

## قصاص کلامی

احمد باقری\* / مجتبی صادقی\*\*

### چکیده

دشنام و ناسزاگویی از گناهان کبیره بوده و از نظر عقلی و اخلاقی نیز قبیح به شمار می آید. با وجود این، برخی از فقها در مواردی حکم به جواز ناسزاگویی کرده و ادله‌ای را از کتاب و سنت برای این سخن خود ذکر نموده‌اند. از جمله‌ی این موارد ناسزاگویی در مقام تلافی است که از آن به عنوان قصاص کلامی، یا دشنام تلافی-جویانه یاد شده است. در این جستار دلالت آیاتی که برای اثبات جواز تقاص کلامی مورد استناد قرار گرفته، نقد و سپس رد شده است. همچنین به روایات مورد استناد نیز، هم از حیث سند و هم از لحاظ دلالت، خدشه وارد شده است. علاوه بر این برای تأیید و تقویت حکم عدم جواز نیز به آیات و احادیث متعددی در این باب استناد شده است. همچنین به عنوان یک مبنا، با اثبات قبح نفس دشنام در شریعت اسلام، صرف-نظر از ابتدایی یا تلافی‌جویانه بودن آن، عدم جواز قصاص کلامی و صیانت از زبان، حقالله قلمداد شده است که بر پایه آن، هر یک از دو طرف دشنام محکوم به تعزیر خواهند بود.

**کلید واژه:** قصاص کلامی، دشنام، دشنام تلافی جویانه، جواز دشنام، عدم جواز دشنام

---

\* استاد فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول bagheri@ut.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

تاریخ وصول: ۹۱/۱۲/۱ - پذیرش نهایی: ۹۲/۳/۱

## طرح مسأله

آئین اسلام در زمینه‌ی مسائل مختلف، احکامی دارد که بر اساس مصالح و مفاسد، و در راستای احکام عقلی و اخلاقی وضع شده اند. مسأله‌ی جرائم علیه شخصیت افراد، از جمله موضوعاتی است که در فقه جزایی اسلام از آن صحبت شده و احکام خاص خود را به دنبال دارد. در این میان، جرائم مربوط به سب و دشنام و مسائل آن، به ویژه از آن رو که ارتباط مستقیمی با امنیت اخلاقی اجتماع دارد بسیار مهم‌اند. برخی از احکامی که در خصوص دشنام از سوی فقها بیان شده، پرسش برانگیز و احياناً موجب سوءاستفاده‌ی مجرمین به نظر می‌رسد. از جمله‌ی این موارد، احکام مربوط به جواز شرعی دشنام دادن به برخی از افراد نظیر متجاهر به فسق، اهل بدعت، دشنام پدر به فرزند و جواز دشنام به عنوان تلافی دشنام می باشد.

مقاله‌ی حاضر، در صدد نقد ادله جواز قصاص کلامی در مبحث دشنام است. به بیان دیگر، در جست‌وجوی پاسخ این سؤال است که اگر فرد «الف» به فرد «ب» دشنام دهد آیا جایز است که فرد «ب» نیز ضمن رعایت مماثلت، به فرد «الف» دشنام دهد یا خیر؟ پاسخ به این سؤال از آن جهت اهمیت دارد که اسلام به عنوان دینی که برنامه تربیتی برای نسل‌های مختلف دارد نمی‌تواند حکمی صادر کند که در تضاد با عقل و اخلاق باشد. همچنین عدم پاسخ مناسب به سؤال مذکور می‌تواند زمینه را برای ایجاد شبهه نسبت به شریعت اسلامی فراهم کند.

### ۱- ادله موافقان جواز قصاص کلامی و نقد آن

کسانی که دشنام تلافی‌جویانه را جایز می‌دانند، در مقام استدلال به نصوص قرآنی و روایی استناد کرده، و نتیجه گرفته‌اند که در صورت تحقق شرایطی که مماثلت، مهم‌ترین آن است، کسی که مورد دشنام قرار گرفته است، حق دارد به قصد تلافی به ناسزاگویی دشنام دهنده اقدام کند، بی‌آن که مجرم تلقی شود.

ادله استنادی قائلان به جواز، از جهات مختلف قابل نقد و رد هستند که در این قسمت به آن پرداخته می‌شود.

#### ۱-۱- آیات

۱-۱-۱- نخستین آیه مورد استناد، سخن خداوند در سوره بقره است که می‌فرماید: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره/ ۱۹۴)

نحوه استدلال به آیه مذکور بدین صورت است که در کلام خداوند، به صورت مطلق، حکم به جواز مقابله با اعتداء شده، و تنها قیدی که در آیه ذکر گردیده است، رعایت مماثلت بین اعتداء با تلافی اعتداء می‌باشد. از طرفی، چون دشنام دادن به دیگری از مصادیق اعتداء به غیر است، از این رو اگر کسی به دیگری دشنام دهد فرد مواجه می‌تواند با رعایت همسانی، به کسی که به او دشنام داده، دشنام دهد و با اعتدای او مقابله به مثل کند. طبق نظر این گروه از فقها، «ما» در «ما اعتدی» در معنای موصولی به کار رفته، و مبین جواز مقابله به مثل، علیه اعتداء با در نظر گرفتن مماثلت در آن است. (جامع الشتات/۲/۳۰۲)

برخی از فقها بر این نظرند که اطلاق آیه، در جواز دفع دشنام به وسیله دشنام ظهور دارد. البته به شرطی که مماثلت رعایت شود (مهذب الاحکام/۱۶/۹۸). همچنین از ظاهر کلمات گروهی دیگر از فقیهان بر می‌آید که با توجه به آیه مذکور، دفع دشنام با دشنام جایز است، مگر در جایی که تکلم به آن دشنام، مطلقاً جایز نباشد، مانند مورد قذف یا جایی که دشنام دادن مستلزم اسناد کذب به دیگری باشد (مسالك الافهام/۲/۳۲۵؛ مرآه العقول/۱۰/۲۶۵ و ۲۶۶؛ زبده البیان فی احکام القرآن/۳۱۰؛ ایصال الطالب/۲/۲۴۳). اما چنین برداشتی از آیه یاد شده قابل انتقاد است:

اول: برداشت جواز دشنام تلافی جویانه از آیه مذکور منوط به آنست که «ما» در «ما اعتدی» موصول باشد تا در نتیجه معنای آیه چنین باشد: «... هر که به (حق) شما تجاوز کرد، شبیه همان را در موردش انجام دهید.» اگرچه برخی «ما» در «ما اعتدی» را موصوله می‌دانند (غایه الآمال/۲/۳۰۲) که معنای آیه، جواز اعتداء به مثل در مقابل اعتداء خواهد شد، اما در طرف مقابل، برخی این احتمال را مطرح کرده‌اند که «ما» در معنای مصدری به کار رفته باشد تا در نتیجه جواز مماثلت و مقابله به مثل، در خود اعتداء باشد که بر اساس این مبنا، تنها اصل اعتداء ثابت می‌شود نه کیفیت و چگونگی آن (مصباح الفقاهه/۳/۱۴۸؛ بجنوردی، القواعد الفقهیه/۴/۶۳؛ عمده المطالب/۲/۱۷۷). بنابراین اگر «ما» را مصدری محسوب کنیم معنای آیه چنین خواهد بود: «...هر که به (حقوق) شما تجاوز کرد، شما نیز همین کار را در حقش انجام دهید.»

در هر حال به نظر می‌رسد همین که احتمال معنای دوم برای «ما» وجود دارد موجب شده، آیه از این نظر دچار اجمال شود و نتوانیم برای جواز قصاص کلامی و مقابله به مثل در مورد دشنام از آن استفاده کنیم، زیرا حکم آیه، خلاف عمومات دال بر حرمت می‌باشد.

ناگفته نماند که برخی سعی کرده‌اند با بیان این که «ما» در معنای مصدری ظهور ندارد اثبات کنند که ظهورش در معنای موصولی است (غایه‌الأمال/۳۰۲/۲). این در حالی است که چنین ملازمه‌ای بین اثبات عدم ظهور یک کلمه در یک معنا و ظهور همان کلمه در معنای دیگر وجود ندارد و چه بسا یک کلمه در هیچ کدام از معانی خودش ظهور نداشته باشد.

دوم: لازمه‌ی این که بپذیریم دشنام دادن به عنوان مقابله به مثل با توجه به آیه‌ی مذکور جایز است، این است که «مثل»، در معنای حقیقی خودش به کار رفته باشد. این در حالی است که به نظر نمی‌آید مراد از «مثل» در «فأعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» مثلیت حقیقی باشد تا در نتیجه، دشنام در تلافی دشنام جایز باشد، بلکه در اینجا معنا کردن مماثلت در معنای حقیقی جایز نیست، و مماثلت به معنای عرفی یا شرعی به کار رفته است؛ زیرا از طریق دلایل دیگر می‌دانیم که در بسیاری از موارد که اعتدایی صورت می‌گیرد جایز نیستیم که اعتداء را به همان شکل پاسخ دهیم؛ نظیر شکستگی استخوان در مورد جرائم عمدی که بر اعضاء واقع می‌شود، که از طریق شرع می‌دانیم مماثلت در جبران آن از طریق پرداخت دیه صورت می‌گیرد و این طور نیست که مجنی - علیه نیز حق داشته باشد به تلافی استخوان جانی را بشکند. چنان که آیه الله مکارم شیرازی درباره‌ی اعتداء به مثل در امور مالی می‌گوید: «معنای اعتداء به مثل این نیست که زیان‌دیده، حق دارد ظرف کسی که ظرف او را شکسته، بشکند؛ بلکه می‌تواند قیمت ظرف را از او بگیرد یا کسی که خانه او را آتش زده اند نمی‌تواند خانه‌ی دیگری را آتش بزند زیرا در این موارد اعتداء به مثل، عرفی است» (مکارم، القواعد الفقهیه/۱۹۴/۲). هرچند برخی دیگر قائل‌اند که چه بسا در امور مالی نیز بتوانیم مال کسی را که موجب اتلاف مال ما شده، اتلاف کنیم تا در نهایت، تهاثر واقع شود (انوار البهیة/۲۰۶).

توضیح آن که مواردی که اعتداء در آن صورت می‌گیرد ممکن است در دایره قصاص، حدود، تعزیرات یا امور مالی باشد. تنها در مورد قصاص نفس و عضو، مقابله به مثل حقیقی صورت می‌گیرد و آن هم به خاطر ماهیت قصاص است که اساساً معنای آن، مماثلت در فعل است. پس واجب است که با جانی دقیقاً مثل جرمی که خودش مرتکب شده، برخورد شود (القصاص علی ضوء القرآن و السنه/۳۶۹/۲). اما در حدود و تعزیرات که در شرع، قواعد مشخص خود را دارد معنای جواز اعتداء به مثل، این است که مطابق با قواعد شرعی به مجازات خاص آن جرم برسد؛ بنابراین کسی را که دشنام داده

اگر قذف باشد حدّ می زند و اگر دشنامش قذف نباشد، تعزیر می شود. از این رو بهتر است در این آیه، مماثلت شرعی را شرط بدانیم.

جالب این که در مفردات/راغب در ترجمه «فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» چنین آورده: «قابلوه بحسب اعتدائه و تجاوزوا علیه بحسب تجاوزه»، که به این معناست که مناسب با اعتدایی که کرده- نه دقیقاً مماثل با آن- با او مقابله شود (مفردات/۵۵۴). بنابراین مقابله با هر متجاوز می مناسب با تجاوز و جرمی که انجام داده است، خواهد بود- نه اینکه دقیقاً مثل عمل او با او برخورد شود- پس اگر مثلاً لواط کرده به حسب جرمش کشته می شود.

سوم: اساساً این آیه ارتباطی به امور مالی و حدود و تعزیرات ندارد، بلکه تنها مربوط به باب قصاص نفس و عضو است. حتی برخی، آیه را مربوط به جواز مقاتله با کفار در ماههای حرام در فرضی که حرمت این ماه ها را رعایت نکنند و نیز هر زمانی که کیان اسلام از طرف کفار در خطر تهاجم باشد، دانسته اند و ضمن منحصر دانستن دلالت آن به باب قصاص و قتل و جرح، آن را اجنبی از امور مالی می دانند. (تفسیر شاهی/۹/۲؛ الدر المنضود فی احکام الحدود/۱۷۳/۲؛ مکارم، القواعد الفقهیه/۲/۲۴۲). هر چند گفته شده است که آیه، امور مالی را نیز در بر می گیرد (ایصال الطالب/۹۳/۶).

به نظر می آید سخن کسانی که امور مالی، تعزیرات و حدود- که دشنام هم در این دو دسته جای می گیرد- را از شمول آیه خارج می دانند، از قوت بیشتری برخوردار باشد، زیرا این آیه در ضمن آیات جهاد نازل گردیده و عبارت «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ» گواه بر آن است. هم چنان که مناسبت صدور آیه نیز مؤید این ادعاست، چه آن که آیه یاد شده، زمانی نازل گردید که گروهی از مشرکین با وجود حرمت، در ماه حرام با مسلمین جنگیدند (الرسائل العشر/۳۱۸).

چهارم: عقوبت تعزیری و حدی و طبق قول اصحّ، قصاص نیز منوط به اذن حاکم است تا موجب هرج و مرج و اختلال در نظام اجتماعی نشود. هم چنان که سیره ی مسلمین نیز تا به حال همین بوده است (حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه/۳۱۹). به ویژه آن که استیفای چنین اموری نیاز به نظر و اجتهاد دارد (فقه القضاء/۲/۴۸۸). ناگفته پیداست که اطلاق ادله بر جواز استیفاء، دالّ بر سلطه ی مسلمین بر حقوقشان است نه این که سلطه آنان را در حکم و اجرای آن اثبات کند؛ بنابراین اگر به عنوان مثال در جایی می فرماید: «و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً» معنایش این نیست که ولیّ

دم حق دارد بدون اذن حاکم قصاص کند، بلکه ناظر به این معناست که ولیّ دم از حق قصاص برخوردار است و می‌تواند آن را از حاکم بخواهد.

در جایی که به فردی دشنام می‌دهند نیز اطلاق ادله نمی‌تواند به این معنا باشد که خود فرد، حق دارد مستقیماً مجازات طرف مقابل را اعمال کند تا هر کس به دیگری دشنام دهد بتواند ادعا کند که به تلافی دشنامش چنین کاری کردم. پس معنای «فأعدوا» این نیست که فرد محقّ و ستم‌دیده حق دارد، خودش مستقیماً و بدون اذن شارع، معتدی را مجازات کند، زیرا خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده و برای آن که از این حدود تجاوز نکند نیز حدی قرار داده است. اما اگر گفته شود که از باب نهی از منکر می‌تواند دشنامش را تلافی کند، سخنی غیر منطقی خواهد بود، چه آن‌که چگونه ارتکاب یک امر منکر و قبیح خود می‌تواند مصداق نهی از منکر و بازداشتن از زشتی باشد؟

پنجم: اطلاق آیه در جایی که خود مجازات عمل، حرام باشد پذیرفتنی نیست (مصباح الفقه/۱/۳۴۴؛ کاشف الغطاء/انوار الفقه/۱۲۴). پس واضح است که بین هر جرم و مجازات آن نمی‌تواند مماثلت وجود داشته باشد، چنان‌که در مورد سرقت چنین است (کتاب البیع/۱۷۷) اعتداء به مثل در جرم‌هایی مثل زنا، لواط، دشنام و... نیز همین حکم را دارد.

ششم: این نکته نیز مغفول نماند که «اعتداء» در آیه مذکور، در معنای حقیقی به کار نرفته است؛ مخصوصاً با توجه به آیه ۱۹۰ سوره بقره که خداوند می‌فرماید: «لا تعندوا ان الله لایحب المعتدین». چنان‌که در نظر لغت‌شناسان، از این جهت اعتداء در «فأعدوا» به کار رفته که هر دو عمل، یعنی هم اعتداء و هم مقابله با اعتداء از نظر صورت فعلی در خارج یکسان هستند، با این قید که یکی مصداق معصیت و دیگری مصداق طاعت است. از این‌روست که وقتی در عربی گفته می‌شود: «ظَلَمْتُ فِظْلَمْتُهُ»، معنای «ظَلَمْتُهُ» این است که او را به مجازات ظلمش رساندم (لسان‌العرب/۳۴/۱۵) و اساساً تعبیراتی از این قبیل در حقیقت از باب مشاکله است (کمپانی/حاشیه‌کتاب المکاسب/۱۰) و گرنه مشخصاً دفع ظلم و مقابله با آن اعتداء محسوب نمی‌شود. در گفتمان قرآن نظیر این امر در آیات دیگر نیز آمده است. به عنوان مثال در جایی که می‌گوید «و مکروا و مکر الله» (آل عمران/۵۴)، منظور این نیست که خداوند نیز خدعه به کار بسته، بلکه مراد این است که خدعه‌ی آنان را پاسخ داده است.

۱-۱-۲- آیه دیگری که قاتلان به جواز قصاص کلامی به آن استناد کرده‌اند، آیه ای از سوره شوری است که خداوند در آن مجازات بدی را، بدی همانند آن می‌داند. در این آیه می‌خوانیم: «وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری/۴۰)؛ مضمون این سخن در آیه ۲۷ از سوره یونس نیز عیناً تکرار شده است، آنجا که خداوند می‌فرماید: «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».

برخی فقیهان بر این نظرند که این آیات علاوه بردلالت بر جواز قصاص نفس، عضو و جراحت، بر جواز شتم توسط مشتوم نیز دلالت می‌کند (زبده البیان/۶۸۰). از نظر شافعی نیز با در نظر گرفتن آیهی مذکور، اگر انسانی به دیگری دشنام دهد، مواجهه حق دارد دشنام دهنده را سب کند؛ به شرط این که دشنام او مشتمل بر کذب یا کذب نباشد (الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البيت/۳۳۸/۵). برخی نیز تصریح کرده‌اند که هجو کردن فرد هجو کننده به استناد آیات یاد شده جایز است (کاشف الغطاء، انوار الفقاهه/۲۹).

این گروه از فقیهان از ظاهر آیه به گونه ای برداشت کرده اند که گویی در مورد گناه یا جرم و بدی که دیگری در حق انسان انجام می‌دهد، به فرد ستم‌دیده، حق انجام همان بدی بر علیه ستمکار داده شده است و بر پایه آن نتیجه گرفته اند که اگر کسی به دیگری دشنام دهد یا او را هجو کند، فردی که مورد دشنام واقع شده است، حق دارد پاسخ او را با دشنام یا هجو بدهد و بدین وسیله دشنام دهنده را جزا دهد و او را به سزای عمل خود برساند. اما این آیات نیز نمی‌تواند دلیل جواز قصاص کلامی بوده و با ادله زیر قابل نقد است:

اول: آیات یاد شده در مقام تبیین وضعیت گناهکاران و کافران در آخرت است (مرآه العقول/۱۶/۳۳۳). این مسأله در مورد آیه دوم (آیه ۲۷ سوره یونس) کاملاً مشهود است، زیرا در آیهی قبل از آن، به توصیف اهل بهشت پرداخته و در مورد خلود آن‌ها در بهشت به سبب اعمال نیکشان سخن می‌گوید و در آیهی ۲۷ نیز به وضعیت گناهکاران پرداخته، که پرده‌های تاریکی و ظلمت چهره شان را فرا گرفته است و از خلود آنان در جهنم به دلیل گناهانشان سخن می‌گوید. روایتی که از امام باقر(ع) در تفسیر این آیه ذکر شده است نیز گواه بر این مهم است: «عَلَىٰ بْنِ إِبرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ

ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ " قَالَ: « هُوَ لِأَهْلِ الْبِدْعِ وَالشُّبُهَاتِ وَالشَّهَوَاتِ يُسَوِّدُ اللَّهُ وُجُوهُهُمْ يَوْمَ يُلْقَوْنَهُ » (وسائل الشیعه/ ۱۷۲/۲۷؛ هدایه الامه الی احکام الائمه/ ۸/ ۳۸۶) .

چنان که از روایت بالا پیداست عبارت «یوم یلقونه» دلالت دارد بر این که آیه در مورد روز قیامت و جهان آخرت است. بنابراین آیه‌ی مذکور در صدد حکایت از واقع می باشد و نمی خواهد حکم تکلیفی (حکم به جواز مقابله با گناه به وسیله گناه) را تشریح کند.

ناگفته پیداست که برخلاف آیه ۲۷ سوره‌ی یونس، پذیرش استدلال یاد شده در مورد آیه ۴۰ سوره شوری با توجه به آیات بعد و قبل آن دشوار است؛ زیرا در آیه قبل از آن آمده است: «وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ»؛ و در آیه بعد هم می‌خوانیم: «وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ». به ویژه اگر معنای انتصار را در آیات مذکور انتقام بدانیم، چنان که محتمل دانسته شده است (المواهب/ ۶۱۰) یا به اخذ حق معنا شود (متشابه القرآن و مختلفه/ ۲/ ۲۶۳) چه بسا جواز انتقام از این آیه اثبات شود. البته چنین برداشتی از آیه مذکور نیز قابل انتقاد است، زیرا واژه «انتصار» بر طلب یاری دلالت دارد و آیه می‌خواهد بگوید که اگر کسی مورد ستم واقع شد می‌تواند از دیگران یاری بطلبد، نه این که بر جواز انتقام دلالت داشته باشد آن هم با اطلاق که شامل جواز دشنام نیز بشود. با فرض پذیرش نیز باید گفت که آیه در صدد بیان جواز انتقام به هر صورتی که واقع شود، نیست، بلکه می‌خواهد بگوید انتقام از ظالم ممنوع نمی‌باشد (مبانی منهج الصالحین/ ۱/ ۱۲۲). بنابراین، آیه اطلاق نسبت به کیفیت انتقام ندارد (فقه الصادق/ ۱۴/ ۳۷۲؛ منهج الفقاهه/ ۲/ ۵۰) و نهایتاً متضمن حکم جواز انتقام است. چنان چه از این نکته هم صرف نظر کرده و آن را بپذیریم، بر پایه نظر برخی از فقیهان می‌توان مدعی شد که حکم آیه، قابل تسری به گناهان بزرگ نخواهد بود و کسی حق ندارد فردی را که به او دشنام داده است، دشنام دهد یا با کسی که با او زنا کرده، زنا کند (کاشف الغطاء، انوار الفقاهه/ ۱۲۴).

دوم: صرف نظر از آن چه گفته شد، در مورد اعمال حرام نمی‌توان به اطلاق «جزاء سیئه سیئه مثلها» تمسک جست، زیرا «سیئه»ی دوم در معنای مجازی به کار رفته، و از باب تسمیه چیزی به قرینه‌ی مقابله می‌باشد، یا از آن جهت است که فردی که این عمل نسبت به او انجام می‌گیرد، آن را ناخوشایند می‌داند (کنز العرفان/ ۲/ ۳۷۲). از این رو نمی‌تواند مخصّص ادله‌ی حرمت محرّمات باشد. آری اگر به معنای حقیقی به



کار رفته بود می توانستیم بگوئیم انجام سیئه حرام است مگر سیئاتی که از باب انتقام هستند. اما چون «سیئه»ی دوم در معنای مجازی به کار رفته - چنان که در آیه اعتداء نیز، «اعتدا»ی دوم در معنای مجاز استعمال شده است- معنای آیه این است که می توانید گناهی را که علیه شما واقع شده است جبران کنید، نه اینکه دقیقاً در هر مورد حق دارید مثل آن گناه را به تلافی گناهی که بر شما روا داشته اند انجام دهید.

۱-۱-۳ - آیه ۱۴۸ سوره نساء، سومین آیه‌ای است که موافقان جواز قصاص کلامی به آن استناد جسته اند. این آیه اعلام داشته است: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا».

برخی از فقیهان بر این نظرند عبارت «سوء من القول» تعبیر دیگری از «القول السوء» است و در نتیجه شامل شتم و غیبت و بدگویی (نمیمه) نیز می شود، چه آن که مقصود از قول سوء، سخن و کلام شرّ است یا آن چه که در بیان آن فساد وجود دارد و بدیهی است که سب و شتم در شمار مصادیق آن محسوب است (المواهب فی تحریر احکام المکاسب/ ۵۵۶ و ۶۰۸). برخی از مفسران نیز در تفسیر «السوء من القول» گفته‌اند که مراد از آن، هر کلامی است که موجب شود کسی که آن کلام در مورد او گفته شده است، از آن سخن بدش بیاید... نظیر شتم و دشنام... (المیزان/ ۱۲۳/۵). برخی دیگر پا را فراتر گذاشته و به جای آن که شتم را از مصادیق قول به سوء بدانند، چنین ادعا می کنند که بعید نیست قول سوء، منصرف به معنای شتم و دشنام باشد و منحصرأً آن را شامل شود (ایروانی، حاشیه المکاسب/ ۱/ ۳۲). بنابر چنین برداشتی، اگرچه خداوند قول سوء را دوست ندارد، اما در مورد کسی که به او ستم شده این حکم تخصیص خورده است؛ از این رو اگر کسی به دیگری دشنام دهد، طبق آیه جایز است فردی که مورد دشنام واقع شده نیز به دشنام دهنده دشنام دهد. پس جواز دشنام در برابر دشنام، حکم مستفاد از آیه است (مذهب الاحکام/ ۹۸/۱۶).

برای نقد چنین برداشتی از آیه یاد شده از دو جهت می توان وارد بحث شد: جهت اول: استثناء در آیه مذکور ممکن است استثنای متصل یا استثنای منقطع باشد که در هر کدام از این دو فرض باید کلمه یا عبارتی در تقدیر گرفته شود. در این صورت حالات مختلفی قابل تصور است که لازم است مورد بررسی قرار گیرند: حالت اول: استثناء متصل باشد و کلمه ی «جهر» در مستثنی منه در تقدیر باشد که در واقع، جمله به صورت «لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا جهر من ظلم» خواهد بود. در این حالت، متعلق کلمه‌ی جهر در مستثنی، عبارت «جهر بالسوء من

القول» خواهد بود که در این فرض دشنام و غیبت و سایر انواع «جهر بالسوء» را در بر می‌گیرد (امام خمینی، مکاسب محرمة/۱/۴۲۷).

حالت دوم: استثنای متصل باشد و عبارت «من احد» در مستثنی منه در تقدیر باشد که در واقع، جمله به صورت «لا یحب الله الجهر بالسوء من القول من أحد الا من ظلم» باشد. در این فرض آیه در مقام بیان اشخاص خواهد بود نه اقوال. گویی می‌خواهد بگوید هیچ کس حق ندارد «جهر بالسوء» کند مگر کسی که به او ستم شده، اما این که حق داشته باشد هر چیزی را اعلان و آشکار کند - تا در نتیجه حق داشته باشد دشنام هم بدهد - آیه از این نظر ساکت است. (همان، ۴۲۸).

حالت سوم: استثنای منقطع باشد و معنای «الا» با کلمه ی «لکن» یکی باشد که در واقع عبارت چنین شود: «لا یحب الله الجهر بالسوء من القول لکن من ظلم لا یس بان یجهر بالسوء من القول فیمن ظلمه و من حیث الظلم» (المیزان/۵/۱۲۳). بر این اساس، نه تنها تلافی دشنام با دشنام جایز نیست، بلکه فرد ستم‌دیده حق ندارد بدی‌های دیگری را که ربطی به ظلم ظالم ندارد به زبان بیاورد، بلکه تنها می‌تواند بدی را که دیگری در حق او مرتکب شده علنی کرده، و آن را اظهار بنماید.

به نظر می‌رسد که آیه، قابلیت حمل هر کدام از معانی سه گانه ی بالا را دارد و از آن جا که محتمل الوجوه است، به خودی خود، ظهوری در هیچ کدام از معانی مذکور ندارد. از این رو نمی‌توان از آن برای اثبات جواز مقابله با دشنام به وسیله ی دشنام استناد کرد.

ممکن است اشکال شود که مفاد استثناء از سلب مطلق، اثبات مطلق است و نتیجه گرفت که آیه، دلالت بر جواز دشنام دارد که در پاسخ باید گفت چه بسا در باب استثناء، لحاظ استثناء، متأخر از لحاظ مستثنی منه در اطلاق باشد و استثنای از نفی فی الجملة - نه بالجملة - مستثنی را در قبال سلب کلی اثبات کند (اراکی، مکاسب المحرمة/۲۲۳)، چنان که در عبارت «لا یحل مال امرئ إلا بطیب نفسه» مقصود این است که در فرض رضایت شخص فی الجملة، حلّیت ثابت است و این مسأله در فرضی محقق می‌شود که سایر شروط نیز فراهم شود. بنابر این مبنا در آیه ۱۴۸ سوره نساء نیز تنها ثبوت جزئی جواز «جهر بالسوء» محقق شده و اطلاقی که شامل دشنام هم بشود ندارد.

جهت دوم: اساساً آیه در صدد بیان این مطلب است که اگر کسی ظلمی انجام داد، دیگران حق آشکار کردن آن را ندارند مگر فردی که مورد ستم واقع شده است. از این رو آیه یاد شده در باب تظلم و دادخواهی و نیز از این بابت است که نقل یا علنی کردن چنین ظلمی به واسطه‌ی مظلوم، معصیت تلقی نمی‌گردد (مثلاً غیبت محسوب نمی‌شود) که در این صورت، هیچ ربطی به سب و دشنام نخواهد داشت (ارشاد الطالب إلى التعلیق علی المکاسب/۱/۱۶۰؛ شیخ انصاری، کتاب المکاسب/۴/۴۴). البته برخی با احتیاط بیشتری به این مسأله پرداخته‌اند و حتی در جایی که لازمه‌ی تظلم و دادخواهی، بیان عبارات رکیک و قبیح بوده و احتمال تأثیر و دریافت حق وجود نداشته باشد، تظلم را هم جایز نمی‌دانند، -چه رسد به این که دشنام تلافی‌جویانه جایز باشد- چه آن که اشاعه فحشاء در اذهان و بر سر زبان‌ها، مخالف مصلحت و شأن جامعه‌ی اسلامی است (یزدی، فقه القرآن/۴/۲۳۶). هرچند برخی از فقیهان، جواز شکوه و شکایت مظلوم نزد دیگری را مشروط به امکان تدارک زیان نمی‌دانند (کتاب المکاسب/۴/۴۴).

روایتی که در تفسیر آیه مذکور وارد شده است، آن چه را که گفته شد تأیید می‌کند و مشعر بر این مطلب است که آیه مذکور، ارتباطی به جواز مقابله‌ی دشنام با دشنام ندارد و صرفاً مبین جواز اظهار ظلم ظالم توسط مظلوم است. در این روایت به میهمانی که میزبان او حق میهمانی‌اش را به جا نیاورده، اجازه داده که بدی عمل میزبان را نقل کند (وسائل الشیعه/۱۲/۲۸۹ و ۲۹۰).

آیات یاد شده در واقع مهم‌ترین آیاتی هستند که فقیهان موافق جواز قصاص کلامی به آن استناد جسته‌اند که مورد بررسی قرار گرفت و دلالت آنها بر روایی دشنام تلافی‌جویانه رد شد. هرچند ممکن است به برخی از دیگر آیات قرآنی استناد شود که با ملاحظه ضعف آنها در اثبات مطلوب و مدعا از طرح و نقدشان خودداری می‌شود.<sup>۱</sup>

## ۱-۲- روایات

موافقان جواز قصاص کلامی برای اثبات مدعای خود به روایاتی نیز استناد جسته‌اند که لازم است همچون آیات، مهمترین آنها مطرح گردیده و در بوته نقد قرار گیرند:

۱- اگر به آیه «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل، ۱۲۶) استدلال شود، پاسخی واضح دارد، چه آن که این آیه مربوط به قصاص نفس و قصاص اعضاء است که فقیهان در باب قصاص از آن استفاده کرده‌اند؛ بنابراین نمی‌تواند اثبات کننده جواز دشنام باشد.

۱-۲-۱- روایت صحیح نقل شده از امام موسی کاظم:

در این روایت، امام در فرضی که دو نفر همدیگر را سب می‌کنند، گناه هر دو را بر عهده کسی می‌داند که شروع کننده دشنام بوده است. البته به شرطی که فردی که مورد دشنام واقع شده از حد خود فراتر نرود و دشنام دهنده را به بیشتر از آن چه که دشنام داده است، دشنام ندهد. در این روایت می‌خوانیم:

«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَقَالَ الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَتَعَدَّ الْمَظْلُومُ» (الكافی/۳۲۲/۲).<sup>۱</sup>

با توجه به حدیث یاد شده ممکن است چنین تصور شود که کسی که به تلافی دشنامی که به او داده اند، به دشنام دهنده، دشنام می‌دهد گناهش بر عهده‌ی فرد دشنام دهنده است. در این میان تفاوتی نمی‌کند که وی را گناهکار بدانیم ولی به اسقاط مجازات او و رفع آن گناه توسط شارع قائل شویم، یا بگوئیم از اول مرتکب گناه نشده است. اما استناد به این روایت نیز با نقد رو به روست، چه آن که وقتی روایت به صورت دقیق تر مورد مذاقه قرار گیرد متوجه می‌شویم که بر چنین استدلالی ایراداتی وارد است: اولاً: اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند. توضیح این که اگرچه در روایت هم گناه دشنام دهنده‌ی اول و هم گناه دشنام دهنده‌ی دوم بر عهده‌ی فرد اول گذاشته شده، و چنین مجازاتی را برایش اثبات نموده است، اما اثبات مجازات بیشتر برای فرد اول، نافی مجازات فرد دوم نخواهد بود و حدیث لزوماً حامل این معنا نیست که مجازات فرد دوم از او ساقط شده باشد. به عبارت دیگر، احتمال دارد این روایت هم از قبیل «من سنَّ كان عليه وزر من عمل بها من غير ان ينقص من أوزارهم شيئاً» باشد (مکارم، انوار الفقاهه/۲۲۲). صدر روایت یاد شده که می‌فرماید: «البادی منهما أظلم» گواه این گفته است، چه آن که ظلم را به هر دو فرد نسبت داده است و اگر دشنام به قصد تلافی جایز باشد، لازم نبود از «أظلم» که صفت تفضیلی است، استفاده شود و تعبیر «ظالم» کفایت می‌کرد. بنابراین هر دو مرتکب ظلم و گناه شده اند، با این تفاوت که چون فرد اول هم از جهت مباشرت و هم از جهت تسبیب (تحریک و ترغیب دیگری به دشنام دادن)

۱- همین روایت به شکل دیگری نیز ذکر شده است:

«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ قَالَ الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَتَعَدَّ إِلَى الْمَظْلُومِ» (همان، ج ۲، ص ۳۲۲). البته این روایت به لحاظ سندی، روایت حسنه است.

گناهکار است، گناهش نیز بزرگتر است، ولی فرد دوم تنها مباشر جرم بوده است و گناه کمتری بر عهده‌ی اوست.

ثانیاً: جواز مقابله به مثل در جایی است که حق پایمال شده، تنها جهت حق الناس بودن داشته باشد؛ اما در جایی که جهت حق الله نیز در آن وجود داشته باشد مثل باب دشنام، چنین حرفی بی معناست. به عبارت دیگر گناهی مانند دشنام تنها از این جهت که امری قبیح به فردی دیگر نسبت داده شده، گناه نیستند، بلکه صدور آنها، جدای از نسبت دادن آن به دیگری نیز گناه محسوب می شود.

۱-۲-۲- صحیحہ نقل شده از امام باقر(ع):

بر پایه این حدیث، امام در قضیه‌ای که شخصی به دیگری دشنام می‌دهد و به او می‌گوید که تو از پدرت نیستی، به فردی که مورد دشنام واقع شده، اجازه می‌دهد دشنام دهنده را، دشنام دهد: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي الْمَمْلُوكِ يَدْعُو الرَّجُلَ لِغَيْرِ أَبِيهِ قَالَ أَرَى أَنْ يُعْرَى جُلْدُهُ قَالَ وَ قَالَ فِي رَجُلٍ دَعِيَ لِغَيْرِ أَبِيهِ أَقِمَّ بَيْنَتَكَ أَمْكَنَكَ مِنْهُ فَلَمَّا أَتَى بِالْبَيْتَةِ قَالَ إِنَّ أُمَّهُ كَانَتْ أُمَّةً قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ حَدٌّ سُبُّهُ كَمَا سَبَّكَ وَ أَعْفُ عَنْهُ {إِنْ شِئْتَ}» (الاستبصار/۴/۲۳۱؛ تهذیب الاحکام/۸۸/۱۰؛ جامع احادیث الشیعه/۳۰/۷۹۲)

چنان که ملاحظه می‌شود چون مادر کسی که به او دشنام داده‌اند، کنیز بوده، امام(ع) بر دشنام دهنده، حد را جاری نکرده و فرموده‌اند: «سُبُّهُ كَمَا سَبَّكَ». شیخ طوسی به این حدیث خدشه وارد کرده و معتقد است چون دشنام دادن قبیح عقلی دارد، جایز نیست که امام، حکم به جواز آن بدهد و به همین جهت احتجاج به حدیث را ضعیف دانسته است (الاستبصار/۴/۲۳۱).

به هر روی شایسته است که امام بر طبق جرم انجام شده، مرتکب را به مجازات جرمش -خواه مجازات تعزیری یا مجازات حدی- برساند، زیرا تقاضای حرام بوده، و تنها موجب سقوط حد است و طرفین استحقاق تعزیر خواهند داشت. بنابراین بعید است که امام فرموده باشند که همان‌طور که تو را سب کرده، تو هم او را سب کن و دشنام بده (مبانی تحریر الوسیله/۴۴۲). حتی فقیهانی که قائل به جواز دشنام شده‌اند نیز در بسیاری موارد، دشنامی را که مشتمل بر کذب یا قذف باشد حرام می‌دانند (به عنوان مثال نک: مبانی تحریر الوسیله/۴۵۱؛ ریاض المسائل/۱۶/۴۲) که موجب می‌شود حدیث یاد شده، از این حیث نیز با اشکال جدی روبرو گردد.

نکته‌ی دیگر این که در روایت مذکور، آمده است که مجرم را لخت می‌کنند و بر او تازیانه می‌زنند. این در حالی است که در باب قذف بر خلاف باب زنا، مجرم را عریان نمی‌کنند؛ مضاف بر این که این حدیث با عمومات قرآنی و احادیث دیگر معارضه دارد. شاید به همین دلیل است که برخی را نظر این است که این خبر «فیه ما فیه» است و از سوی فقها مطروح واقع شده است (الدر المنضود/۲/۱۷۴).

### ۱-۲-۳- روایتی دیگر از امام باقر(ع)

به نقل از امام باقر در مجمع‌البیان آمده است که: «انه لا یحب الشتم فی الانتصار الا من ظلم» (مجمع‌البیان/۳/۲۰۱).

شایان ذکر است که این حدیث در هیچ کدام از کتب حدیثی نیامده است و فقیهانی نیز که به آن استناد کرده‌اند، آن را از قول مجمع‌البیان - که کتاب تفسیری می‌باشد نه حدیثی - ذکر کرده‌اند. بنابر این حدیث به لحاظ سندی، چندان قابل اطمینان نیست.

نکته‌ی دیگر این که «انتصار»، در صورتی معنای انتقام می‌دهد که با حرف «من» متعدی شود. به عبارت دیگر «انتصر منه» مرادف با «انتقم» می‌باشد (قاموس قرآن/۷/۷۲)، حال آن که در نقل مذکور چنین نیست و ناچار باید «انتصار» را یاری جستن معنا کرد، نه انتقام. در این صورت نیز سؤالی به دنبال خواهد داشت که «الشتم فی- الانتصار: دشنام در یاری جستن» به چه معناست؟ بدیهی است که این سؤال، روایت یاد شده را علاوه بر مشکل سندی مذکور، با اشکال دلالتی و مضمونی نیز مواجه می‌سازد که دست شستن از روایات را موجه خواهد کرد.

مطلبی که ذکر آن ضروری است و هر سه روایت یاد شده را خدشه‌دار می‌سازد، این است که تصور صدور چنین احکامی از سوی امام معصوم بعید است، چه آن که سیره ائمه نشان می‌دهد که آن بزرگواران نسبت به کسانی که با آنها به بدی رفتار می‌کرده‌اند و گاه حتی به آنها دشنام می‌داده‌اند، برخورد توأم با ملاحظت داشته‌اند نه رفتار تلافی‌جویانه. نظیر ماجرای آن نصرانی که به امام باقر(ع) دشنام داد و به ایشان گفت: «أنت بقر» و امام در پاسخ به او فرمودند: «ما أنا بقر» و صرفاً چنین نسبتی را از خودشان دفع کردند، به گونه‌ای که تداوم رفتار جسورانه و اهانت‌آمیز نصرانی یاد شده و ثبات و استمرار در برخورد حکیمانه و اخلاق‌مدارانه حضرت، سبب اسلام آوردن فرد نصرانی شد (الفقه، النظافه/۱۲۰). یا ماجرای امام سجاد که وقتی فردی به او دشنام داد بعد از لختی

سکوت، آیه‌ی «وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ، وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» را خواندند (منتخب المسائل الاسلامیه/۷).

## ۲- ادله ناظر به ناروایی قصاص کلامی

هر چند پس از رد ادله قرآنی و روایی موافقان جواز قصاص کلامی، ناروایی دشنام تلافی‌جویانه را می‌توان نتیجه گرفت، اما برای تبیین جامع‌تر حکم شریعت اسلام در این خصوص، لازم است به دلایل قبح چنین رفتاری و حرمت آن نیز که علاوه بر عقل و سیره عقلایی، آیات قرآنی و روایات وارد شده از امامان معصوم(ع) بر آن دلالت دارند، اشاره گردد.

افزودنی است که در این ارتباط نصوص فراوانی از آیات و روایات وجود دارد که غالباً بر یک مضمون و معنا دلالت دارند که همان عدم جواز قصاص کلامی است، و از این رو در این مبحث، به عنوان نمونه به چند آیه و روایت به طور مختصر اشاره خواهد شد، بی‌آن که به شیوه مبحث قبلی عمل شود، چه آن که اولاً این جستار در صدد نقد ادله موافقان جواز دشنام تلافی‌جویانه است و ثانیاً مسئله قبح دشنام اعم از ابتدایی و تلافی-جویانه، با اصول و قواعد حاکم بر شریعت اسلامی منطبق بوده، و رد آن نیازمند دلیل و استدلال است نه اثبات آن.

### ۲-۱- آیات:

در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که مبین رویکرد اخلاق‌مدارانه اسلام و مبتنی بر مبانی عقلی و حفظ و صیانت از عفت عمومی جامعه است. در آیه ۹۶ از سوره مؤمنون می‌خوانیم: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ». در این آیه خداوند پیامبرش را فرمان می‌دهد که بدی‌های امت را به آن چه نیکوتر است پاسخ دهد. بدیهی است که اگر قرار است اخلاق پیامبر الگوی امتش باشد، قطعاً مسلمانان نیز باید در برابر رفتار زشت و ناپسندی که نسبت به آنها صورت می‌پذیرد، واکنشی اخلاق‌مدارانه داشته باشند و از برخورد تلافی‌جویانه و رفتار سوء که دشنام‌گویی از مصادیق بارز آن است، پرهیز کنند.

در آیه‌ای دیگر خداوند به صراحت اعلام می‌دارد که میان نیکی و بدی تفاوت است و هرگز نمی‌توان آنها را یکی پنداشت، بلکه باید بدی خلق را به بهترین عمل و نیکوترین رفتار پاسخ گفت تا او دست از عداوت بردارد و به دوستی روی آورد: «وَلَا

تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت/۳۴).

مشابه همین مضمون در آیه ۲۲ از سوره رعد نیز می‌توان دید که خداوند به کسانی که در عوض بدی‌های مردم، نیکی می‌کنند، وعده عاقبتی نیک می‌دهد. قرآن اساساً کسانی را که خطاب و عتاب مردم جاهل را با زبان خوش پاسخ می‌دهند، در شمار بندگان خاص خود می‌داند و آنها را «عباد الرحمن» می‌نامد: «وَعِبَادَ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان/۶۳). قرآن تکلم به زبان خوش را در کنار پرستش خداوند یکتا و نیکی به والدین، میثاق‌نامه و تعهد آدمیان قلمداد می‌کند (بقره/۸۳).

خداوند در آیه ۱۱ سوره حجرات «تتأبذ باللقاب» را نهی کرده است و با توجه به این که «تتأبذ»، از باب تفاعل و در مقام عمل نیازمند دو فاعل است، نهی باری تعالی هم به فرد اول که ابتدا شروع به دشنام کرده، تعلق گرفته است و هم کسی را که در مقام تلافی دشنام را پاسخ داده است، در برمی‌گیرد.

آیات یاد شده و دهها نمونه دیگر که ذکر آنها به میان نیامد، گاه با تکرار الفاظ و تعبیر و گاه با تکرار مضامین در واقع تأکید مکرر بر عدم جواز قصاص کلامی و نافی نظر کسانی است که دشنام تلافی‌جویانه را تجویز کرده‌اند.

۲-۲- روایات:

علاوه بر آیات قرآنی، در متون روایی نیز روایات متعددی وجود دارد که قصاص کلامی و دشنام تلافی‌جویانه تقبیح شده و مورد نهی امام قرار گرفته است. دلالت این روایات به قدری صریح و روشن است که روایات مورد استناد موافقان جواز قصاص کلامی، حتی با فرض پذیرش سندی و دلالتی‌شان، نمی‌توانند با آنها معارضه کنند. به هر روی به دو نمونه از این روایات اشاره می‌شود:

- روایتی از حضرت علی(ع) نقل شده است که ایشان به صراحت قصاص در کلام را نفی می‌کنند: «وَعَنْهُ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَيْسَ فِي كَلَامٍ قِصَاصٌ» (قرب الاسناد/۱۴۴؛ بحار الانوار/۱۱۸/۷۶).

- در روایتی دیگر آمده است که حضرت امیر(ع) دو نفر که یکدیگر را ابن‌المجنون خطاب کرده بودند، به تعزیر محکوم کردند. در حالی که اگر قرار بود مقابله به مثل با دشنام صحیح باشد، امام باید تنها یکی از آن‌ها را تعزیر می‌کرد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ



اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي رَجُلٍ دَعَا آخَرَ ابْنَ الْمَجْنُونِ - فَقَالَ لَهُ الْآخَرُ أَنْتَ ابْنُ الْمَجْنُونِ - فَأَمَرَ الْأَوَّلَ أَنْ يَجْلِدَ صَاحِبَهُ عِشْرِينَ جَلْدَةً - وَقَالَ أَعْلَمُ أَنَّهُ مُسْتَعْتَبٌ مِثْلَهَا عِشْرِينَ - فَلَمَّا جَلَدَهُ أُعْطِيَ الْمَجْلُودَ السَّوْطَ - فَجَلَدَهُ نَكَالًا يُنْكَلُ بِهِمَا» (وسائل الشيعه/۲۰۳/۲۸).

### ۲-۳- قبیح دشنام از ناحیه صدور

به کار بردن الفاظ رکیک و فحاشی پیش از این که از ناحیه ورود قبیح باشد، از جهت صدور و خروج، زشت و ناپسند است. به عبارت دیگر، صرف نظر از این که فرد مورد دشنام چه کسی باشد یا چه شخصیتی دارد، یا ابتدا شروع به دشنام کرده است یا نه، خود دشنام امری قبیح محسوب می‌شود که مورد مذمت عقل و شرع است.

توضیح آن که در مباحث پیشین سخن در این بود که آیا فردی که به او دشنام داده‌اند حق دارد دشنام را با دشنام پاسخ دهد یا نه؟ که در پاسخ به آن، ادله ارائه شده از طرف موافقان این حق، ناکافی و قاصر دانسته شد. اما در اینجا مدار سخن بر این است که حتی اگر ادله‌ی مذکور، دلالت بر جواز دشنام می‌داشت باز هم جواز دشنام ثابت نمی‌شد، چه آن که در فرضی هم که نسبت دادن به دیگری در میان نباشد، باز هم دشنام جایز نیست و قبیح آن به قوت خود باقی است. به بیان دیگر، اگر کسی که مورد دشنام واقع شده است، از حیث عدم احترام دشنام دهنده - که با دشنام دادن حرمت خود را از بین برده است - از دشنام دادن منع نشود، به جهت احترام خود و خداوند، حق ندارد لب به دشنام گشاید که در غیر این صورت به خویشتن و خداوند ظلم کرده است و عمل وی مستوجب تعزیر خواهد بود.

ادله‌ای که بر عدم جواز فحش و بددهنی دلالت دارند، مثبت این ادعا هستند. ممکن است اشکال شود که این ادله به وسیله ادله‌ی دال بر قصاص کلامی، تخصیص خورده است و در نتیجه، اصل جواز قصاص کلامی پابرجاست.

در پاسخ به چنین اشکالی، باید گفت که فحش در زبان عربی، به کلمه یا عبارت رکیک نیز اطلاق می‌شود، حتی اگر نسبت دادن به دیگری در میان نباشد. اهل لغت هر عمل یا قول قبیحی را مرادف با فحش دانسته (لسان العرب/۶/۲۳۵) و آن را کلمه‌ای می‌دانند که بر قبیح چیزی یا شناخت آن دلالت دارد (معجم مقاییس اللغه/۴/۴۷۸). در کلام فقیهان نیز معنای فحش، اعم از معنای دشنام در نظر گرفته شده است و آن را لزوماً مستلزم هتک حرمت دیگری نمی‌دانند و صرف گفتن آنچه را قبیح است ولو این که

طعن و اهانتی به دیگری در میان نباشد از مصادیق فحش می‌دانند (نک: مبانی منهج الصالحین/۲۸۴/۷؛ منهج الصالحین/۱۱۳/۲).

با توجه به چنین برداشتی از معنای فحش، حتی اگر نسبت دادن امر قبیح به دیگری در میان نباشد، صرف دشنام دادن، از جهت قباحت لفظ صادره، حرام است و حفظ زبان از دشنام و فحش و استعمال الفاظ رکیک وجهی حق‌اللہی به خود می‌گیرد و دشنام دهنده تعزیر خواهد شد، اعم از این که به تلافی، دشنام داده یا ابتداءً آن را مرتکب شده باشد و خواه طرف مقابل شکایت کرده باشد، یا شکایتی در بین نباشد؛ چنان که در ماجرای قضاوت حضرت علی(ع) در مورد آن دو نفر که یکدیگر را «ابن المجنون» خوانده بودند، امام هر دو را به تعزیر محکوم کردند. این مبنا (حق‌الله قلمداد کردن حرمت فحش و دشنام)، از یک سو ناظر به ردّ ادله‌ی موافقان جواز دشنام تلافی‌جویانه است و از دیگر سو می‌تواند قائلان به عدم جواز قصاص کلامی را به دو گروه تقسیم کند؛ گروهی که صرفاً به عدم جواز نظر دارند و گروهی که علاوه بر آن، دشنام دهندگان را مستوجب تعزیر می‌دانند. در این صورت گروه اول چه بسا، در فرض عدم شکایت، تعزیر را ثابت ندانند، اما گروه دوم بنا بر مبنای یاد شده، در صورت اثبات وقوع دشنام دوطرفه، حتی در فرض عدم شکایت طرفین نیز حاکم باید هر دو را به تعزیر محکوم کند.

مبنای مذکور را آیات فراوانی از قرآن و روایات متعدد نقل شده از ائمه(ع) تأیید می‌کنند. این نصوص با منطوق خود به صراحت بر حرمت فحش و سخن و عمل قبیح دلالت دارند. خداوند در آیه ۲۸ سوره اعراف، فرمان دادن به فحشا را از ساحت کبریایی خود نفی می‌کند و در آیه ۱۹ سوره نور، کسانی را که درصدد اشاعه منکر هستند، به عذابی الیم در دنیا و آخرت وعده می‌دهد و در سوی مقابل، کسانی را که از گناهان بزرگ و فواحش خودداری می‌کنند، می‌ستاید (شوری/۳۷).

در این میان، روایات وارد شده در تفسیر و توضیح آیات ناظر به حرمت فحش نیز همگی بر مذمت و قبح آن تأکید دارند. از امام باقر(ع) نقل شده که ایشان به نقل از پیامبر خدا فرمودند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِنَّ الْفُحْشَ لَوْ كَانَ مِثْلًا لَكَانَ مِثَالَ سَوْءٍ» (الكافی/۳۲۴/۲). در روایتی دیگر پیامبر(ص) آمده است: «وَلَا تَقُولُوا هُجْرًا» (مستدرک الوسائل/۳۶۴/۲)، یعنی زبان به کلام زشت و ناسزا گفتن نگشائید. امام باقر(ع) نیز می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْمُنْفَحِّشَ» (الكافی/۳۲۴/۲)، به این معنا که خداوند،

اعمال زشت و قبیح و کسانی را که با زبانشان دشنام می‌دهند و ناسزا می‌گویند دشمن می‌دارد.

### نتیجه

هر چند برخی از فقیهان با استناد به آیات و روایاتی چند خواسته‌اند جواز قصاص کلامی را اثبات نمایند و دشنام تلافی جویانه را مشروعیت ببخشند، اما با بررسی دلالت آیات و نیز سند و دلالت روایات استنادی، نظر آنان رد گردید. از دیگر سو، از طریق استدلال به آیات و روایات مبین مذمت دشنام و ناسزاگویی، و نیز تبیین مبنای جدید- بر پایه آیات و روایات ناظر به تقبیح فحش و دشنام- که مبین حرمت دشنام، اعم از این که متضمن نسبت بوده یا نباشد، قول به ناروایی دشنام تلافی جویانه تقویت گردید و نتیجه گرفته شد که دشنام، قبح ذاتی داشته و امکان ندارد که شارع آن را تجویز کند، خواه با فرض مقابله به مثل، و خواه ابتدایی باشد. علاوه بر این که حکم به جواز دشنام تلافی- جویانه، با روح و جان شریعت اسلام که دینی عقل‌گرا و اخلاق مدار است در تعارض است.

### منابع

#### - قرآن کریم.

- ابن زکریا، ابوالحسین، احمد بن فارس، **معجم مقائیس اللغه**، ۶ جلد، چ ۱، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ۱۵ جلد، چ ۳، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- اراکی، محمد علی، **المکاسب المحرمه**، ۱ جلد، چ ۱، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۱۳ق.
- اردبیلی (محقق)، احمد بن محمد، **زبدۀ البیان فی احکام القرآن**، ۱ جلد، چ ۱، تهران، المکتبه الجعفریه لإحياء الآثار الجعفریه، بی تا.
- اصفهانی، محمد حسین کمپانی، **حاشیه کتاب المکاسب**، ۱ جلد، چ ۱، قم، ذوی القربی ۱۴۱۹ق.
- انصاری (شیخ انصاری)، مرتضی، **کتاب المکاسب (المحشی)**، ۱۷ جلد، چ ۳، قم، دار الکتب، ۱۴۱۰ق.
- ایروانی، علی بن عبد الحسین نجفی، **حاشیه المکاسب**، ۲ جلد، چ ۱، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.

٥٤ ————— مطالعات فقه و حقوق اسلامی - سال ٥ - شماره ٨ - بهار و تابستان ٩٢

- \_\_\_\_\_ **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، ٢٦ جلد، چ ٢، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ق.
- تبریزی، جواد بن علی، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، ٤ جلد، چ ٣، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ١٤١٦ق.
- جرجانی، سید امیر ابو الفتح حسینی، **تفسیر شاهي**، ٢ جلد، چ ١، تهران، انتشارات نوید، ١٤٠٤ق.
- جزیری، عبد الرحمن - غروی، سید محمد - یاسر مزاح، **الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت عليهم السلام**، ٥ جلد، چ ١، بیروت، دار الثقلین، ١٤١٩ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، ٣٠ جلد، چ ١، قم، مؤسسه آل البيت(ع)، ١٤٠٩ق.
- \_\_\_\_\_ **هدایه الأمه إلى أحكام الائمه**، ٨ جلد، چ ١، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد، ١٤١٢ق.
- حسینی شیرازی، سید محمد، **الفقه**، در یک جلد، بی تا.
- \_\_\_\_\_ **إیصال الطالب إلى المكاسب**، ١٦ جلد، چ ١، تهران، منشورات اعلمی، بی تا.
- \_\_\_\_\_ **منتخب المسائل الإسلامیه**، ١ جلد، بی تا.
- حمیری، عبد الله بن جعفر، **قرب الإسناد**، ١ جلد، چ ١، قم، مؤسسه آل البيت(ع)، ١٤١٣ق.
- خمینی(امام)، سید روح الله، **المکاسب المحرمه**، ٢ جلد، چ ١، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٥ق.
- خوئی، سید ابو القاسم، **مصباح الفقاهه**، ٧ جلد، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، ١ جلد، چ ١، لبنان، سوریه، دار العلم، الدار الشامیه، ١٤١٢ق.
- روحانی، سید صادق، **فقه الصادق علیه السلام**، ٢٦ جلد، چ ١، قم، دار الكتاب، مدرسه امام صادق علیه السلام، ١٤١٢ق.
- \_\_\_\_\_ **منهاج الفقاهه**، ٦ جلد، چ ٥، قم، انوار الهدی، ١٤٢٩ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر، **المواهب فی تحریر أحكام المكاسب**، ١ جلد، چ ١، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع)، ١٤٢٤ق.
- سبزواری، سید عبد الأعلى، **مهذب الأحكام**، ٣٠ جلد، چ ٤، قم، مؤسسه المنار، ١٤١٣ق.
- سیوری، جمال الدین مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، ٢ جلد، چ ١، قم، انتشارات مرتضوی، ١٤٢٥ق.
- \_\_\_\_\_ **أنوار الفقاهه**، ١ جلد، چ ١، قم، انتشارات مدرسه الإمام علی بن أبی طالب(ع)، ١٤٢٦ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.

- طباطبائی، سید علی، **ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل**، ۱۶ جلد، ۱، قم، مؤسسه آل البيت(ع)، ۱۴۱۸ق .
- طباطبائی بروجردی، آقا حسین، **جامع أحادیث الشیعه**، ۳۱ جلد، ۱، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، ۱۴۲۹ق .
- طباطبائی قمی، سید تقی، **الأنوار البهیة فی القواعد الفقہیة**، ۱ جلد، ۱، قم، انتشارات محلاتی، ۱۴۲۳ق .
- \_\_\_\_\_، **مبانی منهج الصالحین**، ۱۰ جلد، ۱، قم، منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ق .
- \_\_\_\_\_، **عمده المطالب فی التعليق علی مکاسب**، ۴ جلد، ۱، قم، کتابفروشی محلاتی، ۱۴۱۳ق .
- طبرسی، فضل ابن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ۳، تهران، نشر ناصر خسرو، ۱۳۷۲ .
- طوسی(شیخ طوسی)، محمد بن حسن، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، ۴ جلد، ۱، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۹۰ق .
- \_\_\_\_\_، **الرسائل العشر**، ۱ جلد، ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق .
- \_\_\_\_\_، **تهذیب الأحکام**، ۱۰ جلد، ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق .
- قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، ۷ جلد، ۶، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۱۲ق .
- قمی، میرزا ابوالقاسم، **جامع الشتات فی أجوبه السؤالات**، ۴ جلد، ۱، تهران، انتشارات مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ق .
- کابلی، محمد اسحاق فیاض، **منهج الصالحین**، ۳ جلد، بی تا .
- کاظمی، فاضل، جواد بن سعد اسدی، **مسالك الأفهام إلى آیات الأحکام**، ۴ جلد، بی تا .
- کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ۸ جلد، ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق .
- کوه کمری، سید محمد بن علی حجت، **کتاب البیع**، ۱ جلد، ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ق .
- گلپایگانی، سید محمد رضا، **الدر المنضود فی أحکام الحدود**، ۳ جلد، ۱، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق .
- مازندرانی، ابن شهر آشوب، رشید الدین محمد بن علی، **متشابه القرآن و مختلفه**، ۲ جلد، ۱، قم، دار البیدار للنشر، ۱۳۶۹ق .
- مامقانی، محمد حسن بن الملا عبد الله، **غایه الآمال فی شرح کتاب مکاسب**، ۳ جلد، ۱، قم، مجمع الذخائر الإسلامیة، ۱۳۱۶ق .
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، **بحار الأنوار**، ۳۳ جلد، ۳، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق .
- مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، **القصاص علی ضوء القرآن و السنه**، ۳ جلد، ۱، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق .
- مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقہیة**، ۲ جلد، ۳، قم، مدرسه امام امیر المؤمنین(ع)، ۱۴۱۱ق .
- موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم، **فقه القضاء**، ۲ جلد، ۲، قم، ۱۴۲۳ق .

- موسوی بجنوردی، سید حسن، **القواعد الفقهیه**، ۷ جلد، چ ۱ ف قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ ق.
- موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، ترجمه جعفر الهادی، **حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه**، ۱ جلد، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- مؤمن قمی، محمد، **مبانی تحریر الوسیله**، ۱ جلد، چ ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ ق.
- نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ۱۸ جلد، چ ۱، بیروت، مؤسسه آل البيت(ع)، ۱۴۰۸ ق.
- یزدی، محمد، **فقه القرآن**، ۴ جلد، چ ۱، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.