در صحیحۀ عبدالله بن سنان و صحیحۀ عبدالله بن مسکان آمده است، امام صادق ۷ دربارهٔ مردی که سر میتی را قطع کرده بود فرمود: بر او دیه است؛ زیرا حرمت آن شخص پس از مرگ، عین حرمت او در حال حیات است (حرّ عاملی، ۱۹/۲۴۸ و ۲۴۹) براساس این روایت می‌توان گفت: انسان چه به صورت زنده و چه به صورت مرده، صاحب احترام است و با مرگ، حرمت او زایل نمی‌شود. بنابراین هرگاه کسی بر میت بی‌احترامی کرده و به او تجاوز کند و حقش را از بین ببرد، بر اوست که مجازات شود.

۵. امکان سنجی قذف انسان مرده (میت)

انسان دارای دو بعد شخص و شخصیت است. جرم قتل عمد به سبب نبودن شخص دارای مجازات قصاص است. اما گاهی انسان‌ها بیشتر از نابودی جسم نسبت به شخصیت و آبروی خویش بیمناک هستند. البته قذف میت افزون بر آبروریزی وی موجب آزار و اذیت بازماندگان او نیز می‌شود که بسیار ظلم آشکار و عمومی است. لذا جرایم ضد تمامیت معنوی انسان در واقع تعدی و تجاوز به شخصیت انسان است. قذف از جرائمی است که علیه حیثیت معنوی انسان اعم از زنده یا مرده انجام می‌شود.

قذف میت به دو صورت ممکن است: ۱. انسان میت مستقیماً مورد تهمت ناروای زنا و لواط قرارگیرد؛ ۲. انسان زنده مورد قذف واقع شود؛ ولی قبل از فوت موفق به شکایت ضد قاذف نشود و ورثه او اقدام کنند یا میت اقدام کرده اما قبل از رسیدگی فوت کند.

این مسئله در فقه اسلامی مطرح شده است. شارع در برابر این عمل ضدّ اخلاقی، برای فرد قذف شده حقی قائل شده است. از امام صادق ۷ در روایتی درباره حکم مردی که به دیگری بگوید: ای مادر به خطا! (یعنی زناکار)، نقل است که فرمود: «اگر مادرش زنده و حاضر باشد و برود به قاضی شکایت کند و خواهان احقاق حقّ خود شود، آن مرد هشتاد تازیانه می‌خورد و اگر غایب باشد، منتظر می‌ماند تا بیاید و حقّ خود را مطالبه کند و چنانچه مرده باشد و از او جز خوبی (عفت) مشاهده نشده باشد، تهمت‌زننده را باید هشتاد تازیانه زد» (کلینی، ۲۵۱/۶).

۶. جرم انگاری قذف میّت

در منابع و متون فقهی، حد قذف، مختصّ انسان زنده جرم انگاری نشده است؛ بلکه به صورت مطلق ضدّ تمامیت معنوی انسان ذکر شده است. در خصوص جنایات‌هایی که نسبت به میّت متصوّر است از قبیل: سرقت اجزای کفن، سرقت اجزای بدن، تجاوز جنسی، قذف و اهانت، {فقط} دو مورد اخیر (قذف و توهین) به عنوان جرم ضدّ تمامیت معنوی انسان میّت محسوب می‌شوند که مجازات آن با وجود شرایط، حدّ و در موارد خاصّ تعزیر تعیین شده است. در قذف چون شرط زنده بودن مقذوف لحاظ نشده و عموم آیات و روایات و اجماع فقها نیز حدّ قذف را بر کسی که مرده‌ای را قذف نماید، تجویز نموده‌اند، در اکثر کتب فقهی این موضوع تحت عنوان «وکذا لو قذف الرجل زوجته المیته...» مطرح شده است (حلی، ۱۴۰۳، ۱/۴-۱۴۹-۱۵۲)، (حلی، یحیی، ۱۴۰۵، ۵۶۷-۵۶۴)، (نجفی، ۱۹۸۱، ۴۱/۴۰۲-۴۱۸) (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۲/۴۷۲-۴۷۵)، گلپایگانی، ۱۴۱۲، ۲/۱۲۶، لنکرانی، ۱۴۲۲، ۳۸۳). البته باید کلیه شرایط مربوط به قاذف و مقذوف و لفظ قذف رعایت گردد تا بتوان حدّ تازیانه را بر قاذف جاری کرد (بنی حسینی مرنندی، ۱۱۸) اگر مقذوف مرده باشد حقّ قذف به ورثه می‌رسد و اگر ورثه ولی نداشته باشد بر حاکم اسلامی لازم است حق میّت را بگیرد و نمی‌تواند قاذف را عفو کند (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳، ۴۲۱).

پیش از این گفته شد که قذف مرده، لکه ننگی است برای خانواده و ورثه میّت و چون خانواده هم دچار ضرر و زیان شده است به همین علت، علاوه بر حدّ قذف ممکن است که قاذف تعزیر نیز بشود (بنی حسینی مرنندی، ۱۲۱).

۶-۱. مجازات جرم قذف میّت

قذف از جرائمی است که مجازات حدّی دارد. اسلام در این زمینه سخت‌گیری کرده است تا حافظ اعراض مردم باشد. لذا وقتی حدّ بر قاذف ثابت شود از وی ساقط نمی‌شود؛ مگر اینکه مقذوف ادعای قاذف را تأیید کند یا بیّنه‌ای مثبت زنا موجود باشد و یا اینکه مقذوف عفو کند و در این حکم ظاهراً مخالفی نیست (لنکرانی، ۱۴۲۷، ۳۹۴؛ بطحایی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ۲۹).

در منابع فقهی با استناد به روایات مربوط به قذف، فروعی را در مسئله حکم قذف ذکر کرده‌اند. با توجه به اطلاق ادله در اصل مجازات قاذف، تفاوتی بین قذف انسان زنده و مرده وجود ندارد، فقط در نحوه استیفای آن تفاوت وجود دارد. در من لایحضره الفقیه، در گونه‌ها و فروع مختلف مقوله قذف، ۲۷ روایت

بررسی حقوق
معنوی میّت با
تأکید بر حکم حدّ
قذف میّت در فقه
امامیه
۱۷۷

نقل شده است که از این مقدار فقط یک روایت فرض می‌تواند مقدوفه عقیفه را بیان می‌کند که بر فرد قاذف همچنان حد جاری می‌شود. این مسئله نشانه‌ای بر این است که رویکرد دلایل، بیشتر بیان قبیح بودن عمل قذف است که با کرامت انسان مسلمان سازگاری ندارد و در واقع نگاه پیشگیرانه و بازدارندگی نیز دارد تا افترا و تهمت در میان جامعه مسلمان رایج نشود.

۲-۶. بررسی دو فرض برای قذف میّت

۲-۶-۱. شخصی فوت کرده و پس از مرگ از ناحیه دیگری مورد نسبت ناروای زنا و لواط قرار گرفته است. در این فرض در صورت تحقق شرایط، حد قذف جاری خواهد شد. و این حق مسلم میّت در اختیار ورثه او قرار می‌گیرد. مبنای این مسئله روایاتی است که حق قذف را به‌عنوان امری معنوی، به‌صورت مطلق برای فرد مقدوف، ثابت می‌داند. براساس همین روایات اکثر فقها در باب احکام قذف فرقی بین مقدوف زنده و مرده نمی‌گذارند (مدرسی، ۱۴۳۰، ۱۴۰). به‌عنوان نمونه در پاسخ به سؤال اگر کسی نسبت به مرده‌ای افترا ببندد، آیا حد قذف درباره او جاری می‌شود؟ آیت‌الله مکارم شیرازی می‌گوید: از این نظر فرقی میان حی و میّت نیست و هر دو حد قذف دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۴/۲۹۲) در روایت از امام صادق (ع) نقل است که فرمودند: «درباره حکم مردی که به دیگری بگوید: ای مادر به‌خطا! یعنی زناکار، فرمود: اگر مادرش زنده و حاضر باشد و برود به قاضی شکایت کند و خواهان احقاق حق خود شود، آن مرد هشتاد تازیانه می‌خورد و اگر غایب باشد، منتظر می‌ماند تا بیاید و حق [عرضی] خود را مطالبه کند و چنانچه مرده باشد و از او جز خوبی (پاکی) مشاهده نشده باشد، تهمت‌زننده را باید هشتاد تازیانه زد» (کلینی، ۱۴۲۸، ۷/۱۳۱).

فقها وجود بینه‌ای که زنا را ثابت کند و تصدیق قاذف و عفو از سوی مقدوف را، سه عامل مسقطات حد قذف برشمرده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷، ۳۹۴). البته ممکن است ایراد شود که اگر مقدوف زنده می‌بود، امکان تصدیق اتهام و یا عفو قاذف را داشت. لذا وجود چنین شبهه‌ای مانع از اجرای حد قذف می‌شود. در رد این ایراد باید گفت: اصل بر برائت مقدوف است؛ مگر اینکه بینه‌ای موجود باشد و در مورد امکان عفو باید گفت در چنین مواردی مصلحت مقتضی اجرای حد است و گرنه بسیاری از حقوق و حدود و دیات، با فوت شخص ساقط می‌شوند و این امر باعث نابسامانی جامعه و تضعیف امنیت افراد خواهد شد.

۲-۶-۲. قاذف نسبت زنا یا لواط را به‌طور ناروا به شخص زنده عقیف

منتسب کرده است؛ اما این شخص قبل از اینکه نسبت به استیفای حقّ خود، اقدامی انجام بدهد، فوت می‌کند. شهیدثانی می‌گوید: «حدّ قذف به ارث می‌رسد. بنابراین اگر مقذوف قبل از مطالبه فوت کند، این حقّ برای هرکسی است که از اموال ارث می‌برد و اگر وارث بیش از یک نفر باشد، هر یک به تنهایی می‌توانند آن را مطالبه کنند» (جبعی عاملی، ۱۸۹/۹). آیت‌الله مکارم شیرازی می‌گوید: اگر کسی به انسان زنده‌ای افترا ببیند و مقذوف قبل از صدور یا اجرای حکم بمیرد، آیا ورثه او حقّ دارند تقاضای صدور حکم، یا تقاضای اجرای مجازات نمایند؟ جواب: حقّ مطالبه حدّ قذف به ورثه منتقل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۴/۴۹۲). در الدرّ المنضود فی احکام الحدود آمده است: حدّ قذف از مقذوف به ورثه منتقل می‌شود اگر استیفا و یا عفو نکرده باشد (گلپایگانی، ۲/۲۰۶). اگر مقذوف بمیرد و ورثه نداشته باشد، امام حق مطالبه و اجرای حد را دارد ولی حق عفو ندارد. بلکه از «غنیه» بر این قول، نقل اجماع شده است و لیکن خالی از اشکال نیست (نجفی، ۱۳۹۱، ۱/۳۵۵). به‌هرحال در هر دو فرض فوق حق قذف به ورثه منتقل می‌شود.

۳-۶. قذف غیر مسلمان

براساس تصریح قرآن حکیم، انسان و بنی‌آدم، دارای کرامت ذاتی است (و لقد کَرّمنا بنی‌آدم...). (اسراء/۷۰) کرامت را به دو نوع ذاتی و اکتسابی تقسیم کرده‌اند. کرامت ذاتی، همان است که بنی‌آدم را بدون استثنا از آن برخوردار کرده است و تحت هیچ شرایطی، قابل سلب نیست. اما کرامت اکتسابی یا ارزشی، شأن و مقامی است که انسان در اثر تلاش و خودسازی و بهره‌مندی از ایمان، تقوا و عمل صالح، بدان نائل می‌شود. کرامت انسان با مُردن، ساقط نمی‌شود. مرده انسان نیز هم به‌لحاظ جسمی و هم به‌جهت معنوی، شایسته احترام است. در این میان، فرقی میان مسلمان و غیرمسلمان نیست. حتی در صورت بروز جنگی میان مسلمانان و کافران، رعایت تشریفات قانونی نسبت به کشته‌های دشمن، لازم است.

دلیل لزوم حفظ حرمت انسان پس از مرگ را می‌توان از اطلاق و عموم آیه کرامت استنباط کرد. غایت قاعده کرامت، حیات نیست و کرامت او پس از مرگ نیز تداوم می‌یابد. از این رو در اعلامیه حقوق بشر اسلامی بر این موضوع تأکید شده است: «مراعات احترام هر انسان و حفظ آبروی اجتماعی او در زمان زندگی و پس از مرگش واجب است و دولت و جامعه به حمایت از بدن و مدفن او مکلف‌اند».

بررسی حقوق
معنوی میت با
تأکید بر حکم حدّ
قذف میت در فقه
امامیه

در منابع روایی پیش از این، نقل شد که حرمت اموات مثل احياء لازم الرايه است. یکی دیگر از مظاهر حرمت مرده آن است که فقیهان در مورد کسی که با میت، زنا کند، فتوا به مجازاتی شدیدتر از زنا با زنده داده‌اند.

در باب قذف روایاتی نیز وارد شده که نشان از حرمت ناسزاگفتن به کافران دارد؛ از جمله: امام صادق^۷ از یکی از اصحاب پرسید: وضعیت بدهکارت (یا طلبکارت) چه شد؟ پاسخ داد آن فرزند زن بدکاره را می‌گویید؟ در این هنگام حضرت، نگاه تندی به او کرد. او گفت: فدایت شوم او مجوسی است و مادرش همان خواهرش است. فرمود: آیا این طریقه در دین آنان، نکاح صحیح نیست؟ (نوری، ۱۴۰۸، ۸۹/۱۸) این نشان از ردّ پای قاعده کرامت در چنین احکامی است. یعنی چون هر انسانی مادام که به سوء اختیار، خود را در معرض برخی اهانت‌ها قرار نداده، از حرمت و کرامت انسانی برخوردار است پس نمی‌توان به او ناسزا گفت. در اینجا می‌توان حفظ کرامت را یکی از علل یا ملاکات حکم به حساب آورد. بنابراین ناسزاگفتن، عمل منافی کرامت افراد است و عمل منافی کرامت افراد جایز نیست پس ناسزاگفتن جایز نیست (ناصری مقدم و حقیقت‌پور، ۱۳۹۲، ۲۹) و نیز پیامبر اکرم^۹ در حال عبور بود. در راه برای تشییع جنازه فردی یهودی ایستاد و ادای احترام نمود. شخصی دلیل توقف و احترام به جنازه یهودی را سؤال کرد، ایشان فرمود: آیا جنازه انسانی نبود؟ (مجلسی، ۲۷۳/۷۸). این امر بیانگر لزوم حرمت مرده و استمرار شخصیت معنوی انسان، فارغ از نوع دین و مذهب او است و به طریق اولی که اهانت و قذف کافر حرام است.

اصولاً از نظر فقها دشنام به مسلمان به غیر قذف و همچنین غیرمسلمان در قالب قذف، موجب ثبوت تعزیر است (عکبری‌بغدادی، ۱۴۱۰، ۷۹۶ و ۱۴۱۷، ۷۲۸؛ عاملی‌جعفی، ۱۴۱۳، ۴۳۳/۱۴؛ موسوی‌خیمینی، ۱۳۷۹، ۲/۴۷۴)^{۱۶} «حرمت قذف زن و مرد محصنه مسلمان و حدّ آن در روایات قذف، از واضحات است و فرقی بین مسلمان و کافر نیست» (صانعی، ۱۳۸۰، ۵۴۷) صاحب‌جوهر نیز در یکی از فروع لعان و تعلیق آن، به تساوی حدّ قذف در انسان زنده و مرده تصریح می‌کند (رک: نجفی، ۱۵۳/۳۳).

با توجه به یکسان بودن حرمت انسان زنده و مرده نسبت به رفتارهایی که این حرمت را نقض می‌کند و اینکه قذف از جرائم عمومی است و جدای از حقّ شخصی شخص مقذوف، شارع نیز می‌تواند تنبیه علی‌حدّه‌ای برای شخص

۱۶. این مسئله که قذف کافر توسط مسلمان موجب ثبوت تعزیر می‌شود، می‌تواند شاهد خوبی بر تعمیم حقوق بشر در اخلاقیات شیعی و اسلامی باشد.

قاذف در نظر بگیرد که به عنوان تعزیر از آن یاد می‌شود. لذا به حکم عقل، از این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که جرم قذف نسبت به انسان میّت اعم از مسلمان یا کافر جاری است. یعنی مشمول مجازات حدّی و در صورتی، تعزیری خواهد بود و دلیل اجرای حدّ یا تعزیر نسبت به شخص قاذف، فقط ظلم و تعدّی و تجاوز قاذف به کرامت و شخصیت معنوی انسان است و لزوم نگاهداشت حرمت انسان، بدون هرگونه تبعیض نژادی و دینی و جنسیتی و... است.

۷. انتقال حقّ قذف به ورثه

حدّ قذف اگرچه جنبه مالی ندارد ولی به ارث می‌رسد. یکی از اهداف اجرای حدّ قذف بر قاذف، تشفی خاطرِ مقدّوف یا ورثه او برای رفع نیازهای عاطفی و روانی اشخاص است. از نظر مشهور فقها، حقّ قذف به جز زوج و زوجه به سایر ورثه تعلق می‌گیرد و هرکدام از ایشان به تنهایی می‌توانند به استیفای حقّ میّت مقدّوف، اقدام کنند؛ ولو اینکه مابقی ورثه یا بعضی از ایشان گذشت کرده باشند.

دلیل این امر آن است که ارث حقّ قذف همانند ارث مال نیست که هرکس به اندازه معینی دارای سهم باشد و با رعایت طبقات سهم خود را ببرد بلکه حقّ استیفای حله و ولایت و اختیاری است؛ لذا هر یک از ورثه می‌توانند مطالبه تمام نمایند اگرچه سایر وارثین از حقّ خود صرف نظر نمایند. ماده ۱۶۴ قانون مجازات اسلامی نیز می‌گوید: حق مطالبه حدّ قذف به همه وارثان به جز زن و شوهر منتقل می‌شود و هر یک از ورثه می‌توانند آن را مطالبه کنند؛ هرچند دیگران عفو کرده باشند. در بخشی از روایتی که محمدبن مسلم از امام باقر ۷ نقل می‌کند، امام تصریح می‌فرماید که این حقّ به فرزند میّت منتقل می‌شود. امام در این روایت برای فرزندی که مادر مرده‌اش توسط پدر او قذف شده نیز، این حق را ثابت می‌داند تا به جای او مطالبه قصاص کند (طوسی، ۱۳۶۵، ۷۷/۱۰). امام خمینی می‌گوید: چنانچه مقدّوف میّت شخص قاذف را در زمان حیات عفو نکرده و اقدام به ستاندن حقّ خود نکرده است، در این صورت هر یک از ورثه به جز زوج و زوجه به تنهایی می‌توانند به مطالبه حقّ میّت مقدّوف، اقدام بکنند، گرچه برخی از ورثه عفو کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ۴/۴۷۶).

ادله مشهور فقها در موروثی بودن حق قذف، روایاتی است که در این زمینه وجود دارد. از جمله روایت صحیحه حلبی از امام صادق ۷ که حد قذف

بررسی حقوق
معنوی میّت با
تأکید بر حکم حدّ
قذف میّت در فقه
امامیه

را از حقوق آدیان بر شمرده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹، ۱۷۹/۱۴؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹، ۱۸۰/۲۸). علاوه بر روایات، دلیل اجماع نیز از سوی شیخ طوسی (۱۴۰۷، ۴۰۶/۵)، سبزواری (۱۴۱۳، ۱۹/۱۸) و خوبی (۱۴۲۲، ۳۱۶/۴۱) ادعا شده است. لذا جرایمی که علیه مردگان اتفاق می‌افتد، در همه مراحل قابل تعقیب است و حقوق متوفای مجنی علیه به ورثه وی انتقال می‌یابد (حاجی تبار فیروزجائی و کلاتری، ۱۳۹۷، ۳). براساس نظر برخی از فقها اگر مقذوف فوت کرد و ورثه‌ای نداشت بر حاکم اسلامی است که حق وی را بگیرد و نمی‌تواند قاذف را عفو کند (حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۳، ۴۱۶).

۷-۱. بررسی دیدگاه مخالف

در مقابل نظر فقیهان شیعه (طوسی، ۱۳۵۱، ۱۶/۸؛ نجفی، ۱۳۷۳، ۸۵/۳۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۲، ۱۸۶/۲) و بسیاری از اهل سنت (ابن‌قدامه، ۱۳۴۸، ۲۳۰/۱؛ ابن‌الهمام، ۱۴۰۵، ۱۹۷/۴؛ ابن‌تیمیه، ۱۳۲۵، ۲۷۶/۱) که ارث‌بری حدّ قذف میّت را ثابت دانسته‌اند؛ اما مخالفان با این نظر با استناد به روایت سکونی از امام صادق^۷: «الحد لا یورث» (کلینی، ۱۴۲۹، ۱۸۲/۱۴؛ طوسی، ۱۳۹۰، ۲۳۴/۴؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹، ۲۰۹/۲۸) و نیز روایتی از امام علی^۷: «لا یورث الحد» (نوری، ۱۴۰۸، ۲۵/۱۸؛ بروجردی، ۱۳۸۶، ۵۹۲/۳۰) قائل به عدم موروثی بودن حدّ قذف شده‌اند.^{۱۷} از سوی دیگر، فقهای شافعی معتقدند فقط در صورتی ورثه میّت می‌توانند حدّ قذف را اجرا کنند که میّت در زمان حیاتش قذف شده و درصدد استیفای حدّش برآمده باشد تا به‌عنوان حدّ متروک، ورثه بتوانند تقاضای اجرای حدّ را داشته باشند (ابن‌قدامه، ۱۴۱۰، ۵۷۹/۳). ابوحنیفه و برخی از فقیهان مکتب او نیز قذف میّت را ثابت ندانسته‌اند و تنها دلیلی که ابراز داشته‌اند عدم امکان مطالبه حدّ قذف از سوی مرده است (زیلعی حنفی، ۸۲۹).

۷-۲. نقد نظر مخالفان

نظرات مخالفان ضعیف و مردود به نظر می‌رسد چون دو روایت فوق از لحاظ سند و محتوا مورد نقد واقع شده است. مثلاً شخصیت سکونی باعث ضعف سند است (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸، ۴۸/۱۶) چرا که شیخ طوسی وی را در مرتبه افرادی آورده است که اگر خبر موثقی در مقابل خبر وی باشد، باید خبر او را رها کرد (طوسی، ۱۴۱۷، ۱/۱۴۹). علاوه بر ضعف سند، به ارث‌نرسیدن حدّ قذف در روایت را می‌توان حمل بر ارث‌نرسیدن آن بر حسب مال (اناث، نصف ذکور) نمود (گلپایگانی، ۲۰۸/۲).

۱۷. نگارندگان در بین فقیهان شیعه به شخصی که قائل به عدم توریث حدّ قذف باشد، دست نیافتند.

همچنین در ردّ نظر فقهای شافعی و حنفی باید گفت، مواردی مثل اشخاص مجنون و محجور وجود دارند که اگر مورد قذف واقع شوند خود، قادر به استیفای حقّ نیستند؛ درحالی که ایشان محق هستند لذا ملازمه‌ای بین ثبوت حقّ با قدرت بر استیفای آن نیست. بنابراین چنانچه شخص پس از وفات مورد قذف واقع شود، ورثه او نیابتاً استیفای حق می‌نمایند و چنانچه ورثه نسبی نداشته باشد، بر حاکم اسلامی لازم است اقامه دعوی کرده و نمی‌تواند عفو کند (حلبی، ۱۴۰۳/۴۲۱)؛ زیرا مقتضی (هتک حرمت میت) موجود و مانع (مسقطات حد) مفقود است.

نتیجه

۱. در فقه امامی، علاوه بر حقوق مالی و کیفری و جسمانی برای میت، حقوق معنوی نیز در نظر گرفته شده است که برخی ناشی از استمرار و برخی دیگر منشأ حدوث آن از زمان مرگ و به دلیل صفت انسانی است.
۲. احکام قذف که در شریعت اسلام، مطرح و متضمّن اعراض انسان بما هو انسان است، علاوه بر تأیید عقل، به آیات و روایات پیامبر اکرم و ائمه معصومین (علیهم السلام) استناد گردیده است.
۳. حدّ قذف در زمره حقوق معنوی انسان قرار دارد و نظام حقوقی اسلام، کرامت و حرمت انسان را فارغ از حیّ یا میت بودن برای او در نظر گرفته است و از آنجا که زنده بودن از شرایط لحاظ شدن جرم قذف نیست؛ لذا این جرم قابل سرایت به مردگان نیز است و به ارث می‌رسد.
۴. یکی از حکمت‌های تشریح حدّ قذف را می‌توان، عامل بازدارندگی افراد بشر از نسبت‌های ناروا به دیگران برشمرد؛ زیرا دین مبین اسلام، حفظ آبرو و حیثیت انسان‌ها را واجب دانسته است.
۵. از بررسی منابع روایی و مستندات فقهی جرم قذف به دست می‌آید که رویکرد اصلی این دلایل، حفظ کرامت انسان و پیشگیری از رواج افترا در حیاتی‌ترین امر زندگی فردی و اجتماعی، یعنی پاکیزه ماندن فضای روابط و محفوظ ماندن آبرو و حیثیت حقوق معنوی شهروندان است. لذا در این فرض میان انسان زنده و مرده و مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی نیست؛ چون حیثیت، شخصیت و وصف انسانی افراد، پس از مرگ نیز باقی است و اصولاً گرامیداشت و احترام مردگان نزد ملل و ادیان مختلف، نشان از این مهم دارد.
۶. بنابر نظر فقهای که معتقدند پس از مرگ اگر میت مورد قذف واقع

بررسی حقوق
معنوی میت با
تأکید بر حکم حدّ
قذف میت در فقه
امامیه

شود برای وی حقّ ایجاد می‌شود و چون تکویناً قادر به استیفای حقّ نیست لذا ورثه او به نیابت از میّت و با فقدان ورثه نسبی، امام حقّ اجرای حدّ قذف بر قاذف را دارد؛ بنابراین می‌توان گفت نظریه طرف حقّ قرارگرفتن میّت و تداوم اهلیت تمّتع وی تقویت و ممکن می‌گردد.

منابع

قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).

۱. ابراهیمی، جهانبخش. (۱۳۸۲). **سیری در حقوق بشر**. تهران: انتشارات زوار.
۲. اشتهازدی، علی پناه. (۱۴۱۷). **مدارک العروة الوثقی**. تهران: دارالاضواء للطباعة والنشر.
۳. اردبیلی، احمد. (۱۴۰۳). **مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان**. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴. ابن ادریس حلی، محمد بن احمد. (۱۴۲۸). **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۵. ابن تیمیه، عبدالسلام. (۱۳۲۵). **محرر فی الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل**. دوم. الرياض: مكتبة المعارف.
۶. ابن قدامه، عبدالله. (۱۴۱۰). **المغنی**. دوم. قاهره: دار الهجره.
۷. —. (۱۳۴۸). **الشرح الكبير (حاشیه کتاب المغنی)**. بیروت: دار الکتب العربی.
۸. ابن منظور افریقی مصری، ابی الفضل جمال الدین محمد. (۱۴۱۲). **لسان العرب**. دوم. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی. دار احیاء التراث العربی.
۹. ابن الهمام، محمد. (۱۴۰۵). **شرح فتح القدر علی الهدایة شرح بدایة المبتدی**. دوم. بیروت: دار الفکر.
۱۰. امامی، سید حسن. (۱۳۴۰). **حقوق مدنی**. پنجم. تهران: انتشارات کتاب فروشی اسلامی.
۱۱. بروجردی، حسین. (۱۳۸۶). **جامع احادیث الشیعه**. تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
۱۲. بطحایی گلپایگانی، سید هاشم. «**قذف از دیدگاه کتاب و سنت**». فصلنامه اندیشه‌های حقوقی. ۱۳۸۲. ش ۳، ص ۲۹-۴۶.
۱۳. بنی حسینی مرندی، صادق. (۱۳۷۲). **قوانین کیفری در حدود، قصاص و دیات در اسلام**. تهران: اداره کل قوانین و مقررات کشور.
۱۴. ترحینی عاملی، سید محمدحسین، **الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة**. چهارم. قم: دار الفقه للطباعة والنشر.
۱۵. جاور، حسین و خادمی، مریم. «**بررسی و نقد حق قذف در داده‌های**

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۱، زمستان ۱۳۹۹

- الکترونیکی از دیدگاه مذاهب خمسہ»، پژوهش نامه مطالعات تطبیقی مذاهب
 فقهی. پاییز ۱۳۹۶. ش ۱. ص ۷-۴۰.
۱۶. جبعی عاملی (شهیدثانی)، زین الدین. (۱۴۲۹). **الروضه البهیة فی شرح اللمعة
 الدمشقیة**. قم: ارغوان دانش.
۱۷. ———. (۱۴۱۳). **مسائل الافهام**. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۱۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۹۳). **مقدمه عمومی علم حقوق**. تهران:
 انتشارات گنج دانش.
۱۹. حاجی تبار فیروزجائی، حسن و سلاله کلاتتری. (۱۳۹۷). «**جرایم علیه میت و
 مجازات آن هادر حقوق کیفری ایران**». فصلنامه مطالعات حقوق. بهار ۱۳۹۷.
 ش ۲۱. ص ۱-۱۶.
۲۰. حرعاملی، محمدبن حسن. (بی تا). **وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعه**.
 بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. ———. (۱۴۰۹). **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه**. قم:
 مؤسسه آل البیت .:
۲۲. حلبی، ابوالصلاح، تقی الدین بن نجم الدین. (۱۴۰۳). **الکافی فی الفقه**. اول. اصفهان:
 کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۳. حلبی، حسن بن یوسف بن علی المطهر. (۱۳۸۸). **تذکره الفقهاء**. چاپ افست. تهران:
 مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۲۴. حلبی، یحیی بن سعید. (۱۴۰۵). **الجامع للشرایع**. قم: سیدالشهداء.
۲۵. خسروشاهی، قدرت الله و مصطفی دانش پژوه. (۱۳۹۰). **فلسفه حقوق**. قم: موسسه
 آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. خوانساری، سیداحمد. (۱۴۰۵). **جامع المدارک**. دوم. تهران: مکتبه الصدوق.
۲۷. خوبی، سیدابوالقاسم. (۱۴۲۸). **مبانی تکملة المنهاج**. قم: موسسه احیاء آثار الامام
 الخوی.
۲۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). **لغت نامه دهخدا**. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ
 دانشگاه تهران.
۲۹. زلعی الحنفی، عثمان. (۱۳۱۳). **تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق و حاشیه
 الشلبی**. قاهره: المطبعة الامیریة.
۳۰. سیوری حلبی (فاضل مقداد)، مقداد. (۱۴۲۲). **کنز العرفان فی فقه القرآن**. قم:
 انتشارات مرتضوی.
۳۱. صانعی، یوسف. (۱۳۸۰). **فقه الثقلین فی شرح التحریر الوسیله**. تهران: موسسه
 تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۲. صدوق، ابوجعفر. (۱۴۰۱). **من لایحضره الفقیه**. بیروت: دار صار.

بررسی حقوق
 معنوی میت با
 تأکید بر حکم حد
 قذف میت در فقه
 امامیه

۳۳. طباطبایی حائری، سید علی. (۱۴۱۸). **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلایل**. محقق: محمد بهره‌مند و دیگران. قم: موسسه آل‌البتیت.
۳۴. طباطبایی حکیم، سید محسن. (۱۴۱۰). **منهاج الصالحین**. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۵. طباطبایی، سید علی. (۱۴۱۲). **ریاض المسائل**. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۱). **المبسوط فی فقه الامامیه**. قم: المكتبة المرצועیه.
۳۷. —. (۱۳۹۰). **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۸. —. (۱۴۱۷). **عدة الأصول**. محقق: محمدرضا انصاری قمی. قم: ستاره.
۳۹. طوسی، علی بن حمزه. (۱۴۰۸). **الوسيلة الی نیل الفضیله**. محقق: حسون. اول. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۴۰. عطاردی کوچانی، عزیزالله. (۱۴۱۳). **مسند الامام ابی الحسن علی بن موسی الرضا**. دوم. بیروت: دار الصفوه.
۴۱. عمادزاده حسین و علی اکبر مهدی‌پور. (۱۳۸۸). **در سایه‌سار خطبه حضرت زهرا سلام‌الله علیها**. اصفهان: نشر عمادزاده.
۴۲. فاضل‌هندی، (۱۳۹۱). **کشف اللتام فی شرح القواعد**. تهران: انتشارات فراهانی.
۴۳. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۴). **دوره مقدماتی حقوق مدنی: اموال و مالکیت**. اول. تهران: انتشارات یلدا.
۴۴. —. (۱۳۹۰). **فلسفه حقوق**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۵. کلینی، محمد. (۱۴۲۸). **فروع الکافی**. اول. بیروت: منشورات الفجر.
۴۶. —. (۱۴۲۹). **الکافی**. قم: دارالحديث.
۴۷. گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۲). **الدر المنضود فی احکام الحدود**. قم: دار القرآن کریم.
۴۸. لنکرانی، محمدفاضل. (۱۴۲۲). **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله (الحدود)**. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۴۹. مجلسی (مجلسی اول)، محمدتقی. (۱۴۰۶). **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. قم: مؤسسه کوشانیپور.
۵۰. —. (۱۴۰۳). **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**. سوم. بیروت: موسسه الوفاء.
۵۱. محقق‌حلی، جعفر. (۱۴۰۸). **شرایع الاسلام فی المسائل الحلال والحرام**. قم: موسسه اسماعیلیان.
۵۲. مدرسی، محمدتقی. (۱۴۳۰). **فقه الحدود و احکام العقوبات**. قم: انتشارات مجانب‌الحسین.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

۵۳. مصطفی محمدعلی، ابراهیم و نجار. (۱۳۸۷). **المعجم الوسيط**. ششم. تهران: المكتبة العلمية.
۵۴. مسعود، جبران. (۱۳۸۱). **فرهنگ الفبایی الرائد**، ترجمه رضا انزابی نژاد، سوم. مشهد: انتشارات به نشر.
۵۵. معلوف، لویس. (۱۳۷۸). **المنجد فی اللغة**، قم: انتشارات بلاغت.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). **استفتائات جدید**. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۵۷. منتظری، حسین علی. **کتاب الحدود**. اول، قم: انتشارات دار الفکر.
۵۸. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۳). **مجمع المسائل**. قم: دار القرآن الکریم.
۵۹. ———. (۱۴۱۳). **هدایة العباد**. قم: دار القرآن الکریم.
۶۰. موسوی الخمینی، سید روح الله. (بی تا). **تحریر الوسیله**. قم: موسسه مطبوعات دار العلم.
۶۱. ———. (۱۴۰۴). **زبدۀ الأحکام**. اول. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۶۲. میرموسوی، سید علی و سید صادق حقیقت. (۱۳۹۱). **مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب**. یازدهم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۳. نائینی، میرزا محمد حسین. (۱۴۱۸). **حاشیه بر مکاسب (منیة الطالب)**. قم: موسسه نشر اسلامی.
۶۴. ناصری مقدم، حسین و حقیقت پور. «**جایگاه کرامت انسان در فرایند استنباط احکام**»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول. ۱۳۹۲، ش ۹۴، ص ۲۵-۴۱.
۶۵. نبویان، سید محمود. (۱۳۸۸). **حق و چهار پرسش بنیادین**. اول. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۶۶. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲ و ۱۳۷۳). **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**. دوم و چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۷. ———. (۱۳۹۱). **ترجمه و شرح مختصر جواهر الکلام (حدود و تعزیرات)**. عباسی زنجانی، دارالعلم.
۶۸. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸). **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. قم: مؤسسه آل البيت .:
۶۹. هیتمی، احمد. (۱۹۸۳). **حواشی تحفه المحتاج بشرح المنهاج**. بیروت: مطبعة مصطفی محمد.

References

1. Holy Qur‘ān, Translated by Ayatullāh Makārim Shīrāzī.
2. al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn ‘Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. Qum: Mū‘assasat al-Ma‘ārif al-Islāmīyya.
3. al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn ‘Alī (al-Shahīd al-Thānī). 2008/1429. *al-Rawḍat al-Bahīyya fī Sharḥ al-Lum‘at al-Dimashqīyya*. Qum: Arghawān-i Dānish.
4. al-Anṣārī al-Ifrīqī al-Miṣrī al-Khazrajī, Jamāl al-Dīn Abulfadl Muḥammad ibn Mukarram (Ibn Manẓūr). 1992/1412. *Lisān al-‘Arab*. 2nd. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī.
5. al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). 1982/1403. *Majma‘ al-Fāida wa al-Burhan fī Sharḥ Īrshād al-Aḍḥhān*. Qum: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
6. Al-‘Atārūdī al-Qūchānī, ‘Azīzullāh. 1992/1413. *Musnad al-Imām Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Mūsa al-Riḍā*. 2nd. Beirut: Dār al-Ṣafwah.
7. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 2001/1422. *Tafṣīl al-Sharī‘a fī Sharḥ Taḥrīr al-Wasīlah*. (al- Ḥudūd). Qum: Markaz Fiqh al-A‘immat al-Aṯḥār.
8. Al-Gharawī al-Nā‘īnī, Mīrzā Muḥammad Ḥusayn. 1997/1418. *Munyat al-Ṭalib fī Sharḥ al-Makāsib*. Qum: Mu‘assasat nashr-i Islāmī.
9. al-Ḥalabī, Taqī al-Dīn Ibn Najm al-Dīn. 1982/1403. *al-Kāfi fī al-Fiqh*. Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī.
10. al-Haytamī al-Makkī al-Ansārī, Shibab al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. 1983. *Ḥawāshī Tuḥfat al-Muḥāj bi Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Maṭba‘at Muṣṭafā Muḥammad.
11. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf ibn ‘Alī Muṭahhar (al-

‘Allāma al-Ḥillī). 2010/1388. Taḍhkirat al-Fuqahā’. Qum: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Iḥyā’ al-Āthār al-Ja‘farīyya.

12. al-Ḥillī, Ja‘far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1987/1408. Sharā‘i‘ al-Islām fī Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām. Qum: Mu’assasat Ismā‘īlīyān.
13. al-Ḥillī, Yaḥyā ibn Sa‘īd. 1985/1405. Al-Jāmi‘ lil Sharāyi‘. Qum: Intishārāt-i Sayyid al-Shuhadā’.
14. al-Ḥur al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1988/1409. Tafṣīl Wasā’il al-Shī‘a ilā Taḥṣīl al-Masā’il al-Sharī‘a. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
15. al-Ḥur al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. Wasā’il al-Shī‘a fī Taḥṣīl al-Masā’il al-Sharī‘a. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
16. al-Iṣfahānī, Bahā’ al-Dīn Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Fāzil al-Hindī). 2013/1391. Kashf al-lithām fī Sharḥ al-Qawa‘id al-Aḥkām. Tehran: Intishārāt-i Farāhānī.
17. al-Ishtihārdī, ‘Alī panāh. 1996/1417. Madārik al-‘Urwa. Tehran: dār al-Uswa li al-Ṭibā‘a wa al-Nashr.
18. al-Khānsārī, al-Sayyid Aḥmad. 1984/1405. Jāmi‘ al-Madārik fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi‘. 2nd. Tehran: Maktabat al-Ṣadūq.
19. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (al-Shaykh al-Kulayni). 2007/1428. Furū‘ al-Kāfi. Beirut: Manshūrāt al-Fajr.
20. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (al-Shaykh al-Kulayni). 2008/1429. al-Kāfi. Qum: Mu’assasat Dār al-Ḥadīth.
21. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-‘Allama al-Majlisī). Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li Durar Akhbār al-A‘immat al-Aḥbār. 3rd. Beirut: Mu’assasat al-Wafā’.
22. al-Majlisī, Muḥammad Taqī (al-Majlisī al-Awwal). 1985/1406. Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā

Yaḥḍaruh al-Faqīh. Qum: Bunyād-i Farhang-i Islāmī-yi Kūshanpūr.

23. Al-Makārim al-Shīrāzī, Nāṣir. 2007/1385. 'Istiftā'āt-i Jadīd. Qum: Madrasī-yi Imām 'Ali Ibn Abī Ṭālib.
24. Al-Ma'lūf, Louis. 2000/1378. Al-Munjad fī al-Lughah. Qum: Intishārāt-i Balāghat.
25. Al-Mas'ūd, Jibrān. 2003/1381. Al-Rā'id, Farhanq-i Alfbāyī. Translated by Riḍā 'Inzābī Nizhād. 3rd. Mashhad: Intishārāt-i Beh Nashr.
26. Al-Mudarrisī, Sayyid Muḥammad Taqī. 2009/1430. Fiḥ al-Ḥudūd wa Aḥkām al-'Uqūbāt. Qum: Intishārāt-i Muḥibban al-Ḥusayn.
27. al-Muntaẓirī, Ḥusayn 'Alī. Kitāb al-Ḥudūd. 1st. Qum: Intishārāt-i Dār al-Fikr.
28. al-Mūsawī al-Gulpāygānī, al-Sayyid Muḥammad Riḍā. 1992/1412. Al-Durr al-Manḍūd fī Aḥkām al-Ḥudūd. Qum: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
29. al-Mūsawī al-Gulpāygānī, al-Sayyid Muḥammad Riḍā. 1992/1413. Hidāyat al-'Ibād. Qum: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
30. al-Mūsawī al-Gulpāygānī, al-Sayyid Muḥammad Riḍā. 1992/1413. Majma' al-Masā'il. 1st. Qum: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
31. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2007/1428. Mabānī Takmilat al-Minhāj. Qum: Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
32. Al-Muṣṭafā, Ibrāhīm & al-Najjār Muḥammad 'Alī. 2009/1387. Al-Mu'jam al-Wasīf. 6th. Tehran: Maktabat al-'Ilmīyya al-Islāmīyya.
33. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1362, 1994/1373. Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām. 2nd and 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
34. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 2012/1391. Tarjumeh

- wa Sharḥ-i Mukhtaŝar-i Jawāhir al-Kalām (Ḥudūd wa Ta‘zīrāt). Translated by ‘Abbāsī Zanjānī. Dār al-‘Ilm.
35. al-Numayrī al-Ḥarrānī, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Abdulḥalīm ibn ‘Abd al-Salām (Ibn Taymīyyah). 1907/1325. Al-Muḥarrir fī al-Fiḥ ‘Alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal. 2nd. Riyadh, Maktabt al-Ma‘ārif.
36. al-Nūrī al-Ṭabrasī, al-Mīrzā Ḥusayn (al-Muḥaddith al-Nūrī). 1987/1408. Muŝadrak al-Wasā’il wa Muŝtanbat al-Masā’il. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
37. Al-Šani‘ī, Yūsuf. 2002/1380. Fiḥ al-Thaqalayn fī Sharḥ al-Taḥrīr al-Wasīlah. Tehran: Mu’assisi-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī.
38. Al-Sīwāsī, Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid (ibn Humām). 1985/1405. Sharḥ Faṭḥ al-Ghadīr ‘Alā al-Hidāyat Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī. 2nd. Beirut: Dār al-Fikr.
39. al-Siywarī al-Ḥillī, Miqdād Ibn ‘Abd Allāh (Fāḍil Miqdād). 2001/1422. Kanz al-‘Irfān fī Fiḥ al-Qurān. Qum: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
40. al-Ṭabāṭabā’ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 2008/1386. Jāmi‘ al-Aḥādīth al-Shī‘ah. Tehran: Intishārāt-i Farhang-i Sabz.
41. al-Ṭabāṭabā’ī al-Ḥā’irī, al-Sayyid ‘Alī (Šāḥīb al-Rīyaḍ). 2000/1418. Rīyaḍ al-Masā’il fī Taḥqīq al-Aḥkām bī al-Dalā’il. Edited by Muḥammad Bahrimand. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
42. Al-Ṭabāṭabā’ī al-Ḥakīm, Sayyid Muḥsin. 1990/1410. Minhāj al-Šāliḥīn. Beirut: Dār al-Ta‘āruf lil Maṭbū‘āt.
43. al-Ṭabāṭabā’ī, Sayyid ‘Alī. 1992/1412. Rīyaḍ al-Masā’il. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.

44. Al-Tarḥīnī al-‘Āmilī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. Al-Zubat al-Fiqhīyyat fī Sharḥ al-Rawḍat al-Bahīyyah. 4th. Qum: Dār al-Fiqh lil Ṭabā‘at wa al-Nashr.
45. al-Ṭūsī, ‘Imād al-Dīn Abū Ja‘far Muḥammad b. ‘Alī b. Ḥamza. 1988/1408. Al-Wasīla ‘Ilā nays al-Faḍīlah. Edited by al-Ḥassūn. 1st. Qum: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī.
46. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1973/1351. al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyya. Qum: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
47. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 2012/1390. al-Istibṣār fimā ‘Ikhtalaf min al-Akḥbār. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
48. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). ‘Uddat al-‘Uṣūl. Edited by Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummi. Qum: Intishārāt-i Setāreh.
49. Al-Zayla‘ī al-Ḥanafī, ‘Uthmān ibn ‘Alī. 1895/1313. Tabyīn al-Ḥaqā’iq, Sharḥ Kanz al-Daqā’iq wa Ḥāshīyat al-Shalabī. Cario: al-Maṭba‘at al-Amīriyyah.
50. Banī Ḥusaynī Marandī, Ṣādiq. 1994.1372. Qawānīn-i Keyfarī dar Ḥudūd, Qiṣāṣ wa Diyāt dar Islām. Tehran: ‘Idāri-yi Kull-i Qawānīn wa Muqarrirāt-i Kishwar.
51. Bathāyī Golpāyigānī, Sayyid Hāshim. Qadhaf az Dīdgāh Kitāb wa Sunnat. Faslnāme-yi Andīshehā-yi Ḥuqūqī. 2004/1382. No 3, PP 29-64.
52. Dehkhudā, ‘Alī Akbar. 1994/1372. Lughat Nāmi-yi Dihkhudā. Tehran: Mu‘assisi-yi Intishārāt wa Chāp-i Danishgāh-i Tehran.
53. Ḥājī Tabār Fīrūzjā’ī, Ḥasan & Kalāntarī, Salāleh. 2019/1397. Jarāyim ‘Alayhi Mayyit wa Mujāzāt-i Ānhā dar Ḥuqūq-i Kayfarī-yi Iran. Faslnāme-yi Muṭālī‘āt-i Ḥuqūq. Spring 1397/ May 2018. No. 21. PP 1-16.
54. Ibn Bābiwayh al-Qummī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-

Shaykh al-Ṣadūq). 1981/1401. Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh. Beirut: Dār al-Mirṣād.

55. Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 2007/1427. al-Sarā'ir al-Ḥāwī li Tahrir al-Fatāwī. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
56. Ibn Qudāmah al-Maqḍīsī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Aḥmad b. Muḥammad. 1990/1410. Al-Mughnī. Cario: Dār al-Hujrah.
57. Ibn Qudāmah al-Maqḍīsī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Aḥmad b. Muḥammad. 1929/1348. al-Sharḥ al-Kabīr 'Alā Matn al-Mughnī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
58. Ibrāhīmī, Jahānbakhsh. 2003/1382. Sayrī dar Ḥuqūq-i Bashār. Tehran. Intishārāt-i Zuwwār.
59. 'Imādzādeh, Ḥusayn & 'Alī Akbar Mahdīpūr. 2010/1388. Dar Sāyeh Sār-i Khuṭbi-yi Ḥaḍrat Zahrā (P.B.U.H). Isfahan: Nashr-i 'Imādzadeh
60. Imāmī, Sayyid Ḥasan. 1962/1340. Ḥuqūq-i Madanī. 5th. Tehran: Intishārāt-i Kitāb Furūshī-yi Islāmī.
61. Ja'farī Langarūdī, Muḥammad Ja'far. 2015/1393. Muqadimah-yi 'Umūmī-yi 'Ilm-i Ḥuqūq. Tehran: Intishārāt-i Qanj-i Dāish.
62. Jāwir, Ḥusayn & Khādim Maryam. Barrasī wa Naqd-i Ḥaqq-i Qadhif dar Dādihāyi Iliktrunīkī az Dīdgāh-i Madhāhib-i Khamsah. Pazhuhish Nāmeḥ-i Mutālī'āt-i Taṭbīqī-yi Madhāhib-i Fiḥhī. Autumn 1396/ November 2017, Vol 1. PP 7-40.
63. Kātūzīyān, Nāshir. 1996/1374. Dawri-yi Muqadimātī-i Ḥuqūq-i Madanī: Amwāl wa Mālikīyat. 1st. Tehran: Intishārāt-i Yaldā.
64. Kātūzīyān, Nāshir. Falsafi-yi Ḥuqūq. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.
65. KhusroShāhī, Qudratullāh & Dānish Pazhūh, Muṣṭafā.

2012. Falsafi-yi Hūqūq. Qum: Mu'assisi-yi Imām Khumaynī.
66. Mīr Mūsawī, Sayyid 'Alī & Haqīqat, Sayyid Şadiq. 2013/1391. Mabānī-yi Hūqūq-i Bashar az Dīdgāh-i Islām wa Dīgar Makātib. 11th. Tehran: Sāzimān-i Intishārāt-i Pazhūhishqāh-i Farhang wa Andīshi-yi Islāmī (Research Institute for Islamic Culture and Thought).
67. Mūsawī Khumaynī, Sayyid Ruhullah (Imām Khumaynī). 1984/1404. Zubdat al-Aḥkām. 1st. Sāzimān-i Tablīghāt-i Islāmī.
68. Mūsawī Khumaynī, Sayyid Ruhullah (Imām Khumaynī). Taḥrīr al-Wasīlah. Qum: Mu'assast al-Maṭbūāt Dār al-'Ilm.
69. Nabawīyān, Sayyid Maḥmūd. 2010/1388. Haqq wa Chahār Pursish-i Bunyādīn. 1st. Qum:Mu'assisi-yi Āmūzishī-Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī (Imam Khomeini Education and Research Institute (ra)).
70. Nāsirī Muqaddam, Husayn & Haqīqatpūr. Jāyigāhi-yi Kirāmat-i Insān dar Farāyand-i Istīnbāt-i Aḥkām. Fiqh wa Uşul Journal,2014/1392, No 94, PP 25-41.