



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

إشراف

آية الله الشيخ محمد جواد الفاضل التكريتي (دام ظلّه)

موسوعة

ردّ الشبهات الفقهية المعاصرة

(الحدود)

الجزء الأول

تأليف

جمع من الباحثين

باهتمام

الشيخ محمد مهدي الجوادعري

تسم التحقيق والنشر في مركز لغة الأئمة الأطهار (ع)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# موسوعه رد الشبهات الفقيهه المعاصره (الحدود)

كاتب:

محمد جواد فاضل لنكرانى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقهى ائمه اطهار ( عليهم السلام )

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٠	موسوعه ردّ الشبهات الفقهيّه المعاصره (الحدود) الجز الاول
١٠	اشاره
١١	هويه الكتاب
١٥	تقديم: آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)
٢٣	المقدمه
٢٧	شكر وتقدير:
٢٩	القسم الأوّل: قتل المرتد
٣١	مشروعيه إقامه الحدود الإسلاميه في زمان الغيبه
٣١	بقلم: آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)
٣١	اشاره
٣٥	ملازمه مشروعيه القضاء مع مشروعيه التنفيذ:
٣٦	الملازمه بين نظريه ولايه الفقيه ومشروعيه تنفيذ الحدود:
٣٨	الأراء الموجوده في المسأله:
٤٠	دراسه عبارات الفقهاء في مسأله جواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبه
٤٠	اشاره
٤٠	١ - الشيخ المفيد رحمه الله:
٤١	٢ - سلاّر رحمه الله:
٤١	٣ - أبو الصلاح الحلبي رحمه الله:
٤٢	٤ - ابن زهره رحمه الله:
٤٣	٥ - ابن سعيد رحمه الله:
٤٤	٦ - الشيخ الطوسي رحمه الله:
٤٨	٧ - ابن إدريس رحمه الله:
٥٤	٨ - العلامه الحلبي رحمه الله:

٥٥	٩ - الشهيد الأول رحمه الله:
٥٦	١٠ - المحقق الثاني رحمه الله:
٥٦	١١ - الشهيد الثاني رحمه الله:
٥٧	١٢ - الفاضل المقداد رحمه الله:
٦٠	خلاصه ونتيجه الأقوال:
٦١	تحليل أدله القائلين بعدم الجواز:
٦٨	بيان أدله القائلين بالجواز:
٦٩	الدليل الأول: الإجماع:
٧٠	الدليل الثاني: مقبوله عمر بن حنظله:
٧٠	اشاره
٧٨	بيان الاستدلال بالروايه:
٨٩	الدليل الثالث: مقبوله أبي خديجه:
٩١	الدليل الرابع: التوقيع الشريف:
٩٢	الدليل الخامس: روايه سليمان:
٩٦	الدليل السادس: عدم جواز تعطيل الحدود:
١٠١	الدليل السابع: الحكمه في إقامه الحدود:
١٠٥	الدليل الثامن: انتشار المفاصد في حال تعطيل الحدود:
١٠٦	الدليل التاسع: الروايات الداله على الترغيب بإقامه الحدود:
١٠٧	الدليل العاشر: بعض المؤتبدات:
١٠٧	نقد مقاله ((نظريه إقامه الحدود))
١٠٨	توضيح رأي الكاتب:
١١٠	نقد وتحليل
١٢٩	اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ في تعريف المرتد الفطرى:
١٢٩	اشاره
١٣٠	معنى الارتداد:
١٣٠	المعنى اللغوى:

- المعنى الاصطلاحي: ..... ١٣١
- أقسام المرتد: ..... ١٣٢
- حكم قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه و آله في القرآن الكريم ..... ١٦٩
- اشاره - ..... ١٦٩
- الآيات المرتبطه بحكم ساب النبي صلى الله عليه و آله: ..... ١٨٣
- وجه الاستدلال: ..... ١٨٤
- الردّ على الاستدلال: ..... ١٨٤
- الآيات المرتبطه بحكم المرتد: ..... ١٩٣
- حجّيه الخبر الواحد فى الأمور المهمّته ..... ٢٠٩
- (قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه و آله أنموذجاً) ..... ٢٠٩
- اشاره ..... ٢٠٩
- المبحث الأول: معنى حجّيه خبر الواحد: ..... ٢١١
- معنى الأماره: ..... ٢١٢
- معنى الحجّيه فى الأماره: ..... ٢١٤
- المجعول فى باب الأمارات: ..... ٢١٤
- الآيات القرآنيه: ..... ٢٢٤
- تواتر الأخبار على حجّيه خبر الواحد: ..... ٢٢٩
- التواتر المعنوى لبعض هذه الطوائف: ..... ٢٣٢
- الدليل العقلى على حجّيه خبر الواحد: ..... ٢٣٤
- دليل الإجماع على حجّيه خبر الواحد: ..... ٢٣٦
- دليل السيره على حجّيه خبر الواحد: ..... ٢٣٧
- مقدار دائره الحجّيه: ..... ٢٣٩
- المبحث الثالث: معنى المهم وغير المهم، ومن هو الحاكم فى ذلك؟ وما هو الميزان؟ ..... ٢٤٠
- الأهم والمهم وغير المهم: ..... ٢٤٤
- دليل أصحاب هذا الرأى: ..... ٢٤٧
- المبحث الرابع: شمول حجّيه خبر الواحد للأمور المهمّته وغير المهمّته: ..... ٢٤٨

- ٢٤٨ ..... استفهام وبيان:
- ٢٤٩ ..... المدعى المطلوب إثباته:
- ٢٤٩ ..... أدله الشمول:
- ٢٥١ ..... الأدله اللفظيه ليست فى مقام البيان:
- ٢٥٧ ..... الاحتياط فى الدماء والأعراض والأموال:
- ٢٦٧ ..... نظره فى روايات المرتد وساب النبى صلى الله عليه و آله
- ٢٦٧ ..... اشاره
- ٢٦٨ ..... المرتد وأقسامه
- ٢٦٩ ..... الروايات الواردة فى حكم المرتد:
- ٢٩٢ ..... إشكالات على روايات قتل المرتد:
- ٣١١ ..... الروايات الواردة فى حكم ساب النبى صلى الله عليه و آله:
- ٣٣١ ..... الإجماع على قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه و آله
- ٣٣١ ..... اشاره
- ٣٣١ ..... كلمات العلماء فى الإجماع على قتل المرتد:
- ٣٣٥ ..... كلمات العلماء فى قتل المرتد:
- ٣٣٩ ..... تشبيهات وشبهات مثاره:
- ٣٤٣ ..... كلمات العلماء فى الإجماع على قتل ساب النبى صلى الله عليه و آله:
- ٣٤٥ ..... كلمات العلماء فى قتل ساب النبى صلى الله عليه و آله:
- ٣٥٩ ..... الروايات الداله على وجوب قتل ساب النبى صلى الله عليه و آله
- ٣٥٩ ..... اشاره
- ٣٧٠ ..... هل يجب إذن الإمام فى قتل ساب النبى صلى الله عليه و آله ؟
- ٣٧٤ ..... الإجماع على وجوب قتل ساب النبى صلى الله عليه و آله:
- ٣٧٧ ..... حكم ساب النبى صلى الله عليه و آله عند فقهاء أهل السنّه:
- ٣٨٧ ..... هل قتل المرتد ينافى الحرّيه فى العقيدته ؟
- ٣٨٧ ..... اشاره
- ٣٨٩ ..... أ - التعدى على أموال الآخرين ونفوسهم وأعراضهم -



- ب - التعتدى على حقوق الآخرين ..... ٣٩١
- ج - مزاحمه الآخرين ..... ٣٩٢
- د - التظاهر بالمنكرات ..... ٣٩٤
- اشاره ..... ٣٩٤
- ١ - التظاهر ببعض المنكرات الموجهه للحدّ ..... ٣٩٤
- ٢ - مخالفه المقررات الحكوميه، وعدم مراعاة مصلحه النظام ..... ٣٩٥
- ٣ - إهانته المقدّسات ..... ٣٩٤
- هل قتل المرتد ينافى آيه: لا إكراه فى الدين ؟ ..... ٤٠٣
- اشاره ..... ٤٠٣
- الأول: الحريه التكوينيّه للإنسان ..... ٤٠٣
- الحريه التكوينيّه للإنسان فى القرآن الكريم: ..... ٤٠٤
- الحريه التكوينيّه للإنسان فى الروايات الشريفه: ..... ٤٠٨
- الثانى: الحريه التشريعيّه للإنسان ..... ٤٠٩
- الفهرس ..... ٤٢١
- تعريف مركز ..... ٤٣٠

عنوان و نام پديد آور: موسوعه ردّ الشبهات الفقيه المعاصره (الحدود) الجز الاول / تاليف اللجنه العلميه [مركز فقهى ائمه اطهار (ع)؛ اشرف محمد جواد الفاضل اللنكرانى؛ باهتمام محمد مهدى الجواهرى؛ قسم التحقيق والنشر فى مركز فقه الايمه الاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر: قم: : مركز فقهى ائمه اطهار (ع) = ۱۳۹۴ -

مشخصات ظاهرى: ۲ ج.

فروست: ليتفقوه فى الدين؛ ۱۷۰، ۱۷۱.

شابك: دوره ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۰۳-۰: ؛ ۱۸۰۰۰۰ ريال: ج. ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۰۴-۷: ؛ ۱۸۰۰۰۰ ريال: ج. ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۰۵-۴: ؛ ج. ۳. ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۰۶-۳: ؛ ج. ۴. ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۰۷-۰: ؛ ج. ۵. ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۰۸-۷:

يادداشت: عربى.

يادداشت: ج ۳-۵ (چاپ اول: ۱۳۹۶) (فيا).

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: فقه جعفرى -- رساله عمليه

موضوع: \*Islamic law, Ja'fari -- Handbooks, manuals, etc.

موضوع: حدود (فقه)

موضوع: (Hadd punishment (Islamic law)

شناسه افزوده: فاضل لنكرانى، محمد جواد، ۱۳۴۱ -

شناسه افزوده: Fadhil Lankarani, Muhammad Jawad

شناسه افزوده: جواهرى، محمد مهدى، ۱۹۰۳ - ۱۹۹۷ م.

شناسه افزوده: مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره: BP۱۸۳/۹/م ۱۳۹۴ ۸۲۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۸۰۷۸۶۷

ص: ۱

**هویه الكتاب**

إشراف آية الله الشيخ محمد جواد الفاضل النكراني (دام ظلّه)

موسوعه ردّ الشبهات الفقيه المعاصره (الحدود)

الجزء الأوّل

تأليف

جمع من الباحثين

باهتمام

الشيخ محمد مهدي الجواهري

قسم التحقيق والنشر في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

ص: ٢

هويه الكتاب

الحدود

الجزء الأول

تأليف: جمع من الباحثين

الإخراج الفني: ضياء قاسم الخفاف

الطبعة الأولى - ٢٠٠٠ نسخة

شابك (ردمك):

سنة الطبع:

المطبعة:

\* جميع الحقوق محفوظة للمؤلف \*

ص: ٣



## تقديم: آيه الله الشيخ محمد جواد الفاضل اللكراني (دامت بركاته)

يترتب على كل عمل قبيح يرتكبه الإنسان العديد من الآثار السلبية منها آثار وضعيه متضمنه لحيثه قهريه وتكوينييه، ومنها آثار اعتباريه متضمنه لحيثه جزائيه وعقاييه.

وقد أكد الإسلام على ضروره اجتناب الجرائم الاجتماعيه، وأكد على مراعاة التقوى في جميع الأصعدة، وحدد لبعض هذه الجرائم جمله من الروادع الوقائيه التي يُطلق عليها في الفقه «الحدود» و«التعزيرات».

ولا- تتعلق هذه العقوبات بالإنسان نفسه بل تشمل حقوق الآخرين، فالمعاصي التي يرتكبها الإنسان ولا تمس حقوق الآخرين ليست موضوعاً للحدود، فموضوع الحدود يشمل ما يترتب على حقوق الآخرين كالزنا واللواط والسرقه والقذف والردّه العلنيه وغيرها من الجرائم الاجتماعيه.

وهذا الموضوع يكشف بأن الإراده الأوليه للشارع المقدس ليست وضع العقوبات لجميع المعاصي والمحرمات، بل الجرائم التي لا تتحدد ولا تنحصر في دائره الفرد أو المال أو العرض أو العقيدته الخاصه، فهي مشموله

لهذه الإرادة، وفي خصوص الارتداد أيضاً، فإن لم يُظهر الإنسان ارتداده، فلا يشملُه أيّ حدّ أو تعزير.

ولكنّه إذا أظهر العقيدة الفاسده المتضمّنه لبث السموم والآثار الاجتماعيه المدمّره فسيكون عمله هذا نوعاً من أنواع التحدى والمواجهه للدين والتمدينين، ففي هذه الحاله جعل الشارع الحدود لتكون الرادع والزاجر عن ارتكاب هذه الخروقات التي تتضمّن التعدى على حقوق الآخرين.

ويرفض الشارع المقدّس أيضاً فى موارد إثبات الجريمه التشبّث بأسهل الطرق وأبسطها، بل يشدّد على إثبات ما يلزم به الحدّ بلزوم شهاده أربعة عدول مثلاً، ويلاحظ قاعده درء الحدود عند الشبهات، كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ادروا الحدود بالشبهات»<sup>(١)</sup>، فإنّ منهج الإسلام يوجب نفى استحقاق الحدّ قدر الإمكان، وليس للدين إصرار على إثبات ما يوجب الحدّ بصوره عشوائيه وغير منضبطه.

فلم يكن قرار الشارع المقدّس فى الدين الإسلامى على زياده الحدود و إقامتها وإشاعتها فى المجتمع، بل اكتفى بمقدار الضروره وأقل قدر ممكن.

ويجد كلّ منصف بأنّ الحدود من أبرز مصاديق الرحمه الإلهيه والرأفه بالمجتمعات، فلا يوجد صاحب عقل سليم يقبل التعاطف مع

ص: ٦

---

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٤، ح ٥١٤٦.



الجانى ويهمل أمن المجتمع بأسره، ولا يوجد صاحب عقل سليم يتقبّل بقاء غدّه سرطانیه فى الجسم على الرغم من وجود الشدّه والقسوه فى تطهير الجسد منها جزّاء العمليه الجراحیه، كما لا يوجد عقل سليم يقبل بقاء الجرائم فى الجسم ويسمح لها بحریّه الانتشار والعبث بالصحه كما تشاء.

فمن یرى صرامه الحدود التى تضعها القوانين الدستوريه والعقوبات الصارمه لمن يتجاوز الخطوط الحمراء وينتهك القوانين من قبيل قانون الإخلال بالأمن العام أو تسريب المعلومات فى الحرب والثى تؤدّى إلى الهزيمه فى الحرب، ويجد أنّ حکمها هو الإعدام أو الحبس الأبدى؛ فإنّه لن يعترض على الدين ولا يتّهم الدين بالتشدّد، وقد قال تعالى: **وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** ١ فالحدود هى الرادع عن الوقوع والزاجر عن ارتكاب الجريمه فى الدائره الاجتماعيه.

وقد قام الفقهاء بالبحث الحثيث وبذل الجهود الكبيره فى مجال ردّ الشبهات الفقهيّه من خلال بيان المنهجيه فى القواعد والبحث الفقهيّ.

وتعتبر القضايا المعاصره التى تطرح نفسها فى الساحة من أهمّ الأمور التى ينبغى التصدّى لها فى المجتمعات الإسلاميه، فتُعطى القضايا الفقهيّه المعاصره نوعاً من الاهتمام بهذه البحوث من أجل ردع الإشكاليات الواقعيّه والميدانيّه تجاه نظم الحياه الإنسانيه، وعدم الوقوف جانباً إزاء مواجهه

التيارات المخالفه التي تواجه الدين، ولا بد من لفت الأنظار إلى مدى أهميه المراكز التي تقوم بهذه المهّمه، حيث تشكّل ثقلاً وعنصراً مهمّاً في معالجه القضايا الحديثه والشبهات ذات الأثر السلبي على المجتمع، وتتجلّى مدى أهميه هذه المراكز في معالجه القضايا العصريه التي تتعلّق بإصلاح المجتمع والتعزيز من استقراره والحفاظ على كيانه.

ومن هذا المنطلق وإيماناً بهذه الفكره وغيرها من الأهداف لإثراء الفقه والأصول قام سماحه المرجع الكبير الوالد آيه الله الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني قدس الله سره بتأسيس مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام، وكان يرى سماحته ضروره إنشاء هذا المركز للبحوث الفقيهيه الاجتهاديه الشامله ومعالجتها للقضايا المعاصره والوقوف بوجه الشبهات، وقد قام المركز منذ فتره نشأته لحدّ الآن بدراسات مختلفه في بحوث قيمه أبرزها موسوعه فقه الأطفال.

وتتجلّى مهمّه هذا المركز في إبراز شموليه الشريعه الإسلاميه في كافه جوانب شؤون الإنسان بتطبيق الأحكام الشرعيه، وكونها قادره على حلّ المسائل المعاصره التي يؤدّي الجهل بها إلى إشكاليه عدم قدره الدين على مواكبه الحياه المعاصره وعدم تحقّق الرؤيه الحقه للدين ومدى شموليته لكلّ الأزمنه، وأبرز سمه التجدّد في الأحكام الشرعيه وملائمتها للاختلافات الزمنيه في كلّ عصر.

ونحن في هذا المقام نحاول أن نضع تلك الشبهات تحت المجهر لما

تحظى من أهميه بالغه فى تأثيرها المباشر على المجتمع الإسلامى، بحيث إنها تتأرجح بين مؤيد لها ومخالف يجعل البحث ذات أهميه كبرى يكون نتيجة الفكر المؤيد عدم الاعتماد والتزلزل فى الجانب الدينى.

وقد قام مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام بتأسيس لجنه خاصه قامت خلال سنوات عديده برصد وجمع وتنظيم أكبر نطاق ممكن من الشبهات الفقيهيه المثاره فى مختلف المواضيع؛ وذلك لامتلاك الرؤيه الشامله والإحاطه الكامله حول ما يثار فى هذا الصعيد كمرحله تمهيديه، ثم القيام بدرء هذه الشبهات والإجابه عليها لإغناء فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام وتقويه مبانيه وتمتين أسسه.

وقد شمل هذا الرصد جميع المجالات العلميه والفكرية والثقافيه، وتم تنظيم هذه الشبهات فى حقول متعدده، منها الشبهات العلميه الجديره بالبحث والدراسه والشبهات غير العلميه المثاره من منطلق بعض الرذائل النفسيه تعبيراً عن العداوات والأحقاد الكامنه فى بعض النفوس المريضه.

وقد كشف لنا هذا الرصد إحصائيه دقيقه للجهات الفرديه والاجتماعيه المهتمه بإثاره الشبهات، وتم الكشف عن الجهات التى تعمل وفق مخطط مدروس، وتم تمييزها عن الجهات التى تعمل بشكل عفوى وغير مقصود فى إثاره الشبهات، فهناك جهات تعمل بشكل متعمد لإثاره هذه الشبهات فى مختلف المجالات كالمقالات والرسائل والأطروحات الجامعيه.

كما أنّ هذا الرصد الشامل كشف لنا كمّيه اهتمام مختلف الجهات

بالمواضيع الفقهيّة، فالشبهات الفقهيّة المعاصره كما تبين حاله الإحصاء تكشف أنّ الفكر الغربي له النصيب الأوفر في هذا المجال، وذلك لأنّ الثوره الفكرية التي اجتاحت الغرب دفعت له لرؤيه جديده تبلورت لديهم نتيجة ردود الأفعال التي عاشها الغرب ضدّ التيار الديني، فحاول المتأثرون بهذا التيار تطبيق هذه الرؤيه على المفاهيم الإسلاميه من دون لحاظهم للاختلافات المبنائيه بين الدين المسيحي والدين الإسلامى.

وعموماً فقد حاولت لجنه جمع الشبهات الفقهيّة بتوسيع نطاق رصدها للشبهات المثاره من الدائرہ الإسلاميه لتشمل الدوائر غير الإسلاميه ولا سيما دوائر الفكر الغربي.

وقد حاولت لجنه الإجابة على الشبهات الفقهيّة ترجمه جميع هذه الشبهات حسب مباني الفقه الشيعي لئلا نقع في فخ التيارات المعاكسه التي تحاول خلط الأوراق لتصطاد بالماء العكر، ونظراً للحاجه الاجتماعيه وحسب الأولويات المطلوبه حاولت هذه اللجنه الإجابة أولاً على الشبهات المثاره حول الحدود فكانت ثمره ذلك هذين المجلدين، واستمر العمل بعد ذلك في موضوع الشبهات المثاره حول المرأه وحقوقها.

وفى الختام لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لفضيله حجه الإسلام الشيخ محمّد مهدي الجواهرى - وفقه الله لكلّ خير - حيث أخذ على عاتقه مهمّه هذا المشروع وتأسيسه ومتابعه تقدّمه حتّى ظهرت هذه الموسوعه القيمه للوجود نتيجة جهوده المباركه.

كما أشكر مدير المركز سماحه حجه الإسلام والمسلمين الشيخ محمد رضا الفاضل الكاشاني (دامت توفيقاته)، وأشكر مسؤول معاونيه البحوث في المركز الدكتور مهدي المقدادي (دام عزّه).

وأسأل الله تبارك و تعالی أن يتقبل منّا هذا العمل ويجعله ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم.

محمد جواد الفاضل اللنكراني

مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

٢٠ ذى القعدة ١٤٣٥

ص: ١١



عندما نمشى فى طريق و نرى أمامنا لوحه مكتوب عليها «ممنوع التقدّم - حقل الغام» لا نشعر بالتدّمّر والاستياء، ولا نقول بأنّ من وضع اللوحه قد حدّد من حرّيتنا و منعنا من التقدّم فى الطريق، بل نشعر بالارتياح، و نرى بأنّ من وضع اللوحه يستحقّ الشكر والتقدير؛ لأنّه أراد إنقاذنا من الوقوع فى الهلكه، وهذه الرؤيه هى الرؤيه الصحيحه لفهم حدود شرع الله، فإنّها «لا- تحدّد من حرّيتنا» بل هى «ضمان لسلامتنا»، وقد قال تعالى: وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۖ ١ .

وقد اتّخذ الدين الإسلامى الحنيف جملته من القوانين لضمان أمن المجتمع والمحافظة على سلامته ونقائه، وذلك بتشريع بعض الأحكام الرادعه والعقوبات الصارمه تجاه من يتجاوز الخطوط الحمراء المحدده شرعاً بحسب خطورتها على الحياه الفرديه والاجتماعيه.

ومن أبرز مظاهر الردع التى جعلها الشارع هى «الحدود»، حيث لم يقبل فيها أىّ تسامح وتساهل للحفاظ على سلامه الحياه الاجتماعيه، فقد جعل الشارع حدّاً للسرقة حفاظاً على أموال الناس، وجعل حدّاً للزنا حفاظاً على أعراض الناس وعدم اختلاط المياه وصحه النسب، وجعل حدّاً للردّه

حفاظاً على سلامه الفكر الدينى من التضعيف والانهيار، وجعل حدّاً للقذف حفاظاً على كرامه الإنسان وصيانه المجتمع من انتشار الافتراءات والتهم وزعزعه الثقه المتبادله بين الناس.

ولا- يستهدف التشريع فى هذا المجال الانتقام من مرتكب الجريمه، بل يستهدف تطبيق القوانين الشرعيه التى جعلها الشارع لمصلحه المجتمع واستقراره.

ويعتبر تشريع الحدود من أبرز مصاديق اهتمام الشارع بأمر المجتمع لاستئصال حالات الطغيان وزعزعه النظام والإخلال بالأمن الفردى والاجتماعى.

أوليس من العقلانيه أن نقطع العضو المصاب بالسرطان لسلامه الجسم؟!!

أوليس من الصحيح قطع العضو المصاب بمرض السكر لئلا يسرى المرض إلى سائر الجسم رأفه بالمريض؟!!

فعملية تقنين الحدود - فى الواقع - تشبه فى أقصى حالاتها قطع العضو الفاسد من منطق الرحمه بكيان المجتمع من التلوث والانهيار نتيجة الاضطراب الحاصل من عدم مراعاة الموازين والقيم الدينيه وأهمها الأخلاقيه.

وحرصاً على سلامه المجتمع من الفساد اتخذ الشارع المقدس هذا النوع من الأحكام الرادعه لئلا يعم الفساد وينتشر فى سائر كيان المجتمع.

وليس الهدف من وراء الحدود هو مطلق إيذاء مرتكب الجريمه فقط، بل الهدف هو الردع والزجر عن ارتكاب مثل هذه الأمور، فمن اعتدى على حقوق الآخرين فهو فى الحقيقه مخلّ بأمن وسلامه المجتمع، فلا بد من



الوقوف بوجهه بكلّ قوّه ومنعه من الإضرار بالمجتمع.

وقد ارتفعت هتافات إزاء القوانين الإلهيه لتغيير الصورة وقلب الموازين وخلق الصورة المزيّفه التي تحمل في طياتها الكثير من الأباطيل، ولتصوّر الحدود الإلهيه بأنّها أحكام قد مضى وانقضى وقتها فلا مجال لها في العالم الحضارى الجديد! فقالوا: إنّ الحدود أحكام منافيه للرافه والرحمه الإلهيه، ولا تتناسب مع الحريه الفرديه والاجتماعيه، بل تنافى حقوق الإنسان!

وليست هذه الاعتراضات جديده بل قديمه، وأثارها البعض بشكل متعمّد أو غير متعمّد نتيجة وجود مرض في قلوبهم أو نتيجة ضيق أفق رؤيتهم للأمور، وتبعاً لذلك باتت هذه الشبهات تطرح بين الحين والآخر بثوب جديد وطابع غير علمى.

وتعتبر أحكام الحدود - فى يومنا هذا - من أكثر الأحكام التي جُعل لمواجهتها الحيز المهمّ فى أوساط المجتمع الغربى، وحاول أعداء الإسلام جعلها الذريعه لتشويه صورته الإسلام الصافيه النقيه بحجه تنافياها مع حقوق الإنسان وكونها غير منسجمه مع التنوير والتحصّر والحدائنه، ولكن هؤلاء المعترضين أهملوا حقّ الله وحقّ المجتمع، ونظروا للأمور من منظار ضيق ومن دون مراعاة المصلحه الإلهيه والمصلحه العامه.

ولقد انبرى للأفكار الغربيه المبتنيه على المباني الإلحاديه والبراليه من يروج لها ويتعاطف معها عن طريق نشرها بذريعه إرادته الإصلاح والتنوير ومواقبه العصر.

وقد ساهم هؤلاء فى خدمه اعداء الإسلام بشعارات تحمل فى طياتها جمله من الشعارات البرّاقه كالحرية، وهكذا وجد الفكر الغربى طريقه إلى أفكار المتأثرين به وعشعش فى أذهان من باعوا آخرتهم بدنياهم ووقعوا فى أوحال الرذيله والهوى.

وتسرّبت هذه الأفكار الضيقه إلى المسلمين الذين تحوّلوا إلى أداه لبث هذه الشبهات فأصبح هؤلاء ممن يفسّرون الدين بأهوائهم ويختارون ما يشاؤون فيؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

وقد حاول البعض ممن يصف نفسه بالمفكر الإسلامى إثارة الشبهات حول الأحكام الإسلاميه من قبيل الرجم وقطع اليد وإجراء الحدود. وهذه الشبهات فى الواقع ليست جديده، بل هى الشبهات القديمه فى ثوبها الجديد، وقد أجاد علماؤنا الكرام بالإجابه عنها سابقاً جزاهم الله خيراً.

وما قمنا به - فى الواقع - هو الإجابه عن الشبهات الجديده التى باتت أكثر إثارة فى الآونه الأخيره.

وكانت المرحله التمهيديه للعمل هى القيام بتأسيس لجنه علميه من الأساتذه والمحقّقين للقيام بجمع الشبهات الفقيهيه وفرز الشبهات حسب الأوليه، وجمع المصادر المهمه التى يحتاج إليها الباحث فى بحثه الفقهى من الكتب الفقيهيه القديمه والمعاصره.

وبعد هذه المراحل تمّ إعطاء كلّ شبهه للباحث المتخصّص ليقوم بالإجابه عن هذه الشبهه فى مقال واحد.

## شكر وتقدير:

أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لسماحه آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل النكراني (دامت بركاته) لاهتمامه بالبحوث الفقيهيه المعاصره ودعمه لهذا المشروع وإشرافه عليه.

وأتقدم بجزيل الشكر والتقدير لسماحه الشيخ علاء الحسون (دامت توفيقاته) للمسانده التي تلقّيتها منه في جميع مراحل المشروع تنظيمياً ومراجعاً.

كما أشكر جميع أعضاء اللجنة العلميه وجميع الباحثين الذين ساهموا في كتابه البحوث للردّ على الشبهات الفقيهيه المخصّصه في هذا المجال، والمذكوره أسماؤهم في بدايه كلّ مقال.

وأشكر فضيله الشيخ عبد الله الخزرجي (زيد عزّه) حيث تلقّى على عاتقه مهمّه تقويم نصوص المقالات.

وفي الختام أسأل الله أن يوفّقنا لمواصله العمل في صعيد الإجابة عن الشبهات الفقيهيه، حيث إنّ المشروع مستمر ويتم الآن الإجابة عن الشبهات الفقيهيه المرتبطه بالمرأه، ومن الله التوفيق.

محمّد مهدي الجواهرى

مسؤول قسم موسوعه ردّ الشبهات الفقيهيه

مركز فقه الأئمه الأطهارعليهم السلام

محرم الحرام ١٤٣٦ هـ -

ص: ١٧



## القسم الأول: قتل المرتد

ص: ١٩



إشاره

من الخصائص المهمه جداً فى الدين الإسلامى والتي تكون مؤثره فى جامعيه هذا الدين، هو بيان الجرائم والذنوب وعرض الحالات الغير طبيعيه الشخصيه والاجتماعيه، مع ذكر الآثار الدنيويه والأخرويه لها.

ويتربّ على كلّ عمل قبيح فى الإسلام، والذي يعدّ من مصاديق الذنوب آثار دنيويه مهمه وعقوبات أخرويه، ولبعض هذه الآثار الدنيويه حيثه وضعيه، وبعباره أخرى: لها حيثه قهريه وتكوينيّه، ولبعضها الآخر حيثه عقابيه.

وكما وردت توصيات فى الإسلام بضروره اجتناب المعاصى، والتأكيد فى كافه المجالس والاجتماعات على التقوى والتدين والخوف من الله، كذلك حدّدت لبعض الذنوب عقوبات يُطلق عليها فى الفقه الحدود والتعزيرات.

وفى هذه العقوبات أربع نقاط، نعبر عنها «بالشاخص»:

١ - يعلم بقليل من التأمل أنّ كفافه الحدود تجرى فى موارد ليس شخص الإنسان بمفرده هو المقصود، بل الجريمة تتحقق بالارتباط مع فعل إنسانٍ بالنسبة إلى مالٍ أو شخصٍ أو جمعٍ آخر.

فالمعاصى الشخصية من قبيل الكذب أو الغيبة التى فيها عمل فرد واحد فقط دون فعل أو مال أو عرض الآخر، فهى ليست موضوعاً للحدود، وأمّا فى موارد من قبيل الزنا، اللواط، السرقة والقذف، فيطرح فيها الحدود الإلهية.

هذا الموضوع يكشف عن أنّ الإرادة الأولية للشارع المقدّس ليست هى وضع عقوبات لكافة القبائح والمحرمات والذنوب، بل الجرائم التى لا تتحدد ولا تنحصر فى دائره الفرد والمال والعرض أو العقيدة الخاصه لشخصٍ، فهى مشموله لهذه الإرادة.

وحتى فى خصوص الارتداد، فإذا لم يظهره شخص وبقى فى ذهنه، فليس عليه عقوبه دنيويه أو حدّ،

وأما إذا أظهره - وهو نوع تحدّ ومواجهه للدين والمتدينين، وتخريب وهدم لعقائدهم - فيطرح مسأله الحدّ.

٢ - ينبغى الالتفات إلى هذه النقطة الهامه ألا وهى أنّه طبقاً لقانون «الدرء»، «وادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»<sup>(١)</sup>، وطبقاً لنقل الشيخ

ص: ٢٢

---

١- (١) سنن الترمذى ٢:٤٣٨، ح ١٤٤٧.



الصدوق رحمه الله: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ادروا الحدود بالشبهات»<sup>(١)</sup>، فإنّ منهج الإسلام يقتضى نفي استحقاق الحدّ بالنسبه للأفراد قدر الإمكان، وليس لهذا الدين إصرار على إثبات الجرم وبتبعه إقامة الحدود المترتبة عليه. كما يرفض فى موارد إثبات الجرم الطرق السهله والبسيطه، حتّى أنّه فى بعض الصور يرى لزوم شهاده أربعة رجال عدول.

٣ - الشاخص الآخر هو الموارد التى جُعلت بعنوان العفو فى اختيار الحاكم الشرعى أو القاضى الجامع للشرائط.

٤ - الشاخص الآخر هو أنّه بناء على بعض الروايات ينتفى استحقاق الحدّ فى حال الجهل بالحرمة أو الحكم، على سبيل المثال: روى فى صحيحه الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لو أنّ رجلاً دخل فى الإسلام وأقرّ به، ثمّ شرب الخمر وزنى وأكل الربا ولم يتبين له شىء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحدّ إذا كان جاهلاً، إلّا أن تقوم عليه البيه أنّه قرأ ال سورته التى فيها الزنا والخمر وأكل الربا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته، فإن ركب بعد ذلك جلدته وأقمت عليه الحدّ»<sup>(٢)</sup>.

وماورد أيضاً فى القاعده العامّه: «أى رجل ركب أمراً بجهاله فلا شىء عليه»، وهى شامله للشبهات الحكيمه والموضوعيه، وشامله للجاهل القاصر والمقصر.

ص: ٢٣

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٤، ح ٥١٤٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٨: ٣٢، ح ٣٤١٤١.

طبعاً هذه النقطة واضحة أنه ليس من الضروري علم المجرم بوجود الحدِّ ومقداره، بل عليه أن يعلم فقط بأنَّ هذا العمل حرام، وفي هذه الحال يستحق الحدَّ وإن لم يعلم بوجود الحدِّ الشرعي والعقوبه في مثل هذا الفعل الحرام.

وبناء على هذه الشواخص الأربعة يتَّضح أنَّ استحقاق الحدِّ لا يتحقق بسهولة، بل هو ممكن بعد حصول شروط وأمور.

وبعبارة أخرى: لم يكن قرار الشارع المقدَّس في الدين الإسلامي على زياده الحدود وإقامتها وإشاعتها في المجتمع، بل اكتفى بمقدار الضروره وبالأقلِّ اللازم.

وبعد اتَّضح هذه الخصوصيات ينبغي القول: إنَّ النزاع القائم في بحث إجراء الحدود هو أنَّ إقامة الحدود هل هو من مختصات عصر حضور المعصوم عليه السلام الذي ينبغي فيها استئذانه أو أنه يشمل زمان الغيبه أيضاً؟

وهل هناك احتمال أنه فيما لو كان إجراء الحدود من الأحكام الخاصه بعصر حضور المعصوم عليه السلام أن نقول: إنَّ الأئمه المعصومين عليهم السلام أذنوا إذنًا عامًا للفقهاء جامعي الشرائط بأنَّ لهم الولاية على هذا الأمر؟

كما أنه من الممكن أن نعتقد بالنسبه لعصر الحضور أنَّ الأئمه عليهم السلام أذنوا بإقامه الحدود فيما يتعلَّق بالآخرين.

في بحث القضاء صرَّح الفقهاء بأنَّ للقاضي الولاية على الحكم، وبعبارة أخرى: القضاء ونفوذه من مصاديق الولاية. وعلى هذا، ففي إقامة الحدود ينبغي وجود جهه الولاية وبدونها لا يحقُّ لأحد إقامةها، وحينئذ

فالبحت فى أنه هل أعطيت هكذا ولايه للفقهاء جامعى الشرائط فى زمان الغيبه أو أنه مختص بالإمام المعصوم عليه السلام ومن دون حضوره وإذنه لا يمكن إقامة هذه الحدود؟

بعد اتضاح محل النزاع، واضح أنه فى مقام الاستدلال يلزم إقامة الدليل على الاشتراط والاختصاص، فإن كان هناك دليل واضح يدل على اختصاص هذا الأمر بالإمام المعصوم عليه السلام فنقول بالاختصاص، وإن لم يكن هناك دليل على هذا الاختصاص، فبعد إثبات الولايه المطلقه للفقهاء الجامع للشرائط تكون أصاله عدم الاشتراط حاكمه فى هذا المورد.

وهذا المطلب مسلم أن إثبات الحدّ يجب أن يكون تحت نظر الحاكم الشرعى، ولكن البحث فى أنه فى الموارد التى بحسب الظاهر أصل الجريمه مع الخصوصيات والشرائط ثابتة للأفراد العاديين هل لهؤلاء الأفراد الحقّ فى الحكم وإجراء الحدّ؟

وبعباره أخرى: لا يمكن القبول بالملازمه بين مسأله الإثبات ومسأله إقامة الحدّ، يعنى: لا ريب أنه فى مورد إثبات الحدّ يجب أن يكون هذا الأمر عند الحاكم المجتهد، ولكن لا ملازمه فى أن يكون منفذ الحدّ مجتهداً أيضاً.

### **ملازمه مشروعيه القضاء مع مشروعيه التنفيذ:**

هل هناك ملازمه بين مشروعيه القضاء فى زمان الغيبه مع مشروعيه تنفيذ الحدود؟

فى عبارات الفقهاء المعتمدين بجواز إقامه الحدود فى زمان الغيبه هكذا يأتى عادة: كما أنّ الحكم والقضاء من شؤون الفقاهه، فكذاك إجراء الحدود.

وكأنّ هذه الملازمه موجوده فى ارتكاز الفقهاء، والظاهر أيضاً هو وجود الملازمه الشرعيه والعاديه، والسبب هو أنّ القضاء إن كان مشروعاً ولكن لم يكن تنفيذ الحدود مشروعاً، لزم لغويه القضاء فى بعض الموارد.

وبيان آخر: هناك إطلاق فى أدله مشروعيه القضاء حتى بالنسبه إلى الموارد التى فيها حدود إلهيه، فإن لم نعتقد بمشروعيه تنفيذ الحدود فى زمان الغيبه فيلزم منه إدخال التخصيص أو التقييد فى هذه الأدله.

وبعباره أخرى: عدم مشروعيه تنفيذ الحدود، إما يستلزم لغويه مشروعيه القضاء فى بعض الموارد أو أنّ علينا الالتزام بالتخصيص أو التقييد فيها، ولا يمكن الالتزام بكلا الأمرين، وعلى هذا فيمكن قبول الملازمه بينها. نعم، يمكن القول بعدم الملازمه بين مشروعيه الإفتاء وتنفيذ الحدود.

### **الملازمه بين نظريه ولايه الفقيه ومشروعيه تنفيذ الحدود:**

ورد فى عبارات بعض المحققين الكرام(1): أنّ المخالفه مع جواز إقامه الحدود فى زمان الغيبه لا يعنى إنكار نظريه ولايه الفقيه؛ لوجود نسبه

ص: ٢٤

---

١- (١) السيد مصطفى المحقق الداماد، قواعد الفقه، القسم الجزائى: ٢٩١.

العموم والخصوص من وجه في اصطلاح المناطقه بين هذين البحثين.

فمن الممكن أنّ أشخاصاً لا يقولون بنظريه ولايه الفقيه بالمعنى الراجح ولكن يعتقدون أنّ الفقهاء الجامعين للشرائط يمكنهم القضاء وإقامه الحدود، و آيه الله الخوئي رحمه الله من هذه المجموعه.

ومن الممكن أن يقول شخص بولايه الفقيه ولكن لا يسرى حدود اختيارات الفقيه إلى إقامه الحدود أو الجهاد مع الكفار، كالمحقق الكركي.

ويمكن أن لا يقول بهما أحد، كالمرحوم آيه الله السيد أحمد الخوانساري و آيه الله الشيخ عبد الكريم الحائري.

ويمكن أن يقول البعض بكلا النظريتين، كالإمام الخميني رحمه الله وعدد كثير من الفقهاء المعاصرين والقدماء.

وفي رأينا أنّ هذا الكلام قابل للنقاش؛ لأنه يبتنى على نظريه ولايه الفقيه المطلقه، وينبغي أن يُسأل هل هناك ملازمه بين هذه النظريه ومسأله تنفيذ الحدود أو لا؟

وفي الجواب يجب أن نقول: لاشك في وجود مثل هذه الملازمه وإلا لزم خلاف الفرض، وزوال عنوان الإطلاق.

طبعاً ينبغي القول هنا: إنّ خلطاً قد حصل بين مطلبين:

الأول: هل أنّ لازم مسأله الولايه المطلقه هو جواز إقامه الحدود في زمان الغيبه أم لا؟

الثانى: كم هو عدد أقوال كبار العلماء؟

الكاتب المحترم قد التفت إلى المطلب الثانى والحال أنّ البحث فى الملازمه متعلّق بالمطلب الأوّل.

وهناك ملازمه واضحه بين قبول ولايه الفقيه المطلقه ومشروعيه إقامه الحدود، إلّا إذا أقيم دليل خاص على عدم المشروعيه فى زمان الغيبه، وفى هذه الصوره، فى الوقت الذى ينبغى قبول الولايه المطلقه من حيث الفتوى، ينبغى العمل أيضاً بالدليل الخاص على فرض قبوله، ولكن مع قطع النظر عن وجود الدليل الخاص، فلا ترديد فى هذه الملازمه.

وينبغى الالتفات إلى هذه النقطه وهى: أنّ عموميه وإطلاق ولايه الفقيه يشمل تنفيذ الحدود أيضاً بشكل قاطع، ومن هذا المنظار تكون المسأله أعلى وأهم من عنوان الملازمه.

وبعباره أخرى: يعدّ تنفيذ الحدود أحد مصاديق العنوان العام لولايه الفقيه المطلقه، وفى هذه الصوره التعبير بالملازمه يكون تعبيراً مسامحياً.

### الآراء الموجوده فى المسأله:

فى هذا البحث بنحو عام هناك أربعة آراء:

أ: الجواز مطلقاً.

ب: عدم الجواز مطلقاً.

ج: التفصيل فى موارد الجواز، وسيأتى توضيحه.

ص: ٢٨

د: الترييد والتوقف فى المسأله.

والقائلون بالجواز والتفصيل هم على خمسة أقسام:

القول الأول: جواز إقامه الفقيه الجامع للشرايط الحدود مطلقاً، وعدم جواز إقامه الحدود لغير الفقيه إلا المولى بالنسبه لمملوكه.

يستفاد هذا القول من كلمات الشهيد الثانى رحمه الله فى المسالك (١)، والروضه البهيه (٢).

القول الثانى: جواز إقامه الفقيه الحدود مطلقاً، وعدم الجواز لغير الفقيه وإن كان مالكا، يستفاد هذا الرأى من كلمات المقنعه (٣)

، والمراسم (٤)، وكتاب الكافى لأبى الصلاح الحلبي (٥)، والمرحوم العلامه فى المختلف (٦).

القول الثالث: جواز إقامه الحدود للموالى فقط، وعدم الجواز لغيرهم مطلقاً (٧).

ص: ٢٩

١- (١) مسالك الإفهام ٣:١٠٥.

٢- (٢) الروضه البهيه فى شرح اللعه دمشقيه ٢:٤١٩.

٣- (٣) المقنعه: ٨١٠.

٤- (٤) المراسم العلويه فى الأحكام النبويه: ٢٦٣.

٥- (٥) الكافى فى الفقه: ٤٢١.

٦- (٦) مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه ٤:٤٦٣.

٧- (٧) قبل هذا القول المرحوم ابن إدريس فى بحث الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الصفحه ٢٤ من المجلد الثانى لكتاب السرائر.

القول الرابع: هو نفس القول الثالث مع إضافه جواز إقامه الحدود للآباء والأزواج (١).

القول الخامس: جواز إقامه الحدود للفقيه والآباء والأزواج والموالى، وعدم الجواز لغيرهم (٢).

ولدراسه هذه الأقوال بصوره أفضل يلزم التأمل فى بعض عبارات الفقهاء، فننقل فى البدايه العبارات الصريحه فى جواز تنفيذ الحدود فى زمان الغيبه، ثم نتناول بالتحليل عبارات الشيخ الطوسى، ابن إدريس والمحقق الحلى رحمهم الله.

## دراسه عبارات الفقهاء فى مسأله جواز تنفيذ الحدود فى زمان الغيبه

### إشاره

بعض أهم الرؤى المطروحه فى هذا المضمارة هي:

### ١ - الشيخ المفيد رحمه الله:

«أمّا إقامه الحدود فهو إلى سلطان الإسلام والمنسوب من قبل الله تعالى، وهم أئمه الهدى من آل محمّد عليهم السلام، ومن نصّبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان» (٣).

ص: ٣٠

١- (١) قبل هذا رأى الشيخ الطوسى فى بحث الأمر بالمعروف من كتاب النهايه.

٢- (٢) نسب هذا القول للكثير من الفقهاء، ومضافاً إلى المشروعيه والولايه فى إقامه الحدود، فى بعض كلمات الفقهاء طرحت مسأله لزوم مساعده الناس أيضاً.

٣- (٣) المقنعه: ٨١٠.



ويبدو أنّ الشيخ المفيد رحمه الله هو أوّل من صرّح بإمكان إقامة الفقهاء للحدود في زمان الغيبة.

## ٢ - سلار رحمه الله:

ويكتب سلار في كتاب المراسم: «فقد فوّضوا عليهم السلام إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدّوا واجباً... وقد روى أنّ للإنسان أن يقيم على ولده وعبده الحدود إذا كان فقيهاً ولم يخف من ذلك على نفسه، والأوّل أثبت» (١).

ويستفاد من خلال التدقيق في كلمات سلار أنّ مراده هو أنّ القول الأوّل - يعني: جواز إقامة الحدود مطلقاً - أثبت من حيث الأدلة، وأنّ مستنده قوى جداً، ويرى القول الثاني - يعني: جواز إقامة الحدّ على الولد والعبد حتّى في زمان حضور الإمام عليه السلام - وإن كان مقتضى إطلاق الرواية غير أثبت، ودليله الاستناد إلى روايه لا يمكن الاعتماد عليها كثيراً. وسيأتى توضيح هذا القول بنحو أكثر تفصيلاً في كلمات بعض آخر من القدماء.

وبعد الشيخ المفيد يعدّ سلار رحمه الله الشخصيه الثانيه التي أفتت بمشروعيه إقامة الحدود في زمان الغيبة.

## ٣ - أبو الصلاح الحلبي رحمه الله:

أورد أبو الصلاح الحلبي في الكافي: «تنفيذ الأحكام الشرعيه والحكم

ص: ٣١

---

١- (١) المراسم العلويه: ٢٦٣.

بمقتضى التعبد فيها من فروض الأئمة عليهم السلام المختصه بهم دون من عداهم ممن لم يؤهلوه لذلك، فإن تعذر تنفيذها بهم عليهم السلام وبالمأهول لها من قبلهم لأحد الأسباب لم يجز لغير شيعتهم تولي ذلك، ولا التحاكم إليه، ولا التوصل بحكمه إلى الحق، ولا تقليده الحكم مع الاختيار، ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب في الحكم من شيعته... فمتى تكاملت هذه الشروط فقد أذن له في تقلد الحكم وإن كان مقلده ظالماً متغلباً، وعليه متى عرض لذلك أن يتولاه، لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، تعين فرضها بالتعريض للولاية عليه»(١).

وبناء على هذا الكلام فمن كانت له شرائط النيابة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام يعدّ مأذوناً من قبل الأئمة عليهم السلام في تقلد الحكم وتنفيذه وإقامته.

وينبغي الالتفات إلى أنه في هذا الكلام عُبر عن إقامه الأحكام ب - «التنفيذ».

كما أنه يستفاد من مجموع كلماته أنه يرى أنّ الولاية في القضاء والتنفيذ هما من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

#### ٤ - ابن زهره رحمه الله:

قد بين في البدايه شرائط القاضى ثم أورد في النهايه: «ويجوز للحاكم

ص: ٣٢

أن يحكم بعلمه في جميع الأشياء من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك»<sup>(١)</sup>.

واشترط في متولّي القضاء عدّه شروط، هي:

١ - أن يكون عالمًا بالحقّ في الحكم

٢ - عادلاً

٣ - كامل العقل

٤ - حسن الرأى

٥ - ذا حلم وورع

٦ - قوّه على القيام بما فوّض إليه.

ويمكن استفادته تنفيذ الحدود من الشرط السادس.

#### ٥ - ابن سعيد رحمه الله:

يقول ابن سعيد في الجامع للشرائع: «ويتولّى الحدود إمام الأصل أو خليفته أو من يأذنان له فيه»<sup>(٢)</sup>.

ويستفاد من مجموع هذه العبارات بوضوح أنّ تنفيذ الحدود جائز ومشروع في زمان الغيبة.

ص: ٣٣

---

١- (١) غنية النزوع: ٤٣٦.

٢- (٢) الجامع للشرائع: ٥٤٨.

أورد الشيخ الطوسي في النهاية: «أما إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى أو من نصّبه الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال، وقد رخص في حال قصور أيدي أئمة الحقّ وتغلب الظالمين أن يقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه، إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين وأمن بوائقهم، فمتى لم يأمن ذلك لم يجز له التعرّض لذلك على حال. ومن استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود، جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، و يعتقد أنه إنّما يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك، مالم يتعدّ الحقّ في ذلك، وما هو مشروع في شريعة الإسلام، فإنّ تعدّى فيما جعل إليه الحقّ في ذلك، لم يجز له القيام به، ولا لأحد معونته على ذلك، اللهم إلا أن يخاف في ذلك على نفسه، فإنّه يجوز له حينئذ أن يفعل ذلك في حال التقية ما لم يبلغ قتل النفوس، فأما قتل النفوس فلا يجوز فيه التقية على حال، وأما الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز ذلك أيضاً إلا لمن أذن له السلطان الحقّ في ذلك، وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكّنون فيه من تولّيه بنفوسهم، فمن تمكّن من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس أو فصل بين المختلفين فليفعل ذلك، وله بذلك الأجر والثواب»(١).

ص: ٣٤

ويمكن تلخيص كلام المرحوم الشيخ بالشكل التالي:

١ - إقامه الحدود الشرعيه فى زمان حضور المعصوم عليه السلام تجوز فقط للإمام المعصوم عليه السلام أو من نصبه الإمام نصباً خاصاً، ولا يجوز لسواهما إقامتها.

٢ - الترخيص فى حال قصور أيدى أئمه الحقّ المعصومين عليهم السلام وتغلب الظالمين، أن يقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه، إذا لم يخف فى ذلك ضرراً من الظالمين وأمن بوائقهم.

٣ - من استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامه الحدود، جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، و يعتقد أنه إنما يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك، ما لم يتعدّ الحقّ فى ذلك، وما هو مشروع فى شريعته الإسلام، فإن تعدّى فيما جعل إليه الحقّ فى ذلك، لم يجز له القيام به، ولا لأحد معونته على ذلك، اللهم إلّا أن يخاف فى ذلك على نفسه، فإنّه يجوز له حينئذ أن يفعل ذلك فى حال التقية.

٤ - الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين، لا يجوز إلّا لسلطان الحقّ، وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم، فمن تمكّن من الفقهاء من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس أو فصل بين المختلفين فليفعل ذلك، وله بذلك الأجر والثواب.

فتكون النتيجة هى:

ص: ٣٥

أولاً: يستفاد من كلام الشيخ رحمه الله في النهاية أنه لا يمكن للفقهاء إقامة الحدود ابتداءً، ولا يحقّ له إقامتها.

ثانياً: من استخلفه سلطان ظالم على قوم، جاز له أن يقيمها وإن لم يكن فقيهاً، ما لم يتعدّ الحقّ في ذلك.

ثالثاً: هنالك فرق بين القضاء وإقامة الحدود.

رابعاً: يعتقد الشيخ رحمه الله أنه رخص الشارع للإنسان إقامة الحدّ على ولده وأهله ومماليكه.

والأمر الذى نؤكد عليه هو أنّ كثيراً من الفقهاء نسبوا القول بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة إلى الشيخ الطوسى رحمه الله، فقد نسب ابن فهد الحلّى رحمه الله في كتابه المهذب البارِع هذا القول إلى الشيخ رحمه الله في النهاية، وجزم العلّامة رحمه الله في التذكرة والمنتهى بذلك، فقال: «وجزم به الشيخان»، ونسب الشهيد الثانى رحمه الله في المسالك هذا القول إلى الشيخ الطوسى رحمه الله وجماعه.

ولكن المستفاد من عبارته الشيخ رحمه الله في النهاية أنه لا يمكن نسبه القول بالجواز إلى المرحوم الشيخ.

نعم، لو كانت كلمه «إنفاذ الحكم» بمعنى إجراء الحكم، فيمكن في هذه الحالة نسبه هذا القول إلى الشيخ رحمه الله.

قال المرحوم السيد محمّد باقر الشفتى في رسالته: «إنّ المخالف بل

المتوقّف في المسأله غير ظاهر، عدا ما يظهر من العبارة السالفه من شيخ الطائفة في النهاية...»(١).

استفاد ابتداء من عبارة الشيخ رحمه الله في النهاية المخالفه لجواز إقامة الحدود، ولكن بعد ذلك يكتب أنّه استفاد من عبارة: «وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم» أنّ التنفيذ وكذا الحكم فوّض لفقهاء الشيعة.

وإنّما يصح هذا الكلام فيما لو أرجعنا المشار إليه «ذلك» إلى التنفيذ والحكم معاً، والحال أنّ ظهوره الأوّلى هو الحكم والقضاء فقط ولا يشمل التنفيذ.

نعم، يمكن استفاده هذا القول بوضوح من عبارة المرحوم الشيخ في المبسوط، فهو يقول في المبسوط: «للسيد أن يقيم الحدّ على ما ملكت يمينه بغير إذن الإمام عليه السلام... عندنا وعند جماعه... وأما الحدّ لشرب الخمر فله أيضاً إقامته عليهم عندنا؛ لما رواه على عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: أقيموا الحدود على ما ملكت أيما نكم، وهذا عام، وأما القطع بالسرقه فالأولى أن نقول له ذلك لعموم الأخبار... أمّا القتل بالرده فله أيضاً ذلك لما قدمناه... ومن قال للسيد إقامة الحدّ عليهم أجراه مجرى الحاكم والإمام وكلّ شيء للإمام أو الحاكم إقامة الحدّ به من إقرار وبينه وعلم فللسيد مثله»(٢).

ص: ٣٧

---

١- (١) إقامة الحدود في هذه الأعصار: ١٣٥.

٢- (٢) المبسوط ١١: ٨-١٢.

لقد صرّح المرحوم الشيخ في هذه العبارة أنّه كلّ شيء للحاكم الشرعي بالنسبة لإقامه الحدود فللسيد مثله، وبعبارة أخرى: جواز إقامة الحدود للمولى ليس استثناء، بل عدّ المولى بمنزله الحاكم، وفي النتيجة، ينبغي أن يعتبر الشيخ رحمه الله هذه النسبة إلى نفس الحاكم من المسلّمات.

وكذلك من عبارة الشيخ رحمه الله في الخلاف حيث صرّح بجواز حكم الحاكم في كافة الموارد بعلمه، في الأموال والحدود والقصاص، ثمّ كتب: «من فعل ما يجب به الحدّ في أرض العدو من المسلمين، وجب عليه الحدّ إلّا أنّه لا يقام عليه الحدّ في أرض العدو، بل يؤخّر إلى أن يرجع إلى دار الإسلام»<sup>(١)</sup>، يستفاد بوضوح جواز إقامة الحاكم للحدود.

والنتيجة: أنّ الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط والخلاف يعتقد بشكل واضح بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، وأمّا في كتاب النهاية فإنّه يمكن عدّ المرحوم الشيخ بتوجيه أنّه من مؤيدي هذه النظرية.

## ٧ - ابن إدريس رحمه الله:

كتب ابن إدريس رحمه الله: «الأقوى عندي أنّه لا يجوز له أن يقيم الحدود إلّا على عبده فحسب، دون ما عداه من الأهل والقربات؛ لما قد ورد في العبد من الأخبار، واستفاض به النقل بين الخاصّ والعام»<sup>(٢)</sup>.

ص: ٣٨

١- (١) كتاب الخلاف ٥:٥٢٢، المسألة ٩.

٢- (٢) السرائر ٢:٢٤.



هذا الكلام هو أول خلاف بين ابن إدريس رحمه الله مع المرحوم الشيخ في هذا البحث، فإن ابن إدريس يرى جواز إقامة الحد للمولى على العبيد فقط وأما بالنسبة لبقية الموارد كالأهل والأقارب فلا يجوز إقامة الحدود، على خلاف الشيخ رحمه الله الذي يرى جواز إقامة الحدود في الموارد الثلاثة.

ثم تابع ابن إدريس كلامه فقال: «وقد روى أن من استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، ويعتقد أنه إنما يفعل ذلك بإذن سلطان الحق لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك، ما لم يتعد الحق في ذلك، وما هو مشروع في شريعة الإسلام... قال محمد بن إدريس مصنف هذا الكتاب: والرواية أوردها شيخنا أبو جعفر في نهايته، وقد اعتذرنا له فيما يورده في هذا الكتاب - أعني النهاية - في عدة مواضع، وقلنا: إنه يورده إيراداً من طريق الخبر، لا اعتقاداً من جهة الفتيا والنظر»<sup>(١)</sup>.

يعتقد ابن إدريس أن الشيخ رحمه الله أورد هذا المطلب - أن من استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود، جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال - من طريق الخبر لا اعتقاداً من جهة الفتيا والنظر؛ لأن إجماع الأصحاب والمسلمين قائم على أنه:

أولاً: لا يجوز إقامة الحدود.

ص: ٣٩

---

١- (١) المصدر نفسه: ٢٤-٢٥.

ثانياً: المخاطب في آيات وأدله الحدود، هم الأئمة عليهم السلام والحكام الذين يعملون بإذنهم، ولا صلاحية لغيرهم للتعرض لهذه الأمور، ولا يرفع اليد عن الإجماع بالخبر الواحد.

ثم قبل ابن إدريس رحمه الله في نهاية عبارته نظريته الشيخ رحمه الله بالنسبة للحكم والقضاء بين الناس.

وطبقاً لكلام ابن إدريس رحمه الله الشيخ الطوسي رحمه الله لا يوافق على إقامة الحدود حتى في مورد استخلاف السلطان الظالم لشخص، وابن إدريس رحمه الله موافق مع الشيخ الطوسي رحمه الله إلا في إقامة الحدود على الأهل والقربات.

واستنتج جماعه من الفقهاء من كلمات ابن إدريس رحمه الله أنه لا يوافق على إقامة الحدود في زمان الغيبة، قبل هذا المطلب الصيمري في غايه المرام (١) وابن فهد رحمه الله في المهذب البارع (٢) والفاضل المقداد في التنقيح (٣).

وأما المرحوم السيد محمّد باقر الشفتي فقد رفض في رسالته هذه النتيجة معتقداً بأن ما فهمه هؤلاء الفقهاء يطابق بعض عباراته، ولكن لو لاحظنا عباراته الأخرى فسنصل إلى نتيجة أخرى هي: أنه من الموافقين لإقامه الحدود في زمان الغيبة، وحتى أنه يؤكد ويصرّ على هذه النظرية أيضاً.

ص: ٤٠

١- (١) غايه المرام ٥٤٧:١.

٢- (٢) المهذب البارع ٣٢٩:٢.

٣- (٣) التنقيح الرائع ٥٩٦:١.

وقد عقد المرحوم ابن إدريس فى آخر السرائر فصلاً تحت عنوان «تنفيذ الأحكام»، ويكتب المرحوم الشفتى: أنه يستفاد من عبارته آخر السرائر وعبارته أخرى له بوضوح أن ابن إدريس رحمه الله لا يخالف الشيخ الطوسى فى مسأله جواز إجراء الأحكام، وأن نسبه المخالفه معه غير مطابقه للصواب والصحه، ويكتب المرحوم الشفتى: «وأنت إذا تأملت فى العبارات المذكوره تعلم أن ما عزوه إلى ابن إدريس من منعه إقامة الحدود من الفقهاء فى هذه الأزمنه غير مقرون بالصحه، وأن الداعى لتلك النسبه الجمود ببعض كلماته من دون تأمل فى السابق عليه واللاحق به»<sup>(١)</sup>.

ثم نسب مطلباً أهم لابن إدريس فكتب يقول: «بل الذى يظهر من مجموع كلماته التى أوردناها فى المقام وغيرها أن إصراره فى الجواز فوق كلام المجوزين»<sup>(٢)</sup>.

وأورد المرحوم ابن إدريس فى آخر السرائر: «صحه التنفيذ تفتقر إلى معرفه من يصح حكمه ويمضى تنفيذه، فإذا ثبت ذلك، فتتفقد الأحكام الشرعيه والحكم بمقتضى التعبد فيها من فروض الأئمه عليهم السلام، المختصه بهم... فمتى تكاملت هذه الشروط (شروط النيابة عن الإمام) فقد أذن له فى تقلد الحكم، وإن كان مقلده ظالماً متغلباً.

ص: ٤١

---

١- (١) إقامة الحدود فى هذه الأعصار: ١٤٤.

٢- (٢) إقامة الحدود فى هذه الأعصار: ١٤٤.

وعليه متى عرض لذلك أن يتولّاه لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهيّاً عن منكر، تعيّن غرضهما بالتعريض للولاية عليه...  
والتمكّن من أنفسهم لحدّ أو تأديب تعيّن عليهم، ولا يحلّ لهم الرغبة عنه»(١).

وفى هذه العبارة عدّه شواهد واضحة على مدّعى المرحوم الشفتى:

١ - تصريح ابن إدريس رحمه الله فى صدر العبارة أنّه إذا تعدّر تنفيذ الحكم من جانب المعصوم عليه السلام يجب الرجوع إلى شخص له شروط النيابة عن الأئمة عليهم السلام - وهو العلم بالحقّ فى الحكم الذى يرجع إليه - ومأذون فى الحكم والتنفيذ.

٢ - أورد فى ذيل العبارة أنّ من استخلفه سلطان ظالم فى الحكم والتنفيذ فهو فى الحقيقة نائب عن ولى الأمر عليه السلام، وهو قد أذن له «لثبوت الإذن منه ومن آبائه عليهم السلام لمن كان بصفته فى ذلك»، بل يستفاد من عبارته: «ولا يحلّ له القعود عنه» أنّه لا يقول بالجواز فحسب، بل يعتقد بالوجوب أيضاً.

٣ - جاء فى ذيل العبارة أيضاً: «فهو فى الحقيقة مأهول لذلك بإذن ولامه الأمر عليهم السلام، وإخوانه فى الدين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه، والتمكّن من أنفسهم لحدّ أو تأديب».

فى هذه العبارة: أولاً: بيان لصلاحيه من له شروط النيابة للحكم والتنفيذ.

ص: ٤٢

وثانياً: المؤمنون مأمورون بالرجوع إليه في المسائل والخصومات، فإذا رأى لزوم حدّ فعلهم أن يهيئوا نفوسهم لهذا الحدّ أو التأديب.

وأوضح من هذه العبارة المطلب الذى أوردته فى آخر كتاب السرائر فى مقام الاستدلال على أنّ الحاكم يمكن أن يعتمد على علمه فى كافة الأشياء والأمور، فقال: «فأما ما يوجب الحدود، فالصحيح من أقوال طائفتنا وذوى التحصيل من فقهاء عصابتنا أنّهم لا يفرّقون بين الحدود وغيرها من الأحكام الشرعيّات، فى أنّ للحاكم النائب من قبل الإمام أن يحكم فيها بعلمه، كما أنّ للإمام ذلك، مثل ما سلف فى الأحكام التى هى غير الحدود؛ لأنّ جميع ما دلّ هناك هو الدليل هاهنا، والمفرّق بين الأمرين مخالف مناقض فى الأدله»(١).

وكتب أنّه ذهب بعض أصحابنا إلى التفصيل بين الإمام وغير الإمام؛ لأنّ الإمام معصوم من الخطأ، وغيره ليس بمعصوم، وإقامه الحدود ليست واجبه على غير الإمام، بل هى من فروض الإمام المعصوم.

وقال ابن إدريس رحمه الله فى ردّ هذه الجماعه: «فأمّا قوله: إقامة الحدود ليست من فروضه، فعين الخطأ المحض عند جميع الأئمّه؛ لأنّ الحكام جميعهم هم المعنى - ون بقوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ٢،

ص: ٤٣

وقوله:

الزانية و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلده [\(١\)](#)«[\(٢\)](#)».

وعلى ضوء هذه العبارة، يرى أنّ المخاطب فى هذه الآيات الشريفه هم جميع الحكّام، المعصوم منهم وغير المعصوم، والنتيجه: يكون تنفيذ الحدود فريضه لجميع الحكّام.

#### ٨ - العلامة الحلي رحمه الله:

وكتب المرحوم العلامة فى التذكرة: «وهل يجوز للفقهاء إقامه الحدود فى حال الغيبه؟ جزم به الشيخان؛ عملاً بهذه الروايه (إقامه الحدود إلى من بيده الحكم)، كما يأتى أنّ للفقهاء الحكم بين الناس، فكان إليهم إقامه الحدود، ولما فى تعطيل الحدود من الفساد»[\(٣\)](#).

ويستفاد من هذه العبارة أنّ المرحوم العلامة يقبل الرأى المنسوب إلى الشيخ رحمه الله. وفى منتهى المطلب أيضاً أورد ما ذكره فى التذكرة، فهو ابتداء توقّف بالنسبه لفتوى الشيخ الطوسى رحمه الله والشيخ المفيد رحمه الله، ثمّ قال بعد ذلك مباشرة: «وهو قوى عندى»[\(٤\)](#).

ص: ٤٤

١- (١) سورة النور: ٢.

٢- (٢) السرائر ٥٤٦: ٣.

٣- (٣) تذكرة الفقهاء ٩٤٥: ٩.

٤- (٤) منتهى المطلب ٩٩٥: ٢.

وذكر في التحرير نظير ما ذكره في المنتهى، فقال: «وهو قوى عندي»<sup>(١)</sup>.

وأورد في القواعد أيضاً: «أمّا إقامة الحدود، فإنّها للإمام خاصه أو من يأذن له، ولفقهاء الشيعة في حال الغيبه ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وجاء في إرشاد الأذهان: «وللفقيه الجامع لشرائط الإفتاء إقامتها، والحكم بين الناس»<sup>(٣)</sup>.

ويكتب أيضاً في تبصره المتعلمين: «وللفقهاء إقامتها حال الغيبه مع الأمن، ويجب على الناس مساعدتهم»<sup>(٤)</sup>.

في هذه العبارة مضافاً إلى ما ذكره أنّ الفقهاء لهم الولاية في إقامة الحدود طرح مسأله لزوم مساعده الناس.

ويكتب أيضاً في مختلف الشيعة: «والأقرب عندي جواز ذلك للفقهاء... والعجب أنّ ابن إدريس ادّعى الإجماع في ذلك مع مخالفه مثل الشيخ وغيره من علمائنا»<sup>(٥)</sup>.

## ٩ – الشهيد الأوّل رحمه الله:

وكتب الشهيد الأوّل رحمه الله في كتاب الدروس في بحث الأمر بالمعروف: «والحدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه ولو عموماً، فيجوز في حال الغيبه

ص: ٤٥

١- (١) تحرير الأحكام ٢: ٢٤٢.

٢- (٢) قواعد الأحكام ١: ٥٢٥.

٣- (٣) إرشاد الأذهان ١: ٣٥٣.

٤- (٤) تبصره المتعلمين: ٩٠.

٥- (٥) مختلف الشيعة ٤: ٤٦٣-٤٦٤.

للفقيه - الموصوف بما يأتي في القضاء - إقامتها مع المكنه، وتجب على العامه تقويته»(١).

فهو في هذه العبارة كما أنه يرى أنّ إقامه الحدود هي من اختيارات الفقيه في زمان الغيبه، يرى مسأله لزوم التقويه على عموم الناس أيضاً.

#### ١٠ - المحقق الثاني رحمه الله:

قال المحقق الثاني رحمه الله في حاشيه الشرائع: «القول بالجواز - مع التمكّن من إقامتها على الوجه المعترف والأمن من الضرر له ولغيره من المؤمنين ومن ثوران الفتنة - لا يخلو من قوّه»(٢).

#### ١١ - الشهيد الثاني رحمه الله:

والمرحوم الشهيد الثاني في المسالك بعد قول صاحب الشرائع: «وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامه الحدود في حال الغيبه»، يقول: «هذا القول مذهب الشيخين رحمهما الله وجماعه من الأصحاب، وبه روايه عن الصادق عليه السلام في طريقها ضعف، ولكن روايه عمر بن حنظله مؤيده لذلك،

فإنّ إقامه الحدود ضرب من الحكم، وفيه مصلحة كليه، ولطف في ترك المحارم، وحسم لانتشار المفساد، وهو قوي»(٣).

ص: ٤٤

١- (١) الدروس الشرعيه ٢:٤٧.

٢- (٢) حياه المحقق الكركي وآثاره ١١:٢١٢.

٣- (٣) مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٠٧:٣-١٠٨.



بعد أن نقل الفاضل المقداد رحمه الله عبارته النافع في التنقيح الرائع، وذكر أن القائل بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة هما الشيخان، قال: «واختار العلامة قول الشيخين محتجاً:

(١) إن تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم، وانتشار المفسد، وذلك مطلوب الترك في نظر الشارع.

(٢) ما رواه عمر بن حنظله عن الصادق عليه السلام في حديث طويل يقول فيه: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا».

ثم قال: «وهذا يؤيده العمومات والنظر، أما العمومات فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: العلماء ورثة الأنبياء، ومعلوم أنهم لم يرثوا من المال شيئاً، فيكون وراثتهم العلم أو الحكم. والأول تعريف المعرف فيكون المراد هو الثاني، وهو المطلوب.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل، ومعلوم أن أنبياء بني إسرائيل لهم إقامة الحدود.

وأما النظر فهو أن المقتضى لإقامه الحد قائم في صورتى حضور الإمام وغيبته، وليست الحكمة عائدة إلى مقيمه قطعاً، فتكون عائدة إلى مستحقه أو إلى نوع المكلفين، وعلى التقديرين لا بد من إقامتها مطلقاً» (١).

ص: ٤٧

ونقل المرحوم الصيمرى فى غاية المرام والمرحوم ابن فهد فى المهذب البارع القولين دون ترجيح لأحدهما.

وفى غاية المرام فى ذيل عبارته الشرائع يعنى: «وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامه الحدود فى حال غيبه الإمام»، يقول: «هذا قول الشيخ وابن الجنيد وسَلار»<sup>(١)</sup>.

وجاء فى المهذب البارع أيضاً: «للفقهاء إقامه الحدود على العموم، وهو مذهب الشيخ وأبى يعلى»<sup>(٢)</sup>.

وكتب المرحوم المحقق فى شرائع الإسلام فى مورد النهى عن المنكر: «ولو افتقر إلى الجراح أو القتل، هل يجب؟ قيل: نعم، وقيل: لا، إلا بإذن الإمام، وهو الأظهر.

ولا يجوز لأحد إقامه الحدود إلا للإمام مع وجوده أو من نصبه لإقامتها، ومع عدمه، يجوز للمولى إقامه الحدّ على مملوكه.

وهل يقيم الرجل على ولده وزوجته؟ فيه تردد...

وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامه الحدود فى حال غيبه الإمام، كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك.

ص: ٤٨

---

١- (١) غاية المرام فى شرح شرائع الإسلام ٥٤٧:١.

٢- (٢) المهذب البارع فى شرح المختصر النافع ٣٢٩:٢.

ولا- يجوز أن يتعرّض لإقامه الحدود، ولا للحكم بين الناس إلّا عارف بالأحكام، مّطلع على مآخذها، عارف بكيفية إيقاعها على الوجوه الشرعيه»(١).

وفى كتاب المختصر النافع يوجد نظير هذا المطلب أيضاً، جاء فيه: «وكذا قيل: يقيم الفقهاء الحدود فى زمان الغيبه إذا أمنوا، ويجب على الناس مساعدتهم»(٢).

وإن كان يستفاد من عباره المرحوم المحقق فى كتابيه المخالفه، ولكن لا يبعد أن نقول: بما أنّه ذكر قولهم بعنوان «قيل»، ولم يذكر ردّاً، لذا من حيث المجموع نستفيد التوقّف من كلامه، والمرحوم آيه الله السيّد أحمد الخوانسارى فى مدارك الأحكام، والمرحوم آيه الله السيد الخوئى فى مباني تكمله المنهاج اعتبروا المحقق رحمه الله من المتوقّفين فى هذه المسأله.

نعم، وإن كان قد تردد وتوقّف فى مباحث الأمر بالمعروف، إلّا أنّه قال بالجواز فى مباحث الحدود من الشرائع، فقال: «يجب على الحاكم

إقامه حدود الله تعالى بعلمه كحدّ الزنا»(٣).

ويكتب فى بحث حدّ اللواط: «و يحكم الحاكم فيه بعلمه إماماً كان أو غيره على الأصح»(٤).

ص: ٤٩

---

١- (١) شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام ٢٥٩:١-٢٦٠.

٢- (٢) المختصر النافع فى فقه الاماميه: ١١٥.

٣- (٣) شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام ٩٤٠:٤.

٤- (٤) المصدر نفسه: ٩٤١.

وهذه العبارة صريحة في أنّ غير الإمام المعصوم أيضاً عليه أن يعمل بعلمه في القضاء.

ومن الفقهاء الذين توقّفوا في هذه المسألة صاحب كشف الرموز، فهو يقول: «أمّا الفقهاء فقد جزم الشيخان بأنّ في حال الغيبة ذلك مفوض إليهم إذا كانوا متمكّنين، ولنا فيه نظر»<sup>(١)</sup>.

### خلاصه ونتيجه الأقوال:

١ - القائلين بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة هم: الشيخ المفيد، سلّار، أبو الصلاح الحلبي، ابن زهره، ابن سعيد، الشيخ الطوسي، فقد صرّح بذلك في كتاب المبسوط والخلاف وفي كتاب النهاية بتوجيه العبارة، وكذلك ابن إدريس بالنظر إلى مجموع كلماته، وخاصّه عباراته في آخر السرائر، وهو ظاهر عبارات العلّامة في التذكرة، وصريحه في التحرير والقواعد والإرشاد والتبصره والمختلف، والشهيد الأوّل في الدروس، والمحقق الثاني في الحاشية على الشرائع، والشهيد الثاني في المسالك، والفاضل المقداد في التنقيح.

٢ - القائل بعدم الجواز المرحوم آية الله السيّد أحمد الخوانساري.

٣ - المتوقّفون هم: الصيمري في غاية المرام، ابن فهد في المهذب

ص: ٥٠

---

١- (١) كشف الرموز ٤٣٤: ١.

البارع، المحقق في الشرائع والمختصر النافع.

بعد وضوح الأقوال في هذه المسألة، من اللازم الالتفات إلى هذا المطلب في البدايه وهو: هل أنّ إقامة الحدود في زمان الغيبه بحاجه إلى دليل؟ أم تخصيصه بحضور المعصوم عليه السلام بحاجه إلى دليل؟

الظاهر بعد وجود الإطلاقات والعمومات الواردة في الحدود، وبعد قبول أصل نيابه الفقهاء عن الأئمه المعصومين عليهم السلام، فإنّ ما هو بحاجه إلى دليل هو اختصاص هذا الأمر بالمعصوم عليه السلام، وإذا لم نعر على دليل يدل على الاختصاص، فإنّ هذا المقدار - يعنى: عدم الدليل على اختصاص إقامة الحدود بالإمام المعصوم عليه السلام - كاف في مشروعيه هذا الأمر في زمان الغيبه.

### تحليل أدله القائلين بعدم الجواز:

بعد ذكر الأقوال من اللازم تحليل أهم الأدله، ومن هنا في البدايه نبحت عن أدله المانعين من إقامة الحدود في زمان الغيبه، وهى:

الدليل الأوّل: ادّعاء البعض الإجماع في هذه المسأله.

كتب المرحوم آيه الله السيّد أحمد الخوانسارى في جامع المدارك: «وأما إقامة الحدود في غير زمان الحضور وزمان الغيبه فالمعروف عدم جوازها، وادّعى الإجماع في كلام جماعه على عدم الجواز، إلّا للإمام أو المنصوب من قبله»<sup>(١)</sup>.

ص: ٥١

الجواب: عدم صحه هذا الدليل؛ لأنَّه وكما ذكرنا عبارات القدماء في المباحث السابقه، فإنَّ المستفاد بوضوح من كثير من العبارات، جواز إقامه الحدود في زمان الغيبه، وحتَّى لو لم نستفد الجواز من عباره الشيخ رحمه الله في النهايه، ولم يُقبل التوجيه الذي ذكرناه سابقاً، ولكنَّه صرَّح في كتاب المبسوط والخلاف بالجواز.

نعم، يستفاد من كلمات ابن إدريس رحمه الله أيضاً إجماع الأصحاب والمسلمين على عدم جواز إقامه الحدود في زمان الغيبه. ولكن ينبغي الالتفات إلى أنَّ المرحوم ابن إدريس وإن اعتقد في بعض العبارات بعدم الجواز، ولكنَّه أفتى بالجواز في عبارات أخرى من كتاب السرائر، وأصرَّ على ذلك أيضاً.

وقد أوضحنا هذا البحث جيداً في تحليل كلمات ابن إدريس رحمه الله.

وبناء على هذا، يمكن أن يُستنتج أنَّ الإجماع في الطرف الآخر من

المسأله، يعنى: إجماع الفقهاء على جواز إقامه الحدود في زمان الغيبه.

الدليل الثانى: إذا كان إقامه الحدود من مصاديق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فمن الممكن قبول جوازه في زمان الغيبه، ولكنَّه لا يعدُّ من مصاديق هذا العنوان، بل هو عنوان مستقل كما أنَّ عنوان إقامه صلاه الجمعه وعنوان القضاء والحكم بين الناس عنوان مستقل، ولا علاقته له بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وبعبارة أخرى: إذا كان إقامه الحدود من مصاديق هذا العنوان، فإنّ إطلاقات أدله لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشمله أيضاً في جميع الأزمنه، وأما إذا لم يكن من مصاديق هذا العنوان، فلا دليل عندنا على مشروعيته.

ومن الواضح احتياج هذا العمل إلى دليل شرعي، ولا يمكن لأحد أن يحتمل عدم احتياجه إلى دليل شرعي.

الجواب: هذا الدليل مخدوش أيضاً؛ لأنّه:

أولاً: إنّنا سنوضّح عند ذكر أدله جواز إقامه الحدود في زمان الغيبه، أنّ لهذا الأمر أدله واضحه وعديده، ويمكننا استفاده الجواز من تلك الأدله جيّداً، سواء كان هذا العمل من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو لا.

ثانياً: إذا صرفنا النظر عن هذه الأدله، واعتقدنا أنّها من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ مجرد هذا الأمر لا يكفي في الجواز، ولربما تقتيد إطلاقات أدله الأمر بالمعروف بأدله من قبيل الإجماع وغيره.

وبعبارة أخرى: من الممكن أن يعدّ هذا العمل من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنّه في نفس الوقت لا يعتقد بالجواز، ولا يرى هذا المصداق جائزاً.

ثالثاً: هناك فروق عديده بين عنوان النهي عن المنكر وعنوان إقامه الحدود، وبعضها كالتالي:

١ - يلزم فى إقامة الحدود إحراز استحقاق الحدّ الشرعى عند القاضى الجامع للشرائط (يعنى: المجتهد العادل)، وهذا الأمر مشكل ودقيق جدّاً، بخلاف النهى عن المنكر فإنّه فى تشخيص المنكر يكفى علم الناهى بأنّ هذا العمل حرام فى الشريعة.

٢ - يمكن فى النهى عن المنكر أن تكون مسأله احتمال التأثير فى فاعل المنكر شرطاً، أمّا فى بعض الحدود، فإنّ تنفيذها يستلزم القضاء على من يجرى عليه الحدّ، وحينئذ لا يبقى موضوع لاحتمال التأثير.

٣ - هناك تفاوت بين الآثار التى ذكرت فى الروايات لإقامه الحدود، والآثار المذكوره للنهى عن المنكر، واختلاف الآثار كاشف عن اختلاف هذين الموضوعين.

الدليل الثالث: ورد فى بعض كلمات الفقهاء أنّ الحدود ترافق الإيذاء والإيلام والقتل، وهذه الأمور لا تجوز لغير النّبى والإمام المعصوم عليه السلام، أو المنصوب بالنصب الخاص، ذكر هذا المطلب فى كلمات المرحوم آيه الله السيّد أحمد الخوانسارى قدس سره.

الجواب: أوّلاً: هذا الكلام أوّل النزاع والاختلاف، ونقول: لماذا هذه الأمور غير جائزه لغير النّبى والمعصوم عليه السلام؟

ثانياً: لو سلّمنا أنّ هذه الأمور وبشكل عام إقامة الحدود ممكن بالنصب الخاص، فعلياً أن نقبل أنّها ممكنه بالنصب العام أيضاً.



وبعبارة أخرى: إذا اعتقدنا بأن أصل مشروعيه إقامة الحدود بحاجه إلى حضور المعصوم عليه السلام، وأثبتنا هذا الأمر بالدليل، فليس في هذه الصورة بحث أصلاً، أمّا إذا اعتقدنا كون مجرد الإيذاء والإيلام مانعاً من جواز إقامة الحدود، فنقول في الجواب: إذا اعتقدنا بإمكان النصب الخاص في هذا المورد في زمان المعصوم عليه السلام، فلازمه جواز وإمكان أصل مشروعيته في زمان الغيبة أيضاً، وهذه العناوين لا يمكن أن تكون مانعه عن ذلك.

الدليل الرابع: المراد من الخطاب في آيات الحدود، هو النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام.

وقال القطب الراوندى رحمه الله فى فقه القرآن فى ذيل الآيه: *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۚ* : «والخطاب بهذه الآيه وإن كان متوجّهاً إلى الجماعة، فالمراد به الأئمة بلا خلاف؛ لأن إقامة الحدود ليس لأحد إلا الإمام أو من نصبه الإمام» (١).

وقال المرحوم الطبرسى أيضاً: «هذا خطاب للأئمة ومن يكون منصوباً للأمر من جهتهم؛ لأنه ليس لأحد أن يقيم الحدود إلا الأئمة وولاتهم بلا خلاف» (٢).

ص: ٥٥

---

١- (٢) فقه القرآن ٣٧٢:٢.

٢- (٣) مجمع البيان فى تفسير القرآن ٢١٩:٧.

وكتب الفاضل المقداد رحمه الله أيضاً في كنز العرفان: «والخطاب هنا وفي قوله: فَاجْلِدُوا لِلْأَثَمَةِ وَالْحَكَّامِ» (١).

وقال المرحوم الفاضل الإسترآبادى فى آيات الأحكام: «والخطاب لحكام الشرع من النبى والأئمة عليهم السلام وولاتهم، فيجب عليهم إقامه الحدود على كل امرأه زنت ورجل زنى» (٢).

الجواب:

أولاً: ظاهر هذه الآيات الشريفه أنها فى مقام بيان أصل تنفيذ الحدود وبيان مقدارها، وليست بصدد بيان المنفذ لإقامه الحدود.

ثانياً: ظاهر الخطاب فى الآيه عام، ولا قرينه على أن المراد بذلك خصوص النبى صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام.

كتب ابن إدريس فى السرائر: «لأنَّ الحَكَّامَ جميعهم هم المعتبون بقوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» ٣,٤.

وكانَّ القطب الراوندى والطبرسى رحمهما الله ومن خصص هذا

ص: ٥٦

---

١- (١) كنز العرفان ٢:٣٤١.

٢- (٢) سورة النور، ذيل الآيه ٢، نقلاً عن السيد محمّد باقر الشفتى، إقامه الحدود فى هذه الأعصار: ٥٥.

الخطاب بأشخاص محددين، قد سلموا ابتداء بعدم جواز إقامة الحدود لغير هذه المجموعه، ثم فسّروا الخطاب بهكذا تفسير، والحال أنه في تفسير الآيه الشريفه أو تحليل الخطاب لا يمكن العمل بهذا النحو، و على فرض أنّ هذا المطلب مسلّم، علينا أن نقيد أو نخصص إطلاق وعموم الخطاب.

ويستفاد من مجموع الأدله وقرينه مناسبه الحكم والموضوع أنّ الخطاب موجّه إلى من لهم صلاحيه الحكم والقضاء، ومثل هذه المجموعه يمكنها إقامة الحدود أيضاً.

وعلى هذا، الآيه مختصه بمجموعه خاصه، ولكن لا دليل عندنا على أنّ المجموعه المذكوره هي خصوص النبي صلى الله عليه و آله والأئمه المعصومين عليهم السلام.

ومن جهه أخرى، لا يمكن القول بأنّ مخاطب الآيه هم جميع الحكّام، ولو لم يكن لهم صلاحيه الحكم، والنتيجه: لا يبدو ما اعتقده ابن إدريس رحمه الله صحيحاً.

ثالثاً: يمكن أن يقال: إن كان مقصود الله عزّوجل حقيقه مجموعه خاصه، فمن اللازم بيان ذلك، وعدم البيان وذكر الاختصاص بمجموعه وزمان خاص، هو بنفسه دليل واضح على لزوم إقامة الحدود في أوساط المسلمين في جميع الأزمنه إلى يوم القيامه.

ومن هذه الجهه، يمكن عدّ عموم الخطاب في هذه الآيات من أدله القائلين بجواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبه، ويمكن استفاده لزوم معاضده ومسايره كافه المسلمين في إقامة الحدود، وقد قلنا في المباحث المتقدّمه

عند بيان الأقوال: إنه كما يلزم على المتصدّي لإقامه الحدود هذا الأمر، يلزم على الناس أيضاً مسيرته ومعاضدته في ذلك.

رابعاً: على مبنى الإمام الخميني قدس سره في مباحث الأصول، علينا أن نفسّر هكذا خطابات على أنها خطابات عامه وقانونيه، وفي النتيجة: لا يُنظر إلى مخاطب معيّن ومحدد، ولا يكون الشارع المقدّس في مثل هذه الخطابات في مقام تقنين وتعيين الوظيفة لمخاطب أو لجماعه خاصّه (١).

والنتيجة: أنّ كافي أدله المعتقدين بعدم الجواز مخدوشه.

وقد بيّنا في المباحث السابقه أنّه يكفي في جواز مشروعيه إقامه الحدود في زمان الغيبه عدم العثور على دليل يدلّ على اختصاص الحكم بالمعصوم عليه السلام، لكن من جهه أنّه من المناسب أن يطمئن الفقيه أكثر، عليه أن يبحث ويدقق في أدله القائلين بالجواز أيضاً.

### بيان أدله القائلين بالجواز:

تمسّك القائلون بجواز إقامه الحدود في زمان الغيبه بأدله متعدده، مضافاً إلى مؤيّدات ذكروها لمدّعاهم، فمن اللازم ذكرها وتحليلها جميعاً.

ص: ٥٨

---

١- (١) للتحقيق في بحث الخطابات القانونيه والعامه التي تعتبر من أهم الإبداعات الأصوليه للإمام الخميني، ومؤثره في كافي الأبحاث الفقيهيه من البدايه وحتى النهايه. راجع: أبحاث خارج الفقه للمؤلف، للعام الدراسي ٩٠-٨٩ من العدد ٩٣ إلى ١٠٦ الموجود في موقع المعلومات للمؤلف أيضاً.

قال صاحب الجواهر رحمه الله: «فمن الغريب وسوسه بعض الناس في ذلك (أى: في جواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبه) بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً... وبالجملة فالمسأله من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدله»(١).

ومع ذلك، استدلل لهذه النظرية بعشره أدله، سنتعرض لها بالتحليل والدراسه.

### الدليل الأول: الإجماع:

الشهره بل إجماع الفقهاء على جواز إقامة الحدود في زمان الغيبه، وفي المطالب المتقدمه حللنا كلمات الفقهاء، وأوضحنا أنّ كثيراً منهم صرّحوا بالجواز، وإن كان يظهر من بعض عبارات الشيخ الطوسى وابن إدريس رحمهما الله المخالفه، لكن يستفاد الجواز من البعض الآخر من كتب المرحوم الشيخ و عبارات أخرى لابن إدريس رحمه الله. وعلى هذا، يمكن قبول إجماع القدماء على هذه النظرية.

كتب صاحب الجواهر رحمه الله: «بل لا- أجد فيه خلافاً، إلّا ما يحكى عن ظاهر ابنى زهره وإدريس، ولم نتحققه، بل لعلّ المتحقق خلافه، إذ قد سمعت سابقاً معقد إجماع الثانى منهما، الذى يمكن اندراج الفقيه فى

ص: ٥٩

الحكام عنهم... كما أنّ ما فى التنقيح من الحكاياه عن سلار أنّه جوّز الإقامه مالم يكن قتلاً أو جرحاً كذلك أيضاً» (١).

ويضاف إلى ذلك، أنّ كافه المعتقدين بجواز القضاء والحكم بين الناس فى زمان الغيبه، عليهم أن يلتزموا بجواز إقامه الحدود، ونحن نعبّر عنه بالإجماع الضمنى أو التقديرى.

وبعباره أخرى: يوجد فى الواقع وفى تقدير وفى ضمن الإجماع على جواز القضاء والحكم هكذا إجماع أيضاً.

### الدليل الثانى: مقبوله عمر بن حنظله:

#### إشاره

استدلّ صاحب الجواهر بهذا الدليل على جواز إقامه الحدود فى زمان الغيبه، وعدّ إقامه الحدّ من مصاديق كلمه الحكم الموجود فى هذه الروايه، وقال: «المراد من الحكم عليه، إنفاد ما حكم به لا مجرد الحكم من دون إنفاد» (٢).

ذكر المشايخ الثلاثه (الكلىنى، الصدوق، الشيخ الطوسى رحمهم الله) هذه الروايه فى كتبهم.

فرواها المرحوم الكلىنى فى كتاب العقل والجهل فى باب اختلاف

ص: ٦٠

---

١- (١) جواهر الكلام ٣٩٤: ٢١.

٢- (٢) المصدر نفسه ٣٩٥: ٢١.

الحديث (١)، وفي باب كراهيه الارتفاع إلى قضاة الجور في كتاب القضاء في فروع الكافي (٢)، ورواها الشيخ الصدوق رحمه الله في باب الاتفاق على العدلين في الحكومه في كتاب القضايا والأحكام في من لا يحضره الفقيه (٣)، والشيخ الطوسي في باب القضايا والأحكام (٤).

وأما الحديث على ما رواه الكافي: «محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقّاً ثابتاً؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حاكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنما استخف بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا

ص: ٦١

١- (١) الكافي ١: ٦٧، ح ١٠.

٢- (٢) الكافي ٧: ٤١٢، ح ٥.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٨، ح ٣٢٣٣.

٤- (٤) تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، ح ٥٢.

الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله. قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفصل واحد منهما على الآخر، قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

وأما سند الرواية فقد عدّ البعض هذه الرواية صحيحة، وآخرون موثّقة، وقسم آخر حسنه، وبعض حسنه كالموثّقة، وبعض آخر ضعيفه؛ لذا ينبغي تحليل سند هذه الرواية على نحو الإجمال.

«محمّد بن يحيى العطار ومحمّد بن الحسين» ثقتان، ولا بحث في وثاقتهما.

«صفوان بن يحيى» ثقه أيضاً، وهو فى الوثاقه والجلاله أهم من «صفوان بن مهران»؛ لكونه من أصحاب الإجماع.

وأما «محمّد بن عيسى» فإن كان المقصود «محمّد بن عيسى الأشعري»، فالذى يستفاد من عبارته النجاشى والعلامة رحمهما الله أنّه ثقه، وقد صرّح كبار العلماء كالمرحوم الشهيد الثانى فى المسالك بأنّه ثقه (١).

ص: ٦٢



أمّا إذا كان المراد «محمّد بن عيسى بن عبيد بن يقطين»، فقد ضعّفه البعض كالشيخ الصدوق وأستاذه ابن الوليد والشيخ الطوسي والمحقق الحلي رحمهم الله، قال المرحوم الشيخ الطوسي في الفهرست: «محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ضعيف»<sup>(١)</sup>.

وفي المقابل، وثّقه كبار علماء الرجال أيضاً، كالكشي رحمه الله في الرجال، والنجاشي رحمه الله، والمرحوم العلامة في الخلاصه وفي كتبه الفقهيه أيضاً، والمرحوم الميرداماد في الرواشح، والمجلسي رحمه الله في الوجيزه.

وأما منشأ تضعيف المضعّفين فهو ما جاء في كلام ابن الوليد، إلّا أنّ هذا الكلام لا يدلّ على ضعفه<sup>(٢)</sup>، بل يدلّ على أنّ ما ينقله محمّد بن عيسى بن عبيد من كتب يونس لا يمكن الاعتماد عليه؛ والسبب في ذلك هو: أنّ ابن الوليد يعتقد في إجازة الروايه أنّ على شيخ الإجازة أن يقرأ على تلميذه تمام الكتاب، ويفهمه التلميذ أيضاً. وفي عصر يونس كان محمّد بن عيسى حديث السن فلهذا لا اعتبار لإجازة يونس له.

وعلى كلّ حال، الموثّقون هم أكثر وأعرف بالرجال، ولا اعتبار لكلام المضعّفين في قباهم، سيّما مع التوضيح المتقدّم. وعليه فسواء كان «محمّد

ص: ٦٣

---

١- (١) الفهرست: ٢١٦ رقم ٦١١.

٢- (٢) في ما يخص وثاقه وعدم وثاقه «محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني»، هناك تحقيق مفصّل للمؤلّف في المجلس ٧٣ من درس خارج الفقه بتاريخ ١٣٨٩/١٢/١١، على الراغبين مراجعه موقع المعلومات [www.Fazeilankarani.ir](http://www.Fazeilankarani.ir) للحصول عليه.

بن عيسى» هو الأشعري أو عبيد بن اليقطيني، فكلاهما ثقه.

وأما «داود بن الحصين»، فقد وثقه النجاشي رحمه الله، وقال: «داود بن الحصين الأسدي، مولاهم، كوفي، ثقه»<sup>(١)</sup>.

أما الشيخ الطوسي رحمه الله فلم يمدحه ولم يقدحه في الرجال عند بيان أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، إلا أنه صرح عند ذكر أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام أنه واقفي، فكتب: «داود بن الحصين واقفي»<sup>(٢)</sup>، وكذلك توقف المرحوم العلامة فيه في الخلاصه، فقال: «الأقوى عندي التوقف في روايته»<sup>(٣)</sup>. ومنشأ كلام المرحوم العلامة هو كلام الشيخ رحمه الله، وبما أنه عند تقابل كلام الشيخ والنجاشي يقدم كلام النجاشي، لذا ينبغي الأخذ بكلامه.

مضافاً إلى أنه لا منافاه بين الواقفيه و الوثاقه، فعلى هذا الظاهر وثاقه «داود بن الحصين».

وأما «عمر بن حنظله» فاعتبره الشيخ الطوسي رحمه الله في الرجال تاره من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، وأخرى من أصحاب الصادق عليه السلام، وأضاف إليه الواو عند ذكر اسمه، يعني: «عمرو»، ولم يذكر له مدحاً أو ذماً، ولم يذكر له النجاشي و العلامة رحمهما الله اسماً. والخلاصه: أنه لم يذكر له توثيق في الأصول الرجاليه.

ص: ٦٤

١- (١) رجال النجاشي: ١٥٩ رقم ٤٢١.

٢- (٢) رجال الطوسي: ٣٣٦ رقم ٥٠٧.

٣- (٣) خلاصه الأقوال: ٣٤٥ رقم ١.

نعم، وثقه الشهيد الثاني في الرعايه، و يمكن استفاده توثيقه أيضاً من بعض الروايات، منها:

١ - فى باب وقت صلاه الظهر والعصر فى كتاب الكافى روى عن الإمام الصادق عليه السلام بالنسبه إلى عمر بن حنظله: «إذن لا يكذب علينا»<sup>(١)</sup>. يدلّ هذا التعبير بوضوح على وثاقته. نعم، ورد فى سند هذه الروايه «يزيد بن خليفه» وهو غير موثق.

ونقل الشيخ حسن ابن الشهيد الثانى رحمهما الله فى كتاب منتقى الجمّان عن والده: «ووجدت بخطه رحمه الله فى بعض مفردات فوائده ما صورته: عمر بن حنظله غير مذكور بجرح ولا- تعديل، ولكن الأقوى عندى أنّه ثقه؛ لقول الصادق عليه السلام فى حديث الوقت: إذن لا يكذب علينا. والحال أنّ الحديث الذى أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلّقه به فى هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب»<sup>(٢)</sup>.

نعم، لو اعتقدنا كفايه روايه صفوان - الذى هو من أصحاب الإجماع - عن يزيد بن خليفه فى توثيقه، فبإمكاننا توثيقه أيضاً.

٢ - فى روايه أخرى نقلت فى التهذيب، أنّه عليه السلام قال له: «أنت رسولى إليهم»<sup>(٣)</sup>.

ص: ٦٥

---

١- (١) الكافى ٣: ٢٧٥، ح ١.

٢- (٢) منتقى الجمّان ١: ١٩.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٣: ١٦، ح ٥٧.

وتستفاد وثاقه عمر بن حنظله من هذه الروايه بوضوح.

٣ - نقل الكليني في كتاب الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال لعمر بن حنظله: « يا عمر، لا تحملوا على شيعتنا، وارفقوا بهم، فإنّ الناس لا يحتملون ما تحملون»<sup>(١)</sup>.

يستفاد من هذه الروايه المرتبه الاعتقاديه لعمر بن حنظله عند الإمام الصاق عليه السلام.

مضافاً إلى هذه الأمور، فإنّ روايه الأجلء عنه، كزراره وابن أبي عمير وأمثالهما، كافيّه في وثاقته.

قال الإمام الخميني رضوان الله عليه في كتاب البيع: «مع أنّ الشواهد الكثيره المذكوره في محلّها، لو لم تدلّ على وثاقته، فلا أقلّ من دلالتها على حسنه»<sup>(٢)</sup>.

وعبّر صاحب مشارع الأحكام في تحقيق مسائل الحلال والحرام عن هذه الروايه بالحسنه أيضاً.

والنتيجه: أنّ هذه الروايه معتبره سنداً، وهي تحمل عنوان الموثّقه أو الحسنه، وعبّر البعض عنها كصاحب الفوائد المدنيّه بالصحيحه<sup>(٣)</sup>.

ص: ٦٦

---

١- (١) الكافي ٣٣٤: ٨، ح ٥٢٢.

٢- (٢) كتاب البيع ٦٣٨: ٢.

٣- (٣) الفوائد المدنيّه: ٣٠٣.

وعلى كل حال، اعتبر الكثير من كبار العلماء هذه الرواية بأنها مقبولة، كالشيخ الأنصارى والنائينى رحمهما الله فى المكاسب والبيع وفى منيه الطالب، والمحقق الأصفهانى قدس سره فى بحوث فى الأصول وحاشيه المكاسب.

وكتب المرحوم المجلسى رحمه الله فى روضه المتقين: «كما يفهم من مقبولة عمر بن حنظله التى عليها مدار العلماء فى الفتوى والحكم»<sup>(١)</sup>.

وكتب المحقق الخوانسارى رحمه الله أيضاً فى مشارق الشموس: «ثم هذه الرواية معمول عليها بين الأصحاب عملاً ظاهراً، وقبول الخبر بين الأصحاب مع عدم الراد له يخرج به إلى كونه حججه، فلا يعتدّ إذن بمخالف فيه»<sup>(٢)</sup>.

وتمسك المرحوم الميرزا القمى قدس سره فى مسأله وجوب أخذ الجزيه فى زمان الغيبه بهذه المقبولة أيضاً، وقال: «فهو أمّا الفقيه العادل النائب عنه بالأدله مثل مقبولة عمر بن حنظله»<sup>(٣)</sup>.

وبناء على هذا، يمكن القول: إنه عبر الكثير من كبار العلماء عن هذه الروايه بالمقبوله.

نعم، تردد المرحوم المحقق الخوئى فى بعض الكتب فى كون الأصحاب تلقوا هذه الروايه بالقبول.

ص: ٦٧

---

١- (١) روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه ٢٠: ١.

٢- (٢) مشارق الشموس ٣: ٢١٠.

٣- (٣) رسائل الميرزا القمى ١: ٢٥٨.

ولكن كما ذكر، عمل المتقدمون والمتأخرون من فقهاء الإماميه على طبق هذه الروايه، وحتى في كتاب فقه الرضا عبّر عن هذه الروايه بالمقبوله.

ومضافاً إلى هذه الجهات، فإنّ مضمون الروايه يوجب الوثوق بالصدور.

### بيان الاستدلال بالروايه:

استفاد البعض من هذا الحديث الشريف منصب ومشروعيه القضاء في المرافعات والمنازعات وقبول شخص ليكون حَكماً. وبعبارة أخرى: استفاد مشروعيه الحكم والقضاء عند المرافعه إلى الحاكم.

والمجموعه الثانيه استفادت مشروعيه القضاء والإفتاء بنحو عام، سواء كان هناك مرافعه أم لا.

والمجموعه الثالثه استفادت - مضافاً إلى جعل منصب القضاء والإفتاء - من هذه الروايه جعل الولاية العامه للفقهاء في زمان الغيبه.

ومن المجموعه الأولى يمكن الإشاره إلى المرحوم المحقق الخوئي، قال في المستند في شرح العروه الوثقى في كتاب الصوم: «وغير خفى أنّ المقبوله وإن كانت واضحه الدلاله على نصب القاضى ابتداءً، ولزوم اتّباعه في قضائه، حيث إنّ قوله عليه السلام: «فليرضوا به حكماً» بعد قوله: «ينظران من كان منكم...» كالصريح في أنّهم ملزمون بالرضا به حكماً، باعتبار أنّه عليه السلام قد

جعله حاكماً عليهم، بمقتضى قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته حاكماً» الذي هو بمثابة التعليل للإلزام المذكور.

إلا أنّ النصب المزبور خاص بمورد التنازع والترافع المذكور في صدر الحديث، بلا فرق بين الهلال وغيره، كما لو استأجر داراً أو تمتع بامرأه إلى شهر، فاختلفا في انقضاء الشهر برؤيه الهلال وعدمه، فترافعا عند الحاكم وقضى بالهلال، فإنّ حكمه حينئذ نافذ بلا إشكال.

وأما نفوذ حكمه حتى في غير مورد الترافع، كما لو شككنا أنّ هذه الليلة أوّل رمضان ليجب الصوم أو أوّل شوال ليحرم من غير أيّ تنازع وتخاصم، فلا تدلّ المقبولة على نفوذ حكم الحاكم حينئذ إلا بعد ضمّ مقدّمه ثانيه: وهي أنّ وظيفة القضاء لم تكن مقصوره على حسم المنازعات فحسب، بل كان المتعارف والمتداول لدى قضاء العامه التدخّل في جميع الشؤون التي تبثلي بها العامه، ومنها: التعرّض لأمر الهلال، حيث إنّهم كانوا يتدخّلون فيه بلا ريب، وكان الناس يعملون على طبق قضائهم في جميع البلدان الإسلاميه. فإذا كان هذا من شؤون القضاء عند العامه، وثبت أنّ الإمام عليه السلام نصب شخصاً قاضياً، فجميع تلك المناصب تثبت له بطبيعته الحال، فلهذا القاضي ما لقضاء العامه، ومنه الحكم في الهلال، كما هو المتعارف في زماننا هذا تبعاً للأزمه السابقه، لما بين الأمرين من الملازمه الخارجيه حسبما عرفت.

ولكنك خير بأنّ هذه المقدّمه أيضاً غير بينه ولا مبيّنه، لعدم كونها من

الواضحات الوجدانيات، فإنّ مجرّد تصدّي قضاة العامه لأمر الهلال خارجاً لا يكشف عن كونه من وظائف القضاء في الشريعة المقدّسه، حتّى يدلّ نصب أحد قاضياً على كون حكمه في الهلال ماضياً بالدلاله الالتراميه، ولعلّهم ابتدعوا هذا المنصب لأنفسهم كسائر بدعهم، فلا- يصحّ الاحتجاج بعملهم بوجه، بعد أن كانت الملازمه المزبوره خارجيه محضه، ولم يثبت كونها شرعيه.

وملخّص الكلام في المقام: أنّ إعطاء الإمام عليه السلام منصب القضاء للعلماء أو لغيرهم لم يثبت بأيّ دليل لفظي معتبر ليتمسك بإطلاقه»(١).

واستمر في حديثه معتقداً أنّ القضاء واجب كفاي، ومن الأمور التي يتوقّف عليها حفظ النظام، وجعل القدر المتيقن من ذلك هو الفقيه والمجتهد.

الإشكال في هذه النظرية: المرحوم المحقق الخوئي قدس سره وإن لم يستفد الولايه في القضاء بنحو مطلق، والولايه العامه من مقبوله عمر بن حنظله، ولكنه قبل كلاً- العنوانين من جهه الأمور الحسينيه، وبقطع النظر عن هذا المطلب، فهذه النظرية قابله للإشكال والمناقشه؛ لأنّه:

أولاً: من المسلّمات عند الفقهاء أنّ المورد لا- يكون مخصصاً. وفي هذه الروايه، وإن كان مورد السؤال هو التنازع والمرافعه، ولكنه في

ص: ٧٠

---

١- (١) المستند في شرح العروه الوثقى، كتاب الصوم (موسوعه الإمام الخوئي) ٨٥: ٢٢-٨٦.



الجواب جعل منصب الحكم والقضاء بنحو عام، ولا يمكن أن يخصص أو يقيد مورد السؤال كليه وعموم الجواب.

ثانياً: إنّ ما استنكره الإمام عليه السلام في جوابه بشدّه هو الحكم الصادر من قبل الطاغوت، فهو باطل ولا يجوز الأخذ به، بل يجب أخذ الحكم من أشخاص متّصّفين بصفات المذكوره في الروايه، وفي هذا الأمر، ليس هناك أيّ خصوصيه للتنازع والمرافعه.

ثالثاً: يستفاد من جواب الإمام عليه السلام أنّ مورد السؤال من مصاديق لزوم الرجوع إلى من يعرف الحلال والحرام بنحو كامل، وله الفقيه والاجتهاد، وفي الحقيقه ما ذكر في الروايه من صفات، هي كلّها من شرائط المجتهد والفقيه.

وقد استفاد الشهيد الأوّل رحمه الله من هذه الروايه في الذكرى (1) ثلاثة عشر شرطاً، وهي:

١ - الإيمان. التعبير ب - «من كان منكم» خطاب مرتبط بالشيعة الإماميه الاثني عشرية، فلا يعم الزيديه أو الإسماعيليه وسائر الفرق أيضاً، فهؤلاء لا يمكنهم أن يتصدّوا منصب القضاء.

٢ - العدالة.

٣ - العلم بالكتاب الإلهي، يعني: القرآن.

ص: ٧١

---

١- (١) ذكرى الشيعة ١:٤٢-٤٣.

٤ - العلم بسنة النبي صلى الله عليه وآله، والأئمة المعصومين عليهم السلام.

٥ - العلم بالإجماع.

٦ - العلم بالكلام.

٧ - العلم بالأصول.

٨ - العلم باللغـه والنحو والصرف والمنطق.

٩ - العلم بالناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والظاهر والمؤول.

١٠ - العلم بالجرح والتعديل، ويكفي في هذا الأمر شهادة الأولين والقدماء.

١١ - العلم بمقتضى اللفظ من حيث اللغـه والعرف والشرع.

١٢ - فهم المعنى، عند تجرد اللفظ من القرينه، وعند اقتران اللفظ بالقرينه.

١٣ - أن يكون حافظاً، بمعنى: أنه أغلب عليه من النسيان.

هكذا شخص يمكن أن يكون مصدراً للقضاء والحكم، ولا خصوصيه للمرافعه والتنازع.

رابعاً: لا فرق في الاستخفاف بحكم الله بين أن يكون هناك تنازع أو لا.

خامساً: يستفاد من هذا الحديث النهى عن الرجوع إلى حاكم طاغوت في جميع الأزمنه، كما يستفاد هذا المطلب من الآيه

الشريفه، فإذا

ص: ٧٢

حرم الرجوع إلى الطاغوت في جميع الأزمنة، لزم التفكير بالبديل المناسب الذي ليس فيه عنوان الطاغوت في جميع الأزمنة.

وعلى كل حال، لا شك أنه يستفاد من التعابير الواردة في هذه الرواية، وكذا من مجموع الجواب عنوان العام، ولا خصوصية فيه للتنازع والمرافعة.

قال المرحوم آية الله الشيخ مرتضى الحائري قدس سره في شرح العروة: «إن الإرجاع إلى العارفين بالأحكام وإن كان في مورد المخاصمة، إلّا أنّ الظاهر أنّ المورد من باب الاحتياج إلى رأى العالم، وليس موجباً للاختصاص، وليس الحكم المفروض في هذه الروايات منحصراً باختلاف في الموضوعات، حتّى يقال بالاختصاص من تلك الجهة... إطلاق التعليل الوارد... مقتضاه جعل العارف بالأحكام قاضياً وحاكماً مطلقاً، من غير فرق بين صورته المخاصمة وغيرها» (١).

فقد استفاد من هذه الرواية خلاف ما عليه المحقق الخوئي رحمه الله، فالشخص العارف بالأحكام له عنوان القاضى والحاكم، ولا فرق بين التنازع والمرافعة إليه وغيره.

ومن المجموعه الثانيه يمكن عدّ صاحب العناوين الفقيهيه، حيث كتب: «وهذه الأخبار (مقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبى خديجه) أيضاً لا تقتضى الولايه إلّا فى الفتوى والقضاء، ولا تدلّ على كونه ولياً مطلقاً له التصرف كيف شاء. نعم، تدلّان على اعتبار حكمهم وفتواهم كما استدلّ

ص: ٧٣

بهما الأصحاب، مع ما فيهما من البحث والإشكال»(١).

فقد استفاد من روايه عمر بن حنظله حجه الفتوى والقضاء فقط، سواء كانت مرافعه أو لا.

وردّ المرحوم كاشف الغطاء هذا المطلب، فقال: «لأنّ تسليم منصب القضاء والإفتاء مما يؤذن بتبعيه المناصب بطريق أولى، وما ورد في نصب الأئمه عليهم السلام بعض أصحابهم قيماً على أموال الأيتام دليل على جواز الولاية في غيرها؛ لأنّ ولي المال يتولّى غيره... على أنّ مقبولة عمر عامّه للترافع وغيره؛ لقوله عليه السلام: فاجعلوه حاكماً»(٢).

فيعتقد كاشف الغطاء قدس سره: أنّ الشارع المقدّس إذا جعل للفقيه منصب القضاء والإفتاء، فبطريق أولى يجب أن تكون له الولاية في الأمور الأخرى أيضاً، يعنى: بطريق أولى يجب أن يكون قادراً على التصرف في الأمور الأخرى.

ويبدو أن لا- أولويه في ذلك، بل ينبغي النظر إلى أنّه هل التعليل والتعابير الواردة في مقبولة عمر بن حنظله، مضافاً إلى جعل منصب القضاء يمكن استفاده الولاية العامه والمطلقه للفقيه منها بحيث يكون قادراً على التصرف في جميع أمور الناس أو لا؟

ص: ٧٤

١- (١) العناوين الفقيهيه ٥٧٠: ٢.

٢- (٢) أنوار الفقاهه، كتاب النكاح: ٢٦.

أشكل المرحوم آية الله الشيخ مرتضى الحائري قدس سره في مباحث الخمس على استفاده الولاية المطلقة على جميع أمور المسلمين سواء القضاءيه وغيرها من روايه عمر بن حنظله، وقال: «لا استفاد قطعاً من تلك الروايه الشريفه الولاية المطلقة لهم كولاية الناس على أموالهم وأنفسهم، فيكشف بتلك الولاية أن الله تعالى والإمام راضيان بتصرفاتهم على وفق ما يظنون من المصلحه في الأموال كولاية الأب والجدّ على أموال الصغار، وهذا لأمرين:

أحدهما: قوله عليه السلام: «فإذا حكم بحكمننا» فحرمه الردّ متوقّفه على أن يكون حكمه على طبق حكم الإمام عليه السلام.

ثانيهما: إنّ موضوع جعل الحكومه هو معرفه حلالهم وحرامهم، لا عدالتهم وكفايتهم حتّى يصلح لجعل الحكومه» (1).

فهو يعتقد أنه لا استفاد الولاية العامه من هذه الروايه، وأقام قرينتين وشاهدين:

الأولى: إنّ التعبير بـ: «إذا حكم بحكمننا» قرينه على أنه ليس له الولاية العامه بأيّ صوره يريد أن يتصرّف بها، بل إذا حكم بحكمننا فردّه حرام. إذن، في الموارد التي لا يحكم بها طبقاً لحكمننا، فردّه لا إشكال فيه.

الثانيه: إنّ موضوع جعل الحكومه معرفه الحلال والحرام، ولا دور

ص: ٧٥

لعدالتهم و كفايتهم فى هذا الأمر.

وينبغى أن يقال حول إشكال المرحوم الحائرى:

أولاً: كلامه هذا يخالف ما أورده فى شرح العروه، والمطلب الصحيح هو ما ذكره فى شرح العروه، المبني على أن تعليل «قد جعلته عليكم حاكماً» يستفاد منه الولاية المطلقة.

ثانياً: لا يثبت أى من الشاهدين مدّعا؛ لأنّ من يعتقد بوجود الولاية العامه للفقيه دون اختصاصه بأمر القضاء، يعتقد أيضاً أنّ حكم الفقيه فى كلّ مورد هو حكم الإمام عليه السلام، بمعنى لزوم التبعية.

وبعبارة أخرى: التعبيرات الموجوده فى هذه الروايه تدلّ على أنّ الفقيه والحاكم إن حكم بحسب الظاهر طبقاً لموازيننا فينبغى تبعيته، وإن كانت النتيجة لا تنطبق مع نظر الأئمه المعصومين عليهم السلام، ولكن بهذا المقدار لو حكم فى إطار وطبقاً لمعايير الأئمه المعصومين عليهم السلام، فينبغى التبعية عن هذا الحكم.

وبعبارة ثالثة: لم يكن محطّ نظر الإمام عليه السلام فى هذه الروايه الصحه الواقعيه لحكم وقضاء الفقيه، بل كان محطّ نظره هو الصحه الظاهريه ولزوم التبعية، والقائلين بالولاية العامه لا يدعون الصحه الواقعيه أبداً.

ومن المجموعه الثالثه يمكن ذكر المرحوم كاشف الغطاء والإمام الخمينى رحمه الله، كتب الإمام الخمينى قدس سره فى كتاب الاجتهاد والتقليد فى الاستدلال بمقبوله عمر بن حنظله: «و مما يدلّ على أنّ القضاء بل مطلق الحكومه للفقيه، مقبوله عمر بن حنظله، وهى مع اشتهاها بين الأصحاب والتعويل عليها فى

مباحث القضاء مجبوره من حيث السند، ولا إشكال في دلالتها»(١).

ثم تابع كلامه فاستفاد من ثلاثه تعبيرات وردت في الروايه شرط الفقاهه والاجتهاد للحاكم والولى، وقد اهتم اهتماماً بالغاً للآيه المشار إليها في الروايه، فقال: المراد من الأمانات في الآيه إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ۚ الْأَمَانَةُ الْخَلْقِيَّةُ (أى: أموال الناس) وكذلك الأمانه الخالقيه (أى: الأحكام الشرعيه)، والمقصود من ردّ الأمانه هو تنفيذ الأحكام الإلهيه كما هي عليه، وأيضاً بالنسبه إلى الآيه الشريفه وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ قال: المراد بالحكم في هذه الآيه ليس القضاء، بل المراد الحكومه، فالخطاب في الآيه إلى من يمسك زمام أمور الناس، وليس الخطاب للقضاء، والقضاء أحد أقسام الحكومه.

وعلى ضوء هذه الآيه الشريفه، ينبغي أن يبتنى كلّ أمر من أمور الحكومه على موازين القسط والعدل، وأن تكون كافه شؤون الحكومه سواء القضاء أو جعل القوانين و تنفيذها، على أساس العدل.

والنتيجه هي استفاده الإطلاق والعموم من مقبوله عمر بن حنظله، دون تخصيصها بمسأله القضاء، فتعم تنفيذ الأحكام أيضاً.

تنبيه: من الضروري الالتفات إلى هذه النقطة وهي: أننا لو فرضنا أنّ

ص: ٧٧

المقبوله وارده فى خصوص القضاء، ولا- يستفاد منها الولايه العامه، مع ذلك يمكن أن نقول: إن هذه الروايه يمكنها أن تكون دليلاً للقائلين بجواز إقامه الحدود فى زمان الغيبه؛ لأنّ القاضى إذا حكم، ولكن لم يكن له إقامه الحدود، فهذا سبب للاستخفاف بالقضاء والحكم؛ وقد ورد النهى الشديد فى هذه الروايه بمسأله الاستخفاف.

وبعباره أخرى: إذا رفض شخص فرضاً الملازمه بين مشروعيه القضاء وإقامه الحدود، يمكنه الاستناد إلى تعبير «الاستخفاف» الوارد فى هذه الروايه، ويستفيد الجواز بل لزوم إقامه الحدود.

وبعباره أوضح: يمكن القول بأنّ القضاء الذى ليس فيه ضمانه التنفيذ، أمر موهون وفاقد للفائده.

إشكال: قد يتوهم شخص (١) أنّ مقبوله عمر بن حنظله تدلّ على جعل منصب القضاء فى زمان حضور المعصوم عليه السلام، يعنى: تدلّ على أنّ الإمام الصادق عليه السلام نصب من اتّصف بهذه الشرائط بالنسبه إلى زمانه.

الجواب: أولاً: مقتضى هذا الإشكال هو أنّ هذا الجعل مختص بزمان الإمام الصادق عليه السلام، ولا يشمل زمان الأئمه الآخرين عليهم السلام.

ثانياً: لازم هذا الإشكال هو أنّ حرمة التحاكم والرجوع إلى الطاغوت منحصر أيضاً بزمن حضور المعصوم عليه السلام، ولا يشمل الأزمنه الأخرى.

ص: ٧٨



ثالثاً: جواب الإمام عليه السلام وخاصة مع التعليل الذى ذكر فيه وأيضاً مع الالتفات إلى خصوصيات الجواب والشرائط المهمه المذكوره، قضيه حقيقه شامله لجميع الأزمنه إلى يوم القيامه.

والنتيجه النهائيه هي: أنه يستفاد بوضوح من المقبوله جواز تنفيذ الحدود من قبل الفقيه الجامع للشرائط فى زمان الغيبه.

ويرى المرحوم الشهيد الثانى أن إقامه الحدود هي ضرب ومصدق من الحكم فى «إذا حكم بحكمنا»، وقال: «فإن إقامه الحدود ضرب من الحكم»<sup>(١)</sup>.

وعليه، فما أورده المحقق الخوانسارى رحمه الله فى جامع المدارك بأنه لا ظهور للمقبوله فى مسأله تنفيذ الحدود، غير مقبول.

وقد استفاد صاحب الجواهر رحمه الله من قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» الولايه العامه، فقال: كما أن للمنصوب الخاص ولايه عامه بالنسبه لأطراف النزاع كافه، فكذلك الفقيه والمجتهد له هذه الولايه أيضاً. وهو كالشهيدين الثانى رحمه الله يرى أن تنفيذ الحد من مصاديق «حكم بحكمنا»، وقال: «إن المراد من الحكم عليه إنفاذ ما حكم به لا مجرد الحكم من دون إنفاذ»<sup>(٢)</sup>.

### الدليل الثالث: مقبوله أبى خديجه:

الدليل الثالث للقائلين بجواز تنفيذ الحدود فى زمان الغيبه هو مشهوره

ص: ٧٩

١- (١) مسالك الإفهام ١٠٨:٣.

٢- (٢) جواهر الكلام ٣٩٥:٢١.

أو مقبولة أبي خديجه.

نقل عن أبي خديجه روايتين، نذكر هنا ما رواه المرحوم الصدوق في من لا يحضره الفقيه: الصدوق بإسناده عن أحمد بن عائذ بن حبيب الأحمسي البجلي الثقة عن أبي خديجه سالم بن مكرم الجمّال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية صحيحة سنداً، وسند المرحوم الصدوق إلى أحمد بن عائذ صحيح أيضاً.

استفاد المرحوم صاحب الجواهر من هذه الرواية جواز ومشروعيه إقامه الحدود في زمان الغيبه<sup>(٢)</sup>.

لكن المرحوم آية الله السيد أحمد الخوانساري قال: النظر في هذه الرواية إلى المحاكمات، ولا يستفاد منها إقامه الحدود في عصر الغيبه<sup>(٣)</sup>.

ولكن كما ذكرنا في الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظله، أننا إذا استفدنا أصل مشروعيه القضاء من هذه الرواية، فلا بدّ من استفاده مشروعيه

ص: ٨٠

---

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣:٢، ح ٣٢١٦.

٢- (٢) جواهر الكلام ٢١:٣٩٦.

٣- (٣) جامع المدارك ٥:٤١٢.

إقامه الحدود أيضاً، بلحاظ أنّ إقامه الحدود من شؤون وفروع القضاء.

### الدليل الرابع: التوقيع الشريف

ورد في التوقيع الشريف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّج الله عليكم»<sup>(١)</sup>. قال صاحب الجواهر رحمه الله: «هذه الروايه أشدّ ظهوراً في إرادته كونه حجّجه فيما أنا فيه حجّجه الله عليكم، ومنها إقامه الحدود، بل ما عن بعض الكتب «خليفتي عليكم» أشدّ ظهوراً، ضروره معلوميه كون المراد من الخليفه عموم الولايه عرفاً»<sup>(٢)</sup>. وأشكل المرحوم المحقق الخوانساري في الاستدلال بهذه الروايه فقال: «لعدم معلوميه المراد من الحوادث؛ لاحتمال كون اللام للعهد في كلام السائل، واستفاده الولايه العامه من جهه التعبير بأنّهم «خليفتي عليكم» مشكله؛ لاضطراب المتن في الروايه»<sup>(٣)</sup>. ويمكن المناقشه في كلامه، فإنّه لو تمّ التديق في تعبير: «فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّج الله»، فلا يمكن القول: إنّ الإمام المعصوم عليه السلام له عنوان الحجّجه في بعض الحوادث، وهذا العموم في التعليل، ينفي احتمال عهديه

ص: ٨١

١- (١) الاحتجاج ٢: ٤٧٠.

٢- (٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٥.

٣- (٣) جامع المدارك ٥: ٤١٢.

اللام؛ لعدم الحاجة في العهد إلى التمسك بهذا الدليل بنحو عام.

وعليه، فظاهر هذا التعبير هو: أنّ كلما كان الإمام المعصوم عليه السلام فيه حجّة فالفقيه حجّة فيه أيضاً.

فعلى هذا، يمكن الاستفادة من التعابير المذكورة في الجواب، أنّ احتمال كون اللام للعهد غير صحيح، ولا ينبغي الالتفات لهذا الاحتمال.

### الدليل الخامس: روايه سليمان

«روى سليمان بن داود المنقرى عن حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»<sup>(١)</sup>. رواه الشيخ الطوسي أيضاً في موضعين من كتاب التهذيب<sup>(٢)</sup>.

أمّا سند الحديث: قال المرحوم الصدوق في المشيخه: «وما كان فيه عن سليمان بن داود المنقرى، فقد رويته عن أبي رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمّد الأصبهاني عن سليمان بن داود المنقرى»<sup>(٣)</sup>.

لا كلام في جلاله والد الشيخ الصدوق و«سعد بن عبد الله».

ص: ٨٢

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧١، ح ٥١٣٥.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣١٤، ح ٧٨؛ ١٠: ١٥٥، ح ٥٢.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٦٧.

أمياً «القاسم بن محمّد الأصبهاني» الذي هو «القاسم بن محمّد القمي»، فقد قال المرحوم النجاشي: «القاسم بن محمّد القمي يعرف ب - «كاسولا» لم يكن بالمرضى، له كتاب نوادر»<sup>(١)</sup>.

ونقل العلامه رحمه الله في الخلاصه عن ابن الغضائري: «حديثه يعرف تاره وينكر أخرى، ويجوز أن يخرج شاهداً»<sup>(٢)</sup>.

ويستفاد من مجموع هذه التعابير: عدم الاعتماد على «القاسم بن محمّد»، وإن لم يستفاد عدم عدالته أيضاً.

أمّا «سليمان بن داود»، فقد ذكره المرحوم العلامه وابن داود في القسم الثاني من كتبهما الرجاليه - الذي هو في ذكر المجروحين ومن توقفا فيه - وأيضاً نقلا عن ابن الغضائري تضعيف هذا الشخص. كتب المرحوم العلامه في الخلاصه: «قال ابن الغضائري: إنّه ضعيف جداً، لا يلتفت إليه، يوضع كثيراً على المهمات»<sup>(٣)</sup>.

نعم، وثقه المرحوم النجاشي، والظاهر من عباره الشيخ الطوسي رحمه الله في الفهرست أيضاً عدم الضعف، بل يستفاد الاعتماد على كتابه.

أمّا «حفص بن غياث» فيرى كثير من علماء الرجال أنه عامي

ص: ٨٣

١- (١) رجال النجاشي: ٣١٥ رقم ٨٦٣.

٢- (٢) الخلاصه: ٣٨٩.

٣- (٣) الخلاصه: ٣٥٢؛ رجال ابن داود: ٤٥٩.

المذهب، بل صرّح الكشى فى الرجال(1)، والمرحوم الشيخ الطوسى فى الرجال والفهرست بأنه عامى المذهب.

لكن يستظهر من بعض الروايات فى الكافى فى الأصول والروضه خلاف هذا المطلب.

ولكن على كل حال، ادعى الشيخ الطوسى رحمه الله إجماع الطائفة الإماميه على العمل برواياته، والاعتماد على كتابه.

والنتيجه: أن هذه الروايه وإن كانت مورد إشكال وضعف من جهه بعض الرواه، إلما أن عمل الأصحاب بها، وتلقّيها بالقبول، يمكن عدّها معتبره.

بيان كيفيه الاستدلال بالروايه: يشمل عنوان «من إليه الحكم» المعصوم عليه السلام فى زمان الحضور والفقيه الجامع للشرائط فى زمان الغيبه.

وعليه، فالروايه تدلّ جيداً على جواز ومشروعيه إقامة الحدود فى زمان الغيبه.

وبعباره أخرى: يستفاد من جواب الإمام عليه السلام أنّ تنفيذ الحدود فى زمان حكمه السلطان الجائر أو السلطان غير المشروع، ليس للسلطان، ولا للقاضى المنصوب من قبله، بل لمن له أمر الحكم والقضاء، وذاك هو الإمام المعصوم عليه السلام فى زمان الحضور والفقيه فى زمان الغيبه.

ص: ٨٤

وقد صرح المرحوم المحقق الخوئي: أن المراد من قوله عليه السلام: «من إليه الحكم» في زمان الغيبة هم الفقهاء (١).

وفي مقابله المرحوم المحقق الخوانساري في جامع المدارك فبالإضافة إلى الخدشه في سند هذا الحديث، قال: القاضي له عنوان «من له الحكم» لا- عنوان «من إليه الحكم» فكتب: «وأما خبر حفص... فيشكل التمسك به؛ لأنَّ القاضي له الحكم من طرف المعصوم، ولا يقال: إليه الحكم» (٢).

ويمكن المناقشه في هذا المطلب؛ لأنه:

أولاً: الظاهر أنه جعل الاستدلال مبيهاً على أن جواب الإمام عليه السلام ينطبق على عنوان القاضي الموجود في الروايه، وثم نقول: إنَّ عنوان القاضي موجود أيضاً في الفقيه، مع أننا بينا أن الإمام عليه السلام في الحقيقه قال في الجواب: إنَّ إقامه الحدود لا علاقته له بالسلطان، ولا- بالقاضي المنصوب من قبله، بل له علاقته بمن تعلقت به مشروعيه الحكومه، فمن ليس له صلاحيه الحكومه، لا هم، ولا المنصوبين من قبلهم له صلاحيه إقامه الحدود.

ثانياً: لوقبلنا أنَّ عنوان الحكم في جواب الإمام عليه السلام هو القضاء، فإنَّ قوله: إنَّ هناك فرقاً بين عنوان: «من له الحكم»، و«من إليه الحكم»، يفتقد

ص: ٨٥

١- (١) مباني تكمله المنهاج ٢٢٦: ١.

٢- (٢) جامع المدارك ٤١١: ٥.

إلى الدليل، وفرق بلا فارق، فإنّ لقاضى الشرع أيضاً عنوان «من له الحكم»، و كذلك عنوان «من إليه الحكم».

وبعبارة أخرى: قاضى الشرع باعتباره له صلاحية إصدار الحكم، فهو «من له الحكم»، وباعتبار آخر، بما أنّه يرجع إليه فى إصدار الحكم، فهو «من إليه الحكم».

فالاستدلال بهذه الرواية صحيح وتام، ولا ترديد فى ظهوره فى المقصود من حيث الدلالة.

### **الدليل السادس: عدم جواز تعطيل الحدود**

يستفاد من روايات عديدة عدم جواز تعطيل الحدود مطلقاً، ولا فرق فى ذلك بين زمان المعصوم عليه السلام وغيره، والموارد التالية من جملة هذه الروايات:

١ - روى فى مستدرک الوسائل باب وجوب إقامتها بشروطها عن النبى صلى الله عليه و آله: «أنه نهى عن تعطيل الحدود، وقال: إنّما هلك بنو إسرائيل؛ لأنهم كانوا يقيمون الحدود على الوضيع دون الشريف»<sup>(١)</sup>.

نهى فى هذه الرواية عن تعطيل الحدود مطلقاً.

ويعلم منه أنّه لا ينبغى ترك هذا الأمر فى أىّ زمان من الأزمنة،

ص: ٨٦

---

١- (١) مستدرک الوسائل ٧: ١٨، ح ٢.



وخاصه فى إشارته فى ذيل الروايه إلى قوم بنى إسرائيل، وهلاكهم؛ لأنهم كانوا يقيمون الحدود على الناس الضعفاء من الناحيه الماليه والاعتباريه، دون إقامتها على الشرفاء.

ويعلم من هذا المطلب: أنّ إقامه الحدود على كلّ مرتكب للجريمه وفى كلّ زمان وإن كان قبل الإسلام أمر مطلوب.

٢ - «عن على عليه السلام أنّه كتب إلى رفاعه: أقم الحدود فى القريب يجتنبها البعيد، لا تطلّ الدماء، ولا تعطلّ الحدود»<sup>(١)</sup>.

أمر على عليه السلام فى هذه الروايه بأحد الواجبات التى يجب إقامتها فى كلّ زمان، وليس لنا أن نقول: إنّّه عليه السلام بهذا الكلام أجاز بصوره خاصه إقامه الحدود لرفاعه.

٣ - «وعنه عليه السلام أنّه قال: من وجب عليه الحدّ أقيم، ليس فى الحدود نظره»<sup>(٢)</sup>.

ورد فى هذه الروايه بصوره مطلقه وعامه، أنّ الذى يلزم أن يُجرى عليه الحدّ فحتماً يجب إقامه الحدّ عليه، وليس فيه أى قيد بالنسبه إلى إجازة المعصوم عليه السلام.

وبعباره أخرى: إذا ثبت لزوم الحدّ عند القاضى والحاكم، فلا يحقّ له

ص: ٨٧

---

١- (١) دعائم الإسلام ٢:٤٤٢، ح ١٥٤١.

٢- (٢) المصدر نفسه ٢:٤٤٣، ح ١٥٤٥.

تعطيل الحدّ أو تأخيره.

فالمستفاد من هذه الرواية بناء على هذا هو: أنّ الشرط الوحيد والمهم لإقامه الحدود هو إثباتها.

٤ - «وعن رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّه نهى عن الشفاعة في الحدود، وقال: من شفع في حدّ من حدود الله ليطله، وسعى في إبطال حدود الله تعالى، عذّبه الله يوم القيامة»<sup>(١)</sup>.

٥ - يستفاد من بعض الروايات: أنّه يجب إقامة الحدود الإلهية في حال ثبوتها، ولا يحقّ حتّى للمعصوم عليه السلام تأخيرها أو إبطالها.

«عن علي عليه السلام أنّه أخذ رجلاً من بنى أسد في حدّ وجب عليه ليقيمه عليه، فذهب بنو أسد إلى الحسين بن علي صلى الله عليه وآله يستشفعون به، فأبى عليهم، فانطلقوا إلى علي عليه السلام فسألوه، فقال: لا تسألوني شيئاً أملكه إلّا أعطيتكموه، فخرجوا مسرورين، فمروا بالحسين عليه السلام فأخبروه بما قال، فقال: إن كان لكم بصاحبكم حاجة فانصرفوا، فلعلّ أمره قد قضى، فانصرفوا إليه، فوجدوه عليه السلام قد أقام عليه الحدّ، قالوا: ألم تعدنا يا أمير المؤمنين؟ قال: لقد وعدتكم بما أملكه، وهذا شيء لله لست أملكه»<sup>(٢)</sup>.

٦ - «روى المرحوم الكليني في كتابه الشريف الكافي روايه صحيحه:

ص: ٨٨

١- (١) دعائم الإسلام، ح ١٥٤٦.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ١٥٤٧.

عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن علي بن حمزة عن أبي بصير عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه، قال: أتت امرأه مجحج أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: يا أمير المؤمنين، إنني زويت فطهرني، طهرك الله، فإن عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع، فقال لها: مما أطهرك؟ فقالت: إنني زويت، فقال لها أو ذات بعل أنت أم غير ذلك؟ فقالت: بل ذات بعل، فقال لها: أفحاضراً كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم غائباً كان عنك؟ فقالت: بل حاضرّاً، فقال لها: انطلقى فضعى ما فى بطنك، ثم اثينى أطهرك، فلّمّا ولّت عنه المرأة فصارت حيث لا- تسمع كلامه، قال: اللهم إنّها شهاده، فلم تلبث أن أتته، فقالت: قد وضعت فطهرني، قال: فتجاهل عليها، فقال: أطهرك يا أمه الله ماذا؟ فقالت: إنني زويت فطهرني، فقال: وذات بعل إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم، قال: وكان زوجك حاضرّاً أم غائباً؟ قالت: بل حاضرّاً، قال: فانطلقى وارضعيه حولين كاملين كما أمرك الله، قال: فانصرفت المرأة فلّمّا صارت منه حيث لا تسمع كلامه، قال: اللهم إنّها شهادتان، قال: فلّمّا مضى حولان، أتت المرأة فقالت: قد أرضعته حولين، فطهرني يا أمير المؤمنين، فتجاهل عليها وقال: أطهرك ماذا؟ فقالت: إنني زويت فطهرني، قال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم، قال: وبعلك غائب عنك إذ فعلت ما فعلت أو حاضر؟ قالت: بل حاضر، قال: فانطلقى فاكفليه حتى يعقل أن يأكل ويشرب، ولا- يتردى من سطح، و يتهور فى بئر، قال: فانصرفت وهى تبكى، فلّمّا ولّت فصارت إلى حيث لا

تسمع كلامه، قال: اللهم إنها ثلاث شهادات، قال: فاستقبلها عمرو بن حريث المخزومي، فقال لها: ما يبكيك يا أمه الله؟ وقد رأيتك تختلفين إلى علي تسألينه أن يطهرك؟ فقالت: إنني أتيت أمير المؤمنين عليه السلام فسألته أن يطهرني، فقال: اكفلي ولدك حتى يعقل أن يأكل ويشرب، ولا يتردى من سطح، ولا يتهوّر في بئر، وقد خفت أن يأتيني الموت ولم يطهرني، فقال لها عمرو بن حريث: ارجعي إليه فأنا أكفله، فرجعت فأخبرت أمير المؤمنين عليه السلام بقول عمرو، فقال لها أمير المؤمنين عليه السلام وهو متجاهل عليها: ولم يكفل عمرو ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين، إنني زويت فطهرني، فقال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم، قال: أفغائباً عنك كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم حاضراً؟ فقالت: بل حاضراً، قال: فرفع رأسه إلى السماء وقال: اللهم إنه قد ثبت لك عليها أربع شهادات، وإنك قد قلت لنبيك فيما أخبرته من دينك: يا محمد، من عطل حداً من حدودي فقد عاندني، وطلب بذلك مضادتي، اللهم فإنني غير معطل حدودك، ولا طالب مضادتك، ولا مضيع لأحكامك...»(١).

يستفاد من هذا الحديث أن تعطيل الحدود الإلهية، مضافاً إلى أنه من المحرمات الإلهية، بل من أشد المحرمات، فإنه سبب للمخالفة والضدّيه مع الله تعالى، نظير ما ورد في حرمه الربا في أن مرتكبه يعلن الحرب مع الله

ص: ٩٠

تعالى، فمن يريد تعطيل الحدود الإلهية، فهو يعلن عن معاندته ومضادته لله تعالى.

ويستفاد من هذا الحديث سيّما مع التشديد الوارد في ترك إقامة الحدود، أنّ إقامة الحدود لا تختص بزمان الحضور، وقد أورد المرحوم صاحب الجواهر هذه الرواية، كمؤيد وشاهد على مدّعاها، فقال: «الظاهر في العموم لكلّ زمان»<sup>(١)</sup>.

٧- ورد في بعض الروايات النهي عن إبطال الحدود الإلهية بين الناس: روى يزيد الكناسي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «ولا تبطل حدود الله في خلقه، ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم»<sup>(٢)</sup>.

ورد في هذا الحديث بنحو مطلق وعم عام عدم جواز إبطال أو تعطيل الحدود الإلهية في الخلق، كما أنّه لا تبطل حقوق المسلمين بينهم.

ومن الواضح أنّ خلق الله غير منحصر بالخلق في خصوص زمان المعصوم عليه السلام.

### **الدليل السابع: الحكمة في إقامة الحدود:**

قال صاحب الجواهر رحمه الله: «المقتضى لإقامه الحدّ قائم في صورتى

ص: ٩١

١- (١) جواهر الكلام ٣٩٦: ٢١.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٨، ح ١.

حضور الإمام وغيبته، وليست الحكمة عائده إلى مقيمته قطعاً، فتكون عائده إلى مستحقّه أو إلى نوع من المكلفين، وعلى التقديرين، لا بدّ من إقامته مطلقاً بثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغيه منه بين الأصحاب، فإنّ كتبهم مملوه بالرجوع إلى الحاكم، المراد به نائب الغيبه في سائر المواضع»(١).

بيّن رحمه الله في هذه العبارة عدّه نقاط مهمّه:

الأولى: المقتضى لإقامه الحدود موجود في زمان حضور المعصوم عليه السلام وفي غيبته.

الثانية: ليست الحكمة في إقامة الحدود عائده إلى مقيمها قطعاً، بل عائده إلى مستحقّها أو إلى نوع المكلفين.

الثالثة: يستفاد من كلمات الفقهاء في كثير من الموارد عدم الفرق بين مناصب الإمام عليه السلام أجمع، وهذا الأمر مفروغ عنه بين الأصحاب، فإنّ كتبهم مملوه بالرجوع إلى الحاكم، والمراد به نائب الإمام عليه السلام.

فهو في الحقيقة استفاد العموم عن طريق بيان الحكمة في تنفيذ الحدود.

ذكر المرحوم السيد الخوئي نظير هذا المطلب على أنّه دليل، فقال: «إنّ

ص: ٩٢

إقامه الحدود إنّما شرّعت للمصلحه العامه، ودفعاً للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، وهذا ينافى اختصاصه بزمان دون زمان، وليس لحضور الإمام عليه السلام دخل في ذلك قطعاً، فالحكمه المقتضيه لتشريع الحدود، تقضى بإقامتها في زمان الغيبه كما تقضى بها في زمان الحضور»(١).

إشكال المحقق الخوانسارى:

أشكل المرحوم المحقق الخوانسارى على هذا الدليل، فقال: «لازم ما ذكر وجوب إقامه الحدود في كلّ عصر من دون حاجه إلى نصب المعصوم، بل اللازم تصدّى عدول المؤمنين بل فساقهم مع عدم التمكّن للمجتهدين»(٢).

وبعبارة أخرى: يجب أن يكون إقامه الحدود واجباً مستقلاً وغير مشروط، وحتى في فرض عدم التمكّن من المجتهدين واجدى الشرائط وعدول المؤمنين، يمكن للفساق أيضاً التصدّى لإقامه الحدود الشرعيه، كحفظ القصر والغيب.

الجواب: هنا عدّه إشكالات على ما تفضّل به:

أولاً: المفروض في محلّ النزاع هو: أنّ تنفيذ الحدود الشرعيه يكون بعد التشخيص الصحيح لها، وهذا مختص بالعارفين بالأحكام الشرعيه

ص: ٩٣

١- (١) مباني تكمله المنهاج ٢٢٤:١.

٢- (٢) جامع المدارك ٤١٢:٥.

والحدود الإلهيه.

وبعبارة أخرى: أن يكون لهم القدره على الاستنباط، وعلى هذا، لا يقتضى هذا الدليل أبداً أنّ غير العارفين بهذا الأمر لهم إقامة الحدود.

ثانياً: قياس إقامة الحدود على مسأله حفظ أموال الغائبين أو الولايه على المحجورين غير صحيح؛ لأنّ حفظ الأموال والولايه على المحجورين لا يحتاج إلى شخص عارف بالأحكام الإلهيه.

ومن جهه أخرى: إن لم تؤدّ هذه الأمور بشكل صحيح، فليس فيه مفسده مهمه، خلافاً للحدود الإلهيه، فإن أقيمت على يد غير العارف بها، فيلزم من ذلك مفسده مهمه، ويمكن في هذا الفرض أن نقول: إنّه يلزم نقض الغرض، لذا لأجل تحقق الغرض من إقامة الحدود يجب أن يقيم الحدود من كان عارفاً بالحلال والحرام والأحكام الإلهيه.

ثالثاً: إنّ ما ذكر في الدليل السابع، هو عدم دخاله حضور المعصوم عليه السلام في تحقق الغرض من إقامة الحدود، وهذا لا يعنى تصدّى كلّ أحد لذلك، وهذا كما لو قلنا: بعدم شرطيه الإمام المعصوم عليه السلام في إقامة صلاه الجماعه، فهذا لا يعنى أن يتصدّى كلّ أحد لصلاه الجماعه.

والنتيجه: لا- شك في أنّ إقامة الحدود يجب أن تكون بيد جماعه خاصه؛ لأنّه في غير هذه الحاله، يلزم الهرج والمرج، ونقض الغرض، ويلزم من وجوده عدمه.

ص: ٩٤



فالبحث كله هو في أنّ هذه الفئة الخاصه هل هي خصوص الإمام المعصوم عليه السلام والمنصوبين من قبله أم يعمّ المنصوبين بالنصب العام أيضاً؟

### الدليل الثامن: انتشار المفسد في حال تعطيل الحدود

تعطيل الحدود يؤدّي إلى ارتكاب المحرمات الإلهيه وانتشار الفساد، وترك مثل هذا الأمر مطلوب للشارع، وانتشاره مبعوض له.

ذكر المرحوم صاحب الجواهر هذا المطلب كمؤيد مستقل، لكن يمكن عدّه مكتملاً للدليل المتقدم.

إشكال: يمكن أن يقال: إنّ لتحقيق الغرض من إقامة الحدود، أو الحدّ من انتشار الفساد واتّساع الجريمة، طرقاً عقلائيّه أخرى، يمكن من خلالها اتّخاذ عقوبات خاصه لها في كلّ زمان، فلا يتوقّف مثل هذا الغرض الهام على إقامة الحدود.

الجواب: ينبغي في الجواب الالتفات إلى عدّه نقاط:

أولاً: إنّ بعض الأمور التي في الشريعة هي موضوع للحدود الإلهيه، قد لا- يعتبرها العقلاء في بعض الأزمنه جرماً، كما يشاهد حالياً في بعض البلدان أنّ بعض المفسد الشنيعه كالزنا واللواط، قد اتّخذت طابعاً قانونياً ورسمياً، ولا تعتبر جرماً إلّا في بعض الموارد.

ثانياً: ادّعاؤنا الهام هو لزوم الاعتماد على الحدود الشرعيه، وتنفيذ الموارد التي فرض لها الشارع عقوبه معيّنه.

وبعبارة أخرى: أن للشارع غرضاً لا يتحقق من دون تحقق الحدود الإلهية.

### الدليل التاسع: الروايات الدالة على الترغيب بإقامه الحدود

يظهر من بعض الأحاديث الترغيب على أصل إقامه الحدود، ونشير هنا إلى نموذجين منها:

١ - في الحديث الموثق، يروى حنان بن سدير عن أبيه أن الإمام الباقر عليه السلام قال: «حدّ يقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلة وأيامها»<sup>(١)</sup>.

٢ - «روى السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إقامه حدّ خير من مطر أربعين صباحاً»<sup>(٢)</sup>.

وقد ورد مثل هذه التعبيرات في بعض الروايات الأخرى: «لإقامه الحدّ لله أنفع في الأرض من القطر أربعين صباحاً»<sup>(٣)</sup>.

يستفاد من مجموع هذه الروايات أن لإقامه الحدّ آثاراً وضعيه ومهمته فيما يخصّ الناس والمجتمع، بحيث يكون خيراً من مطر أربعين ليلة وأيامها، فكيف نقول: إنّ مثل هذا الأمر مع هذه الفوائد الجمّة للمجتمع أنه مختصّ بزمان حضور المعصوم عليه السلام؟! السلام!

ص: ٩٤

١- (١) الكافي ١٧٤: ٧، ح ١.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٣.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٢.

## الدليل العاشر: بعض المؤيدات

مضافاً إلى ما ذكر من الأدله، يمكن أن نذكر هذا المطلب باعتباره مؤيداً وشاهداً، فإنه كما ورد في بعض الروايات - وقد أفتوا على ضوئها أيضاً - أنه من رأى رجلاً يزني بزوجه، يجوز له قتلها معاً، هذا المطلب يؤيد عدم اشتراط حضور المعصوم عليه السلام، ولا يمكن قبول أنه مستثنى عن شرطيه حضور المعصوم عليه السلام.

وإن تجاوزنا هذه الأدله جميعاً، فمن الواضح أنه لو كان حضور المعصوم عليه السلام شرطاً في إقامة الحدود، كان من اللازم في هذا الأمر العظيم أن يصرح بشرطيته، وكان بحاجة إلى بيان.

وبعبارة أخرى: بعد أن كان للأدله إطلاق واضح بالنسبة لإقامه الحدود، فلو كان هذا القيد منذ البدايه، كان من اللازم التصريح به.

ويستفاد من مجموع هذه الأدله بوضوح، الاطمئنان بأن إقامة الحدود لا يختص بحضور المعصوم عليه السلام، بل يعم جميع الأزمنه، وإن كان يجب أن يكون مقيمها عارفاً بالأحكام والحلال والحرام، يعنى: مجتهداً جامعاً للشرائط.

## نقد مقاله ((نظريه إقامة الحدود))

نشير في الخاتمه إلى بعض الملاحظات حول مقاله «نظريه إقامة الحدود» للمحقق المحترم الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد دامت بركاته في كتاب قواعد الفقه، القسم الجنائي.

ذكر الكاتب فى الصفحه ٢٩٢ من هذا الكتاب فى البند الثالث، ما ملخصه:

١ - الإسلام مجموعه ذو أبعاد تربويه، أخلاقيه، اجتماعيه، إداريه، بل أبعد من ذلك، هو ذو نظام شرعى وحقوقى يسمّى «الشريعه».

٢ - هناك انسجام وترابط كامل بين هذه الأبعاد، وهناك طرق متعدده لتربيه البشر وتعاليمهم، وإلى جانب ذلك، هناك عقوبات وضعت للمخالفين الذين تمت الحجّه على تربيتهم.

٣ - لأجل تنفيذ كافه الأبعاد ينبغى تحقق جميع الشرائط، ومن أهمها فى المعتقد الشيعى الإمامى الاثنى عشرى الحقّ هو: وجود الإنسان الكامل على رأس إداره النظام والمجتمع.

ونتيجه الأمور الثلاثه هى أنّه بافتقاد الشرط الثالث - يعنى: وجود الإنسان الكامل - ستواجه إقامة الحدود الشرعيه ترديداً؛ لأنّ هذه العقوبات يكون لها معنى فى الحالات التى يستقبل مرتكبى الجرائم أذى المجازاه الحاصل من القرارات الصادره برضا كامل دون أدنى ترديد.

والشاهد على هذا المطلب، التعبير ب - «طهرنى طهرك الله» الذى ورد فى بعض الروايات، فهل يمكن لمن ارتكب عملاً شنيعاً أن يرضى نفسه لأجل تجنّبه العذاب الإلهى أن يقرّ عند من لا يعرفه، ولا يعلم ما هو عمله، وكيف

يقضى ليله إلى الصباح؟!؟

ومع وجود هذا الاحتمال، وهو أن يكون المرجع القضائي الجالس على دفة القضاء، على الرغم من اختصاصه العلمى ومعرفته الفنيه مصاباً بفساد الأعمال، وبعد أيام يُحكّم عليه لنفس هذا الجرم أو نظائره.

وذكر فى معرض كلامه الحديث المفصّل عن أمير المؤمنين عليه السلام الذى أشرنا إليه، واستفاده نقطتين منه:

الأولى: أنّ المعصوم عليه السلام وحده قادر على تشخيص الشرائط الزمانيه الخاصه، وأمّا الفقهاء العاديّون، فهم عاجزون عن تشخيص مثل ذلك، مثلاً: ألا يكون إقامه الحدّ الشرعى فى زماننا على الزوجه التى تعصى من أجل إشباع أبنائها، بسبب سجن زوجها، دفعاً لهذه الأسره نحو الفساد والضياع؟! ألا ندفع فى هذه الحاله الفاسد بالأفسد؟!؟

لقد قرر الإمام على عليه السلام فى هذا الخصوص، بعدم إقامه الحدّ حفاظاً على الطفل الرضيع، فهل أنّ الفقهاء العاديين مجازون أن يتّخذوا قراراً خاصاً فى هذه الموارد؟

الثانيه: جاء فى هذه الروايه: «أن لا يقيم الحدّ من الله عليه حدّ»، وبموجب هذا الأصل الشرعى، انصرف الجميع، فهل أنّ شرائط زماننا أفضل أم شرائط زمان على عليه السلام؟!؟

وأجاب فى الخاتمه على هذا السؤال، وهو إذا عطّلت الحدود، فماذا

يصنع بمرتكبي الجرائم؟ هل يطلق سراحهم؟

فأجاب: كلا، بل ينبغي استبدال عقوبه الحدّ بعقوبه التعزير، يعنى: قيام الحكومه الإسلاميه بتعزيره مع رعايه مصالح الزمان، المكان، الشخص المرتكب للمعصيه، وسائر الجوانب الاجتماعيه.

ومن الواضح أنّ العقوبات التعزيريه أولاً: تتغير بحسب الزمان والمكان والأوضاع والأحوال الاجتماعيه.

وثانياً: العقوبات الحدّيه كالإعدام، الرجم، قطع اليد، وأمثالها، لها تبعات ثقيله خلافاً للتعزير.

هذا خلاصه كلامه فى «نظريه إقامه الحدود».

## نقد وتحليل

فى نقد الرأى المطروح ينبغى ذكر عدّه نقاط:

١ - يتّضح من كافه ما ذكره المؤلّف المحترم أنّه كان يسعى منذ البدايه أن يطوى طريقاً يزيل به مائده الحدود الإلهيه تماماً، ويوسّع من أسلوب آخر ينسجم مع ما شاع عن حقوق الإنسان، والحال أنّ الاستنباط الفقهي والاجتهاد الصحيح المطابق لموازين الاستدلال، لا يمكن الفقيه قبل تناول الأدله أن يجعل النتيجة فى ذهنه مفروغاً عنها ومسلّم بها، ومن ثمّ يستنتج النظرية من الأدله، ويشاهد هذا المطلب بوضوح فى أسلوب ومنهج

ص: ١٠٠

الاجتهاد الجواهرى وفاقاهه الفقهاء الأصلاء والكبار، كالشيخ الأنصارى والآخوند الخراسانى والسيد اليزدى وأمثالهم رحمهم الله.

٢ - قد صرّح فى بدايه كلامه أنّ هذه النقطه ليس لها جنبه فقاھتيه.

والسؤال هو: لماذا تريدون أن تصلوا من نقطه غير فقاھتيه إلى نتيجته فقيهيه؟ وهل مثل هذا الأمر ممكن؟!!

٣ - لاشك فى أنّ للدين الإسلامى أبعاداً مختلفه، ونظاماً منسجماً ومتربطاً، ولا شك أيضاً فى أنّ حضور الإنسان الكامل فى رأس هذا الهرم، سبب فى التحقق الصحيح لجميع هذه الأبعاد.

ولكن كيف يمكن إثبات هذا المطلب وهو إذا لم يكن الإنسان الكامل حاضراً فينبغى التوقف أو التردد فى إقامه الأحكام الإسلاميه؟

وإذا أردنا أن نسير فى هذا الطريق، فلازمه تعطيل الكثير من الشؤون والأحكام الإسلاميه، ومن جملتها، أن نتردد أيضاً فى منصب القضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتشكيل الحكومه الإسلاميه، وأن نضع بالمرّه كافه الأحكام الإسلاميه الاجتماعيه والسياسيه جانباً!

٤ - فى العبارة المذكور أورد المؤلف المحترم: تقبل مرتكبى الجرائم أذى المجازاه الحاصل من القرارات الصادره برضا كامل دون أدنى ترديد.

هذا المطلب غير صحيح بوجه من الوجوه؛ لعدم وجود أى دليل وشاهد على هذا المعنى، وحتى فى زمان المعصومين عليهم السلام لا يوجد أى

قرينه وشاهد على هذا المدعى، وليس كل من نُفدت بحقهم الحدود الإلهية، قد تحمّلوها برضا كامل.

والعجب هو أنه قد تخيل أنه إذا في بعض الموارد امرأه أو شخص عبّر بـ «طهرنى»، ففي جميع الموارد كان كذلك! وأساساً هنا يطرح سؤال وهو: كيف يكون اعتقاد من نُفد في حقّه العقوبه دخيلاً في صحه ومشروعيه إقامه الحدود؟! هذا المطلب لا شاهد له من الشرع ولا مؤيد له من العقل والعقلاء.

وأيضاً الكلام الذى يقول: كيف يمكن لمن ارتكب عملاً شنيعاً أن يُرضى نفسه لأجل تجنّب العذاب الإلهى أن يقرّ عند من لا يعرفه، ولا يعلم ما هو عمله، وكيف يقضى ليله إلى الصباح؟ فى غاية التعجب.

فهل أنّ الشروط المقرره للقاضى كالعداله والاجتهاد غير كافيه ظاهراً؟ وفى التعزيرات التى قبلها أخيراً كيف يحلّ هذا الإشكال؟ ونفس هذا الإشكال جار فى موارد التعزيرات أيضاً.

٥ - أشار واستشهد فى معرض بيان مطالبه إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «لا يقيم الحدّ من الله عليه حدّ، فمن كان لله حدّ عليه مثل ما له عليها، فلا يقيم عليها الحدّ». وينبغى القول بالنسبه لهذا المطلب:

أولاً: كان من المناسب له أن ينظر إلى صدر هذه الروايه، حيث إنّ



أمير المؤمنين عليه السلام طرح مسأله حرمه تعطيل الحدود، وجعل نفسه من الذين لا يعطون الحدود الإلهيه.

ثانياً: هناك اختلاف فى أن من لله عليه حد هل يمكنه أن يقيم الحد أو لا.

فقد ذكر المرحوم المحقق فى الشرائع القول بعدم الجواز بعنوان «قيل».

والقول الثانى وهو الكراهه، قد نسبه المرحوم صاحب الرياض إلى ظاهر الأكثر، بل إلى المشهور، وأدعى فى أثناء الكلام الاتفاق على ذلك<sup>(١)</sup>.

ونسبه المرحوم الفاضل الهندى أيضاً فى كشف اللثام إلى ظاهر جميع الفقهاء<sup>(٢)</sup>.

مضافاً إلى وجود روايات مختلفه فى المسأله، ولا يمكن الاكتفاء بروايه أمير المؤمنين عليه السلام.

نعم، هناك من يعتقد من الفقهاء وكبار العلماء بهذا الرأى بنحو الفتوى أو الاحتياط، قال المرحوم الوالد المحقق آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى رضوان الله عليه بعد ذكر الروايات: «فالأحوط بملاحظه ما ذكرنا - لو لم يكن أقوى - هو عدم إقامة الحد ممن كان عليه حد مطلقاً أو خصوص الحد المماثل»<sup>(٣)</sup>.

ص: ١٠٣

١- (١) رياض المسائل ٧٦: ١٠.

٢- (٢) كشف اللثام ٤٠٤: ٢.

٣- (٣) تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله، كتاب الحدود: ٢٤٥.

ثالثاً: حتّى لو سلّم مثل هذا الشرط، فعدم وجوده ليس موجباً لعدم مشروعيه أصل إقامه الحدّ في زمان الغيبه.

وبعبارة أخرى: على المؤلّف المحترم إقامه الدليل على عدم مشروعيه إقامه الحدّ زمان الغيبه. وأمّا المطلب الذى ذكره، فلا يثبت هذا المدعى، كما لو فرضنا عدم وجود المجتهد المطلق في زمانٍ، واشترطنا في القضاء الاجتهاد المطلق، فلا يعنى هذا الأمر عدم مشروعيه القضاء في زمان الغيبه.

وبعبارة فنيه: حتّى لو قبلنا هذا الشرط، فليس هو شرط المشروعيه، بل شرط لتحقيق العمل في الخارج، نظير الفرق المذكور بين شرط الوجوب والواجب.

فيكون المعنى هو مشروعيه إقامه الحدود الإلهيه في زمان الغيبه، وعدم اختصاصه بالإمام المعصوم عليه السلام، ولكن مقيم الحدّ، ينبغى أن يتصف بعدم استحقاقه الحدّ.

٦ - قال المؤلّف المحترم بعد ذكر الحديث: فمن غير المعصومين عليهم السلام يمكنه تشخيص المصالح الشخصيه والشرائط الزمانيه الخاصه؟ ثمّ أشار إلى أنّ الإمام على عليه السلام قرر في هذا الخصوص، بعدم إقامه الحدّ حفاظاً على الطفل الرضيع.

وينبغى القول بالنسبه لهذا المطلب:

أولاً: لم يكن قرار الإمام عليه السلام هو لحفظ الطفل الرضيع فقط، بل كان

بصدد أن لا تثبت هذه الجريمة شرعاً، ولا تتحقق الإقرارات الأربعة.

وبعبارة أخرى: وإن كان مسألة الطفل الرضيع في الرواية ذريعه للتأخير، والآن أيضاً يمكن للفقهاء أن يفتون بذلك، ولكن هذا لا يعنى أنه عليه السلام امتنع عن إقامة الحدّ بسبب هذا الأمر، بل عمل كذلك لأنّ جهات إثبات الجريمة لم تكتمل شرعاً، وعندما اكتملت الإقرارات الأربعة، لم يتأخّر في إقامة الحدّ.

ولو كان زعم المؤلّف المحترم صحيحاً، فقد تكفّل عمرو بن حريث بحضانه هذا الولد في هذه الرواية، مع عدم الشك لدى كلّ عاقل في أنّ الأم هي الأولى في حضانه وتربيته وليدها من غيرها، ولو كان الإمام عليه السلام مراعيّاً للمصالح والشرائط الزمانيه والمكانيه الخاصه، فينبغى رعايه هذه الجهه أيضاً.

ثانياً: لو كانت مسألة إقامة الحدود بالالتفات إلى شرائط الزمان والمكان ورعايه مصالح الأشخاص مطروحه، فعليكم أن تلتزموا أنّه في زمان حضور المعصوم عليه السلام أيضاً كانوا يعملون بهذا الأصل فهل تلتزموا أنّه إذا ثبت الحدّ واستحقاقه في زمان المعصوم عليه السلام، كان للأئمه عليهم السلام تعطيل أو تغيير ذلك؟

الجواب واضح تماماً من الناحيه الفقهيه والروائيه.

ذكرنا في هذا البحث، في الدليل السادس لجواز إقامة الحدود في

زمان الغيبه، أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لقد وعدتكم بما أملكه، وهذا شيء الله لست أملكه».

٧ - ذكر في تلخيص المطلب: أن كلا نظريتي «الموافقين والمخالفين لإقامه الحدود في زمان الغيبه» مستنده إلى استدلالات فقهيه، ولم يتضح أيهما في الأكثرية أو الأقلية.

مع أننا أثبتنا في هذه الرساله أن رأى أكثر المتقدمين والمتأخرين يقوم على أساس إقامه الحدود، حتى أنه صرح المرحوم صاحب الجواهر: بأن هذه المسأله إجماعيه.

٨ - وذكر أيضاً: أن لنظريه التعطيل توجيهاً اجتماعياً. ويمكن القول هنا:

أولاً: أننا لسنا ملزمين بالتوجيه الاجتماعي، ففي الفقه أحكام ليس لها توجيه اجتماعي واضح بحسب الظاهر، كنجاسه الكافر والمشرك.

ثانياً: من أين شخصتم أن لتعطيل الحدود في جميع الأزمنه والأمكنه توجيهاً اجتماعياً صحيحاً؟!

وكتب: أنه في فرض عدم إقامه الحدود، تحلّ التعزيرات الشرعيه محلّها، ويرتبط كمها وكيفها بقرار الحاكم.

ويبدو أن كثيراً من الإشكالات التي هي في ذهن المؤلف المحترم فيما يتعلّق بالحدود، هي أيضاً موجوده فيما يتعلّق بالتعزيرات، وكان المؤلف كان اهتمامه في نفي حدود من قبيل الإعدام و الرجم، مع أن بعض

المراكز الغربية توصلت اليوم إلى هذه النتيجة وهي أنّ الإعدام ضروري للمجتمع في بعض الموارد.

وبناء على الإشكالات التي ذكرت، لا يمكن قبول مطالبه. نعم، ينبغي الالتفات إلى هذه النقطة وهي: أنّه بعد إثبات أصل مشروعيه إقامة الحدود في زمان الغيبة، فلو واجه بعضها مشاكل، وكانت الشرائط بنحو يترتب على إجرائها مفسد أهم، فعلى الفقيه في هذه الحالة، العمل على طبق قاعده «الأهم فالأهم» أو «دفع الأفسد بالفسد»، كما يعمل في سائر موارد التزاحم بهذه القواعد، ولكن هذا لا يعنى عدم مشروعيه إقامة الحدود في زمان الغيبة بنحو مطلق.

وبعبارة أخرى: مسأله مشروعيه إقامة الحدود في زمان الغيبة هي حكم أولى، ولكن بالالتفات إلى العناوين الثانويه يمكن بل يلزم تغييرها، والعمل على طبقها.

ص: ١٠٧



مقال مشروعيه إقامه الحدود الإسلاميه فى زمان الغيبه

- ١ - الاحتجاج، أحمد بن على الطبرسى (ت ٥٤٨)، الناشر: نشر مرتضى - مشهد، سنه الطبع ١٤٠٣ هـ -.
- ٢ - اختيار معرفه الرجال المعروف برجال الكشى، محمّد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، تصحيح وتعليق: ميرداماد الإسترابادى، تحقيق: السيد مهدي الرجائى، الناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، سنه الطبع ١٤٠٤.
- ٣ - إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلامه الحلى (ت ٧٢٦)، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعه الأولى ١٤١٠ هـ -.
- ٤ - إقامه الحدود فى هذه الأعصار، السيد محمّد باقر الشفتى الكيلانى (ت ١٢٦٠)، الناشر: دفتر انتشارات إسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٢٧ هـ -.
- ٥ - أنوار الفقاهه، حسن بن جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٦٢)، الناشر: مؤسسه كاشف الغطاء - النجف الأشرف، سنه الطبع ١٤٢٢ هـ -.

- ٥ - كتاب البيع، الإمام الخميني (ت ١٤١٠)، تحقيق ونشر: مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - طهران، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.
- ٦ - تبصره المتعلمين في أحكام الدين، العلامة الحلي (ت ٧٢٦)، الناشر: وزاره الثقافه والإرشاد الإسلامى، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ.
- ٧ - تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه، العلامة الحلي (ت ٧٢٦)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.
- ٨ - تذكره الفقهاء، العلامة الحلي (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسس آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.
- ٩ - تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله (كتاب الحدود)، الشيخ محمد الفاضل اللنكراني (ت ١٤٢٨)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام - قم، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ.
- ١٠ - التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبد الله السيوري الحلي (٨٢٦)، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، الناشر: مكتبه آيه الله العظمى المرعشى - قم، سنة الطبع ١٤٠٤ هـ.
- ١١ - تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخراسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الثالثه ١٣٦٤ ش.



١٣ - الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلبي (ت ٦٩٠)، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسه سيد الشهداء العلميه - قم، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ -.

١٤ - جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري (ت ١٤٠٥)، تعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبه الصدوق - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ -.

١٥ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٢ ش.

١٦ - حياه المحقق الكركي وآثاره، المحقق الكركي (ت ٩٤٠)، تحقيق: محمد الحسون، الناشر: منشورات الاحتجاج - طهران، سنة الطبع ١٤٢٣ هـ -.

١٧ - خلاصه الأقوال في معرفه الرجال، العلامة الحلبي (ت ٧٢٦)، تحقيق: جواد القيومي، الناشر: مؤسسه الفقاهه، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -.

١٨ - كتاب الخلاف، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي - قم، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ -.

١٩ - كتاب الخمس، الشيخ مرتضى الحائري (ت ١٤٠٦)، تحقيق: محمد حسين أمر الله، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ -.

٢٠ - الدروس الشرعية فى فقه الإماميه، محمد بن مكى العاملى الشهيد الأول (ت ٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى.

٢١ - دعائم الإسلام، القاضى النعمان المغربى (ت ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن على أصغر فيضى، الناشر: دار المعارف - القاهره، الطبعة الثانية.

٢٢ - ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، محمد بن جمال الدين مكى العاملى الشهيد الأول (ت ٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ -.

٢٣ - رجال ابن داود، تقى الدين الحسن بن على بن داود الحللى (ت ٧٠٧)، الناشر: جامعه طهران - طهران، سنه الطبع ١٣٤٢ هـ -.

٢٤ - رجال الطوسى، محمد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، تحقيق: جواد القيومى الإصفهانى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -.

٢٥ - رجال النجاشى، أحمد بن على بن العباس النجاشى (ت ٤٥٠)،

تحقيق: السيد موسى الشيرى الزنجانى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعه الخامسه ١٤١٦ هـ - .

٢٦ - الرسائل، الإمام روح الله الخمينى (ت ١٤١٠)، مع تذييلات: السيد مجتبى الطهرانى، الناشر: مؤسسه إسماعيليان، سنه الطبع ١٣٨٥ هـ - .

٢٧ - رسائل الميرزا القمى، أبو القاسم الكيلانى (ت ١٢٣١)، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٢٧ هـ - .

٢٨ - الروضه البهيه فى شرح اللمعه الدمشقيه، زين الدين بن على العاملى الشهيد الثانى (ت ٩٦٥)، تحقيق وتعليق: السيد محمّد كلانتر، الناشر: منشورات مكتبه الداورى - قم، الطبعه الأولى ١٤١٠ هـ - .

٢٩ - روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، محمّد تقى المجلسى (ت ١٠٧٠)، نمّقه وعلّق عليه: السيد حسين الموسوى الكرمانى والشيخ على بناه الإشتهاردى، الناشر: بنياد فرهنگ إسلامى حاج محمّد حسين كوشانپور.

٣٠ - روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان، زين الدين بن على العاملى الشهيد الثانى (ت ٩٦٥)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميه، الناشر: بوستان كتاب - قم، الطبعه الأولى ١٤٢٢ هـ - .

٣١ - رياض المسائل فى بيان الأحكام بالدلائل، السيد على الطباطبائى (ت ١٢٣١)، الناشر: دار الهادى - بيروت، الطبعه الأولى ١٤١٢ هـ - .

٣٢ - السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، ابن إدريس الحلبي (ت ٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ - .

٣٣ - سنن الترمذى، محمّد بن عيسى بن سوره الترمذى (ت ٢٧٩)، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمّد عثمان، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - .

٣٤ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلبي (ت ٦٧٦)، تعليق: السيد صادق الشيرازى، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ - .

٣٥ - شرح العروه الوثقى، الشيخ مرتضى الحائرى (ت ١٤٠٦)، تحقيق: محمد حسين أمر اللهى اليزدى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ - .

٣٦ - العناوين الفقهيه، السيد مير عبد الفتاح الحسينى المراغى (ت ١٢٥٠)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - .

٣٧ - غايه المرام فى شرح شرائع الإسلام، الشيخ مفلح الصيمرى من أعلام القرن التاسع الهجرى، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثرانى العاملى، الناشر: دار الهادى - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - .

٣٨ - غنيه النزوع إلى علمى الأصول والفروع، السيد حمزه بن على بن

- زهرة الحلبي (ت ٥٨٥)، تحقيق: إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام - قم، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -.
- ٣٩ - فقه القرآن، سعيد بن هبة الله الراوندي (ت ٥٧٣)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي - قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ -.
- ٤٠ - الفهرست، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: جواد القيومي، الناشر: مؤسسه نشر الفقاهه، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -.
- ٤١ - الفوائد المدنيه، محمد أمين الإسترابادي (ت ١٠٣٣)، تحقيق: الشيخ رحمه الله الرحيمي الأراكي، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ -.
- ٤٢ - قواعد الأحكام، العلامة الحلبي (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.
- ٤٣ - قواعد الفقه، السيد مصطفى المحقق الداماد، الناشر: مركز نشر علوم إسلامى - طهران، سنة الطبع ١٣٧٩ ش.
- ٤٤ - الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩)، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش.
- ٤٥ - الكافي فى الفقه، أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧)، تحقيق: رضا

الأستاذى، الناشر: مكتبه الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام العامه - إصفهان.

٤٦ - كشف الرموز فى شرح المختصر النافع، الفاضل الآبى (ت ٦٩٠)، تحقيق: على پناه الإشتهاردى وحسين اليزدى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنة الطبع ١٤٠٨ هـ -.

٤٧ - كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهانى المعروف بالفاضل الهندى (ت ١١٣٧)، الناشر: مكتبه آيه الله العظمى المرعى النجفى - قم، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ -.

٤٨ - كتر العرفان فى فقه القرآن، المقداد بن عبد الله السيورى (ت ٨٢٦)، تعليق: الشيخ محمّد باقر شريف زاده، الناشر: المكتبه الرضويه - طهران، سنة الطبع ١٣٨٥ هـ -.

٤٩ - مبانى تكمله المنهاج، السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى (ت ١٤١٣)، المطبعه العلميه - قم، الطبعه الثانيه ١٣٩٦ هـ -.

٥٠ - المبسوط فى فقه الإماميه، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، تصحيح وتعليق: محمّد باقر البهردى، الناشر: المكتبه المرتضويه لإحياء آثار الجعفرية، سنة الطبع ١٣٥١ ش.

٥١ - مجمع البيان فى تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسى من أعلام القرن السادس الهجرى، تحقيق وتعليق: لجنه من العلماء، الناشر: منشورات الأعلمى للمطبوعات - بيروت، الطبعه الأولى ١٤١٥ هـ -.

- ٥٢ - المختصر النافع في فقه الإماميه، المحقق الحلبي (ت ٦٧٦)، الناشر: قسم الدراسات الإسلاميه في مؤسسه البعثه - طهران، الطبعة الثالثه ١٤١٠ هـ -.
- ٥٣ - مختلف الشيعه في أحكام الشريعه، العلامه الحلبي (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣.
- ٥٤ - المراسم العلويه في الأحكام النبويه، حمزه بن عبد العزيز الديلمي (ت ٤٤٨)، تحقيق: السيد محسن الأميني، الناشر: المعاونه الثقافيه للمجمع العالمى لأهل البيت عليهم السلام، سنه الطبع ١٤١٤ هـ -.
- ٥٥ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.
- ٥٦ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النورى الطبرسى (ت ١٣٢٠)، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانيه ١٤٠٩ هـ -.
- ٥٧ - المستند في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى)، تقرير بحث السيد الخوئى للبروجردى، الناشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى - قم، الطبعة الثانيه ١٤٢٦ هـ -.
- ٥٨ - مشارق الشموس في شرح الدروس، السيد حسين بن محمد الخوانسارى (ت ١٠٩٨).

٥٩ - المقنعه، محمّد بن محمّد النعمان العكبرى البغدادي الملقب بالشيخ المفيد (ت ٤١٣)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ - .

٦٠ - منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح والحسان، الحسن بن زين العابدين الشهيد الثانى (ت ١٠١١)، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٣٦٢ ش.

٦١ - منتهى المطلب، العلامة الحلّى (ت ٧٢٦)، طبعه حجرية.

٦٢ - من لا يحضره الفقيه، محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمى (ت ٣٨١)، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانية.

٦٣ - المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، أحمد بن محمّد بن فهد الحلّى (ت ٨٤١)، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنة الطبع ١٤١١ هـ - .

٦٤ - النهايه فى مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، الناشر: قدس محمّدى - قم.

٦٥ - وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحر العاملى (ت ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - .



بقلم: الشيخ محمد مهدي الجواهري

أثيرت في الآونة الأخيرة حول مسأله الارتداد العديد من الشبهات والإشكاليات الفقهيّه، ودار جدل واسع حول مصداقيه الحكم المطروح في هذا المجال جملة وتفصيلاً، وتمحور البحث حول مخالفه هذا الحكم لحرية العقيدة وعدم انسجامه مع قوله تعالى: لا إكراه في الدين ١، وقوله تعالى: أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ ٢.

ومن هذا المنطلق تتضح ضروره دراسه الموضوع ليتسنى للباحث معرفه الملابسات التي وقع فيها الكثير نتيجة التأثير السلبي للفكر الغربي الذي تمحور حول حرية الرأي والتعبير والعقيدة، وهو من أخطر أنواع الغزو الفكري حيث يقوم بتمرير مصطلحات لا تقبل في ظاهرها النقاش والجدل.

وللأسف الشديد لوحظت المسأله من منظور حقّ الإنسان من الناحية

الماديه والظاهريه من دون ملاحظه حقه من الناحيه المعنويه والأخرويّه، بل من دون ملاحظه حقّ العباد كمجموعه حتّى دفعت بهم إلى الانجراف في تيّار منحرف أدّى بهم إلى منعطفات خطيره كانت نتيجهتها الإجحاف في حقّ الإنسان مع لحاظ الأهداف التي خلقه الله لأجلها.

ومن الإشكاليات المطروحه في هذا المجال هي عدم معرفه المستشكل لحدود المرتد الفطرى واعتبار أنّها تنافي الحريه في اختيار العقيدته، فلا بدّ من تبين معنى المرتد الفطرى وهذا ما تناولناه في بدايه هذا البحث.

### معنى الارتداد:

### المعنى اللغوى:

(الردّه) في اللغه تعنى رجوع الشىء، و المرتد يُطلق على الراجع من الإسلام إلى الكفر. (١)

وورد في المنجد: «ارتدّ الشىء رده وطلب رده إليه واسترجعه، وارتدّ على أثره أو عن طريقه: رجع، وارتدّ عن دينه: حاد، وارتدّ عن هبته: ارتجعها، وارتدّ إلى الصواب: عاد». (٢)

ص: ١٢٠

---

١- (١) انظر: معجم مقاييس اللغه ٣٨٦:٢، لسان العرب ١٥٣:٤-١٥٥، المعجم الوسيط ٣٨٨:١.

٢- (٢) المنجد: ٢٥٤.

وذكر الراغب في مفردات القرآن: «الردّ صرف الشيء بذاته أو بحاله من أحواله، يُقال: رددته فارتدّ، والارتداد والردّه الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكنّ الردّه تختص بالكفر والارتداد يستعمل فيه وفي غيره».(١)

فالارتداد في اللغة هو الرجوع والخروج عن الشيء.

### المعنى الاصطلاحى:

وأما المعنى الاصطلاحى عند الفقهاء، فالمرتد: «هو الذى يكفر بعد الإسلام»(٢)، وورد فى صحيحه محمد بن مسلم «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه...».(٣)

فالمستفاد من الأحاديث الشريفه كون المرتد هو الخارج عن الإسلام، ولهذا ذكر السيد الخوئى فى تعريف المرتد أنه: «عبارة عمّن خرج عن دين الإسلام».(٤)

ومن أهم البحوث المطروحة فى هذا المجال هو الكلام حول المرتد

الفطرى وحدوده، ولا بدّ من تسليط الضوء على فقره الثانى من التعريف وهى

ص: ١٢١

---

١- (١) المفردات فى غريب القرآن: ١٩٢.

٢- (٢) شرائع الإسلام ١٨٨: ٤.

٣- (٣) الكافى ٧: ١٥٣، ح ٤، التهذيب ١٠: ١٣٦ ح ١، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣، ح ٢.

٤- (٤) مبانى تكمله المنهاج (ضمن موسوعه السيد الخوئى) ٤١: ٣٩١.

(بعد الإسلام)، فقد وقع الخلاف بين الفقهاء حول معنى الإسلام هل هو الإسلام الحقيقي، أى: الإسلام الذى ينتج من قبول الإنسان بعد البلوغ أو أن المراد منه الإسلام الحكمى الذى حكم به الصبى قبل البلوغ تبعاً لأبويه أو أحدهما؟ فلو قلنا بالقول الأوّل فسيكون من لم يقبل الإسلام بعد البلوغ خارجاً عن تعريف المرتد أو مشروطاً بالتوبه، وعلى القول الثانى يدخل تحت تعريف المرتد الفطرى. وسنذكر أقسام المرتد، وسنتطرق إلى بحث المرتد الفطرى.

## أقسام المرتد:

المرتد على قسمين: ملى وفطرى

المرتد الملى: من كان أبواه كافرين وولد على الكفر، ثم أسلم بعد بلوغه، ثم ارتد بعد إسلامه.

والمرتد الفطرى: من نشأ وأحد أبويه مسلم، ثم ارتد بعد ذلك.

ولا يخفى أن بعض الفقهاء ذكروا فى تعريف المرتد الفطرى قيد اتّصافه بالإسلام بعد البلوغ (أى: قبوله للإسلام)، ولم يذكره آخرون.

وقد اختلفت عبارتهم حول تعريف المرتد الفطرى فعرفه قسم بمن نشأ وأحد أبويه مسلم، وعرفه آخرون بإضافه قيد قبوله الإسلام بعد البلوغ، فجعلوا قبول الإسلام بعد البلوغ شرطاً فى تحقّق الارتداد، وجعل آخرون قبول الإسلام وإنكاره بعده مقتضى لتحقّق الارتداد.

ويترتّب على كلّ من التعاريف ما يلى:

التعريف الأول: يشمل هذا التعريف كل من نشأ وأحد أبويه مسلم، ثم ارتدّ بعد ذلك وإن بلغ ولم يقبل الإسلام.

التعريف الثانى: كل من نشأ وأحد أبويه مسلم، ثم بلغ وقبل الإسلام، ثم ارتدّ بعد ذلك. فيشمل من قبل الإسلام بعد البلوغ بمعنى أنّ قبول الإسلام بعد البلوغ شرط فى تحقّق الارتداد، فإنّه يستتاب، فإن تاب فهو وإلا قُتل.

التعريف الثالث: كل من نشأ وأحد أبويه مسلم، ثم بلغ وقبل الإسلام، ثم ارتدّ بعد ذلك. فهذا التعريف يشمل ما إذا بلغ وقبّل الإسلام، بمعنى أنّ قبول الإسلام مقتضى لتحقّق الارتداد، فمن بلغ ولم يقبل الإسلام ليس بمرتد أصلاً، فتعيرنا له بالمرتد مسامحه فهو كافر وليس بمرتد.

وسنقوم من خلال هذه الدرّاسة الموجزة بالبحث حول سبب بيان هذه الإضافة عند البعض، وسبب إعرّاض البعض عنها فى تعريف المرتد الفطرى.

إذن يوجد فى تعريف المرتد الفطرى قولان:

القول الأول: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

ألف: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تحقّق معنى المرتد الفطرى، أى: يشترط فى المولود من أبوين مسلمين أو أحدهما أن يقبل الإسلام بعد البلوغ ليصح وصفه بالمرتد الفطرى بعد ارتداده عن الإسلام.

ب: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تحقّق معنى المرتد الفطرى،

أى: مقتضى تحقّق معنى الارتداد هو قبول الإسلام بعد البلوغ.

القول الثانى: عدم اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تحقّق معنى المرتد الفطرى، أى: لا يشترط فى المولود من أبوين مسلمين أو أحدهما أن يقبل الإسلام بعد البلوغ ليصح وصفه بالمرتد الفطرى بعد ارتداده عن الإسلام.

وسنستعرض فيما يلى أقوال الفقهاء فى هذا المجال:

أقوال العلماء حول اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ:

القول الأول: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

ربّما يتوهّم البعض مما سنذكره من الأقوال أنّ مورده هو ولد المرتد ولا دخل له فى المرتد الفطرى، ولكن لا يخفى انتفاء وجود الفرق بين حكم المرتد الفطرى وولد المرتد كما سيأتى بيانه، وقد قال المحقّق الأردبيلى: (إنّ المرتد من كفر بعد الإسلام، والمتبادر منه الإسلام الحقيقى لا حكمه مثل الولاده من المسلم، وإلّا يلزم التكرار فى ذكر حكم ولد المرتد بالتناقض والتنافى بين حكمهم فى المرتد الفطرى بالقتل من غير استتابه، وبين الحكم بأنّ ولده الذى ولد حال إسلامه وانعقد فى تلك الحال إذا أنكر الإسلام بعد البلوغ يستتاب، وهو ظاهر).<sup>(١)</sup>

ص: ١٢٤

١ - الشيخ الطوسي (ت ٤٣٦ هـ -):

ذكر الشيخ الطوسي في الخلاف وفي النهاية في تعريف المرتد الفطري أنه «مرتد عن فطره الإسلام»<sup>(١)</sup>.

ولم يتعرض الشيخ في تعريف المرتد إلى قبول الإسلام وعدمه بعد البلوغ، ولكن ذكر في إسلام الصبي وولد المرتد ما يدل على اعتبار وصف الإسلام في البلوغ، حيث قال: «قد ذكرنا أن إسلام الصبي معتبر بشيئين بإسلام غيره وبنفسه، وقد ذكرنا أن إسلامه بغيره على ثلاثه أضرب: إسلام بالأبوين أو أحدهما، وإسلام بالسابي، بالدار دار الإسلام، فأما إسلامه بوالديه أو بأحدهما فإنه يصح، ويكون مسلماً ظاهراً وباطناً؛ لأننا حكمنا بإسلام أبويه ظاهراً وباطناً، فإذا بلغ نظرت فإن وصف الإسلام صح إسلامه، وإن وصف الكفر كان مرتداً يستتاب، فإن تاب وإلا قتل»<sup>(٢)</sup>.

٢ - العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ -):

قال العلامة في التحرير: «المرتد عن الإسلام هو الراجع عنه إلى الكفر، وهو قسمان: مَنْ وُلد على فطره الإسلام، وهو المرتد عن فطره»<sup>(٣)</sup>.

وقال العلامة في إرشاد الأذهان وتحرير الأحكام والقواعد أنه من بلغ

ص: ١٢٥

١- (١) الخلاف ٤:٣٣٣؛ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٥٢٤.

٢- (٢) المبسوط ٣:٣٤٣.

٣- (٣) تحرير الأحكام ٥:٣٨٩.

من أولاد المسلمين ووصف الكفر يستتاب، حيث قال: «الطفل تابع لأحد أبويه في الإسلام الأصلي والمتجدد، فإن بلغ وامتنع عن الإسلام قُهر عليه، فإن امتنع كان مرتداً».(١)

وقال في تحرير الأحكام: «يُحكم بإسلام الطفل إن كان أحد أبويه مسلماً في الأصل، وكذا لو تجدد إسلامه قبل بلوغ الطفل، ولو تجدد إسلام الأب بعد بلوغ الطفل لم يتبعه في الإسلام، وإنما يتبعه لو أسلم أحد الأبوين حال صغر الولد فإن بلغ الولد حينئذ فامتنع عن الإسلام قُهر عليه، فإن أصرَّ كان مرتداً».(٢)

وقال في القواعد: «المطلب الثاني: حكمه في ولده، إذا علق قبل الردّه فهو مسلم، فإن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه استتيب، فإن تاب وإلا قُتل».(٣)

٣ - المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣ هـ -):

قال المحقق الأردبيلي: «قوله: «وولد المرتد الخ»، أي: ولد المسلم الذي حصل قبل ارتداده، بحكم المسلم بمعنى أنه طاهر، وأنه لو قتله مسلم يقتل به، سواء قتله قبل البلوغ أو بعده قبل اتصافه بالكفر ونحو ذلك لا في

ص: ١٢٤

١- (١) إرشاد الأذهان ١٢٧:٢.

٢- (٢) تحرير الأحكام ٥٩:٥.

٣- (٣) قواعد الأحكام ٥٧٦:٣.



كُلّ الأحكام حتّى فى أنّه مسلم فطرى، فىلزم قتله بعد البلوغ إن أنكر الإسلام أو شيئاً منه مما ىرتد به المسلم، بل بعد البلوغ والعقل إن أظهر الإسلام صار مسلماً حقيقياً وخرج عن كونه بحكم المسلم، وإن أنكر أو قال أو فعل شيئاً لو فعله مسلم لارتدّ به وحُكم بكفره وارتداده، يستتاب، فإن تاب قبل توبته وصار كمن لا ىنكر، وإلّا قُتل مثل المرتد الملىّ، فحكمه حكم الملىّ لا الفطرى...

وأما قتل المسلم به سواء كان قبل بلوغه وإسلامه أو بعده ما لم ىحكم بكفره بعد بلوغه، فكأنّهُ للإجماع، ولظاهر أنّ ولد المسلم حكمه حكم المسلم فى نحو ذلك، ولعموم: الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد، ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، وأمثال ذلك، فلا يلزم منه كون حكم المرتد الفطرى فيه كما عرفت» (١).

٤ - الفاضل الهندى (ت ١١٣٧ هـ -):

وقد صرّح الفاضل الهندى فى كشف اللثام باشتراط قبول الإسلام فى المرتد الفطرى حيث قال: « فى حقيقه « المرتد » وهو الذى ىكفر بعد الإسلام سواء كان الكفر قد سبق إسلامه أو لا... « المرتد إن كان » ارتداده « عن فطره » الإسلام « وكان ذكراً بالغاً عاقلاً » وذكر الوصفين للتنصيص، وإلّا فلا ارتداد لغيرهما « وجب قتله، ولو تاب لم يقبل توبته » والمراد به:

ص: ١٢٧

١- (١) مجمع الفائده والبرهان ٣٢٨:١٣.

من لم يحكم بكفره قط، لإسلام أبويه أو أحدهما حين ولد، ووصفه الإسلام حين بلغ». (١)

«أما المرتد فإن كان عن فطره» الإسلام بأن انعقد حال إسلام أحد أبويه أو أسلم أحد أبويه وهو طفل ثم بلغ ووصف الإسلام كاملاً. ثم ارتد «قسمت تركته حين ارتداده بين ورثته المسلمين» إن كانوا «وتبين زوجته، وتعتدّ عدّه الوفاة وإن لم يقتل، و» ذلك كله لأنه «لا يقبل توبته»، بل يجب قتله حين ارتدّ فينزل منزله الميت». (٢)

وأعقب القول في ولد المرتد واشترط قبول الإسلام منه بعد البلوغ، حيث قال: «حكمه في ولده» أي: ما يترتب على ارتداده من أحكام ولده، و«إذا» ولد أو «علق قبل الرده فهو مسلم» حكماً، ولذا لو ماتت الأم مرتده وهي حامل به دفنت في مقابر المسلمين، وإن قتله قاتل قبل البلوغ اقتص منه. «فإن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه استتيب» وإن حكم له بالإسلام من العلق ولم يتحتم قتله. وإن ظن أنه ارتد عن فطره، فإنه ليس كذلك، إذ لا يتحقق الارتداد عن فطره إلا إذا كان وصف الإسلام بعد البلوغ كما عرفت». (٣)

«والطفل تابع لأحد أبويه في الإسلام» كما مرّ في الأمانات «فلو كان

ص: ١٢٨

١- (١) كشف اللثام ٦٥٨: ١٠-٦٦١.

٢- (٢) المصدر السابق ٣٥٨: ٩.

٣- (٣) المصدر السابق ٦٦٩: ١٠.

أحدهما مسلماً فهو بحكمه وإن كان الآخر كافراً، وكذا لو أسلم أحد أبويه» بعد كفره «تبعه» الولد في الإسلام، فالولد الصغير المذنب يحكم بإسلامه يرث ويورث بحسب الإسلام، وكذا إذا بلغ مجنوناً. «فإن بلغ فامتنع من الإسلام قهر عليه» ولم يقرّ على الكفر؛ لأنه مرتد، خلافاً لبعض العامة، «فإن أصرّ» على الكفر «كان مرتداً» أى: حكم عليه بحكم المرتدين من القتل أو الضرب». (١)

٥ - العاملى (ت ١٢٢٦ هـ -):

قال في مفتاح الكرامه: «وأما المرتد عن فطره، فقد عزّفه في عدّه مواضع من «كشف اللثام» بأنّه من انعقد حال إسلام أحد أبويه أو أسلم أحد أبويه وهو طفل، ثمّ بلغ ووصف الإسلام كاملاً ثمّ ارتدّ، قال: وإنّما فسّرناه بما ذكرنا لنصّهم على أنّ من وُلد على الفطره فبلغ فأبى الإسلام استتيب، قال: لأنّه لا عبره بعبارته ولا باعتقاده قبل البلوغ.

قلت: ممّن نصّ على الاستتابة الشيخ في «المبسوط» في المقام وغيره.

ويدل عليه أنّ الأدلّه الداله على حكم الفطرى إنّما تدل على من كان مسلماً مولوداً من مسلمين أو من مسلم وكافر و أسلم إسلاماً حقيقياً بأن بلغ و أظهر الإسلام ثم ارتدّ». (٢)

ص: ١٢٩

١- (١) المصدر السابق ٣٥٧:٩.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٥٧٦:١٧.

قال صاحب الجواهر بعد ذكر عبارته الشرائع: « في المرتد، وهو الذى يكفر بعد الإسلام: » و« كيف كان ف« له» أى: المرتد »  
قسمان: الأول من وُلد على الإسلام لأبويه أو أحدهما، وهو المسمّى بالفطرى.

وفى كشف اللثام المراد به من لم يحكم بكفره قطّ لإسلام أبويه أو أحدهما حين وُلد ووصفه الإسلام حين بلغ، وظاهره كغيره اعتبار الولادة على الإسلام، بل اعتبار وصف الإسلام لو بلغ، فلو بلغ كافراً لم يكن مرتداً عن فطرته، وكأنّه أخذ القيد الثانى ممّا تسمعه فى بعض النصوص من الرجل والمسلم ونحوهما مما لا يصدق على غير البالغ، بل ليس فى النصوص إطلاق يوثق به فى الاكتفاء بصدق الارتداد مع الإسلام الحكى، ولعلّه لا يخلو من قوّه...

وبالجملة فلا خلاف ولا إشكال فى فطرته من انعقد ووُلد ووصف الإسلام عند بلوغه وأبواه مسلمان بل أو أحدهما ولو الأمّ ثم ارتدّ، حتّى لو ارتدّ أبواه بعد انعقاده، نعم لو انعقد منهما كافرين لم يكن فطرياً وإن أسلم أبواه أو أحدهما عند الولادة، فإنّ له حالاً سابقاً محكوماً بكفره، فلم تكن فطرته عن الإسلام بخلاف الأوّل.

ومن الغريب ما فى رساله الجزائرى من أنّ المدار على الولادة لا الانعقاد، ولعلّ منشأ الوهم النصوص المزبوره المراد منها أصل الخلقه لا خصوص التولّد المذكور فيها المبني على غلبه اتّحاد الولادة مع الانعقاد أو

على غلبه تولّده بعد انعقاده، فهو حينئذ ولد حال الانعقاد ولو مجازاً، وحينئذ فيكفى في فطريته ذلك وإن ارتدّ أبواه عند الولاده، كما أنّه لا يكون فطرياً مع انعقاده منهنّما كافرين وإن أسلما عند الولاده، إنّما الكلام في اعتبار وصف الإسلام عند البلوغ وعدمه، وقد عرفت ظهور ما حضرنا من النصوص وتعرف إن شاء الله زياده ترجيح له أيضاً، والله العالم». (١)

وقال في ولد المرتد: «ولده» قبل الارتداد «بحكم المسلم» استصحاباً لحاله السابق الذي لا دليل على تغيّره بارتداد الأب، بل لو انعقد بإسلام أحد أبويه حكم بإسلامه، ولذا لو ماتت الأم مرتده وهي حامل به تُدفن في مقابر المسلمين، «فإن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه استتيب، فإن تاب وإلّا قتل» لكونه بحكم المرتد عن ملّه، وإن انعقد أو ولد وأبواه مسلمان بناء على اعتبار وصف الإسلام بعد البلوغ في الردّه عن فطره والفرض عدمه، بل في كشف اللثام الظاهر أنّ ولد المسلم والمسلمين أيضاً إذا بلغ كافراً استتيب ولو وُلد هو وأبواه على الفطره، وقد نصّ عليه في لقطه المبسوط». (٢)

٧ - السيد الحكيم (ت ١٣٩٠ هـ -):

قال السيد الحكيم في المستمسك: «المحكى عن القواعد وغيرها - بل ربّما نفى الخلاف فيه - تفسير المرتد الفطري بمن انعقد وأبواه أو أحدهما

ص: ١٣١

١- (١) جواهر الكلام ٤١:٦٠٢.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١:٦١٦.

مسلم، والمصرّح به في النصوص كونه من وُلد على الإسلام، الظاهر في كونه محكوماً بالإسلام حين الولاده، كما أنّ الظاهر منها أنّه يعتبر في تحقّق الارتداد مطلقاً أن يصف الإسلام بعد البلوغ ثمّ يكفر، فلو ولد بين مسلمين فبلغ كافراً، لم يكن مرتداً فطرياً، كما هو الظاهر من محكى كشف اللثام، بل عن جماعه - منهم الشيخ والعلّامه - التصريح بأنّ من بلغ من ولد المسلمين فوصف الكفر يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتل، فلم يجروا عليه حكم المرتد الفطرى. ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم إجراء حكم المرتد مطلقاً؛ لعدم تحقّق الإسلام حقيقه منه، ومجرّد كونه محكوماً بالإسلام حال الولاده لا يجدى في صدق الارتداد؛ لقصور دليل الإسلام الحكيمى عن النظر إلى مثل ذلك» (١).

تنبيه: إنّ مبنى السيد الحكيم يختلف عن مبنى سائر العلماء في هذا المجال، حيث يرى أنّ قبول الإسلام بعد البلوغ ليس شرطاً في تحقّق الارتداد كما يرى الآخرون، بل يرى أنّ من لم يقبل الإسلام ولم يصفه بعد البلوغ لا اقتضاء لا تصافه بالمرتد، فصدق الارتداد متوقّف على تحقّق الإسلام الحقيقى ووصفه بعد البلوغ، فالفرق بين مبنى السيد الحكيم ومبنى غيره هو الفرق بين المقتضى والشرط.

٨ - الشيخ الفاضل اللنكرانى (ت ١٤٢٨ هـ -):

قال الشيخ الفاضل اللنكرانى فى شرح تحرير الوسيله: «هل يُعتبر فى

ص: ١٣٢

١- (١) مستمسك العروه الوثقى ١:٢١١.

المرتد الفطرى إظهار الإسلام بعد البلوغ أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يُعتبر فيه أن يكون مسلماً بالأصالة أو يكفى الإسلام الحكمى التبعى الثابت إلى زمان البلوغ؟ فلو انعقدت نطقته على الإسلام وبلغ واختار الكفر من دون سبق الإسلام لا يكون مرتداً فطرياً على الأوّل، ويكون على الثانى، ظاهر التعريف بل صريحه هو الأوّل».(١)

أدله القول الأوّل:

الدليل الأوّل:

الظاهر من الروايات الواردة فى المرتد كونه من بلغ وقبل الإسلام، وذلك بقريته ورود الرجل والمسلم مما لا يمكن أن نحمله على غير البالغ، وذلك لعدم ترتب أحكام الارتداد على المسلم بالتبع، فظاهر المسلم الوارد فى الروايات هو المسلم بالأصالة لا بالتبع، وكلّ من قبل الإسلام بعد البلوغ يصدق عليه المسلم بالأصالة.

فمن جملة الروايات:

صحيحه الحسين بن سعيد قال: قرأت بخطّ رجل إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام ثمّ كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل.(٢)

ص: ١٣٣

١- (١) تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة: ٦٨٩.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٣٢٥: ٢٨، ح ٦.

وصحيحه علي بن جعفر سأل أخاه عليه السلام: عن مسلم ارتد، قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد عن الإسلام؟ قال: يستتاب فإن رجع وإلا قتل. (١)

وصحيحه بريد العجلي أنه سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر من رمضان ثلاثه أيام، قال: يُسأل هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال: لا، فإنّ علي الإمام أن يقتله، وإن قال: نعم، فإنّ علي الإمام أن ينهكه ضرباً. (٢)

وعن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبه

له، وقد وجب قتله، وبانت امرأته منه، فليقسم ما ترك علي ولده. (٣)

ففي قوله: «رغب» إشعار بالمسلم الحقيقي وإن شمل الملى، أي: أن الرجوع لازم لقبول الإسلام وقبول الإسلام لا يتحقق في الصبي وغير البالغ لعدم الاعتبار بعبارته كما سيأتي، مضافاً إلى قوله: (كفر بعد إسلامه).

وفي قبال هذه الروايات روايات أخرى عبرت عن ترك الإسلام والركون إلى الكفر فيمكن أن يُقال: إنّها مطلقه تشمل البالغ وغير البالغ، حيث لم يرد فيها كلمة الرجل، منها:

ص: ١٣٤

١- (١) الاستبصار ٤: ٢٥٤، ح ٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٤٨، ح ١.

٣- (٣) المصدر السابق ٢٦: ٢٦، ح ٥.



مرفوعه عثمان بن عيسى أنه كتب إلى أمير المؤمنين عليه السلام عامل له: إنني أصبت قوماً من المسلمين زنادقه، وقوماً من النصارى زنادقه، فكتب إليه: أمّا من كان من المسلمين ولد على الفطره ثمّ تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه، ومن لم يولد منهم على الفطره فاستتبه، فإن تاب وإلا فاضرب عنقه، وأمّا النصارى فما هم عليه أعظم من الزندقه. (١)

وعن عمّار الساباطى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فإنّ دمه مباح. (٢)

ولعلّ هذا الخبر هو الأصل في تعريف المسالك كما سيأتى بيانه.

قال صاحب الجواهر: «وكأنه أخذ القيد الثانى [ أى: وصفه الإسلام حين بلغ ] مما تسمعه فى بعض النصوص من الرجل والمسلم ونحوهما مما لا يصدق على غير البالغ». (٣)

وذكر بعض الروايات الواردة فى المقام وقال: «قد عرفت سابقاً أنّ ما حضرنا من النصوص ظاهر فى الحكم برده من وصف الإسلام عن فطره، بل هو الموافق لمعنى الارتداد الذى هو الرجوع». (٤)

ص: ١٣٥

١- (١) المصدر السابق ٢٨:٣٣٣، ح ٥.

٢- (٢) المصدر السابق ٢٨:٣٢٤، ح ٣.

٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٦٠٣.

٤- (٤) المصدر السابق ٤١:٦١٧.

وقال الشيخ الفاضل اللكراني: «هل يعتبر في المرتد الفطري إظهار الإسلام بعد البلوغ أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يعتبر فيه أن يكون مسلماً بالأصالة أو يكفى الإسلام الحكمي التبعي الثابت إلى زمان البلوغ؟ فلو انعقدت نطقته على الإسلام وبلغ واختار الكفر من دون سبق الإسلام لا يكون مرتداً فطرياً على الأول، ويكون على الثاني، ظاهر التعريف بل صريحه هو الأول لما يستفاد من الروايات الواردة في الباب:

منها: المرفوع المتقدمه، المشتمله على قوله عليه السلام: «أما من كان من المسلمين ولد على الفطره ثم تزندق»، فإن ظاهرها تأخر التزندق عن كونه مسلماً، وقد عرفت أنّ المراد به هو المسلم بالأصل... وعليه فلا ينبغي الإشكال فيما ذكر. هذا في المرتد الفطري).<sup>(١)</sup>

منها: موثقه عمّار الساباطي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذّبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامراته بائنه منه يوم ارتدّ، ويقسم ماله على ورثته، وتعتدّ امراته عدّه المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبهه». <sup>(٢)</sup>

تنبيه:

الارتداد لا يكون إلّا من البالغ، فلا يصح إطلاق المرتد على غير

ص: ١٣٦

---

١- (١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله: ٦٩٠.

٢- (٢) المصدر السابق: ٦٨٩.

البالغ؛ وذلك لأن الارتداد جحود، والجحود يكون من البالغ؛ لأن غير البالغ لا يتصور فيه الجحود، فلا يقال للصبى أو المميز: أنه جحد، فهذه قرينه على أن المراد من قوله عليه السلام ارتدّ فى هذه الروايه هو الارتداد بعد البلوغ، فلا بدّ حينئذ من تحقّق الإسلام الحقيقى بقرينه تحقّق الارتداد الحقيقى منه، فلا يقال: إنه بمجرد البلوغ يتّصف بالإسلام، فكما ستعرف لاحقاً أن اتّصافه بالإسلام الحكمى لا يجدى نفعاً، والعبره هو الاتّصاف بالإسلام الحقيقى.

الدليل الثانى:

ضعف الإسلام الحكمى عن النهوض إلى درجه الإسلام الحقيقى فى روايات المرتد، وذلك لكون الإسلام الحكمى دلّ الدليل عليه، وأنه قيد زائد، وإنما يفيد الإسلام الحكمى فى إثبات بعض الأحكام قبل البلوغ، فإثبات ما يتعلّق بالإسلام الحكمى بعد البلوغ يحتاج إلى دليل وإلما فيقتصر على المورد المتيقن، أى: الأحكام التى تترتب على الصبى قبل البلوغ؛ لأنه خلاف الأصل، والأصل عدم التبعية، فكلّ مورد شك فى شموليه الإسلام الحكمى إليه يحكم بعدم شموليته له.

قال الفاضل الهندى: «والتولّد من المسلم إنّما يفيد له حقوق حكم الإسلام به»<sup>(١)</sup>.

أى: الإسلام الحكمى يكون له قدره على ترتّب بعض أحكام الإسلام

ص: ١٣٧

عليه، فلا يترتب عليه ما يترتب على أحكام المسلم بالأصالة.

وقال المحقق الأردبيلي: «ولأنّ الظاهر أن لا خلاف في أنّ حكمه إمّا حكم الفطرى أو الملى، ولا دليل على الأوّل فيكون حكمه حكم الثانى، بل لو لم يكن أمثال ذلك لكان القول بعدم ذلك الحكم أيضاً متعيناً؛ إذ لا يلزم من وجود حكم فى مسلم، وجوده فيمن هو بحكمه إلّا أن يثبت عليه دليل آخر غير ذلك، فافهم» (١).

وقال صاحب الجواهر: «ولا دليل يدل على الاكتفاء بالإسلام الحكيمى» (٢).

وقال السيد الحكيم: «مقتضى ما ذكرنا عدم إجراء حكم المرتد مطلقاً؛ لعدم تحقّق الإسلام حقيقه منه، ومجرد كونه محكوماً بالإسلام حال الولاده لا يجدى فى صدق الارتداد؛ لقصور دليل الإسلام الحكيمى عن النظر إلى مثل ذلك» (٣).

الدليل الثالث:

منافات القول بعدم اعتبار وصف الإسلام بعد البلوغ لحقيقه المرتد لغيره.

ص: ١٣٨

---

١- (١) مجمع الفائده والبرهان ١٣:٣٢٩.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١:٦١٧.

٣- (٣) مستمسك العروه الوثقى ٢:١٢٢.

قال العاملى فى مفتاح الكرامه: « لأنّ المتبادر من المرتد من كفر بعد إسلام، والمتبادر من الإسلام الإسلام الحقيقى لا التبعى الحكمى». (١).

وقال المحقق الأردبىلى: «فإنّ المرتد من كفر بعد الإسلام، والمتبادر منه الإسلام الحقيقى لا حكمه مثل الولاده من المسلم وإلّا يلزم التكرار فى ذكر حكم ولد المرتد، بل التناقض والتنافى بين حكمهم فى المرتد الفطرى بالقتل من غير استتابه، وبين الحكم بأنّ ولده الذى ولد حال إسلامه وانعقد فى تلك الحال إذا أنكر الإسلام بعد البلوغ، يستتاب، وهو ظاهر». (٢).

وقال صاحب الجواهر: «ولكن فى المسالك تبعاً لما عن القواعد تفسير الفطرى بمن انعقد وأبواه أو أحدهما مسلم بل ربما نفى الخلاف فيه، بل ظاهره فى ما يأتى المفروغيه من ذلك من غير اعتبار وصف الإسلام عند البلوغ، وهو مع أنّه مناف لحقيقه المرتد لغه ليس فى ما حضرنا من النصوص دلالة عليه حتى الإطلاق»، (٣) وقال: «قد عرفت سابقاً أنّ ما حضرنا من النصوص ظاهر فى الحكم برده من وصف الإسلام عن فطره، بل هو الموافق لمعنى الارتداد الذى هو الرجوع». (٤).

ص: ١٣٩

١- (١) مفتاح الكرامه ٥٧٧:١٧.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان ٣٢٩:١٣.

٣- (٣) جواهر الكلام ٦٠٣:٤١.

٤- (٤) المصدر السابق ٦١٧:٤١.

## الدليل الرابع:

لو شككنا في دلاله الادله للإسلام الحقيقي أو الحكمى يكون الأصل هو عدم كون المرتد فطرياً، فلو شك في كون المرتد فطرياً أم لا يرجع إلى الأصل.

قال العاملى فى مفتاح الكرامه بعد فرض تسليم كلام الشهيد فى المسالك: «سَلَمْنَا وَمَا كَانَ لِيَكُونَ لَكِنَّ الْمَوْجِبُ هُوَ الْأَصْلُ».(١)

وقال المحقق الأردبيلي: «فحكمه حكم الملى لا الفطرى للاحتياط فى الدماء والأصل».(٢)

وقال صاحب الجواهر: «ولا أقل من الشك، والأصل عدم ثبوت أحكام الفطرى».(٣)

## الدليل الخامس:

التمسك بقاعده الحدود تدرأ بالشبهات، وذلك أنّ المرتد المشكوك كون حكمه القتل أو لا، فيحكم بعدم كونه مرتداً فطرياً للقاعده، وبالتالي لا يحكم بقتله، ولا يخفى أنّ الشبهه هنا عامّه تشمل شبهه المكلف وشبهه الحاكم أيضاً.

ص: ١٤٠

---

١- (١) مفتاح الكرامه ١٧:٥٧٨.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان ١٣:٣٢٨.

٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٦١٧.

قال صاحب الجواهر: «مضافاً إلى درء الحد بالشبهه».(١)

الدليل السادس:

الرجوع في موارد الشك إلى أدلّه الاحتياط في الدماء، وما نحن فيه مورده، ولا أقل من كونه مورداً للشك فيرجع فيه إلى أدلّه الاحتياط في الدماء.

وعلق العاملي في مفتاح الكرامه بعد ذكر كلام الشهيد في المسالك قائلاً: « قال في « المسالك » - عند قولهم فيمن علق قبل ارتداد أبيه، أنه إن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه استتيب وإن حكم له بالإسلام من العلوق ولم يتحتم قتله - ما نصّه: بأن القواعد تقضى بأن المنعقد حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطره ولا تُقبل توبته، وما وقفت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا، ولو قيل بأنه يلحقه حكم المرتد عن فطره كان متوجّهاً، وهو الظاهر من الدروس؛ لأنه أطلق كون السابق على الارتداد مسلماً، ولازمه ذلك، انتهى.

قلت: قد عرفت مراد القوم فلا تناقض ولا عدول، ومراد الدروس كمراد غيره أنه بحكم المسلم، على أن قولهم لا يحتاج إلى الموجب بل المحتاج إليه ما قاله، سلّمنا وما كان ليكون لكنّ الموجب هو الأصل والاحتياط في الدماء».(٢)

ص: ١٤١

١- (١) جواهر الكلام ٤١٧:٤١.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٥٧٧:١٧.

وقال المحقق الأردبيلي: «فحكمه حكم الملى لا الفطرى للاحتياط فى الدماء». (١)

وقال صاحب الجواهر: «والاحتياط فى الدم، والله العالم». (٢)

تنبيه: الظاهر أنّ الفرق بين هذا الدليل والدليل الرابع هو أنّ الاحتياط فى الدماء أماره حاكمه، وأمّا الدليل الرابع فهو أصل عملى، أى: أنّه قاعده أصوليه فلا يثبت الحكم مباشره، بل من باب التوسيط.

الدليل السابع:

عدم الاعتبار بعباره الصبى واعتقاده، فلو أنّ الصبى ارتدّ حال صباه لم يحكم عليه بالارتداد، فكذلك لا يحكم عليه بالإسلام لو قبله، فعباره الصبى لا- اقتضاء فيها للقبول؛ لأنّه لا يفهم ما يقول ولا يدرك، فإن قلت: إنّ الصبى المميز يدرك ما يقول إذأ فيه اقتضاء، قلت: إنّ أدلّه حديث الرفع رفعت حكماً بعباره الصبى المميز أيضاً.

قال الفاضل الهندى: «إذ لا عبره بعبارته ولا باعتقاده قبله». (٣)

الدليل الثامن:

كون المرتد حقيقه شرعيه، والمقطوع منها كون المرتد الفطرى من

ص: ١٤٢

١- (١) مجمع الفائده والبرهان ٣٢٨:١٣.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١٧:٤١.

٣- (٣) كشف اللثام ١٠:٦٦٩.



كان مسلم حقيقه وارتدّ عن الإسلام، ولا يدخل فيها من كان إسلامه حكماً ومشكوك الحكم.

قال العاملى فى مفتاح الكرامه: «ولا- ريب أنّ المرتد حقيقه شرعيّه ليس معنّى لغويّاً ولا عرفيّاً، والمقطوع من معنّى الفطرى ما رجّحناه ومعيار الحقيقه موجود فيه، ولعلّه لم يبق بعد إلبوم فى المراد من المرتد الفطرى إشكال، ولا تلتفت إلى ما فى التذكره وجامع المقاصد وظاهر الدروس بعد اتّضاح السبيل ووضوح الدليل».(١)

الدليل التاسع:

الرجوع إلى بعض الروايات الداله على الاستتابه المطلقه فى حال الشك، فىكون هناك عموم فوقانى وهو الاستتابه يرجع إليه فى حاله الشك كما نحن فىه.

قال المحقّق الأردبيلى: «وعوموم بعض الأخبار الداله على الاستتابه مطلقاً».(٢)

الدليل العاشر:

التناقض بين حكم من لم يعتبر قبول الإسلام بعد البلوغ شرطاً فى تحقّق الارتداد وبين حكمهم فى ولد المرتد، حيث اعتبروا هناك قبول

ص: ١٤٣

---

١- (١) مفتاح الكرامه ١٧:٥٨٠.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان ١٣:٣٢٨.

الإسلام بعد البلوغ ولم يعتبروه في المرتد.

قال العاملى فى مفتاح الكرامه: «إنّ المستفاد من الأخبار وكلام الأصحاب ما ذكرنا؛ لأنّ المتبادر من المرتد من كفر بعد إسلام، والمتبادر من الإسلام الإسلام الحقيقى لا التبعى الحكمى، وإلّا لزم التناقض الذى أشار إليه فى «المسالك» كما ستسمعه، وذلك لحكمهم فى المرتد الفطرى بالقتل من غير استتابه، وحكمهم بأنّ ولده الذى ولد حال الإسلام وانعقد فى تلك الحال إذا أنكر الإسلام بعد البلوغ يستتاب».(١)

القول الثانى: عدم اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

١ - العلامة الحلّى (ت ٧٢٦ هـ -):

قال فى تذكره الفقهاء: «لا شك فى أنّ الولد يحكم له بالإسلام إذا كان أبواه أو أحدهما مسلماً بالأصالة أو تجدد إسلامه حال علوق الولد، فإذا بلغ ووصف الإسلام تأكّد ما حكم به وانقطع الكلام، وإن أعرب الكفر فهو مرتد عن فطره يقتل فى الحال».(٢)

٢ - المحقّق الكركى (ت ٩٤٠ هـ -):

قال فى جامع المقاصد: «انفصال النطفه من مسلم موجب للإسلام

ص: ١٤٤

---

١- (١) مفتاح الكرامه ٥٧٧:١٧.

٢- (٢) تذكره الفقهاء ٢٧٤:٢.

قطعاً، حتّى أنّه لو بلغ الولد فأظهر الكفر كان مرتداً؛ لأنّه جزء من مسلم حقيقه».(١)

٣ - الشهيد الثّاني (ت ٩٦٦ هـ -):

قال في المسالك: «ثمّ إن بلغ وأعرّب بالإسلام فلا بحث، وإن أظهر الكفر فقد أطلق المصنّف - رحمه الله - وغيره استتابته، فإن تاب وإلّا قتل. وهذا لا يوافق القواعد المتقدّمة من أنّ المنعقد حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطره، ولا تقبل توبته، وما وقفت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا. ولو قيل بأنّه يلحقه حينئذ حكم المرتد عن فطره كان وجهاً، وهو الظاهر من الدروس؛ لأنّه أطلق كون الولد السابق على الارتداد مسلماً، ولازمه ذلك».(٢)

٤ - السيد الخوئي (ت ١٤١٣ هـ -):

قال السيد الخوئي: «إنّ من ولد على الفطره هل يشترط في الحكم بكونه مرتداً فطرياً أن يظهر الإسلام بعد البلوغ ثمّ يرتد؟ أو أنّه إذا لم يظهر الإسلام بل أظهر الكفر قبل البلوغ وبلغ كافراً أيضاً يعدّ مرتداً فطرياً باعتبار أنّه مولود بين مسلمين أو أنّ أحد أبويه مسلم؟

ذكر كاشف اللثام - على ما نسبه إليه صاحب الجواهر قدس سره - أنّه يعتبر

ص: ١٤٥

١- (١) جامع المقاصد ١٢٠:٦.

٢- (٢) مسالك الإفهام ٢٨:١٥.

فى الارتداد الفطرى أن يكون مسلماً بعد بلوغه، فإذا كفر بعد ذلك يحكم عليه بأحكام المرتد الفطرى.

وأما إذا فرضنا أنه بلغ كافراً، ولو فرضنا أنه متولّد من مسلمين أو من مسلم واحد إلاّ أنّه كفر قبل بلوغه وبلغ كافراً ولم يظهر الإسلام بعد بلوغه لا يحكم عليه بأحكام المرتد الفطرى.

وقوّاه صاحب الجواهر قدس سره باعتبار أنّه ليس هنا مطلق يشمل ما إذا بلغ الولد كافراً، فهذا غير مشمول ظاهراً للمرتد الفطرى لعدم الإطلاق، فإنّ الموضوع هو (الرجل) أو (المسلم) الظاهر فى كونه بالغاً، فإذا كان مسلماً وهو بالغ ثمّ رجع إلى الكفر فهذا هو المرتد الفطرى، وأما إذا كان حال بلوغه كافراً ولم يسبق كفره بالإسلام حال البلوغ فهذا ليس من المرتد الفطرى.

هذا الذى ذكره قدس سره لا يمكن المساعده عليه، فإنّه لا إشكال فى أنّ الارتداد لا بدّ أن يكون حال البلوغ ولا بدّ من أن يكون رجلاً، وإلاّ فلا اعتبار بارتداد الصبى على ما تقدّم، إلاّ أنّ الإطلاق يشمل ما إذا بلغ كافراً أيضاً، فلو فرضنا أنّه مولود بين مسلمين ومحكوم بالإسلام إلاّ أنّه بعد ما كبر وصار صبياً مميّزاً كفر - وقلنا: إنّ لا أثر لذلك لا يحكم بارتداده قبل بلوغه - واستمرّ كفره إلى أن بلغ، صحّحه الحسين بن سعيد بل غيرها غير قاصره الشمول لمثل ذلك، يصح أن يقال: إنّ هذا رجل مولود على الإسلام، وقد كفر بما أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله، وحكمه القتل.

فالذى يعتبر هو أن يكون الكفر بعد البلوغ، وأمّا أن يكون قبل ذلك مسلماً وهو بالغ لم يذكر فى شىء من هذه الأدلّه.

إذاً اعتبار الإسلام بعد البلوغ ثمّ الكفر لم يدل عليه دليل، والصحيح ما ذهب إليه المشهور من عدم اعتبار هذا القيد، فكلّ من كان محكوماً بالإسلام من أول ولادته إذا كفر بعد بلوغه - وإن لم يسلم بعد البلوغ - يحكم بأنّه مرتد فطرى. (١)

أدله القول الثانى:

الدليل الأوّل:

استدلّ الشهيد الثانى فى المسالك على عدم اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ بعموم الروايات الواردة فى المقام، حيث قال: « لعموم الأدله السابقه، وصحيحه محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: « من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمّد صلى الله عليه و آله بعد إسلامه، فلا توبه له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما ترك على ولده»، وروى عمّار عن الصادق عليه السلام قال: « كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً نبوته، وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بائنه منه يوم ارتدّ، فلا- تقربه، ويقسّم ماله بين ورثته، وتعتد امرأته عدّه المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه». (٢)

ص: ١٤٧

١- (١) محاضرات السيد الخوئى فى الموارىث: ١٧٧.

٢- (٢) مسالك الإفهام ١٥: ٢٣.

يرد عليه:

أولاً: لا نسلم هذا الظهور الذى ادّعاه الشهيد، بل العكس أظهر؛ إذ إنّ معنى من رغب، أى: ترك الإسلام الحقيقى، وهو إنّما يكون بعد البلوغ لا- استمرار الإسلام الحكمى، وكذا قوله عليه السلام: كفر بعد إسلامه؛ إذ إنّ الظاهر من الإسلام الإسلام الحقيقى وبالأصالة لا الحكمى، وبقرينه إرادته الكفر الحقيقى فلا بدّ من كون إرادته الإسلام هو الإسلام الحقيقى.

ثانياً: وجود روايات أخرى فى المقام قد تقدّمت تدل على خلاف مدّعى الشهيد الثانى، ولهذا أشار صاحب الجواهر بعد نقل كلام الشهيد حيث قال: «لكن قد عرفت سابقاً أنّ ما حضرنا من النصوص ظاهر فى الحكم برّدّه من وصف الإسلام عن فطره، بل هو الموافق لمعنى الارتداد الذى هو الرجوع»<sup>(١)</sup>.

الدليل الثانى:

الإطلاقات المستفاده من الروايات الواردة فى المقام تشمل ما إذا بلغ الطفل كافراً، فيكون حكم المرتد الفطرى هو القتل بعد البلوغ لو أنكر الإسلام، ولا يشترط قبوله الإسلام بعد البلوغ، بل إنّ قبول الإسلام بعد البلوغ لم يدل عليه دليل.

قال السيد الخوئى: «إلّا أنّ الإطلاق يشمل ما إذا بلغ كافراً أيضاً، فلو

ص: ١٤٨

فرضنا أنه مولود بين مسلمين ومحكوم بالإسلام إلّا أنه بعد ما كبر وصار صبيّاً مميّزاً كافر - وقلنا: إنّه لا أثر لذلك لا يحكم بارتداده قبل بلوغه - واستمرّ كفره إلى أن بلغ، صحيحه الحسين بن سعيد بل غيرها غير قاصره الشمول لمثل ذلك، يصح أن يقال: إنّ هذا رجل مولود على الإسلام، وقد كفر بما أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله، وحكمه القتل.

فالذى يعتبر هو أن يكون الكفر بعد البلوغ، وأمّا أن يكون قبل ذلك مسلماً وهو بالغ لم يذكر فى شيء من هذه الأدلّة.

إذاً اعتبار الإسلام بعد البلوغ ثمّ الكفر لم يدل عليه دليل، والصحيح ما ذهب إليه المشهور من عدم اعتبار هذا القيد، فكلّ من كان محكوماً بالإسلام من أوّل ولادته إذا كفر بعد بلوغه - وإن لم يسلم بعد البلوغ - يحكم بأنّه مرتد فطرى.

تحصّل من مجموع ما تقدّم: أنّه من كان محكوماً بالإسلام من الأوّل ولم يسبق منه كفر إذا ارتدّ بعد ذلك فهو مرتد فطرى» (١).

يرد عليه:

أولاً: لا نسلم بكون الروايات الواردة فى المقام لها إطلاق يشمل صورته ما لو بلغ الطفل ولم يقبل الإسلام؛ إذ الروايات منصرفه عن هذه

ص: ١٤٩

الصورة، وذلك بقرينه مناسبة الحكم وهو القتل والموضوع وهو الارتداد؛ لأن مقتضى ذلك أن القتل للمرتد الفطرى مورده الارتداد عن الإسلام الحقيقى، فلا معنى لأن يقتل من لم يسم مسلماً إلأحكاماً وتبعاً، فإن تسميه الصبى مسلماً حكماً هو للتسهيل والامتنان، فلا يلحق هذا الامتنان القتل الذى هو خلاف الامتنان. مضافاً إلى ما تقدم من كون معنى الروايات الواردة فى المقام توافق مفهوم الارتداد لغه وهو الرجوع عن الإسلام الحقيقى.

ثانياً: القول بأن الإسلام الحكمى كافى فى كون من بلغ ولم يقبل الإسلام فهو مرتد فطرى أول الكلام؛ إذ إن البالغ لا يحكم بأحكام غير البالغ، والحكم بكفايه الإسلام الحكمى للبالغ حكم عليه بأحكام الطفل، وتقدم أن الإسلام الحكمى قاصر عن النظر إلى هذه الصورة، إذ غايه ما يمكن أن يترتب عليه بعض الأحكام التبعيه كالدفن فى مقابر المسلمين والحكم بالطهاره.

الدليل الثالث:

استصحاب الحاله السابقه، حيث كون الابن تابع للأب فى الإسلام، فيشك بعد البلوغ أن حالته السابقه وهى تبعيته فى الإسلام باقيه أم لا؟ فيستصحب حكمه السابق وهو تبعيته فى الإسلام.

قال الشهيد الثانى: « لانعقاده تابعاً لأبيه فى الإسلام، فيستصحب حكمه». (١).

ص: ١٥٠



يرد عليه:

الإشكال ليس في استصحاب تبعيته لأبيه، ولكن الكلام في إجراء أحكام الإسلام الحقيقي للإسلام التبعي، فاستصحاب التبعيه لو سلم به لا يجدي نفعاً؛ لأنّ الكلام في إجراء الأحكام الثابتة للإسلام الحقيقي على من هو محكوم بالإسلام الحكمي، فليس الشك في إجراء أحكام الإسلام الحكمي حتّى يستصحب.

الدليل الرابع:

مخالفة الحكم بكونه مرتداً مَلِيّاً للقواعد في المرتد، حيث تدل القواعد على كون المنعقد من أبوين أو أحدهما حال الإسلام يكون ارتداده عن فطره.

قال الشهيد الثاني: « ثمّ إن بلغ وأعرب بالإسلام فلا بحث، وإن أظهر الكفر فقد أطلق المصنف - رحمه الله - وغيره استتابته، فإن تاب وإلا قتل. وهذا لا يوافق القواعد المتقدّمة من أنّ المنعقد حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطره، ولا تقبل توبته، وما وقفت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا». (١)

يرد عليه:

أورد المحقّق الأردبيلي على كلام الشهيد أنّه:

ص: ١٥١

أولاً: ليس مخالفاً للقواعد.

ثانياً: ما قاله الشهيد يحتاج إلى موجب ودليل.

ثالثاً: أن الشهيد حمل كلام القدماء على كون الارتداد يكون قبل قبول الإسلام، لكن حمله غير صحيح.

قال المحقق الأردبيلي: «فلا يرد قول شرح الشرائع: « وهذا لا يوافق القواعد المتقدمه؛ إذ إن المنعقد حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطره، ولا يقبل توبته، وما وقفت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا، ولو قيل بأنه يلحقه حينئذ حكم المرتد عن فطره كان متوجهاً، وهو الظاهر من الدروس؛ لأنه أطلق كون الولد السابق على الارتداد مسلماً، ولازمه ذلك انتهى».

إذ قلنا: يحتمل أن يكون مرادهم أنه مع كونه ولد في الإسلام بلغ وأسلم ثم ارتد، لما مر، ولو كان المراد ما قاله يكون هذا نقيضاً صريحاً لما ذكروه أولاً؛ لأنهم ذكروا أنه مرتد فطري على ما زعمه، وقد ذكروا حكمه من وجوب قتله وعدم استتابته.

وأن قوله: « ما وقفت على ما أوجب الخ » غير جيد، لما مر من الموجب، مع أنه لا يحتاج إلى موجب بل المحتاج إلى الموجب ما قاله: من لحوق حكم الفطري، فإنه غير معلوم كونه فطرياً، لما مر من احتمال مرادهم، وإن لم يكن صريحاً فلا شك أنه محتمل فيحمل عليه فيحتاج إلى موجب غير ذلك.

على أنك قد عرفت ما فى معنى الفطرى ودليل حكمه، فإثبات مثل هذا الحكم مع مخالفه الأصحاب له، إذ كاد أن يكون إجماعياً، فإنّ الموجود فى العبارات التى رأيناها خلاف ذلك بعيد جداً، لما مر.

على أنه قال من قبل بوجود الأدله المعتره لمذهب ابن الجنيد وهو الاستتابه مطلقاً.

وأنه لا- مقتضى لتقييدها بغير الفطرى سوى الشهره ومعلوم عدم حجيتها، بل عدمها فيما نحن فيه، فإنّ المشهور استتابه ولد المرتد، بل لم يعلم خلافه.

وأنّ قول الدروس: فالظاهر أنه مثل قول غيره من أنه بحكم المسلم، وأطلق عليه المسلم بناء على ظاهر الحال، أو لأنه بحكم المسلم قبل البلوغ عندهم وقد صرّحوا بذلك، فليس لازمه حكم الفطرى، فتأمل» (1).

نتيجه البحث:

تبيّن من خلال البحث: أنّ الحكم على ارتداد من بلغ ولم يقبل الإسلام وكونه فطرياً مشكل وخلاف الاحتياط فى الدماء، فيتعيّن أن يقال بعدم كونه مرتداً أصلاً؛ إذ المرتد من خرج عن الإسلام أو من بدّل دينه، ولا يصدق على من كان محكوماً بالإسلام الحكمى والتبعى بأنه بدّل دينه، مضافاً إلى كون الحكم عليه بأنه مرتد ملّى أيضاً خلاف الأصل إذ حكمنا

ص: ١٥٣

باعتبار قبول الإسلام، فمن لم يقبله يكون كافراً؛ لأنه لم يتصف بالإسلام حتى نبحت عن كونه ارتدّ عن ملّه أو عن فطره.

وما توّصّلنا إليه هو مقتضى الأصل، والموافق للّغه، ولا- أقل من الشك في المقام، فالرجوع إلى الاحتياط وقاعده درء الحدود بالشبهات هي المرجع في مثل هذه الأمور.

ص: ١٥٤

مقال اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تعريف المرتد الفطرى

- ١ - إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلامة الحلى (ت ٧٢٦)، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -.
- ٢ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمّد بن حسن الطوسى (ت ٤٦٠ هـ -)، تحقيق و تعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الرابعه ١٣٦٣ هـ -.
- ٣ - تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه، العلامة الحلى (ت ٧٢٦ هـ -)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ -.
- ٤ - تذكرة الفقهاء، العلامة الحلى (ت ٧٢٦)، الناشر: منشورات المكتبه المرتضويه لإحياء الآثار الجعفريه.
- ٥ - تفصيل الشريعه فى شرح تحرير الوسيله، الشيخ محمّد الفاضل

اللكراني (ت ١٤٢٨)، تحقيق و نشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ -.

٦ - تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق و تعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش.

٧ - جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الكركي (ت ٩٤٠)، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -.

٨ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦)، تحقيق و تعليق: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثانية ١٣٦٥ ش.

٩ - الخلاف، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: جماعه من المحققين، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٧ هـ -.

١٠ - شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلبي (ت ٦٧٦) تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ -.

١١ - قواعد الأحكام، العلامة الحلبي (ت ٧٢٦)، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.

١٢ - الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨)، تصحيح و تعليق:

على أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش.

١٣ - كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت ١١٣٧)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ - .

١٤ - لسان العرب، محمّد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١)، الناشر: أدب حوزة، تاريخ النشر ١٤٠٥ هـ - .

١٥ - مباني تكمله المنهاج (ضمن موسوعه السيد الخوئي)، السيد الخوئي (ت ١٤١٣)، الناشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، سنه الطبع ١٤٢٢ هـ - .

١٦ - المبسوط في فقه الإماميه، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقى الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضويه لإحياء آثار الجعفرية، سنه الطبع ١٣٨٧ هـ - .

١٧ - مجمع الفائدة والبرهان، المحقق أحمد الأردبيلي (ت ٩٩٣)، تصحيح و تعليق: مجتبي العراقي و على بناء الإشتهاردى وحسين اليزدى الإصفهاني، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي - قم.

١٨ - محاضرات السيد الخوئي في المواريث، السيد محمّد على الخراسان، الناشر: مؤسسه السبطين صلى الله عليه و آله العالميه - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - .

١٩ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني (ت ٩٦٦)،

تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - .

٢٠ - مستمسك العروه الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠)، الناشر: منشورات مكتبه المرعشى النجفى - قم، سنه الطبع ١٤٠٤ هـ - .

٢١ - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبه الإعلام الإسلامى، سنه الطبع ١٤٠٤ هـ - .

٢٢ - المعجم الوسيط.

٢٣ - مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلماء، السيد محمد جواد الحسينى العاملى (ت ١٢٢٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد باقر الخالصى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - .

٢٤ - المفردات فى غريب القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢)، الناشر: دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانيه ١٤٠٤ هـ - .

٢٥ - المنجد فى اللغة.

٢٦ - النهايه فى مجرد الفقه والفتاوى، محمد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، الناشر: انتشارات قدس محمدى - قم.

٢٧ - وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملى (ت ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الثانيه ١٤١٤ هـ - .

ص: ١٥٨



## حكم قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه وآله في القرآن الكريم

### إشارة

بقلم: الشيخ رافد التميمي

مدخل:

إن من الأحكام الجزائية الثابتة في الإسلام هو حكم قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه وآله، فقد جاءت في ذلك الأدلة العديدة التي تثبت ذلك الحكم، من روايات - حتى ادعى التواتر - وإجماع وسيره، وغيرها، إلا أن البعض راح يشنّ على هذا الحكم؛ لعدم انسجامه مع ذوقه وفهمه وإدراكه، ولغايات - ربما شخصيه - أخرى، مستعيناً لذلك بإنكار الأدلة وقلب بعض الحقائق أو عرضها بشكل ناقص.

ومن بين تلك الإشكالات: أن هذا الحكم ليس له أصل قرآني، بل وإن الآيات المحكمه في القرآن الكريم تخالف هذا الحكم، وقد استعرض بعض الآيات الموافقه وناقش في دلالتها، ثم استعرض بعض الآيات المخالفه، وأثبت أن الحكم المذكور يخالف تلك الآيات.

وفي الحقيقة أن كلام هذا المستشكل ينحل إلى دعويين:

ص: ١٥٩

الأولى: أنه لا يوجد أصل قرآني لحكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، ولا توجد آيات توافق هذا الحكم.

الثانية: أنّ هذا الحكم يخالف مجموعه من الآيات القرآنية المحكمه.

وبناء على هذين الدعويين سوف يكون بحثنا على قسمين:

الأول: فى بيان الآيات القرآنية التى ادّعى أنّها توافق حكم القتل والنقاش المذكور فيها.

الثانى: فى بيان الآيات التى ادّعى أنّها تخالف ذلك الحكم.

مقدمه منهجيه فى الموافقه والمخالفه للكتاب ومورد تطبيقها:

قبل الدخول فى بيان الآيات القرآنية لابدّ من ذكر مقدمه منهجيه لها التأثير الكبير على سير البحث، وهى: ما المقصود من موافقه الكتاب ومخالفه الكتاب؟

يعتبر البحث عن الموافقه والمخالفه للكتاب العزيز من مهمّيات المباحث الأصوليه التى تعددت فيها الآراء وتنوّعت الأقوال، وأساس البحث يعود إلى بعض الروايات التى جاءت عن المعصومين عليهم السلام، بهذا الصدد وهى على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما جاء فى الموافقه والمخالفه بصوره مطلقه، أى: أنّ ما وافق الكتاب هو الحجه، وأما ما لم يوافق الكتاب، أو خالفه فهو زخرف

ولا يؤخذ به، وهذه الطائفة أيضاً على نوعين:

النوع الأول: ما دلّ على الإرجاع إلى الكتاب وسنّه الرسول صلى الله عليه وآله القطعيه.

النوع الثاني: ما دلّ على الإرجاع إلى خصوص الكتاب.

الطائفة الثانية: ما جاء في مورد التعارض بين الأخبار، أي: أنّه إذا تعارض الخبران، واستحكم واستقر بينهما التعارض، فإنّه يؤخذ بما وافق القرآن وما لم يكن مخالفاً له، فهذه الروايات ليست مطلقه، وإنّما مختصه بباب التعارض.

وإليك نماذج من تلك الروايات:

١ - عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّه، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»<sup>(١)</sup>.

٢ - عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن علي بن عقبه، عن أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ما لم يوافق من الحديث

ص: ١٤١

---

١- (١) الوسائل ١١١: ٢٧، ح ٣٣٣٤٧.

٣ - قال فى الوسائل: «قال الكلينى فى أول الكافى:

اعلم يا أخى! أنه لا- يسع أحد تمييز شىء مما اختلفت الروايه فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلا على ما أطلقه العالم بقوله: اعرضوهما على كتاب الله عزّ وجلّ فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»(٢).

٤- سعيد بن هبه الله الراوندى فى (رسالته) التى ألّفها فى أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها، عن محمّد، وعلى ابنى على بن عبد الصمد، عن أبيهما، عن أبى البركات على بن الحسين، عن أبى جعفر ابن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح، عن محمّد ابن أبى عمير، عن عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال:

قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»(٣).

٥ - وعنه عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمّد بن أبى عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

ص: ١٦٢

١- (١) الوسائل ١١٠: ٢٧، ح ٣٣٣٤٥.

٢- (٢) الوسائل ١١٢: ٢٧، ح ٣٣٣٥٢.

٣- (٣) الوسائل ١١٨: ٢٧، ح ٣٣٣٦٢.

الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، إن على كل حق حقيقه، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»(١).

٦- الحسن بن محمّد الطوسى فى (الأمالى) عن أبيه، عن المفيد، عن جعفر بن محمد، عن محمّد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبى جعفر عليه السلام - فى حديث - قال:

« انظروا أمرنا وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه»(٢).

٧- وعن محمّد بن يحيى، عن عبد الله بن محمّد، عن على بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن أبى يعفور قال: وحدثنى الحسين بن أبى العلاء أنه حضر ابن أبى يعفور فى هذا المجلس قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذى جاءكم به أولى به». ورواه البرقى فى (المحاسن) عن على بن الحكم مثله(٣).

ص: ١٤٣

١- (١) الوسائل ١١٩: ٢٧، ح ٣٣٣٦٨.

٢- (٢) الوسائل ١٢٠: ٢٧، ح ٣٣٣٧٠.

٣- (٣) الوسائل ١١٠: ٢٧، ح ٣٣٣٤٤.

إلى غير ذلك من الأخبار التي وردت بهذا الصدد.

وقد وقع كلام طويل الذيل فى هذه الأخبار؛ لأنّ هذه مسأله من مهمّات مسائل علم الأصول، والتي لها تأثير كبير فى ترجيح بعض الأخبار على بعض، والأخبار المتعارضة كثيره، من هنا وقع بحث موسّع فى أسناد هذه الأخبار، وتشخيص المعتر من منها من غيره، كما وقد وقعت أبحاث دلاليه عديده فى تحديد المراد من الموافقه والمخالفه، ومعرفه النسبه بين هذه الأخبار وبقية الأخبار العلاجيّه، وأبحاث دقيقه أخرى.

ومن الواضح أنّ الأخبار العلاجيّه خارجه عن محلّ بحثنا؛ لأنّها ترتبط بحاله التعارض بين الخبرين، ومحلّ بحثنا عن مطلق الموافقه والمخالفه، وهى التى تسمّى بأخبار العرض.

مفاهيم ثلاثه:

وفى مقام البحث عن هذه الأحاديث - أحاديث العرض - تبرز ثلاثه مفاهيم لا بدّ من التديق فيها، ومعرفه الآراء حولها، لما له دخل فى بحثنا ومبتغانا كما سيتبين لاحقاً.

المفهوم الأوّل: أنّ الخبر الموافق للكتاب هو الحجّه، أى: أنّ الخبر الذى يصح الاعتماد عليه والعمل به هو الخبر الذى له موافق وعليه شاهد من كتاب الله. وقد وقع نقاش طويل الذيل فى إثبات هذا المعنى، وفى تفسيره تفسيراً مقبولاً، حيث إنّه لا يمكن قبوله بظاهره؛ لأنّه لو قبلناه كذلك

ص: ١٦٤

فسوف تسقط الآف الأخبار عن الحجية أولاً، ولاستلزم أن تكون جميع الأحكام الشرعية موجوده فى القرآن الكريم بجزئياتها ثانياً، وكلا الأمرين واضح البطلان؛ للقطع واليقين بعدم ذلك، الناتج هذا القطع واليقين من الأدله القطعيه الكثيره، والتي من أهمها الوجدان.

من هنا أتجه البحث الأصولى فى التعامل مع هذا المفهوم - وهو مفهوم الموافقه - إلى أحد أمرين:

الأول: فى قبول معنى الموافقه، وتوجيه ذلك المعنى.

إنَّ مَنْ قَبِلَ معنى الموافقه حاول أن يوجّه ذلك المعنى بما لا يخالف اليقين والقطع المتقدم، بأن يقال: إنَّ المقصود بالموافقه هو أن يوجد فى القرآن بعض الإطلاقات والعمومات التى يمكن أن يندرج تحتها معنى ذلك الخبر، ولو بعض الإطلاقات التى تفيد الإباحه والتوسعه، وبناء على ذلك فلا يتوقّف تحقق الموافقه على وجود جزئيات الأحكام الشرعيه، بل العمومات والإطلاقات تكفى لتحقيق الموافقه.

إذن من قَبِلَ الموافقه فقد قبلها بهذا التوجيه لا بما يخالف القطع واليقين المتقدم.

الثانى: فى الإشكال على معنى الموافقه الظاهر من الحديث.

قد ذكرت بعض الإشكالات على معنى الموافقه الظاهر من الحديث، أى: بمعنى أن يكون لكلّ خبر جزئى موافقاً من الكتاب الكريم.

ص: ١٦٥

منها: أنّ الفائده من إثبات حجيه خبر الواحد هو إثبات حجيه أحكام أخبار الآحاد التي لا توجد في القرآن؛ لأنّ التي توجد في القرآن يكفيها دليله وجودها في القرآن، فإذا قلنا: إنّ الأخبار التي لا توجد في القرآن ليست بحجه فهذا معناه بطلان حجيه الأخبار مطلقاً، وبما أنّ هذا الخبر بنفسه من أخبار الآحاد، فيلزم منه عدم حجيته، وما يلزم من حجيته عدم حجيته فهو باطل، فهذا المعنى باطل.

قال السيد الصدر في البحوث: «إنّ مفادها عرفاً في حكم إلغاء حجيه خبر الواحد مع كونها أخبار آحاد، ولا يمكن الاستناد في إلغاء حجيه خبر الواحد إلى خبر واحد.

أمّا كون مفادها بحكم الإلغاء فباعتبار أنّها وإن دلت على عدم حجيه خصوص ما ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم، إلّا أنّ ذلك مساوق عرفاً للإلغاء الخبر مطلقاً، فإنّ الغرض العرفي من جعل الحجيه للخبر إثبات ما لا يوجد عليه دليل مسلم من كتاب أو سنّه قطعيه به. وأمّا أنّ خبر الواحد لا يستند إليه في إلغاء حجيه خبر الواحد؛ فلأنّه يستلزم الخلف كما هو واضح. وهذا الاعتراض صحيح لا دافع له» (١).

إلى غير ذلك من الإشكالات التي ذكرت في المقام.

المفهوم الثاني: عدم موافقه الخبر للكتاب، أي: أنّ الخبر الذي لا

ص: ١٦٦



يكون موافقاً للكتاب فهو غير حججه، ولا يصح الاعتماد عليه، ومن الواضح أنّ عدم الموافقه لا يقصد منه عدم الموافقه حتّى لما لا يوجد في القرآن الكريم؛ وذلك لنفس السبب المتقدّم بالقطع واليقين، وإنّما المقصود عدم الموافقه لما هو موجود في القرآن، فالمسأله ليست من باب السالبه بانتفاء الموضوع، وإنّما هي من باب السالبه بانتفاء المحمول، أي: أنّ الخبر الذي لا يوافق ما موجود في القرآن فهو ليس بحججه، لا أنّ الخبر الذي لا يوافق القرآن بسبب عدم الوجود في القرآن ليس بحججه، وإلّا لكان في قوّه الموافقه.

ومعنى لا يوافقه هو عدم الانسجام معه بأيّ وجه كان، وهو أن يكون بينهما تباين، وأمّا لو كان بينهما مثل العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد، أو الحكومه، أو أيّ واحد من وجوه الجمع العرفي، فإنّها تعتبر وجوهاً للموافقه عرفاً.

قال السيد الصدر: «في تحديد المراد مما لا- يوافق الكتاب، فهل يراد منه المخالفه مع الكتاب بأن يكون هنالك تعرّض من الكتاب ولا يوافقه الحديث، أو يعم ما إذا لم يكن الكتاب متعرّضاً لذلك الموضوع أصلاً، فيكون عدم موافقه الحديث معه من باب السالبه بانتفاء الموضوع؟

لا- ينبغي الإشكال في أنّ المستظهر عرفاً هو الأوّل؛ لأنّ جملة ما لا يوافق الكتاب وإن كانت قضيه سالبه، وهي منطقيّاً أعم من السالبه بانتفاء الموضوع والسالبه بانتفاء المحمول، إلّا أنّ المتفاهم العرفي منها هو السالبه

بانتفاء المحمول بأن يكون عدم الموافقه للكتاب مع وجود دلاله كتابيه»(١).

المفهوم الثالث: مخالفه الحديث للكتاب، فإنّ الحديث الذى يخالف الكتاب يسقط عن الحجيه، ومن الواضح هنا أنّ المخالفه إنّما تصدق لما هو موجود فى الكتاب.

ثمّ إنّ المخالفه تاره تكون بنحو التباين، وأخرى لا، فإن كانت بنحو التباين فهى تفيد فى إبطال حجيه ذلك الخبر، وأمّا إن لم تكن كذلك وكان هناك وجهاً للجمع العرفى فلا يضر فى حجيه الخبر؛ لأنّ وجوه الجمع العرفى لا تعتبر مخالفه.

وهذا خلاصه الكلام فى هذه المسأله، وإلا فهناك أبحاث كثيره وقعت فى هذا الصدد سواء على مستوى الدلاله والإشكالات ورفع الإشكالات، أو على مستوى السند والتوثيق، ونحن أخذنا بمقدار الحاجه.

أصل الإشكالات:

بعد هذه المقدمه المهمه فى المقام، نرجع إلى أصل البحث، حيث قلنا: إنّ البحث ينحل إلى دعويين:

الأولى: أنّ لا يوجد أصل قرآنى لقتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه وآله.

الثانيه: أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه وآله يخالف بعض الآيات

ص: ١٤٨

الدعوى الأولى: لا يوجد أصل قرآنى لحكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله .

إنّ الكلام عن وجود أصل قرآنى لحكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله يمكن أن يطرح على مستويين:

المستوى الأول: وجود آيات قرآنيه تدلّ على حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله.

يبحث فى هذا المستوى عن مقدار دلالة بعض الآيات القرآنيه على هذا الحكم، أى: هل يمكن أن يثبت حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله من القرآن وحده أو لا يمكن ذلك؟

وفى المقام ذكرت عدّه آيات قرآنيه ادّعى الاستدلال بها على ذلك الحكم، قال الشيخ الطوسى فى باب المرتد: «قال الله تعالى: وَ مِمَّنْ يَكْفُرُ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ، وقال: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَ لا- لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا-، وقال تعالى: وَ مَنْ يَزِدْكَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ، فدلت هذه الآيات كلّها على خطر الارتداد. فإذا ثبت أنّها محرمة فمن ارتد عن الإسلام لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون رجلاً أو امراه، فإن كان رجلاً قتل

لإجماع الأمة، وروى عن النبي صلى الله عليه وآله.. «(١)».

إنّ المتأمل في ظاهر الآيات المتقدّمة يجد أنّها لا تدلّ على الحكم المذكور؛ وذلك لأنّ هذه الآيات بصدد بيان عظم الجريمة المرتكبه، وأنّ فاعلها سوف تذهب أعماله هباءً منثوراً، وأنّ له في الآخرة الخسران والعذاب وجهنم وبئس المصير، وهذا لا يدلّ على الحكم المتقدّم بوجه.

نعم، إنّ المتأمل في كلام الشيخ الطوسي يجد أنّه لا يريد الاستدلال بهذه الآيات، وإنّما ذكرها تمهيداً للحكم، فهو بصدد بيان خطوره الارتداد وبشاعته، ومدى موقف القرآن الرفض له، ثم بعد ذلك استدللّ على حكم المرتد بالإجماع والروايات والأدلة الأخرى.

من هنا لا نتوقّف كثيراً في هذا المستوى، فإنّه لا توجد آية واضحة الدلالة على حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، ولكن هذا لا- يعنى أنّه لا- يوجد ما يوافق ذلك الحكم في القرآن ويؤيّدّه، فإنّ الموافقه غير الدلاله، وهذا ما سيأتى في المستوى الثاني.

المستوى الثاني: وجود آيات قرآنيه توافق وتؤيّد الحكم المذكور.

إنّ المفهوم من الحكم المذكور أنّ الشخص الذى يرتدّ عن دينه الإسلام فإنّ حكمه هو القتل، وهذا يعنى أنّه لا حرمة لدمه ولا كرامه لشخصه؛ لأنّه ارتكب أمراً عظيماً استحقّ عليه العقاب الدنيوى، وكذا من

ص: ١٧٠

سبَّ النبي الأعظم صلى الله عليه و آله. فإذا تأملنا في الآيات القرآنية نجدها تنسجم مع هذه الرؤية وتوافقها، واليك بعض الآيات القرآنية:

الأولى: قوله تعالى: وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ١ .

فهذه الآية تشير إلى من يكفر بعد الإيمان بأنه سوف يحبط عمله، ونتيجته الخسران الأبدى، وهذا يدل على أن هكذا شخص لا قيمة له، ولا يستحق الاحترام والتقدير، وهذا ينسجم ويؤيد المعنى المتقدم في الحكم المذكور. فهذه الآية وإن كانت لا تدل على نفس الحكم المتقدم ولكنها تنسجم مع حقيقته، من سلب احترام ذلك الشخص، والإخبار عن عاقبه المذلل.

الثانية: قوله تعالى: وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢ .

دلاله هذه الآية نفس ما تقدم في السابقه حيث تخبر بأن هؤلاء المرتدين لا قيمة لأعمالهم، وأنها هباء منثوراً، وأن عاقبتهم سيئه ومذله، وأنهم خالدون في النار وهو أسوء عاقبه وأذل مآل.

الثالثة: قوله تعالى: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ\* قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ

ذَلِكَ مُثُوبَهُ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلَّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ۱ .

فهذا عقاب دنيوى على الذين غضب الله عليهم وهو عقاب دنيوى أشد من القتل، والذين كفروا - وخصوصاً الكفر بعد الإيمان - فإن الله قد لعنهم وغضب عليهم فى مواطن عديده من القرآن الكريم، قال تعالى: فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ ۲ ، وقال تعالى: بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاؤُا بِغَضَبِ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ۳ . فإنه إذا جمعنا بين الآيات القرآنيه الكريمه نخرج بنتيجه واضحه فى المقام، وهو أن الذين لعنهم الله وغضب عليهم قد عاقبهم عقوبه دنيويه شديده وهى تحويلهم إلى قرده وخنازير، ومن الواضح فإن المسخ أشد من القتل، وبما أن المرتد قد كفر بعد الإيمان فهو إذن من الملعونين ومن المغضوب عليهم، فلو كان عقابهم المسخ لكانوا يستحقون ذلك، فالحكم عليهم بالقتل حينئذ أمر طبعى وينسجم مع الرؤيه القرآنيه لهؤلاء. وهذا الجمع إن لم نقل إنه دليل، فلا أقل من أنه مؤيد واضح للحكم المذكور.

إلى غير ذلك من الآيات القرآنيه التى بهذا الصدد، والتى تثبت أشد

العقوبات للكافرين ولمن يرتد عن دينه، سواء العقوبات الدنيوية أو الأخروية، وهذا ينسجم تمام الانسجام والموافقه مع حكم المرتد وقتل سابّ النبي صلى الله عليه و آله.

إذن: فهناك مجموعه من الآيات القرآنيه توافق حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله، وبذلك يثبت بطلان ما ادعى من أنه لا يوجد أصل قرآنى للحكم المذكور، والمقصود من الأصل - على الأقل - هو الموافقه.

الدعوى الثانيه: أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله

يخالف بعض الآيات القرآنيه

أدعى فى المقام أنّ هناك مجموعه من الآيات القرآنيه تخالف الحكم المذكور، وقد قسّمها صاحب الإشكال إلى قسمين: ما يرتبط بحكم سابّ النبي صلى الله عليه و آله، وما يرتبط بالمرتد، وسوف نستعرض الآيات التى استدللّ بها فى المقام، ثمّ نجيب عنها واحده واحده.

### **الآيات المرتبطه بحكم سابّ النبي صلى الله عليه و آله:**

قد قسّم المستشكل الآيات التى تخالف حكم سابّ النبي صلى الله عليه و آله إلى طائفتين:

الطائفه الأولى: الآيات التى تعرّضت لمسأله إيذاء النبي صلى الله عليه و آله.

الآيه الأولى: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا

وَنَذِيرًا\* وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا\* وَبَشْرَ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا\* وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ دَعَا أَذَاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (١).

### وجه الاستدلال:

قد قيل في وجه الاستدلال بهذه الآية: إن الآية تأمر الرسول بترك أذية الكفار له، أي: لا يتوجه لها، ولا يتخذ موقفًا منها، وكأنها لم تكن، وذلك من خلال التوكل على الله تعالى، ومن أبرز مصاديق الأذية هو السب، وهذا يدل على أنه لا يوجد حكم جزائي لمن يسب النبي؛ لأنه إذا كان النبي مكلفاً بترك أذاهم له فمن باب أولى أن غيره مكلف بذلك، فإذا حكمنا بقتل سب النبي فإنه حكم يخالف القرآن، وما خالف القرآن فهو باطل.

### الرد على الاستدلال:

يمكن المناقشه في الاستدلال المتقدم بأمور:

الأمر الأول: قد تقدم الكلام في صدر البحث عن معنى المخالفه التي يسقط بموجبها الخبر عن الحجية، حيث قلنا هناك: إن المخالفه التي تكون بنحو المباينه هي التي تسقط الخبر عن الحجية، وأما إذا كانت المخالفه من النوع التي يجمع بين المتخالفين فيها بأحد وجوه الجمع العرفي فلا تكون ضاره؛ لأن العرف لا يرى مخالفه حقيقه في البين، وهذا من الأمور التي

ص: ١٧٤



اتَّفَق عليها العلماء وأصحاب الفن، لذلك نجد عشرات العمومات القرآنيه والإطلاقات القرآنيه قد خُصِّصت وقُيِّدت، وهو أمر شائع جداً، ولا- يرتاب فيه متعلّم فضلاً عن عالم. وفي المقام فإنّ بين حكم سابّ النبي وبين أذيتّه هي نسبة العام والخاص، فإنّ الأذيتّه أمر عام مطلق، وأمّا السبّ فهو أمر خاص؛ لأنّه نوع أذيتّه خاصّه، ومن هنا فلا- توجد أيّ مخالفة بين الأمرين، فيبطل الاستدلال المتقدّم.

الأمر الثاني: أنّ هذه الآيات نزلت في مكه، أي: قبل الهجره النبويه(1)، وهذا يعني أنّها نزلت في بدايات البعثه، وإذا كان الأمر كذلك فيرد الإشكال على الاستدلال المتقدّم من جهتين:

الأولى: أنّ هذه الآيات تتحدّث عن زمان وجود الرسول في مكه وفي وسط المشركين، أي: عندما كان المسلمون ضعفاء، ويعذبون ويقتلون من قبل المشركين، فلم يكن لهم حول ولا قوّه، وفي هذه الفتره كان المشركون يؤذون النبي كثيراً، فجاءت هذه الآيات تسليه للرسول صلى الله عليه و آله، وتقوى عزيّمته وتوكّله، وتخبره بأن لا يتوجّه إلى أذيتّه المشركين له ويتركها خلفه ويمضى في عمله وتبليغ دعوتّه، وهذا المعنى هو الظاهر من الآية المباركه، وأين هذا المعنى من المعنى الذي استدلّ به المنكر لحكم قتل المرتد وسابّ النبي؟!

ص: ١٧٥

الثانية: بما أنّ هذه الآيات نزلت في بدايات البعثة فهذا يعني أنّ هناك جملة كبيرة من الأحكام لم تنزل بعد، وكم من أمر عام قد خصّ أو نسخ فيما بعد.

الأمر الثالث: أنّ المعنى الظاهر من الآية لا يمسّ الاستدلال المتقدم أصلاً؛ وذلك لأنّ الآية بصدده تقوية عزيمة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، وناظره إلى حالته المعنوية، فإنّ الله تعالى يقول لعبده محمّد صلى الله عليه وآله: لا عليك بأذيّه الكفّار واتركها وراء ظهره، كلّ ذلك بالاستعانة وبالتوكّل على الله، فالآية ناظره إلى الرسول صلى الله عليه وآله وليست ناظره إلى حكم المشركين أصلاً. وهناك ردود أخرى يمكن أن تذكر في المقام أعرضنا عنها مخافة الإطالة.

والنتيجة: أنّ الآية المباركة بعيدة كلّ البعد عن حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله.

الآية الثانية: قوله تعالى: لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ .

وجه الاستدلال:

إنّ الآية المباركة تعرّضت إلى إيذاء المشركين وأهل الكتاب

للمؤمنين، فقالت: إنكم سوف تسمعون أذيه كثيره، وقد أمرتهم بالصبر والاستقامه، وأن ذلك من عزم الأمور، ومن الواضح فإن سب النبي صلى الله عليه وآله من مصاديق تلك الأذيه اللسانيه، وعليه فالجواب الشرعى لتلك الأذيه هو الصبر والاستقامه، ولا يجوز التخطى عن هذا الحكم الإلهى، فلا يجوز لهم الرد بالمثل فضلاً عن الأشد، وبما أن حكم القتل يخالف الصبر، ويعتبر ردّاً أشدّاً، فهو يخالف هذه الآيه المباركه، وما خالف القرآن فهو باطل وزخرف.

الردّ على الاستدلال:

إن الاستدلال المتقدم بدرجه من الضعف والركه بحيث لا يستحق الرد، ولكن مع ذلك سوف نذكر بعض الردود فى المقام:

الأول: ما تقدّم فى الردّ الأوّل على الاستدلال المتقدم فى الآيه السابقه، حيث إنّ هذه الآيه عامه وسبّ النبي أمر خاص، فوجه الجمع العرفى ظاهره هنا.

الثانى: أنّ الآيه تتكلّم عن أذيه المشركين وأهل الكتاب للمؤمنين، وتأمّر المؤمنين بالصبر والتحمل وعدم الجزع والتضجر، فهى تتكلّم عن المؤمنين، ولا علاقته لها بحكم هؤلاء المؤذنين، فهى ليست فى مقام البيان من هذه الجهه أصلاً.

الثالث: أنّ الآيه المباركه تشير إلى إخبار وتشجيع، ولا علاقته لها بالحكم الشرعى الفرعى.

ص: ١٧٧

الرابع: من قال إن قتلهم أشد من فعلهم الذى هو السب؟!

والنتيجة: أن الآية المباركة بعيدة كل البعد عن الاستدلال المتقدم.

الآية الثالثة: قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا .

وجه الاستدلال:

إن الآية القرآنية تعرّضت لمن يؤذى الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله، وبيّنت أنهم ملعونون فى الدنيا والآخرة، وأن لهم عذاباً مهيناً، ولم تعرّض الآية لحكم القتل، وهذا معناه أنها لا تريده؛ لأن مفاد الإطلاق أن ما لا يقوله لا يريده، وبما أن السب من مصاديق الأذى، إذن فحكمه هو مجرد اللعن، ولا توجد عقوبه دنيويه له، فالحكم بالقتل يخالف هذه الآية.

الرد على الاستدلال:

أقول: والاستدلال المتقدم كما ترى فى الوهن والضعف:

فأولاً: أن الآية ليست فى مقام البيان من جهة الحكم الشرعى، فالتمسك بالإطلاق باطل جداً؛ لأنه فرع البيان.

وثانياً: لو تنزّلنا وقبلنا الإطلاق فوجوه الجمع ظاهره فى المقام أيضاً.

وثالثاً: نسأل هذا السؤال: وهو هل أن هذه الآية وشدتها ووعيدها

تنسجم مع قتل هؤلاء الذين يؤذون الله والرسول، أو أنها تنسجم مع مسامحتهم والسكوت عنهم؟

وهناك آيات أخرى استدلت بها في المقام:

منها: قوله تعالى: **وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١ .**

ومنها: قوله تعالى: **وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَأُذُنٌ لِي وَ لَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ ٢ .**

وقد أعرضنا عن بيان وجه الاستدلال بهذه الآيات والردّ عليها لهزاله وسداجه الاستدلال بها في المقام كما في سابقاتها، فلا نطيل الكلام في الردّ على مثل هذه الدعاوى التي تفتقر إلى الدليل، كما وأنّ هناك ردوداً أخرى كانت قابله لأن تطرح في المقام أعرضنا عنها للسبب المتقدّم، ولو أنّ هذا المستشكل أتعب نفسه في تعلّم المقدمات من دروس الحوزة لكان أفضل له من تسويد هذه الصفحات.

الطائفة الثانية: الآيات التي تعرّضت لخلق النبي صلى الله عليه و آله.

إنّ هناك مجموعه من الآيات القرآنية التي تعرّضت لبيان خلق الرسول

العظيم صلى الله عليه وآله، وهى تخالف حكم قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، من تلك الآيات:

الأولى: قوله تعالى: **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ١**.

الثانية: قوله تعالى: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ٢**.

الثالثة: قوله تعالى: **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ٣**.

الرابعة: قوله تعالى: **لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ ٤**.

وجه الاستدلال:

إنّ الرسول الأعمم صلى الله عليه وآله صاحب خلق عظيم، وأنّه جاء ليتمّم مكارم الأخلاق، وقد بعثه الله تعالى رحمه للعالمين، يحمل همومهم، ويستغفر لهم، ويعفو عن مذنبهم، ويتجاوز عن مسيئتهم، وإلّا فلو كان خلق الرسول صلى الله عليه وآله غير ذلك لانفضّ الناس من حوله، ولا أمكنه أن يؤلّف قلوب الناس على

الإسلام، ولما أمكنه أن ينشر الإسلام بهذا الشكل، فالرسول الأعظم صلى الله عليه وآله يحب الناس ويعشقهم.

إذن فالرسول صاحب خلق عظيم، وهو رحمه للعالمين، وهو صاحب قلب عطوف ورحيم، وهو صاحب عفو وتسامح.

فإذا كان الرسول بهذه الصفات فإنه لا ينسجم مع الحكم بقتل سائيه صلى الله عليه وآله؛ لأن حكم القتل هذا خلاف أخلاق وحقيقته الرسول الوجودية، بل هو أمر ينسجم مع الحكم الظلمة الذين يقتلون من يتعرض لهم، إذن فالحكم المتقدم يخالف هذه الآيات، فهو باطل وزخرف.

الرد على الاستدلال:

يمكن الرد على هذا الاستدلال الهزيل جداً بعدة أمور، نذكر منها:

أولاً: إذا كانت أخلاق الرسول صلى الله عليه وآله تمنع من مثل هذه الأحكام، فنقول: كيف سمحت الأخلاق الإلهية بمثل هذه الأحكام، مع أن رحمه الله لا تقاس برحمه أحد من خلقه، إلا أن يدعى هذا المستشكل خلاف ذلك - وليس بعيد عنه - فإن الله تعالى يأمر في كتابه وفي آيات عديده بالقتل والقتال، قال تعالى: الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ،

ص: ١٨١

وقال تعالى: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَّتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعِيدُوا اللَّهَ وَ عِيدُواكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ١ ، وقال تعالى: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَ عِدَاءٌ عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبِشِرُوا بِنِعْمَتِ اللَّهِ الَّتِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ٢ . إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي أشارت إلى الأمر بالقتل والقتال، فلو كان كل قتل خلاف الأخلاق والرحمة لما أمر الله تعالى به.

ثانياً: لو كانت الآيات التي ذكرها تخالف حكم القتل للزم أن يكون هناك تناقضاً بين تلك الآيات والآيات الآمرة بالقتل والقتال.

ثالثاً: أن هناك آيات قرآنية أمرت الرسول صلى الله عليه و آله بقتل المشركين أشد القتل، قال تعالى: فَإِذَا تَثَقَّفْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ ٣ . فالآية المباركة تأمر الرسول بأن يقتل الكفار بطريقه بحيث من يراها يهرب من المعركة.

وهنا نقول: إن كان مطلق القتل يخالف الرحمة وأخلاق الرسول صلى الله عليه و آله،



إذن فهذه الآيات تخالف تلك الآيات ويكون القرآن متناقضاً، وإن كان هناك نوع من القتل هو الذى يستلزم المخالفه مع الرحمه والأخلاق ونوع ليس كذلك، فليكن حكم قتل الساب مما ليس كذلك، وبالحقيقه نرجع إلى الدليل، فإن كان هناك دليل فلا مخالفه، وإن لم يكن فالمخالفه موجوده، لا أن نفس المخالفه تبطل الدليل، فاستدلال المستدل دورى، وهو باطل.

رابعاً: أن الحكمه هى وضع الشىء فى موضعه، فإعمال الرحمه فى غير موضع الرحمه خلاف الحكمه والأخلاق، والمدعى: أن سبّ النبى صلى الله عليه وآله لا يستحقها بالأدله العديده على ذلك من خلال الروايات والإجماع وغيرهما من الأدله، فالاستدلال بأن هذا الحكم يخالف الأخلاق لا دليل عليه، ويعتبر استدلالاً دورياً أيضاً.

خامساً: أن هناك آيات عديده أمرت بالقتل والقصاص والجلد والقطع ومختلف الحدود، وقد تواتر النقل عند عامه المسلمين بأن الرسول صلى الله عليه وآله قد نفذ تلك الأحكام، فهل أنها تخالف خلق الرسول وكونه رحمه للعالمين؟!!

وهناك وجوه كثيره لرد الاستدلال المتقدم، إلا أنه استدلال لا يستحق كل تلك الردود، وخصوصاً أن الكلام الضعيف تتكرر الردود عليه.

### **الآيات المرتبطه بحكم المرتد:**

قد قسّمت الآيات المرتبطه بهذا الشأن إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: ما يرتبط بنفى الإكراه فى الدين.

الآية الأولى: قال تعالى: لا إكراه في الدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُوْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ  
الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١ .

وجه الاستدلال:

إنَّ الآية المباركة تحتل النفى والنهى، فالنفى يعنى أنَّ الله تعالى ينفى أن يكون أمر الدين بالإكراه، والنهى عن إجبار أحد لى  
يدخل فى الدين، ونفى الإجبار فى أمر الدين يعنى أنَّ كلَّ شخص له الحرية فى هذا المجال، وهذا لازمه الحرية فى أمرين: فى  
أمر الدخول فى الدين، وفى أمر الخروج عنه، فإذا خيّر الشخص بين دين خاص وبين القتل، فهذا إكراه وإجبار على الدين  
الخاص، وهو مخالف للآية المباركة التى نهت عن ذلك، إذن فالحكم المذكور يخالف القرآن الكريم، فهو باطل وزخرف.

الآية الثانية: قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يُكُونُوا مُؤْمِنِينَ ٢ .

وجه الاستدلال:

إنَّ الله تعالى كان بإمكانه إجبار الناس على الإيمان إلَّا أَنَّهُ لَا يَرِيدُ

ص: ١٨٤

ذلك، وإنما يريد الإيمان عن اختيار وبدون إكراه وإجبار، وإلا لكان أمر الدين عبثياً، كما أنّ الثواب والعقاب والجَنَّة والنار سوف تكون عبثية. من هنا استفهم على نبيّه صلى الله عليه وآله بالاستفهام الإنكارى بأن أنت تريد أن تجبر الناس على الإيمان؟!!

ومن الواضح أنّ إجبار الناس للبقاء على الإيمان هو إكراه منفي بالآية المباركة أيضاً؛ لأنها تشمل النهى عن الإكراه للدخول فى الدين، كما وتشمل النهى عن الإكراه فى عدم الخروج عن الدين، وحكم قتل المرتد إكراه على عدم الخروج، فهو ينافى الآيه المذكوره، فهو باطل وزخرف.

الآيه الثالثه: قوله تعالى: فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّى الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ\* قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ ١ .

وجه الاستدلال:

إنّ النبى نوح عليه السلام فى محاججته مع قومه يقول لهم: أنا لا أستطيع أن ألزمكم الحقّ وأنتم له كارهون، بل لابد أن يكون الإيمان عن رضا وقبول وقناعه، والنتيجه أنّه إذا كان النبى لا يحقّ له الإجبار على ذلك فمن باب

ص: ١٨٥

أولى أنه لا يحقّ لغيره الإيجابار على الدين، وحكم قتل المرتد إجبار على البقاء فى الدين، فهو خلاف الآيه المذكوره.

النتيجه:

إنّ الطائفه الأولى تنهى عن الإيكراه فى الدين، وحكم قتل المرتد إكراه فى الدين، فهو يخالف القرآن الكريم، فهو زخرف وباطل.

الردّ على الاستدلال المتقدم:

يمكن الردّ على ما تقدّم من استدلال بأمر:

الأمر الأول: أنّ جميع الآيات المتقدمه إنّما هى ناظره إلى حاله الدخول فى الدين، أى: لا يوجد إجبار على اعتناق دين معين، والسبب فى ذلك هو وضوح الرشد من الغى، فمادام هذا الوضوح موجوداً فلا داعى أصلاً للإكراه على الدين، هذا بالإضافة إلى أنّ الإيجابار على الدخول فى الدين لا فائده منه، فههدف الآيه بيان أنّ الدين الذى يبتنى على الإكراه لا فائده منه، وأما حكم قتل المرتد بالشرائط المذكوره فى محلّها فهو عقاب على الخروج من الدين، والفرق بين الدخول والخروج كبير.

الأمر الثانى: لو سلّمنا وجود إطلاق فى الآيه يشمل الدخول والخروج فى الدين، فإنّه يمكن تخصيص ذلك وإخراج الخروج عن الدين عن مفاد الآيه ببركه أدله حكم قتل المرتد، وهذا ليس من مخالفه القرآن فى شىء، فهو وجه عرفى عقلاى، فلا تنافى بين الأمرين.

ص: ١٨٦

الأمر الثالث: أنّ الآيه بصدد بيان أنّه إذا كان هناك طريق هدايه وطريق غوايه فلا إكراه على أحدهما، فكلّ شخص مخير في انتخاب ما يريد، وأما بعد أن يحصل الانتخاب فالآيه ساكته عن ذلك، فيمكن أن يكون أيّ حكم في المقام، فلا تنافي أيضاً.

الأمر الرابع: أنّ الإنسان مختار في انتخابه وأفعاله الاعتقاديّه ما لم يؤدّ إلى الفتنه، فإنّ معها لا يترك ذلك الشخص واختياراته، بل يجبر على أمور تمنع من الفتنه، قال تعالى: **وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** ١، ومن الواضح أنّ الدخول في الدين ثمّ الخروج منه من أعظم الفتن التي تروّج للشك في الدين، وتزلزل عقائد الناس، وتمنع من دخول الغير فيه.

فإن قلت: بناء على الجواب المتقدم أنّه إذا لم تكن هناك فتنه من الخروج في الدين فلا يقتل المرتد؟

قلت: إنّ المدعى أنّ الدخول الصحيح في الدين والرسمي والعلني يوجب أن يكون الخروج منه كذلك فتنه دائماً.

فإن قيل: إنّ هناك موارد لا تنطبق عليها تلك العناوين؟

قلت: الانطباق وعدم الانطباق بحث آخر لا علاقه له ببحث ثبوت

الأمر الخامس: أنّ شأن نزول الآيات يخالف الاستدلال المتقدّم، فأما الآية الأولى فقد قيل في شأن نزولها أحد أمرين: الأوّل: «عن ابن عباس في قوله تعالى: لا- إكراه في الدين قال: كانت المرأة من الأنصار لا يكاد يعيش لها ولد، فتحلف لئن عاش لها ولد لتهودته، فلمّا أجليت بنو النضير إذا فيهم أناس من الأنصار، فقالت الأنصار: يا رسول الله أبناؤنا، فأنزل الله تعالى: لا إكراه في الدين، قال سعيد بن جبير: فمن شاء لحق بهم، ومن شاء دخل في الإسلام»(١).

الثاني: عن مجاهد: «لا إكراه في الدين قال: كان ناس من الأنصار مسترضعين في بني قريظة، فأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام، ف نزلت: لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»(٢).

ومن الواضح فإنّ شأن النزول بعيد عن وجه الاستدلال المتقدّم.

فإن قلت: إنّ المورد لا يخصص الوارد، و الآية مطلقه فتشمل موردنا.

قلت: نعم، هذا الوجه لا- يصلح بمفرده للجواب، ولكنه يصلح كمؤيد قوي لما ذكرناه في الأوجه المتقدّمة، خصوصاً الأوّل والثاني.

١- (١) أسباب نزول الآيات: ٥٢، وأنظر الميزان ٢:٣٥١.

٢- (٢) جامع البيان ٣:٢٣، وأنظر الميزان ٢:٣٥١.

الطائفه الثانيه: ما يرتبط بحريه اختيار الهدايه أو الضلاله فى الدنيا.

الآيه الأولى: قال تعالى: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُوَسَّوْا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ۝١ .

وجه الاستدلال:

إن الله تعالى ترك الاختيار للناس فى شأن الإيمان والكفر، فمن شاء أن يؤمن بالدين الحقّ ومن شاء أن يكفر، وقد تعرّضت الآيه القرآنيه لمجرد العقوبه الأخرويّه، ولم تتطرّق إلى العقوبه الدنيويّه، وهذا يعنى أن الإنسان حر فى اختيار معتقده، ولا عقوبه دنيويّه له، وبناء على ذلك فالحكم مورد البحث سوف يخالف القرآن الكريم؛ لأنّه عقوبه دنيويّه لا يريدّها القرآن الكريم.

وهناك آيات أخرى ذكرت فى المقام بنفس وجه الاستدلال المتقدّم:

منها: قوله تعالى: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ۝٢ .

ص: ١٨٩

ومنها: قوله تعالى: إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ١

ومنها: قوله تعالى: إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ\* وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ٢ .

فهذه الآيات تدلّ على حريه المعتقد، وأنه لا إكراه في ذلك، وأنّ كلّ إنسان مخير بين طريق الهدايه والغوايه، وليس عليه عقوبه إلّا العقوبه الأخرويه.

الردّ على الاستدلال:

يمكن الردّ على الاستدلال المتقدّم بأمور، منها:

أولاً: أنّ الآيات المباركه ليست بصدد بيان الحكم الشرعي، وإنما هي بصدد بيان أنّ الإنسان مختار، وأنّ عاقبه اختياره إمّا الجنّه وإمّا النار، فهذه الآيات في حقيقتها تصلح للردّ على من يدعى الجبر وسلب الاختيار، فجاءت الآيات تبين حقيقه الأمر، وأنّ الإنسان هو المسؤول الوحيد عن أفعاله، فلا يحتمل غيره أخطاءه، ولا يتحمّل هو أخطاء الغير، وأين هذا

ص: ١٩٠



المعنى عمّا نحن فيه؟!

فلا يصح التمسك بالإطلاق أصلاً.

وثانياً: لو سلم ذلك فإنه مقيّد بالأدلة الدالة على حكم القتل.

وثالثاً: أنّ التعرّض للعقوبة الأخروية فقط، لا يعنى أنّه لا توجد عقوبة دنيوية، فلا ترابط ولا ملازمه بين الأمرين، وإلا لو كان الأمر كما يدعى للزم أن يكون هناك تناقض في القرآن؛ وذلك لأنّ الله تعالى يقول: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً ١، فهل يعنى هذا أنّ القاتل العمدي لا عقوبة دنيوية له؛ لأنّ الآية لم تشر إلى ذلك؟! فلو كان الجواب بالإيجاب وأنّه لا عقوبة دنيوية له فهذا خلاف قوله تعالى: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً ٢. وإن كان يوجد تخصيص في المقام فلماذا أغفله المستدل عن الآيات السابقة؟! وقد تقدّم فيما مضى أنّ القرآن بيّن بعض العقوبات الدنيوية للكفرة والمرتدين، والتي هي أشدّ من القتل.

وهناك وجوه أخرى تصلح للردّ على الاستدلال المتقدم، أعرضنا عنها

ص: ١٩١

للكفايه فيما ذكرناه من الردود، ولهزاله أصل الاستدلال المتقدم.

الطائفه الثالثه:

أنّ وظيفه الرسول البيان والإبلاغ لا الإجبار.

قال تعالى: فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (١).

وقال تعالى: نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدٍ (٢).

وقال تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا \* قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (٣).

إلى غير ذلك من الآيات التي ذكرت في المقام، ووجه الاستدلال فيها لا يختلف كثيراً عن الاستدلال بالآيات السابقة، فالطريقه نفس الطريقه، والنتيجه نفس النتيجه.

وأما الردّ عليها فهو يتّضح أيضاً من الردود على الطوائف السابقه، حيث إنّ الاستدلال نفس الاستدلال، بل وأوهن منه في بعض الآيات.

الطائفه الرابعه: لا توجد مجازاه دنيويه للمرتد.

قال تعالى: يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدُّ

ص: ١٩٢

١- (١) سورة الغاشيه: ٢١-٢٢.

٢- (٢) سورة ق: ٤٥.

٣- (٣) سورة الفرقان: ٥٦-٥٧.

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٍ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتِطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ١ .

وقال تعالى: وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ \* كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ \* أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ \* خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَاصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ \* إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ \* إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَآمَنُوا وَهُمْ كُفَرَاءٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ٢ .

وقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ٣ .

إلى غير ذلك من الآيات التي استدلت بها على عدم وجود مجازاه دنيويه للمرتد.

وأما وجه الاستدلال فهو واضح من خلال ما تقدّم من طريقه استدلال المستدلّ، فالاستدلال هنا لا يختلف عمّا تقدّم.

وأما الجواب عنه فيظهر جلياً مما تقدّم، بل هو هنا أوضح لأُمور ظاهره من الآيات المباركه.

وخلاصه الجواب عن جميع الآيات: أنّ المستدلّ إمّا لا يعرف طرق الاستدلال الفقهي وإمّا يتغافل عنها وإمّا أنّه لا يفهم الآيات بالشكل المستقيم والظاهر منها، لذلك استنتج نتائج بعيدة جداً عن منطوق ومفهوم الآيات المباركه، وكأنّ الاستدلال الفقهي بهذه السداجه والبساطه، فسمح لنفسه بالاستنباط والاستدلال ونفى مسلمات ومشهورات الشريعة المقدّسه، فلو كان استدلاله علمياً، وعلى وفق القواعد والأصول لكان محترماً حتّى وإن كان مردوداً.

النتيجه:

تبيّن مما تقدّم أنّه قد ثبت أنّ حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله له مؤيّدات وموافقات عديده من الآيات القرآنيه، وأنّ الموافقه للقرآن لا تعنى وجود حكم تفصيلي في القرآن يوافق حكم الخبر، وإلّا لما كانت هناك فائده من الخبر أصلاً، بل تعنى الانسجام والموافقه الكليه للأهداف

ص: ١٩٤

العامة، كما تقدّم تفصيله.

وقد ثبت أيضاً أنّ جميع الآيات التي ادّعى أنّها تخالف ذلك الحكم، لا تخالفه في الواقع، فإمّا أنّها غريبه عن الاستدلال أصلاً، وإمّا أنّها تنسجم معه بأحد وجوه الجمع العرفي.

والنتيجة النهائية: أنّ أدله حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله لا تخالف القرآن، بل وتنسجم معه وتوافقه.

ص: ١٩٥



مقال حكم قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه وآله في القرآن الكريم

- ١- أسباب نزول الآيات، على بن أحمد الواحدى، نشر: مؤسسه الحلبي، سنة الطبع ١٣٨٨ هـ -.
- ٢- بحوث فى علم الأصول، السيد محمود الهاشمى، تقريرات بحث السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مركز الغدير، الطبعة الثانيه ١٤١٧ هـ -.
- ٣- تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى، تصحيح: السيد طيب الجزائرى، نشر: مؤسسه دار الكتاب - قم الطبعة الثالثه ١٤٠٤ هـ -.
- ٤- جامع البيان فى تأويل آى القرآن، محمّد بن جرير الطبرى، ضبط و تخريج: صدقى جميل العطار، نشر: دار الفكر - بيروت، سنة الطبع ١٤١٥ هـ -.
- ٥- المبسوط، الشيخ الطوسى، صححه و علّق عليه: السيد محمّد تقى الكشفى، نشر: المكتبه المرتضويه، سنة الطبع ١٣٨٧.
- ٦- الميزان فى تفسير القرآن، العلّامه الطباطبائى، نشر: مؤسسه الأعلمى، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -، بيروت - لبنان.
- ٧- وسائل الشيعه، الحرّ العاملى، نشر و تحقيق: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم - ١٤١٤ هـ -.





بقلم: الشيخ رافد التميمي

مدخل:

إنّ من المباحث المهمّه في أصول الفقه الإسلامي هو البحث عن حجّيه خبر الواحد، وقد عقدت في هذه المسأله الأبحاث الكثيره والمتنوّعه، وهي معروفه عند أصحاب هذا الفن، بل وعند مطالعيه أيضاً، من قبيل: البحث عن معنى حجّيه خبر الواحد، والبحث عن سعه دائره تلك الحجيه، والبحث عن أدلتها والإشكالات التي قد توجّه إليها.

وفي بحثنا هذا نريد أن نسلط الضوء على إحدى المسائل المرتبطه ببحث حجّيه خبر الواحد، وهي البحث عن حجّيه خبر الواحد في الأمور المهمّه، أي: أنّ الخبر الواحد مع تسليم حجّيته فهل أنّ تلك الحجّيه شامله للأمور المهمّه أو أنّ الحجّيه مقيد جريانها والعمل بها بالأمور غير المهمّه فقط؟

وهذه الجبهه التي نحن بصدد عرضها والبحث عن الثابت منها، قلما نجد من تطرّق إليها من الأعلام، الأمر الذي قد جرّأ البعض إلى إنكار

حجّيه الخبر الواحد فى الأمور المهمّه، وادّعى أنّه إذا قام خبر واحد ثقّه على موضوع مهم فهو غير حجّيه فيه ولا يصح العمل به، من غير أن يبيّن المسائل التى تترتب على هذه الدعوى، بل راح مكتفياً بالتمسّك بوجدانه الشخصى الذى ربما يراه هو الوجدان لكلّ العقلاء.

سير البحث:

من هنا سوف نتطرّق فى بحثنا هذا إلى مجموعه من المسائل المترابطه، إذا ما نقّحت وحلّت بشكل جيد فسوف تظهر النتيجة من هذا البحث بشكل واضح، وتكون هناك إجابات وافيه للسؤال المتقدّم إن شاء الله تعالى.

ولذلك سيكون سير بحثنا كالآتى:

١ - معنى حجّيه خبر الواحد.

٢ - أدله حجّيه الخبر الواحد من حيث الشمول والإطلاق.

٣ - المائز بين المهم وغير المهم، وما هو القانون؟ ومن هو المقنن فى ذلك؟

٤ - شمول حجّيه خبر الواحد للمهم وغير المهم.

٥ - القيمه المضاعفه للخبر الواحد المعتضد بالقرائن.

٦ - المعنى المقصود من الاحتياط فى الدماء والأعراض والأموال، وهل أنّ هذا ينافى حجّيه خبر الواحد فى هذه الأمور المهمّه؟

٧ - خاتمه البحث وأهم النتائج.

ص: ٢٠٠

## المبحث الأول: معنى حجّيه خبر الواحد:

إنّ البحث عن معنى الحجّيه في قولنا: خبر الواحد حجّه، له ارتباط وثيق بما نحن فيه وما نحن بصدد بحثه؛ وذلك لأنّ صلب البحث هو عن معرفه أنّ هذه الحجّيه التي أثبتها الأصوليون لخبر الواحد هل تشمل الأمور المهمّه أيضاً أو لا تشملها؟

فلا بدّ إذن من معرفه حقيقه هذه الحجّيه وأبعادها، ويترتب على ذلك بشكل منطقي معرفه حقيقه خبر الواحد، وأنّه من أيّ أنواع الأدله التي تدلّ على الحكم الشرعي. من هنا كان لزاماً معرفه حقيقه هذا الدليل، فنقول:

إنّ خبر الواحد هو من الأمارات التي بحثت في علم الأصول بشكل مفصّل كما قدمنا، فإنّ علم الأصول في بحثه عن الحكم الظاهري يتطرّق إلى نوعين من تلك الأحكام: الأوّل: الأمارات، والثاني: الأصول العمليه، وأنّ كلّ واحد من هذين النوعين له مصاديق متعدده، ليس المحل محل بحثها أو حتّى التطرّق إليها، وإنّما نتطرّق إلى موضع الحاجه، فإنّ من بين أهم تلك المصاديق للنوع الأوّل الذي هو الأمارات هو خبر الواحد، لذلك فقد أثبت علماء الأصول بما لا مزيد عليه أنّ خبر الواحد من الأمارات على الحكم الشرعي. إذن لا بدّ من معرفه الأماره حتّى يمكن معرفه خبر الواحد الذي هو أحد أفرادها.

الأماره فى اللغه هى عبارته عن العلامه أو ماشابهها، قال الجوهرى فى الصحاح: «قال الأصمعى: الأمار والأماره: الوقت والعلامه» (١)، وقال أبو زيد: «الأماره والأمار: الوقت الذى يلقاك فيه صاحبك» (٢)، قال أبو هلال العسكرى فى الفروق اللغويه: «الفرق بين الأماره والعلامه: أنّ الأماره هى العلامه الظاهره، ويدلّ على ذلك أصل الكلمه وهو الظهور» (٣)، قال ابن منظور فى لسان العرب: «وكلّ علامه تعد أماره، وتقول: أماره ما بينى وبينك، أى: علامه» (٤).

ومن مجموع كلمات اللغويين نستخلص أنّ أهمّ معنى لكلمه أماره، والذى تستعمل فيه أكثر من غيره هو العلامه، فالأماره على الشىء الدلاله عليه، أى: التى تدلّك على الشىء وتكشف عنه، وهذا هو المعنى الذى يقصده الأصوليون من كلمه الأماره فى اصطلاحهم، مع قيد وهو فيما إذا لم يكن هذا الكشف وهذه الدلاله بصوره تامّه وكامله.

ص: ٢٠٢

- 
- ١- (١) صحاح الجوهرى ٥٨٢:٢.
  - ٢- (٢) غريب الحديث ١:٩٣.
  - ٣- (٣) الفروق اللغويه: ٧٠.
  - ٤- (٤) لسان العرب ٤:٣٢، وأنظر: النهايه فى غريب الحديث لابن الأثير ١:٦٧، معجم مقاييس اللغه لأبى الحسن أحمد بن فارس ١:١٣٩، تاج العروس للزبيدي ٦:٣٤، القاموس المحيط للفيروزآبادى ١:٣٦٥، مجمع البحرين للطريحي ١:١٠٣.

لذلك فإنَّ معنى الأماره اصطلاحاً هو ذلك، قال الشيخ المظفر في أصول الفقه: «وإنما مدلول الأماره الحقيقي هو كلُّ شيء اعتبره الشارع لأجل أنَّه يكون سبباً للظن كخبر الواحد والظواهر»<sup>(١)</sup>، وقال السيد الشهيد الصدر في الحلقات: «تنقسم الأحكام الظاهرية إلى قسمين: أحدهما: الأحكام الظاهرية التي تُجعل لإحراز الواقع، وهذه الأحكام تتطلَّب وجود طريق ظنِّي له درجه كشف عن الحكم الشرعي، ويتولَّى الشارع الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرّف بموجبه، ويسمى الطريق بالأماره»<sup>(٢)</sup>، وقال الشيخ الإيرواني: «والثابت في الأمارات له خاصية النظر إلى الواقع، ويحاول إحرازه، فخير الثقة إذا قال: صلاه الجمعه واجبه، ينظر إلى الواقع لإحرازه»<sup>(٣)</sup>.

فتحصل: أنَّ الأماره هي الطريق الذي له درجه ونسبه معيَّنه من الكشف عن أحكام الشارع، أي: هي العلامه التي تدلُّ الناس على أحكام الشريعة، وهذه قضيه كادت أن تتفق عليها كلمات الأصوليين، ولم يقع اختلاف بين فيما بينهم، وبما أنَّ خبر الواحد هو المصداق الأبرز للأماره فحقيقته إذن أنَّه هو علامه للواقع وكاشف عنه.

ص: ٢٠٣

---

١- (١) أصول الفقه ٢:٢٠.

٢- (٢) دروس في علم الأصول ٢:٢٢.

٣- (٣) الحلقة الثالثه في أسلوبها الثاني ١:٧٧.

## معنى الحجية فى الأماره:

بعد أن عرفنا ما هى وظيفه خبر الواحد، وما هى حقيقته، وسبب تسميته بالأماره، يأتى البحث عن أن هذه الأماريه والكاشفيه هل هى حجّه أو لا؟ وقبل إثبات ذلك سوف نستعرض معانى اعتبار وحجيه الأماره، وهذا البحث وإن كان حقه التأخير عن بحث أدله حجيه الأماره وأدله حجيه خبر الواحد، إلّا أنه قدمناه لأننا سوف نثبت أن أى معنى كان للحجيه الذى بنى عليه العلماء من خلال فهمهم للأدله الداله على اعتبار خبر الواحد فهو يفيد فى دفع الإشكال الآتى، وإثبات المعنى الشامل لحجيه خبر الواحد الذى يعم الموضوعات المهمه وغيرها.

## المجول فى باب الأمارات:

وقعت أبحاث عديده فى بيان حقيقه الأماره بعد إعطاء الشارع لها الاعتبار والحجيه، تولدت منها عدّه نظريات، سنتطرق إلى بيان كل نظريه وأهم ما قيل فيها.

الأولى: جعل الحكم المماثل

وهى النظرية التى نسبت إلى المشهور، وهى تعنى: أنه إذا دلنا طريق ظنى على حكم شرعى مثل أن يأتى خبر ثقه ويقول: إنّ صلاحه الجمعه واجبه، فمعنى قول الشارع خذ بخبر الثقه الذى هو أماره: أنى جعلت حكماً شرعياً يماثل ما أخبر به الثقه، وهو وجوب صلاحه الجمعه، فالشارع يجعل

حكماً مماثلاً لما أخبر به الثقة، وأدّت إليه الأماره.

قال الشيخ الإيرواني: «إنّ الأماره إذا قالت: صلاه الجمعة واجبه مثلاً، جعل الشارع وجوباً ظاهرياً لصلاه الجمعة، فكلّ ما تقول الأماره يجعل الشارع مماثله، ويُسمّى هذا المسلك بمسلك جعل الحكم المماثل»<sup>(١)</sup>.

ونَسَبَ هذا الرأى إلى المشهور الأصفهاني في نهايه الدرايه<sup>(٢)</sup>، والسيد الخوئي في كتاب الاجتهاد والتقليد، حيث قال: «وأما بناءً على ما نُسِبَ إلى المشهور من الالتزام بجعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الأمارات...»<sup>(٣)</sup>.

معنى المماثله:

ذِكْرُ للمماثله معنيان:

الأوّل: وهو أن تكون المماثله بين حكم الشارع ومؤدّى الأماره، أى: يجعل الشارع حكماً يماثل ما أخبر عنه الثقة مثلاً، وهو ما تقدّم عن الشيخ الإيرواني، وعلى ما يظهر من نقل السيد الشهيد عن المحقق النائيني<sup>(٤)</sup>، وغيره<sup>(٥)</sup>.

ص: ٢٠٥

١- (١) الحلقة الثالثه فى أسلوبها الثانى ١:٦٣.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١:٢٨٧.

٣- (٣) الاجتهاد والتقليد: ٢٤٣.

٤- (٤) انظر: دروس فى علم الأصول ١٧:٢.

٥- (٥) انظر: حاشيه على كفايه الأصول للحجّتى، تقريرات بحث البروجردى ٢:٥٨.

الثانى: وهو أن يكون الحكم الظاهرى يماثل الحكم الواقعى، وهو ما اختاره الأصفهانى فى نهايه الدرايه، حيث قال: «فلأذَّ المماثله إمَّا أن يلاحظ بين الحكم المماثل الظاهرى والحكم الواقعى، أو بين الحكم الظاهرى ومؤدى الخبر، فإن كان الأوّل كما هو التحقيق؛ لأنّ جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا محاله يجب...» (١).

وكيف كان فقد واجه هذا الرأى - أى: جعل الحكم المماثل - إشكالات عديده، منها ما ذكره السيد الخوئى قدس سره فى كتاب الاجتهاد والتقليد، قال: «ذكرنا فى محلّه أنّ جعل الحكم المماثل فى موارد الطرق والأمارات ممَّا لا أساس له، لما أشرنا إليه من أنّ الحجّيه إمضائيه، ولا- يعتبر العقلاء جعل الحكم المماثل فى شىء من الحجج، وإنّما يتعاملون معها معاملة العلم فحسب» (٢).

يعنى أنّ دور الشارع فى قضيه حجّيه الأماره إمضائى، أى: عندما وجد طرقاً عند العقلاء يعملون على طبقها، ورآها صحيحه، أمضاها لهم ووافقهم عليها، وعندما نرجع إلى العقلاء نجدهم لا يعتبرون أنّ فى هذا الطريق حكماً يماثل ما أدت إليه الأماره.

وهذا المبني وإن نُسبَ إلى المشهور، ولكن يندر القائل به فى الأزمان

ص: ٢٠٦

---

١- (١) نهايه الدرايه ٢:٢٠٤، وانظر: بدايه الوصول لآل الشيخ راضى ٨:١١١، على ما يظهر منه.

٢- (٢) الاجتهاد والتقليد: ٢٤٤، وانظر: زبده الأصول للروحانى ٣:٣٥٠.



المتأخره، الأمر الذى يعكس استحكام الإشكالات الواردة عليه.

الثانيه: جعل المؤدى والمصلحه السلوكيه

وهذه نظريه الشيخ الأنصارى، قال فى فرائد الأصول: «وحيث انجزّ الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلميه، فنقول فى توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام: إنّ ذلك يتصوّر على وجهين: الأوّل: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف...، الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأماره فى مصلحه العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحه سلوك هذا الطريق التى هى مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح منها».

ثم قال: «وأما القسم الثانى فهو على وجوه...، الثالث: أن لا يكون للأماره قائمه على الواقعه تأثير فى الفعل الذى تضمّنت الأماره حكمه، ولا- تحدث فيه مصلحه، إلا- أنّ العمل على طبق تلك الأماره، والالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعاً يشتمل على مصلحه، فأوجه الشارع».

ثم قال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الأماره وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث فى الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع»(١).

وقال أيضاً فى حديثه عن العمل بالظن الخبرى: «أن يجب العمل به

ص: ٢٠٧

لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأماره مصلحه راجحه على المصلحه الواقعيه التى تفوت عند مخالفه تلك الأماره للواقع، كأن يحدث فى صلاه الجمعه بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده فى فعلها على تقدير حرمتها واقعاً»(١).

وقد تبين من خلال كلمات الشيخ الأنصارى أنّ المقصود هو أنّ جعل الشارع مؤدّى الأماره حجّه، وتنزيله له منزله الواقع هو من جهة الآثار والأحكام المترتبه عليه، وأنّ السلوك على طبق الأماره فيه مصلحه تعوّض المصلحه الفائتة فيما إذا خالفت الأماره الواقع، كما إذا قالت الأماره بالإباحه وكان الواقع الإلزام، هذا كلّ مع انحفاظ الواقع وبقائه على ما هو عليه من مصلحه ومفسده.

قال السيد الروحانى فى المنتقى - عند تعرّضه لإحدى المسائل - :«وقد أورد عليه المحقق النائنى رحمه الله بأنّ هذا إنّما يتم بناء على السببيه التى يلتزم بها المصوّبه وأهل الخلاف، لا السببيه التى يلتزم بها أهل الحقّ والمخطئ المعبر عنها بالمصلحه السلوكيه، فإنّ ما ذكره لا يصحّ مطلقاً بناءً عليها، وذلك لأنّ الواقع يبقى على ما هو عليه من المصلحه بعد قيام الأماره، ولا يكون مؤدّى الأماره ذا مصلحه بنفسه»(٢).

ص: ٢٠٨

---

١- (١) المصدر السابق ١٠٩:١.

٢- (٢) منتقى الأصول ٧٠:٢.

قال الشيخ الفياض في المباحث الأصولية: «القول الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره من السبب بمعنى المصلحة السلوكية، ونقصد بها كون المصلحة في نفس سلوك الأماره، وتطبيق العمل عليها، ولهذا تختلف هذه المصلحة باختلاف السلوك سعه وضيقاً، فإن كان سلوكها في أول الوقت فمصلحته تفي بمصلحه أول الوقت فحسب، وإن كان سلوكها في تمام الوقت فمصلحته تفي بمصلحه تمام الوقت»(١).

وقد ناقش بعض المحققين هذا المبنى وأشكل عليه(٢)، كما أنه قد دافع عنه بعض آخر وأيده(٣).

الثالثه: جعل الحجّيه

وهو مبنى الشيخ الخراساني في الكفايه، قال في معرض ردّه على الإشكالات عن التبعّد بالظن: «إنّ ما ادّعى لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل، وذلك لأنّ التعيّد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّيه المجهوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجهه لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّح الاعتذار به إذا

ص: ٢٠٩

---

١- (١) المباحث الأصولية ٣:٤٣٠.

٢- (٢) انظر: القواعد الفقيهيه للجنوردي ٦:٤٥، منتهى الأصول للجنوردي ٢:١٨، أنوار الهدايه للإمام الخميني ١:١٩٤، وغيرها.

٣- (٣) انظر: منتهى الأصول للحكيم، تقارير بحث الروحاني ٤:١٨٩.

فالشارع أعطى الاعتبار للأماره من جهه أنها يصح الاحتجاج بها عند الإصابه، ويصح الاعتذار بها عند الخطأ، فهي لا تعنى وجود حكم شرعى تكليفى على طبقها، بل مجرد المنجزيه والمعدريه.

وقد نسب بعض الأعلام هذا المبنى وهذا الرأى للشيخ الخراسانى تحت عنوان جعل الحجيه(٢)، ونسبه إليه بعض آخر تحت عنوان جعل المنجزيه والمعدريه(٣).

وهذا الرأى لم يسلم من الإشكالات والانتقادات، فقد وَّجَّهت إليه عدّه اعتراضات من قبل بعض الأعلام(٤).

ص: ٢١٠

١- (١) كفايه الأصول: ٣١٩.

٢- (٢) انظر: نهايه النهايه للغروى الإيروانى، تقارير بحث الخراسانى ١:٥، ٢:١٢، تنقيح الأصول للطباطبائى، تقارير بحث العراقى: ٢٤٧، نهايه الأفكار للبروجردى، تقارير بحث العراقى ٣:٧٥، لمحات الأصول للإمام الخمينى، تقارير بحث البروجردى: ٤٧٥، بدايه الوصول فى شرح كفايه الأصول لآل الشيخ راضى ٥:١٧٦، زبده الأصول للروحانى ٣:٩٨، وغيرها.

٣- (٣) انظر: بدايه الوصول فى شرح كفايه الأصول لآل الشيخ راضى ٦:٣٦٩، أجود التقريرات للخوئى، تقارير بحث النائينى ٧٦:٢، محاضرات فى أصول الفقه للفياض، تقارير بحث الخوئى ١:٣٦، مصباح الأصول للبهسودى، تقارير بحث الخوئى ٢:٣٦.

٤- (٤) انظر: كتاب الاجتهاد والتقليد للغروى، تقارير بحث الخوئى: ١٢٦، نهايه الدرايه للأصفهانى ٢:١٨٨، أجود التقريرات للخوئى، تقارير بحث النائينى ٧٦:٢.

عُرِفَ هذا المبني في الأوساط العلميه بمبني الشيخ النائني، ونسبه إليه أكثر من تكلم عنه، وقد تپناه كثير من تلامذه الشيخ، وهذا المبني يعد الآن من المباني المعروفة والمشهوره، والتي عليها كثير من العلماء والمحققين.

قال الشيخ النائني في أجود التقريرات: «الثالثه: أنه ليس معنى حجيه الطريق مثلاً تنزيل مؤداه منزله الواقع، ولا تنزيله منزله القطع حتى يكون المؤدى واقعاً تعديداً، أو يكون الأماره علماً تعديداً، بداهه أن دليل الحجيه لا نظر له إلى هذين التنزيلين أصلاً، وإنما نظره إلى إعطاء صفة الطريقيه والكاشفيه للأماره، وجعل مالميس محرزاً حقيقه محرزاً تشریباً» (١).

قال السيد الخوئي في المحاضرات: «وذلك لأن الثبوت التعبدي - بناء على ما سلكناه - عباره عن إعطاء الشارع صفة الطريقيه والكاشفيه لشيء، وجعله علماً للمكلف شرعاً بعدما لم يكن كذلك» (٢).

وقال أيضاً في مصباح الأصول: «ثم إن الصحيح في باب الأمارات هو القول بأن المجعول هو الطريقيه والكاشفيه، لا القول بأن المجعول هو المنجزيه والمعدريه» (٣).

ص: ٢١١

١- (١) أجود التقريرات ١٢:٢.

٢- (٢) محاضرات في أصول الفقه ٣٦:١.

٣- (٣) مصباح الأصول ٣٧:٢، وانظر: فوائد الأصول للكاظمي، تقريرات بحث النائني ١٧:٣، منتهى الأصول للجنوردي ١٩:٢.

وهذا الرأى واجه عدّه إشكالات ومناقشات أيضاً (١).

وقد بين الشيخ الفياض هذه النظريات، وذكر نظريته أخرى تبناها هو، قال فى المباحث الأصولية: «وأما الكلام فى المرحلة الثالثة...، فيقع فى مقامات ثلاث: المقام الأول: فى بيان حججه الأمارات...، أما الكلام فى المقام الأول ففیه تفسيران للحججه:

أحدهما: الطريقيه والكاشفيه للأمارات بدون أن تكون دخيله فى الواقع أصلاً.

وثانيهما: السببيه والموضوعيه للأمارات التى لها تأثير فى الواقع.

وأما التفسير الأول ففیه أقوال:

القول الأول: أنه لا- جعل ولا مجعول فى باب الأمارات أصلاً، وإنما هو إمضاء وتقرير من الشارع لما بنى عليه العقلاء من العمل بإخبار الثقة على أساس ما فيها من النكته المبرره لذلك البناء، وهو أقربيتها إلى الواقع من غيرها، وهذا القول هو الصحيح على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله.

القول الثانى: ما ذهب إليه مدرسه المحقق النائنى قدس سره من أن المجعول فى هذا الباب إنما هو الطريقيه والعلم التعبدى، فحالها حال العلم

ص: ٢١٢

---

١- (١) انظر: البحث فى رسالات عشر للقديرى: ١٥٢، لمحات الأصول للإمام الخمينى، تقاريرات بحث البروجردى: ٤٧٥، أنوار الهدايه للإمام الخمينى ١: ٢٠٤.

الوجداني من هذه الناحية، فإن كانت مطابقه للواقع فقد أدرك الواقع بماله من ملاك، وإلا فقد فات الواقع عنه كذلك.

القول الثالث: أنّ المجعول في باب الأمارات الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صوره مطابقتها للواقع، والمخالف في صوره عدم مطابقتها له، وهذا الحكم الظاهري المجعول حكم طريقي لا- شأن له غير تنجيز الواقع عند الإصابه، والتعذير عند الخطأ.

القول الرابع: أنّ المجعول في هذا الباب هو المنجزية والمعدريه، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني قدس سره.

... وأما التفسير الثاني ففيه أيضاً أقوال:

القول الأول: السببيه المنسوبه إلى الأشاعره...

القول الثاني: السببيه المنسوبه إلى المعتزله...

القول الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره من السببيه بمعنى المصلحه السلوكيه، ونقصد بها كون المصلحه في نفس سلوك الأماره، وتطبيق العمل عليها<sup>(١)</sup>.

إنّ تقسيم الشيخ الفياض هذا وإن اختلف عن ترتيبنا إلا أنّ حقيقه النظريات كما ذكرناها.

ص: ٢١٣

وقد أضاف السيد الروحاني في المنتقى نظريه أخرى، وهي جعل نفس الحجّيه، ونسبها إلى المحقق الأصفهاني(١).

والمستخلص من جميع النظريات المتقدّمه أنّ خبر الواحد هو أحد الطرق التي استخدمها الشارع في إيصال أوامره ونواهيه لعموم المكلفين، بحيث يمكن للمولى أن يحتج على عبده بتلك الأحكام الواصله من هذا الطريق، كما ويمكن للعبد أن يعتذر من المولى بهذه الأحكام أيضاً، هذا على أقل تقدير في النظريات المتقدّمه، وأمّا إذا بنينا على مسلك الطريقيه - الذي هو المشهور في الأزمان المتأخره - وأنّ أماريه خبر الواحد تعني أنّها طريق معتبر إلى الواقع فالأمر أوضح، وكذا الحال على مبنى جعل الحكم المماثل، وعلى مبنى المصلحه السلوكيه.

المبحث الثاني: أدله حجّيه خبر الواحد:

أقيمت أدلّه عديده على حجّيه خبر الواحد، ولعلّ هذه المسأله من أكثر المسائل التي أثير الجدل والنقاش حولها، ولكن تسالم الفقهاء واستقرّ رأيهم على حجّيه خبر الواحد، وقد استدللّ على ذلك تاره بالآيات القرآنيه، وأخرى بالروايات، وثالثه بالعقل، ورابعه بالإجماع.

### الآيات القرآنيه:

استدلّ على حجّيه خبر الواحد بآيات عديده، منها:

ص: ٢١٤

١- (١) انظر: منتقى الأصول ١٨١:٤.



آيه النبأ، وهي قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ١

وجه الاستدلال:

ذُكِرَتْ عَدَّةٌ وَجُوهٌ لِتَقْرِيبِ الْاِسْتِدْلَالِ بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى حُجَّتِهِ خَيْرِ الْوَاحِدِ، أَهْمُهَا:

الاستدلال بمفهوم الشرط، وبيانه:

أَنَّهُ قَدْ تَقَرَّرَ فِي مَحَلِّهِ أَنَّ لِلشَّرْطِ مَفْهُومًا، يَعْنِي أَنَّ الْجُمْلَةَ الشَّرْطِيَّةَ كَمَا لِمَنْطُوقِهَا حُجَّتُهُ وَاعْتِبَارُ كَذَلِكَ لِمَفْهُومِهَا هَذِهِ الرِّتْبَةُ، مِثَالُهُ: إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ: إِنْ جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمْهُ، فَمَنْطُوقُ الْكَلَامِ أَنَّ إِكْرَامَ زَيْدٍ وَاجِبٌ عِنْدَ مَجِيئِهِ، وَمَفْهُومُ الْكَلَامِ أَنَّ زَيْدًا إِذَا لَمْ يَأْتِ فَاكْرَامُهُ غَيْرٌ وَاجِبٌ.

وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ كَذَلِكَ، فَإِنَّ مَنْطُوقَ الْآيَةِ: أَنَّ الْفَاسِقَ إِذَا جَاءَ بِخَبَرٍ فَيَجِبُ التَّبَيُّنُ، أَيْ: لَا يَصَحُّ الْاِعْتِمَادُ عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ الْفَاسِقِ، بَلْ لَا بَدَّ مِنَ التَّبَيُّنِ وَالتَّحَقُّقِ فِي خَبَرِهِ.

وَمَفْهُومُ هَذَا الْكَلَامِ: أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ الْعَادِلِ الَّذِي هُوَ يُقَابَلُ الْفَاسِقَ، لَا يَجِبُ التَّبَيُّنُ فِيهِ؛ لِأَنَّ التَّبَيُّنَ وَاجِبٌ لَخَبَرِ الْوَاحِدِ الْفَاسِقِ، وَإِذَا لَمْ يَجِبِ التَّبَيُّنُ

لَخَبَرِ الْوَاحِدِ الْعَادِلِ فَهُوَ يَعْنِي حُجَّتُهُ، وَصَحُّهُ الْاِعْتِمَادُ عَلَيْهِ.

ص: ٢١٥

فخبر الواحد العادل حجّه.

ومن الآيات: آيه النفر، وهى قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ١ .

وجه الاستدلال:

إنّ وجوب الحذر من الإنذار واجب مطلقاً، يعنى سواء أفاد العلم أم لا، وعدم إفاده العلم هو معنى خبر الواحد، ووجوب الحذر يلازم الحجّيه، وإلا إذا لم يكن حجّه، ولم يكن معتبراً، فلا معنى للحذر منه.

وهاتان الآيتان من أهم الآيات التى استدللّ بها على حجّيه خبر الواحد، وقد وقع نقاش كثير حولهما فلم يتمّ دالتهما على الحجّيه بعض الأصوليين، لاسيّما المتأخرين.

وهناك آيات أخرى استدللّ بها على حجّيه خبر الواحد، ولكن تسالموا - تقريباً - على عدم داللتها على حجّيه خبر الواحد، منها آيه الكتمان، وهى قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ٢ .

تقريب الاستدلال بها:

ص: ٢١٦

إن إظهار ما أنزل الله واجب، وكتمه حرام، وهو يلزم القبول من الطرف الآخر، وإلا لصار وجوب الإظهار لغواً، وبمقتضى الإطلاق يثبت أن القبول واجب سواء كان الإظهار يفيد العلم أو لا، فالإظهار الذي يكون بخبر الواحد يجب قبوله، وهو معنى الحجية.

ومن الآيات: آية الذكر أو السؤال، وهى قوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١ .

تقريب الاستدلال:

إن السؤال فى هذه الآيه واجب، فهو يعنى وجوب قبول الجواب والخبر، ووجوب القبول مطلق، فيشمل حتى حاله عدم حصول العلم من الجواب، وهو مفاد حجيه خبر الواحد.

وغيرها من الآيات التى استدلل بها على حجيه خبر الواحد، لم نذكرها لما تقدم ذكره من التسالم على عدم تماميتها على الحجية.

قال النائنى فى أجود التقريرات - بعد أن ذكر آيه النبأ و آيه النفر - : «وأما بقيه الآيات التى استدلل بها على حجيه خبر الواحد - كآيه الكتمان والسؤال والإيمان - فعدم دلالتها على حجيه الخبر فى غايه الوضوح، فلا حاجه إلى التعرض لها أصلاً» (١).

ص: ٢١٧

الدليل الروائى على حجّيه خبر الواحد:

هناك أخبار عديده استدللّ بها على حجّيه خبر الواحد، قسّمها علماء الأصول إلى طوائف:

الطائفة الأولى: تصديق الإمام لبعض الروايات التي عرضت عليه، وصدّق روايتها، وهم آحاد.

الطائفة الثانية: إطلاق الروايات التي دلّت على لزوم الأخذ بما ورد عنهم، والتسليم والانقياد له.

الطائفة الثالثة: ما ورد من الحثّ على نقل الحديث وحفظه.

الطائفة الرابعة: ما ورد في إرجاع الأئمة عليهم السلام الناس لبعض الأشخاص المعيّنين.

الطائفة الخامسة، ما ورد في الثناء على المحدثين والرواه.

وهناك طوائف عديده أحصاها السيد البروجردى في جامع أحاديث

الشيعة، وأوصلها إلى ( ١٥ ) طائفه (١).

ومن الواضح فإنّ الاستدلال بهذه الأخبار على حجّيه خبر الواحد غير

ص: ٢١٨

---

١- (١) انظر: جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٤، وقد ذكر الشيخ الأنصارى أربع طوائف للروايات، وتبعه على ذلك الشيخ النائيني والسيد الخوئي، انظر: فرائد الأصول ١: ٢٩٧، أجود التقريرات ٣: ١٩٧، مصباح الأصول ٢: ١٩١.

صحيح، إلا إذا ثبت منها التواتر؛ لأنّ مع عدم ثبوت التواتر فستبقى أخبار آحاد، والكلام الآن في حجّيه أخبار الآحاد، ولا يمكن أن تثبت حجّيه نفسها، إذن لا بدّ أن يثبت التواتر من هذه الأخبار حتّى يصحّ الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد.

### تواتر الأخبار على حجّيه خبر الواحد:

ينقسم التواتر إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التواتر اللفظي، وهو أن ينقل جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب لفظاً واحداً بعينه كخبر (من كنت مولاه فعلى مولاه).

الثاني: التواتر المعنوي، وهو أن ينقل جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب معنئياً واحداً بألفاظ متعدّده، كما نقلت لنا أخبار الإمام على عليه السلام في الحروب الدالّه على شجاعته.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو ورود مجموعه من الروايات المختلفه التي يقطع بصدور بعضها عن أحد المعصومين عليهم السلام.

وقد وقع الاختلاف في ثبوت القسم الثالث، وهو التواتر الإجمالي، حيث ذهب الشيخ النائيني إلى عدم وجود التواتر الإجمالي أصلاً، أي: لا يوجد من أقسام التواتر إلا القسم الأول والثاني، ولا معنى للتواتر الإجمالي، قال في أجود التقريرات - بعد أن بيّن التواتر الإجمالي -: «ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكل

متَّفَقاً على نقله، فهو راجع إلى التواتر المعنوى، وإلّا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حدّ نفسه، وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحقّ هو انحصار التواتر في القسمين الأوّلين لا غير»(١).

وقد أشكل السيد الخوئي - بعد أن ذكر كلام الشيخ النائيني المتقدّم - :« وفيه: أنّ احتمال الكذب في كلّ خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي؛ لأنّ احتمال الصدق والكذب في كلّ خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي بصدور بعضها، وإلّا لكان مانعاً من التواتر المعنوى واللفظي أيضاً؛ إذ كلّ خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب»(٢).

ولكن الظاهر أنّ الحقّ مع الشيخ النائيني، وذلك لعدّه أمور:

الأمر الأوّل: أنّ هذه الطوائف إن كان بينها جامع مشترك هو الذى أدى بالعلماء إلى جمعها تحت طوائف معيّنه في موضوع واحد وتحت عنوان: (طوائف الأخبار الدالّة على حجّيه خبر الواحد) مثلاً، فهذا الجامع المشترك هو المعنى الذى اشتركت فيه هذه الطوائف، وهو الاشتراك المعنوى.

وإن لم يكن هناك معنى مشترك بين هذه الطوائف فأوّلًا: لماذا جمعها علماء الأصول تحت بحث واحد، وتحت عنوان واحد، وأطلق عليها اسم

ص: ٢٢٠

١- (١) أجود التقريرات ١٩٧: ٣.

٢- (٢) مصباح الأصول ١٩٣: ٢.

الطوائف الدالّة على حجّيه خبر الواحد؟

وثانياً: إذا لم يكن هناك معنى مشترك بينها فلماذا لم يدرج علماء الأصول روايات الصلاة والصيام في ضمنها مثلاً؟

وبعبارة أخرى: ما هو العامل الذى أدى إلى جمع هذه الروايات بالخصوص، وما هو العامل الذى أخرج غير هذه الروايات من هذا البحث؟

فإن كان هناك عامل مشترك فهو الاشتراك المعنوى، أى: التواتر المعنوى، وإن لم يكن فجمعها عبث بلا مبرّر.

الأمر الثانى: أنّ الإشكال الذى أشكل به السيد الخوئى على الشيخ النائينى غير وارد؛ وذلك لأنّ فى التواتر اللفظى والمعنوى نرفع اليد عن احتمال ضعف كلّ واحد من الأخبار؛ لأنّ الجميع يصبّ فى مصبّ واحد، ويقوى بعضها بعضاً، أمّا فى مثل التواتر الإجمالى المُدعى، فلا توجد نقطه تصبّ فيها الأخبار بحيث يقوى بعضها الآخر، فإذا جئنا إلى الحديث الأوّل نجده لا يدعم الحديث الثانى أصلاً، وكذا الثانى بالنسبة للثالث وهكذا، فكيف نخرج بنتيجته واحده معينه، ونقول: إنّ الأخبار دلّت عليها؟!

الأمر الثالث: وهو تعقيب على الأمر الثانى، لعلّ قائلاً يقول: إنّ هذه الأخبار تشترك بأصل الصدور، أى: نقطع بصدور واحده منها لا على التعيين.

نقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ هذا المعنى الذى دلّت عليه هذه الروايات وهو أصل صدور

ص: ٢٢١

واحد، إمّا دلت عليه بالمطابقه أو بالتضمّن أو بالالتزام، وهذه الثلاثة كلّها من مختصّات الدلاله المعنويه، كما هو رأى السيد الخوئى وغيره (١).

وثانياً: معنى أصل صدور واحد هو المعنى المشترك فيما بين الروايات، وهو معنى التواتر المعنوى أى: تواتر معنى صدور واحده من الروايات جزءاً.

وثالثاً: مع كون صدور روايه واحده لا- على التعيين تواتر معنوى، فهو لا يفيدنا فى المقام أصلاً؛ وذلك لأنه تدخل فيه جميع روايات الفقه؛ لأنها مشتركه فى هذا المعنى، فلعلّ الروايه الصادره مرتبطه بأبواب الفقه، ولا- علاقه لها بموضوعنا هذا، لا من قريب ولا من بعيد.

وهذا بحث واسع ليس المحل محلّه أو التوسّع فيه، ذكرنا ما تقدّم استطراداً وبمقدار ما يرتبط ببحثنا، أو أكثر بقليل.

### التواتر المعنوى لبعض هذه الطوائف:

ذهب الشيخ النائينى إلى أنّ بعض هذه الطوائف متواتر معنأ على حجّيه خبر الثقة، قال فى أجود التقريرات: «ولا يخفى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضموناً هو الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقة...، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقة متواتر،

ص: ٢٢٢



مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينه القطعيه من جهه اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محاله»(١).

ولكن خالف هذا الرأي السيد الخوئي، ولم يثبت من أقسام التواتر إلما التواتر الإجمالي، قال في مصباح الأصول: «فتحصل أن التواتر الإجمالي في هذه الطوائف الأربع من الأخبار غير قابل للإنكار»(٢).

ولم يثبت السيد الشهيد الصدر التواتر أصلاً، قال - بعد أن عرض طوائف الروايات - : «وهكذا يتضح أن هذه الطوائف لا دلالة في شيء منها على المطلوب، وبعد إفرازها لا تبقى لدينا أكثر من خمس عشرة روايه مما قد تتم دلالتها على الحجّيه، وهو عدد لا يبلغ حدّ التواتر»(٣).

نعم، ذكر السيد الشهيد بعض القرائن التي قد توجب حصول

الاطمئنان بصدور بعض الروايات بخصوصها.

وكيف كان فحتّى بناءً على وجود أصل التواتر الإجمالي، أي: ثبوت الكبرى، مع فرض تحقّقه في هذه الحاله أيضاً، أي: ثبوت الصغرى، لا- تثبت حجّيه خبر الثقة، بل تثبت حجّيه خبر الثقة الإمامي العادل؛ وذلك لأنّ الاستدلال بالتواتر الإجمالي، يعنى صدور واحده من الروايات التي ضمن

ص: ٢٢٣

١- (١) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.

٢- (٢) مصباح الأصول ٢: ١٩٣.

٣- (٣) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٩.

هذه الطوائف، وبما أنّ هذه الروايه غير معروفه فلا بدّ أن نأخذ بجميع خصوصيات الروايات وشرائطها التي جعلتها للأخذ بخبر الواحد.

نعم، هناك طريق فنيّ يمكن سلوكه للوصول لحجّيه خبر الواحد الثقه، وهو: أن تثبت حجّيه خبر الواحد الثقه العدل الإمامي من خلال التواتر الإجمالي، ثمّ إن وجد خبر واحد جميع رواته فيهم هذه الصفه، ومضمونه الأخذ بخبر الواحد، فهذا الخبر يكون حجّه لأجل التواتر الإجمالي، وهو بنفسه يكون حجّه للأخذ بخبر الثقه.

وقد وقع اختلاف بين الأصوليين في:

أولاً: في ما هو القدر المتيقّن من الطوائف المتقدّمه؟

وثانياً: أنّه هل يوجد خبر في جميع رواته هذه الخصوصيات (1)؟

### الدليل العقلي على حجّيه خبر الواحد:

قُرّر الدليل العقلي بوجوه:

منها: أنّه يوجد علم إجمالي بصدور كثير من الأخبار عن المعصوم عليه السلام، ولا يوجد احتمال أنّ جميعها موضوعه، وبما أنّه جهد

ص: ٢٢٤

---

١- (١) وللتفصيل انظر: كفايه الأصول للخراساني: ٣٤٦، أجود التقريرات للخوئي، تقارير بحث النائيني ٣: ١٩٩، بحوث في علم الأصول للهاشمي، تقارير بحث الصدر ٤: ٣٨٤، مصباح الأصول للبهسودي، تقارير بحث الخوئي ٢: ١٩٣، وغيرها.

العلماء أنفسهم فى جمع هذه الأخبار وتهذيبها، فمقتضى الاحتياط هو الأخذ والعمل بالروايات والأخبار التى جمعت فى الكتب المعتره التى رواها ثقات.

وبقيته الأوجه العقلية أيضاً تعتمد على كبرى منجزيه العلم الإجمالى، وهو أنّ لنا علماً إجمالياً بصدور بعض هذه الأخبار، والاحتياط يقتضى - بحكم العقل - العمل بأخبار الثقات الموجوده.

وقد وقع البحث بين الأعلام فى أمرين:

الأمر الأول: فى تماميه هذا الدليل، حيث ذهب الشيخ الأنصارى (١) والسيد الشهيد الصدر (٢) إلى عدم تماميته، بينما ذهب الشيخ الآخوند الخراسانى (٣)، والسيد الخوئى (٤) إلى تماميته.

الأمر الثانى: بناءً على تماميه هذا الدليل فهل النتائج المترتبة عليه نفسها النتائج المترتبة على ثبوت الحجّيه؟

فمن الواضح أنّ نتيجة هذا الدليل هو ثبوت الاحتياط لا الحجّيه، ومع ثبوت الاحتياط هل تترتب آثار الحجّيه من تقديم الأمارات على الأصول مثلاً؟

ص: ٢٢٥

١- (١) فرائد الأصول ٢٩٧:١.

٢- (٢) بحوث فى علم الأصول ٤:٤٢١.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٥٠.

٤- (٤) مصباح الأصول ٢٠٦:٢.

وقعت أبحاث عديدة في هذا المجال، راجعها في محلها (١).

## دليل الإجماع على حجّيه خبر الواحد:

وقد قرّر دليل الإجماع بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع المنقول عن الشيخ الطوسي.

الوجه الثاني: الإجماع القولي من العلماء على حجّيه خبر الواحد، عدا السيد المرتضى وابن إدريس وابن زهره، وخلافهم لا يضر؛ لأنهم معلومو النسب.

الوجه الثالث: الإجماع القولي من قبل جميع العلماء حتّى السيد المرتضى ومن تبعه بدعوى أنّهم لم يقبلوا حجّيه خبر الثقة لانفتاح باب العلم عندهم، أمّا مع الانسداد كما هو الآن، فهم سوف يقبلوا حجّيه خبر الثقة.

الوجه الرابع: الإجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالأخبار الموجوده.

الوجه الخامس: الإجماع العملي من قبل المتشرّعه من زمن الصحابه

ص: ٢٢٤

---

١- (١) انظر: فرائد الأصول للشيخ الأنصاري ١: ٢٩٧، كفايه الأصول للخراساني: ٣٤٩، أجود التقريرات للخوائي، تقريرات بحث النائيني ٣: ٢٠٣، بحوث في علم الأصول للهاشمي، تقريرات بحث الصدر ٤: ٤٠٩، مصباح الأصول للبهسودي، تقريرات بحث الخوائي ٢: ٢٠٣، معارج الأصول للمحقق الحلي: ٢٠٣، معالم الأصول للشيخ حسن: ٢٦٢، أصول الفقه للمظفر ٢: ٦٩ وغيرها.

إلى زماننا هذا، فيكون كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام، وهو الإمضاء (١)، وهذا الوجه هو دليل السيره الآتى.

وقد ذكرت إشكالات عديدة على الوجه الأربعة الأولى، ولم يتم العلماء دلالتها على حججه خبر الواحد.

### دليل السيره على حججه خبر الواحد:

نعم، أتم دليل على حججه خبر الواحد هو دليل السيره، وهو تاره يقرب بالسيره المتشريع، وأخرى بالسيره العقلية.

السيره العقلية على حججه خبر الواحد:

والدليل يعتمد على مقدمتين:

الأولى: قد استقر بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد الثقة، وجرت سيرتهم على ذلك.

الثانية: أن الشارع لم يردع عنها؛ إذ لو لم يقبل بها لردع عنها، ولو ردع لوصل إلينا الردع، وبما أنه لم يصل فهو لم يردع عنها، فهو راض بها.

السيره المتشريع على حججه خبر الواحد:

وهو نفس التقريب المتقدم إلا أنه بدل جريان سيره العقلاء نقول:

جريان سيره المتشريع من أصحاب المعصومين عليهم السلام.

ص: ٢٢٧

---

١- (١) انظر: مصباح الأصول للبهسودى، تقارير بحث الخوئى ١٩٥: ٢.

جریان سیره المتشرّعه من أصحاب المعصومین علیهم السلام.

وقد ارتضى السيد الخوئي دليل السيره العقلانيه على حججه خبر الواحد، قال فى مصباح الأصول: «ومما استدللّ به على حجّيه الخبر الإجماع، وتقديره من وجوه... الوجه الخامس: الإجماع العملى من جميع المتشرّعه من زمن الصحابه إلى زماننا هذا على ذلك، فيكون كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام.

ثمّ قال: وأمّا الوجه الخامس ففيه: أنّ عمل المتشرّعه من أصحاب الأئمه عليهم السلام والتابعين بخبر الثقة وإن كان غير قابل للإنكار...، إلّا أنّه لا يكشف عن كون الخبر حجّه تعييديه؛ لأنّ عمل المتشرّعه بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرّعه، بل بما هم عقلاء، فإنّ سيره العقلاء قد استقرّت على العمل بخبر الثقة فى جميع أمورهم، ولم يردع عنها الشارع، فإنّه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقلّ من العامل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعه عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه تقريباً، ولم تصل فى المنع عن العمل بخبر الثقة روايه واحده، فنستكشف من ذلك كشافاً قطعياً أنّ الشارع قد أمضى سيره العقلاء فى العمل بخبر الثقة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ العمده فى دليل حجّيه الخبر هى السيره العقلانيه الممضاه عند الشارع، ولا يرد عليه شىء من الإشكال»(١).

ص: ٢٢٨

وقد ارتضى السيد الشهيد الصدر كلا السيرتين فى الدلالة على حججه خبر الواحد الثقة، قال فى البحوث: «وقد ذكر الشيخ الأعظم قدس سره فى الرسائل وجوهاً عديدة لتقريب الإجماع، أوجهها تقريبه بالسيره، فنقتصر عليها فى المقام، وهى تاره تقرب كسيره متشريع، وعمل أصحاب الأئمه عليهم السلام، وأخرى كسيره العقلاء وعملهم.

فهنا تقريران تقدم نظيرهما فى بحث حججه الظاهر، وبيان منهجه الاستدلال بكل منهما، ولذلك نوجز فى المقام تلك النكات ضمن تطبيقه على خبر الثقة»<sup>(١)</sup>، إلى آخر ما يذكره من تقرير السيرتين.

### مقدار دائره الحججه:

وقع الكلام فى مقدار دائره الحججه، أى: أنه ليس كل خبر واحد حججه، بل هناك شروط أخرى لابد أن تتوفر فى خبر الواحد حتى يكون كذلك، وهذه الشروط تختلف حسب الأدله الداله على حججه خبر الواحد، وبما أن أهم دليل على ذلك هو دليل السيره، وهى منعده على خبر الواحد الثقة فالحججه تثبت لخبر الواحد الثقة على أقل تقدير، قال السيد الخوئى: «فتحصل مما ذكرناه فى المقام أن العمده فى حججه الخبر هى السيره، ولا يرد على الاستدلال بها شىء من الإشكالات، ولا يخفى أن مقتضى السيره

ص: ٢٢٩

حجّيه الصحيحه والحسنه والموثوقه، فإنّها قائمه على العمل بهذه الأقسام الثلاثة»(١).

والنتيجه من جميع ما تقدّم: هو أنّ هناك مجموعه من الأدله على حجّيه خبر الواحد الثقه، وإن اختلف العلماء فى نوع وكم تلك الأدله، فبعض تمسّك بدليل قرآنى وروائى وسيره عقلائيه وبتشريعيه وعقل وإجماع، وبعض تمسّك بدليل قرآنى وسيره، وثالث تمسّك بدليل روائى وسيره، وهكذا نجد أنّ الدليل المشترك بين الجميع هو دليل السيره الممضاة، إلّا أنّ هذا لا يعنى أنّ السيره هى الدليل الوحيد على حجّيه خبر الواحد الثقه، كما يتوهّمه البعض.

### **المبحث الثالث: معنى المهم وغير المهم، ومن هو الحاكم فى ذلك ؟ وما هو الميزان ؟**

سنتطرق فى هذا البحث إلى ثلاث نقاط:

النقطه الأولى: معنى المهم وغير المهم، والمائز بينهما

إنّ البحث عن المهم وغير المهم يكون على مستويين:

المستوى الأوّل: البحث فى ضمن حدود الدين والشريعه المقدّسه

ص: ٢٣٠

١- (١) مصباح الأصول ٢٠٠:٢.



وهذا أيضاً تاره يكون فى ضمن العقائد، وأخرى فى ضمن الأحكام:

العقائد: فإنّ العقائد الدينيه تصنّف إلى عقائد أصلية وأساسيه وإلى عقائد فرعيه، ومن الواضح فإنّ العقيدته الأصلية أهم من الفرعيه.

ويكون المائز بينهما بعدّه أمور: فتاره يكون من خلال الدليل ونوعيته، وأخرى من خلال أساسيه تلك العقيدته لكثير من العقائد الأخرى، من قبيل: عقيدته التوحيد فهى أصل للكثير من العقائد، أو مثل عقيدته العدل، أو مثل عقيدته النبوه وهكذا، ومن الواضح فإنّ عقيدته التوحيد أهم من مثل العقائد الجزئيه فى يوم القيامه، وهذا لا يعنى أنّ تلك العقائد غير مهمّه كما يوهمه العنوان، وإنّما المقصود أنّ بعضها أهم من بعض، فالأصح هنا أن يكون التقسيم بين الأهم والمهم.

الأحكام: وكذا الحال فى الشريعه والأحكام فإنّها تقسيم إلى خمس أقسام، ومن الواضح فإنّ الواجب أهم من المستحب، والمستحب أهم من المباح، وكذا الأمر فى جهه الحرمة والكراهه.

فإن قلت: إنّ هناك بحثاً مفاده أنّ بعض المستحبات أهم ملاكاً من

الواجبات، كما فى زياره الإمام الحسين عليه السلام والحج - إن لم نقل بوجوب الزياره - وعليه لا يكون الواجب أهم ملاكاً من المستحب دائماً.

أقول: لو كان الأمر كما ذكر - وهو غير بعيد - فغايته الأهميه على نحو المقتضى لا على نحو المجموع، فلربما يكون ملاك المستحب أهم من

ملا-ك الواجب إلما أنّ هناك مانعاً يمنع من تقنين وجوب هذا الملا-ك، وعليه يكون الأمر الواجب هو الأهم من جهة العمل والجرى على طبقه وإن كان ذلك المستحب أهم ملاكاً فى نفسه.

ويمكن تصوّر المهم والأهم فى كلّ نوع من الأحكام الخمسه؛ لأنّها على مراتب أيضاً وبعضها متفرّع على بعض، فمن الواضح أنّ وجوب الصلاه أهم من وجوب الجهر بالقراءه فى أوليين المغرب والعشاء، كما أنّ حرمة قتل النفس المؤمنه أهم من حرمة سرقة مال يسير، كما أنّ استحباب زياره الأئمه عليهم السلام أهم من استحباب شرب الماء عن جلوس ليلاً، وهكذا الحال فى كثير من الأحكام.

ثمّ هل أنّ النسبه بين تلك الأحكام هى الأهم والمهم دائماً أو أنّها يمكن أن تكون بين المهم وغير المهم؟

والجواب: إن كانت الأحكام بين الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهه فهى دائماً بين الأهم والمهم؛ لأنّ أحكام الله تعالى كلّها مهمّه، وهذا واضح.

وأما الإباحه فهى إن كانت اقتضائيه فيمكن أن يقال فيها ماتقدّم؛ لأنّه سوف تكون من أحكام الله تعالى، وإن قلنا: إنّها ليست كذلك فأمكن القول: إنّها غير مهمّه فى بعض الموارد، ولا نقول دائماً؛ لأنّه ربما تكون المهمّيه أو حتّى الأهميه فى إطلاق العنان للمكّلفين.

ص: ٢٣٢

ثم إن المائز بين المهم والأهم أو بين المهم وغيره، تاره يكون من خلال كثره الثواب، أو من خلال شدّه العقاب، أو من خلال نص الدليل الشرعي، أو من خلال الارتكاز المتشّرعي، أو من خلال محوريه ذلك الحكم، وهكذا.

المستوى الثاني: البحث على ضوء إدراكات العقلاء

إن اهتمامات ومهّمات العقلاء يمكن تنويعها إلى نوعين:

النوع الأول: الاهتمامات والمهّمات المتفاوتة والمتغيّره، وهي تتفاوت طولاً وعرضاً

أمّا عرضاً: فلربما يكون أمر ما مهّمًا جدًّا عند بعضهم ولا يكون كذلك عند غيرهم، وإن كانوا يعيشون في زمن واحد وفي أماكن متقاربه نوعاً ما، وهذا يخضع لعدّه عوامل لها التأثير الكبير على اهتمامات العقلاء وتحديد الأوليات عندهم، ومن تلك العوامل: العامل الديني فإنه يفصل العاقل المتدين عن غيره بأمر كثيره، حتّى أنّ بعضها يصل إلى طرفي نقيض على مستوى الرؤيه الكونيه وعلى مستوى الأيدلوجيات والأفعال، فإنه ربما تصل الحاله بالعاقل المتدين إلى أن يضحي بنفسه وبكلّ ما يملك من أجل العقيدته بينما يرى العاقل غير المتدين هذا الفعل سفاهه وجهلاً.

ومن العوامل أيضاً عامل البيئه والموروث الثقافى الذى يحمله كل فرد فى داخل مجتمع معيّن، حيث إنّ هذه الحاله تؤثّر كثيراً على اهتمامات

كُلَّ شخص و تميّزها عن اهتمامات آخر لا- يعيش في تلك الأ-جواء وليس له تلك الموروثات، من قبيل اهتمام شخص في مجتمع ما بطريقة لبسه ومأكله وطريقه تعامله مع ضيفه يختلف عن شخص آخر يعيش في مجتمع آخر.

إلى غير ذلك من العوامل التي تتشكّل بتبعها الأعراف والعادات والتقاليد.

وأما طولاً: فإنه نجد أنّ بعض الاهتمامات كانت عند قوم ما تجرى بطريقة معيّنه، إلّا أنها تغيّرت بمرور الزمن عندهم أو عند أبنائهم وأحفادهم، لمثل العوامل المتقدّمة وغيرها، وليس المحلّ محلّ بحث تلك العوامل.

النوع الثاني: الاهتمامات الثابته

وهي تلك الاهتمامات التي ثبت عليها العقلاء بما هم عقلاء مهما اختلفت الأمكنه والأزمنه والثقافات والديانات، فإنّ هناك بعض القضايا وجدنا أنّها محلّ اهتمام العقلاء على اختلافهم وتوّعهم، من قبيل: حسن العدل وقبح الظلم، فكلّ عدل أينما كان وكيفما كان فإنّ العقلاء يحسّونونه، وكلّ ظلم أينما كان وكيفما كان فإنّ العقلاء يقبّحونه، والأدله على ذلك عديده، ويكفيها الوجدان تقدّماً.

### الأهم والمهم وغير المهم:

إنّ التقسيم في أهميه الأحكام والموضوعات ليس تقسيماً ثنائياً - كما قد يوهمه البعض بأن تقسّم الأمور إلى مهم وغير مهم وإنما المسأله لها أقسام كثيره؛ لأنّ الأهميه من الأمور النسبيه؛ لأنّه ربما يكون أمر مهمّاً

بالنسبه لما فوقه وأهم بالنسبه إلى ما تحته، وهذا أمر موجود فى الأمور الدينيه والأمر العقلانيه، ومثاله فى الدين والشريعه: أن يكذب الإنسان لحفظ النفس المؤمنه، فإنّ ترك الكذب وإن كان مهمّاً إلّا أنّ حفظ النفس المؤمنه أهم، ثمّ إنّ لو خيّر بين الكذب لحفظ النفس المؤمنه أو الكذب لحفظ نفس النبي، فإنّ الثانى هو الأهم، فيكون الكذب لحفظ النفس المؤمنه أهم بالنسبه إلى ترك الكذب، ويكون مهمّاً بالنسبه إلى حفظ نفس النبي.

ومثاله عند العقلاء: أن يخيّر إنسان بين هلاك واحد أو هلاك عشره، فمن الواضح فإنّ هلاك العشره أهم من الواحد، ثمّ يخيّر بين هلاك هؤلاء العشره وبين هلاك مئه، فمن الواضح هلاك المئه أهم.

وكذا نرى أنّ موضوع المهم والأهم من الأمور النسبيه عند الشرع وعند العقلاء.

النقطه الثانيه: الحاكم فى تحديد المهم

إنّ الحاكم فى الأمور الدينيه والشريعه هو الله تعالى، لأنّه صاحب الشرع وهو العالم بالملاكات وخفايا الأمور، فإنّ غيره لا يمكنه ذلك أصلاً؛ لأنّه لا اطلاع له على تلك الأمور، فالحاكم الوحيد فى تحديد الأهم والمهم هو الحقّ تعالى، فهو الذى يحدد الأولويات، وهو الذى يعيّن النسب بين الموضوعات، فلربما أمر بحفظ النفس ولربما أمر ببذل النفس، ولربما أمر بالقتال ولربما أمر بالصلح، فكلّ شىء مرتبط بإرادته ومشيتته جلّ وعلا، وحتىّ ما أوكله من الموضوعات إلى العرف فإنّه بأمره تعالى وغير خارج

ص: ٢٣٥

عن سلطانه التشريعى وتحديدده للأهم والمهم.

وأما الحاكم فى قضايا العقلاء فهو العقل، وليس المقصود العقل الفلسفى البرهانى الدقيق، وإنما هو العقل العقلائى، هذا طبعاً فى الاهتمامات الثابته، وأما غيرها فإنّ الحاكم عوامل كثيره ومتعدده كما تقدّمت الإشارة إليها.

النقطه الثالثه: الميزان فى تحديد الأهم والمهم

من الواضح أنّ الميزان فى الأمور الشرعيه بيد الشارع الأقدس، ولا يحقّ لأحد التدخّل فى ذلك، فلربما يرى العبد أنّ المصلحه على خلاف الحكم الإلهى إلّما أنّه لا- يحقّ له المخالفه والتغيير ما دام أنّ الله تعالى حكماً واضحاً فى تلك الواقعه، وذلك يعود لخفاء المصالح والمفاسد الواقعيه التى تعتمد عليها الأحكام الشرعيه.

وأما الأمور العقلائيه: فإنّ ما كان متغيراً منها فإنّ الميزان فيها عدّه أمور تبعاً لعوامل التغير المتقدّمه، وأما ما كان ثابتاً منها فميزانه العقل والفطره، بدون تعقيد وتشويش.

شبهه وإشكاليه البحث: خبر الواحد ليس حجّه فى الأمور المهمّه

يعتقد أصحاب هذه الشبهه أنّ خبر الواحد لا يكون حجّه فى الأمور المهمّه، أى: لا يمكن الاعتماد على خبر الواحد فى تحديد حكم الأمور

ص: ٢٣٦

المهمه، من قبيل: أنه لا- يمكن الاعتماد على خبر يثبت وجوب قتل المرتد أو سبّ النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنّ هذا الحكم جاء من طريق الخبر الواحد، وبما أنّ هذا الموضوع يرتبط بالأمر المهمه؛ لأنه فيه قتل ودماء فخير الواحد ليس حجّه هنا، ولا يمكن الاعتماد عليه.

### دليل أصحاب هذا الرأي:

استدلّ أصحاب هذا الرأي على مدّعاهم بما يلي: أنّ الدليل التام والوحيد على حجّيه خبر الواحد هو السير العقلائي الممضاه من قبل الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من الرجوع إلى تلك السير لمعرفة أنّ العقلاء في أيّ الموارد يجرون هذه السير، لأنّه لا يجوز التعدّي عن الموارد التي يجري فيها العقلاء تلك السير، فالإمضاء لتلك السير من قبل الشارع يكون بالمقدار الذي يرتضيه العقلاء، وإذا رجعنا إلى الموارد التي يجري فيها العقلاء تلك السير نجدهم أنّهم يجرونها في الأمور غير المهمه، ولا يجرونها في الأمور المهمه؛ لأنّ خبر الواحد الثقة في مثل هذه الأمور لا يورث الاطمئنان، وبما أنّ حكم قتل المرتد وسبّ النبي صلى الله عليه وآله من الأمور المهمه إذن فلا تجرى السير فيهما، والنتيجة سقوط حجّيه خبر الثقة في هذه الموارد من الأساس، لعدم جريان السير العقلائي في مثل هذه الأمور أصلاً، وإذا سقطت السير في هذه الأمور لا يبقى أيّ دليل على شمول حجّيه خبر الواحد للأمر المهمه.

### المبحث الرابع: شمول حجّيه خبر الواحد للأمر المهمّه وغير المهمّه:

بعد أن تقدّم الكلام عن معنى حجّيه خبر الواحد، وعن أدله تلك الحجّيه، وعن الأمور المهمّه وغير المهمّه عند الشارع وعند العقلاء، مع بيان الشبهه المطروحه فى المقام، يصل الكلام إلى النقطه المهمّه من هذا البحث والتي من أجلها عقدنا هذه الدراسه، وهى شمول حجّيه خبر الواحد الثقه للأمر المهمّه وغير المهمّه.

### استفهام وبيان:

ربما يقال: إنّ الأمور غير المهمّه لا- يستحقّ البحث عنها أصلاً، وإنّما الكلام عن الأمور المهمّه، وهذا المقدار من حجّيه خبر الواحد هو القدر المتيقّن، وعليه لا- فائده من هذا البحث بل العنوانه بهذا الشكل عنوانه خاطئه، فحتّى الشبهه المطروحه لا موضوعيه لها أصلاً.

وفى مقام البيان عن هذا الاستفهام نقول: إنّ هذا الاستفهام يمكن أن يرقى لأن يكون إشكالاً، فالحقّ كما قيل، ولكن عنواننا هذا المبحث بهذا الشكل بناء على الشبهه المتقدّمه من أنّ حجّيه خبر الواحد لا تشمل الأمور المهمّه، فحقّ العنوان أن يكون كالاتى: شمول حجّيه خبر الواحد للأمر الخطيره وغير الخطيره، والخطيره هى الأمور الشديده الأهميه، أى: أنّها



على درجه عاليه من الأهميه سواء عند الشارع أو عند العقلاء، وهذا أيضاً يدخل ضمن النسيه التي تقدّم الكلام عنها في الأهم والمهم.

### المدعى المطلوب إثباته:

إنّ المدعى أنّ حجّيه خبر الواحد تشمل الأمور المهمّه والخطيره، كما تشمل الأمور الأقل أهميه والأمر غير الخطيره، فإنّ حجّيه خبر الواحد يمكن الاعتماد عليها في الأمور الجزئيه مثل شكّيات الصلاه، أو تحديد صيغه معيّنه لعقد البيع مثلاً، أو تحديد الوظيفه عند الشكّ في الركعات وأمثال هذه الأحكام، كما وأنّها معتبره حتّى في مثل الدماء والأعراض، فإنّه يمكن أن يثبت حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله مثلاً بالخبر الواحد الثقه.

### أدله الشمول:

هناك أدله عديده تثبت شمول حجّيه خبر الواحد الثقه للأمر المهمّه والخطيره:

الدليل الأوّل: ما تقدّم من معنى الحجّيه للخبر الواحد الثقه على جميع المباني في تفسير معنى الحجّيه، سواء كانت بمعنى الطريقيه أو الحكم المماثل أو التراحم الحفظي أو غيرها، فهي تعنى أنّ حقيقه الأماره والتي تستنتج من دليل حجّيه خبر الواحد تشمل الأمور المهمّه والخطيره وغيرها.

فإن قلت: إن هذا مصادره على المطلوب؛ لأنّ الكلام عن أصل ثبوت الحجّيه للأمر الخطيره والمهمّه، والبحث عن معاني الحجّيه يكون بعد ثبوتها، فكيف تثبتونها من خلال معاني وحقيقه الحجّيه؟

نعم، لو ثبتت الحجّيه للأمر المهمّه والخطيره فهي تثبت بجميع معاني الحجّيه المتقدّمه.

قلت: إن ثبوت أصل الحجّيه للخبر الواحد الثقه مما لا إشكال فيه، فهو محلّ اتّفاق خصوصاً عند متأخري العلماء، والمقصود من هذا الدليل هو إثبات أنّ معاني الحجّيه المتقدّمه لا تمنع من شمول الأمر الخطيره والمهمّه، وحينئذ فلا فرق بين الأمر الخطيره وغيرها من هذه الجهه.

الدليل الثاني: أنّ الأدله التي أقيمت على حجّيه خبر الواحد كانت على أنواع كما تقدّم، فإنّ منها ما هو قرآنيه، ومنها ما هو روايه، ومنها ما هو معتمد على السيره العقلانيه والسيره المتشريعيه، ومنها الإجماع، ومنها العقل، فما كان منها معتمداً على دليل لفظي فإنّه يمكن حينئذ التمسك بإطلاق ذلك الدليل وشموله للأمر المهمّه وغير المهمّه، فإنّ الإطلاق حجّه.

فإن قلت: إنّ هذا الجواب يفيد على رأى من يرى أنّ بعض الأدله اللفظيه تامّه الدلاله على حجّيه خبر الواحد، لا- على جميع المباني.

قلت: هذا يكفي لإبطال شبهه المستشكل ولو على نحو القضيّه

الجزئية، حتى يتبين مقدار الشبهه المثاره حول الموضوع.

### الأدله اللفظيه ليست فى مقام البيان:

يعود المستشكل ويشكل على هذا الجواب بإشكال واهٍ جداً، حاصله:

حتى لو تم بعض الأدله اللفظيه على حججه خبر الواحد فهى ليست بحججه من هذه الجهه، أى: من جهه شمولها للأمر المهمه وغير المهمه؛ وذلك لأن هذا الشمول فرع الإطلاق، والإطلاق فرع أن يكون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهه، والأمر ليس كذلك؛ لأن المتكلم فى مقام البيان من جهه أصل الحججه لا أنه فى مقام بيان موارد الحججه.

والنتيجه: حتى لو تمت تلك الأدله اللفظيه فهى لا تدل على حججه خبر الواحد فى الأمور المهمه.

الجواب:

إن الإشكال المتقدم من الغرابه بمكان؛ فإنه يجاب عليه:

أولاً: أنه لو تمت الأدله اللفظيه على حججه خبر الواحد فإن القدر المتيقن منها هو الإطلاق من هذه الجهه؛ وذلك لأن الدليل أساساً أقيم وجيئ به لبيان الأماكن التى يصح التمسك بها بخبر الواحد، فإذا أطلق الدليل ذلك فهذا معناه أن المتكلم يريد جميع الموارد.

وبعباره أخرى: أن هدف المتكلم من آيه النفر أو النبأ أو ما شابههما -

ص: ٢٤١

بناءً على تمامية الدلالة على المطلوب، كما هو المفترض - هو بيان حججه خبر الواحد، وأنه يصح الاعتماد عليه في الأحكام الشرعية، وتحديد الموضوعات والطرق التي يرتضيها الشارع، فالمتكلم في صميم البيان وإلا لما كان هناك معنى لبيان حججه طريق معين من دون بيان موارده.

وثانياً: لو تمت الأدلة اللفظية الشرعية على الحججه، فإنّ تحديد المهم وغير المهم بيد الشارع حينئذ، وبما أنّ هذا أمر خارج عن تشخيص العقلاء فالمرجع الوحيد فيه هو الشارع، فإن جاء دليل على موضوع معين فهو فيه حجه وهو يدلّ على أهميته، وإلا لكان على الشارع أن يبين، فإذا لم يبين لكان نقضاً للغرض، تعالي الشارع عنه علواً كبيراً، فلا يحقّ لأى عاقل أن يدعى أنّ هذا الموضوع الشرعى مهم أو غير مهم إلا بيان الشارع نفسه.

فإن قلت: إنّ الشارع نفسه قد اهتم بموارد الدماء والأعراض والأموال أكثر من غيرها.

قلت: هذا ما سيأتى بيانه والجواب عنه إن شاء الله.

الدليل الثالث: أنّ هناك اتجاهين في حججه خبر الواحد الثقة:

الأول: مبنى الوثاقه، وهو يعنى أنه متى ما تحققت الوثاقه من شخص فإنّ خبره يكون معتبراً ويصح الاعتماد عليه؛ لأنّ حججه تعبدية ملزمه ولا يصح تركها.

وبناء على هذا المبنى فمتى تحققت الوثاقه تحققت الحجّيه مع غض الطرف عن الأمر الذى جاء به هذا الثقه فسواء كان أمراً مهماً أو كان غير مهم فهذا الخبر الثقه حجّه، ولا يصح تركه وترك العمل به إلّا بحجّه أخرى أقوى من تلك الحجّه.

وعليه فبناء على هذه الرؤيه لحجّيه خبر الواحد فأساس الإشكال غير وارد؛ لأنّ الإشكال مبنى على حصول الاطمئنان والثوق، وهذا المبنى يقول: إنّ حجّيه خبر الواحد تعبديه ملزمه حتّى لو لم يحصل الوثوق بالصدور.

الثانى: مبنى الوثوق، وهو يعنى أنّ خبر الواحد الثقه لا يكون حجّه إلّا إذا أورث الوثوق والاطمئنان بالصدور، وحينئذ وعلى هذا المبنى يكون النقاش مع المستشكل صغروباً، أى: فى حصول الاطمئنان من خبر الواحد الثقه فى الأمور المهمّه والخطيره وعدم حصول ذلك، فنقول:

إذا مارجعنا إلى العقلاء قديماً وحديثاً نجدهم يعتقدون بأنّ أحد أهم قرائن الوثوق والاطمئنان هو خبر الثقه، لذلك نجدهم يعوّلون كثيراً ويعملون بمضمون أخبار الثقات، فهذه حاله نجدها عندهم أنّهم يعتمدون على أخبار الثقات فى مختلف مجالاتهم الحياتيه سواء فى الأمور الخطيره وغيرها، فنجد أنّهم يعتمدون على خبر الثقه فى حربهم وصلحهم وبيعهم وشرائهم وترتيب برامجهم وإعداد متطلبات ذلك، جميع ذلك مبتن على أخبار الثقات، ومانجده اليوم فى أجهزه المخابرات والاستخبارات فى

الدول من اعتمادهم وبناء سياساتهم على خبر ثقاتهم شاهد حى على ماندعيه.

نعم، إنَّ الجَهه التي يدقق فيها العقلاء هي جهه إثبات وثاقه هذا المخبر وإمكان الاعتماد عليه، فبعد أن يثبت ذلك فإنَّ العقلاء يعتمدون على هذا الخبر بلا توقّف، فإن كان هناك إشكال في العمل في بعض أخبار الثقات فهو من جهه عدم إحراز الاطمئنان، وعدم الاطمئنان الحاصل مع وجود خبر الثقة إنّما يكون لأجل بعض المعارضات لذلك الخبر، لا لأجل عدم حجّيه الخبر الواحد الثقة في الأمور المهمّه، وإلّا فمع إحراز الوثوق والاطمئنان وعدم المعارض أو مضعّف آخر، لا يتوقّف العقلاء في العمل بخبر الثقة.

والتوقّف في خبر الواحد الثقة لأجل بعض المعارضات لا يقتصر على الأمور المهمّه، بل هو جار في الأمور غير المهمّه وغير الخطيره أيضاً.

النتيجه: أنّه على مبنى الوثاقه فلا موضوعيه للإشكال من الأساس، وأمّا على مبنى الوثوق والاطمئنان فاعتماد العقلاء حاصل سواء في الأمور المهمّه وغير المهمّه، وإن كان ثمّه إشكال فهو يعود إلى حصول الاطمئنان أو عدمه، وهذا لا يفرق فيه بين الأمور الخطيره وغير الخطيره.

الدليل الرابع: وهو دليل استنتاجى نستفيده من تطبيقات الشريعه المقدّسه لحجّيه خبر الواحد الثقة.

عندما نراجع الشريعه المقدّسه وكيفيه ثبوت الأحكام الشرعيه نجد أن

لحجّيه خبر الواحد مساحه واسعه جدّاً فى ذلك، مما يجعلنا نقطع بأنّ هناك مجموعه كبيره من الأحكام الشرعيه الأساسيه - وإن شئت فعبر عنها بالأمر الخطيره والمهمّه - قد ثبتت بخبر الواحد الثقه، ولازم هذا الكلام أنّ الشارع أمضى السيره العقلانيه التى تجرى فى الأمور المهمّه وغير المهمّه، وإلّا فإن لم تكن السيره قائمه على الأمور المهمّه فكيف أجرى الشارع تلك السيره فى أغراضه التى هى مهمّه على كلّ حال، بل وحتىّ فى أغراضه الأهم، فهذا يدلّ بالدلاله الالتزاميه على موارد جريان السيره عند العقلاء.

وعليه فإنّ البحث عن الأهميه الشرعيه يكون له دخل فى الموضوع لا كما ادّعاه البعض، وبذلك يتبيّن أيضاً العلاقه والملازمه بين الأهميه عند العقلاء والأهميه عند الشرع، وسداجه رأى من أنكر ذلك.

الدليل الخامس: أنّ السيره بكلا- قسميها من العقلانيه والمتشريه قد دلّت على حجّيه خبر الواحد الثقه، فإنّ تمّمنا الإشكال المتقدّم فإنّما هو بناء على السيره العقلانيه، وأمّا بناء على السيره المتشريه فلا- يرد الإشكال؛ وذلك لأنّ أهم الأمور عند المتشرعه هو إطاعه المولى فى أحكامه الشرعيه، فإذا أجروا تلك السيره فى هذه الأمور، فهو دليل واضح على أنّ السيره قائمه على العمل بخبر الواحد الثقه حتىّ فى الأمور المهمّه والخطيره.

الدليل السادس: لو تنزّلنا عن جميع ما تقدّم فإنّ ما ذكره المستشكل ليس له مصداق واضح فى الشريعه المقدّسه، بيان ذلك:

إنّ مما اتّفق عليه الجميع وأقرّ به المستشكل أيضاً: أنّ خبر الواحد

الثقة المعضود ببعض القرائن حجّه بلا إشكال عند الجميع سواء في الأمور المهمّه أو غير المهمّه، من قبيل: موافقه الخير للكتاب، أو للإجماع، أو للشهره، أو كان معتضداً ببعض الأخبار الأخرى، أو عليه السيره المتشرعيه، أو ما شاكل من هذه الأمور، وإذا رجعنا إلى الأحكام الشرعيه في الأمور المهمّه والخطيره نجدها لا تخلو عن تلك المعاضدات أو بعضها، فعلى سبيل المثال: ما نجده في حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، فإنّ الحكم هو القتل، وهذا الحكم عليه الإجماع، ومعه الشهره، وفيه أخبار كثيره، حتّى ادّعى فيه التواتر، كما وعليه السيره المتشرعيه، وهكذا الأمر في موارد القصاص والديات وما شاكل من الأمور المهمّه.

فما صوّره المستشكل غير موجود أساساً؛ لأنّه نفسه قد استعرض الإجماع واستعرض الشهره واستعرض الأخبار العديده على ذلك الحكم، ثمّ يصوّر - تدليساً وكذباً - أنّ مثل حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله ما هو إلّا خبر واحد، والخبر الواحد لا يصح الاعتماد عليه في مثل هذه الأمور، فنفى حكماً شرعياً عليه الأخبار والإجماع والشهره والسيره بهذه البساطه والسذاجه والصلافه.

فإن قلت: إنّ المستشكل قد ناقش في الإجماع والشهره وأمثال ذلك من القرائن.

قلت: لو لم يناقش لكان كلّ منها دليلاً بعينه وله اعتباره المستقل، فكلامنا معه في هذا الدليل مع الأخذ بنظر الاعتبار تلك المناقشات وقبولها،



فإنّ عدم اعتبار كلّ دليل بعينه لا يعنى أنّ هذا الدليل لا يصلح لأن يكون شاهداً وعاضداً لدليل آخر، وهو قد قيل أنّ خبر الواحد الثقة إذا كان محفوظاً بالقرائن فهو معتبر وتام.

### الاحتياط في الدماء والأعراض والأموال:

يعود المستشكل من جديد ويردد إشكالاً آخر في المقام، حاصله: لو سلّمنا أنّ حجّيه خبر الواحد تشمل الأمور المهمّة إلّا أنّها لا تشمل مثل الدماء والأعراض والأموال الخطيره؛ وذلك لأنّ الفقهاء قد أسسوا قاعده مضمونها (أصالة الاحتياط في الدماء والأعراض والأموال الخطيره)، واحتاطوا في هذه الموارد ما لم يحتاطوا في غيرها، وهذا يعنى أنّ هذه الموارد تحتاج إلى يقين، ولا يكفي فيها الخبر الواحد، من هنا فلا يمكن إثبات حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله لمجرد وجود خبر واحد.

جواب الإشكال: موارد وحقيقه هذه القاعده

إنّ المستشكل قد وقع في خلط كبير؛ إذ إنّهُ لم يميّز بين تطبيقات وموارد القاعده المذكوره وبين ما نحن فيه، لذلك سنورد عليه مجموعه من الملاحظات عساها تكون متبّهات لما غفل عنه إذا لم يكن قد تغافل.

فنقول: إنّ من تتبع كلمات الفقهاء واستدلالاتهم الفقيهيه يجد أنّ حقيقه هذه القاعده تقتضى أن تطبق في موارد خاصّه، منها:

أولاً: جريان هذه القاعده عادةً في تشخيص الموضوعات الخارجيه،

وتحديد موارد العنوانين الانطباقية، فهي ترتبط بالإثبات الخارجى، وهذا غريب عما نحن فيه.

ثانياً: أنّ هذه القاعدة تجرى فى تلك الموارد مع عدم وجود دليل معتبر يدل على حكم تلك الموارد، وإلا فمع وجود الدليل لا قائل بالاحتياط، ومع اعتبار دليل الأماره فلا تجرى هذه القاعدة بلا إشكال.

ثالثاً: أنّ هذه القاعدة تجرى مع وجود دليلين معتبرين متعارضين لا يمكن الجمع بينهما، فيرجح ما كان موافقاً لهذه القاعدة؛ لأنه مقتضى الاحتياط.

رابعاً: أنّ هذه القاعدة تجرى فى مواردّها فى حاله عدم وضوح الدليل أو إجماله أو شك فى شموله لتلك الموارد مع كون هذا الدليل مخالفاً للاحتياط.

خامساً: أنّ هذه القاعدة تجرى عاده فيما لو كان جريان الأصول كالبراءه والتخيير مثلاً على خلاف الاحتياط، ففى مثل هذه الحاله تقدّم أصله الاحتياط لأجل موارد الدماء والأعراض والأموال الخطيره، وهذا المورد هو الأكثر استعمالاً لهذه القاعدة.

سادساً: أنّ هذه القاعدة تجرى فى حاله بقاء الشك لا فى حاله انعدامه، والمفروض أن لا شك فى حاله وجود دليل معتبر، فلا مورد لها على جميع المباني فى معنى الحجّيه التى تقدّم بيانها فى بدايه البحث.

سابعاً: أنّ هذه القاعده تعتبر أصلاً في قبال بقيه الأصول، ومن الواضح فإنّ الأصول لا تنجرى إلّا مع غياب الدليل على الحكم الشرعى، قال فى الجواهر: «ولا نعرف له وجهاً إلّا الاحتياط فى الدماء الذى لا يعارض الأدله»<sup>(١)</sup>، وقال اللنكرانى فى تفصيل الشريعه: «إنّ مسأله الاحتياط فى الدماء لا يبقى لها مجال مع وجود الدليل على خلافها»<sup>(٢)</sup>.

وبذلك يتبين الخلط الذى وقع فيه المستشكل، فإنّ قاعده الاحتياط هذه لا يبقى لها مورد مع وجود الدليل المعتبر على ثبوت الحكم الشرعى، هذا بالإضافة إلى أنّ تطبيقاتها خارج عمّا نحن فيه، فلا يوجد أى تنافى بين هذه القاعده وبين حجّيه خبر الواحد الثقه، فإنّ بينهما طوليه لاعرضيه.

الخاتمه:

وفى الخاتمه نذكر القارئ الكريم بأهم الأبحاث التى تطرّقنا إليها: فقد استعرضنا أهم معانى الأماره وأهم معانى الحجّيه، كما وقد استعرضنا أهم أدله حجّيه خبر الواحد، وذكرنا بعض الإشكالات على بعض الأدله بشكل مختصر، ثمّ تطرّقنا إلى بيان مسأله الأهميه والمهميه، وأنها مسأله نسبيه، كما وقد استعرضنا الحاكم والمائز فى مسأله الأهميه، وما يرتبط بذلك، ثمّ استعرضنا الشبهه فى المقام من أنّ خبر الواحد ليس حجّيه فى الأمور

ص: ٢٤٩

١- (١) جواهر الكلام ٢٠٤: ٤٢.

٢- (٢) تفصيل الشريعه (القصاص): ١٩٢.

المهمه، وبينا أنها لا تستند إلى دليل علمي، ثم تطرقنا إلى قاعده الاحتياط في الدماء والأعراض وكيفيه تشبث المستشكل بها، وبينا اشتباهه وخلطه في المقام.

فثبت من جميع ما تقدم أن خبر الواحد الثقة حجّه مطلقاً في الأمور الأشدّ أهميه والمهمه وغير المهمه.

ص: ٢٥٠

مقال حجّيه الخبر الواحد فى الأمور المهمّه (قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه وآله أنمودجاً)

١ - الاجتهاد و التقليد، الشيخ الغروى، تقريرات بحث السيد الخوئى، نشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثالثه ١٤٢٨ هـ - قم - إيران.

٢ - أجود التقريرات، السيد الخوئى، تقريرات بحث النائينى، تحقيق و نشر: مؤسسه صاحب الأمر، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - قم - إيران.

٣ - أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، نشر: مكتب الإعلام الإسلامى، الطبعة الثانيه ١٤١٥ هـ - قم - إيران.

٤ - أنوار الهدايه، الإمام الخمينى، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - قم - إيران.

٥ - البحث فى رسالات عشر، محمّد حسن القديرى.

٦ - بحوث فى علم الأصول، محمود الهاشمى، تقريرات بحث السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مؤسسه دائره المعارف للفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثه ١٤٢٦ هـ - قم - إيران.

٧ - بدايه الوصول فى شرح كفايه الأصول، محمّد طاهر آل الشيخ راضى، تصحيح: محمّد عبد الحكيم، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ، قم - إيران.

٨ - تاج العروس فى جواهر القاموس، السيد محمّد مرتضى الحسينى الزيدى، تحقيق: على شيرى، نشر: دار الفكر، سنة الطبع ١٤١٤ هـ، بيروت - لبنان.

٩ - تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله، الشيخ الفاضل اللكرانى، تحقيق و نشر: مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ، قم - إيران.

١٠ - تنقيح الأصول، محمّد رضا الطباطبائى، تقارير بحث العراقى، سنة الطبع ١٣٧١ هـ، النجف الأشرف - العراق.

١١ - جامع أحاديث الشيعة، السيد حسين البروجردى، سنة الطبع ١٣٩٩، قم - إيران.

١٢ - جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفى، مراجعه و تصحيح: رضا جعفر مرتضى العاملى و محمّد على حاتم، نشر: دار إحياء التراث العربى، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ، بيروت - لبنان.

١٣ - حاشيه على كفايه الأصول، الحجّتى، تقارير بحث البروجردى.

١٤ - الحلقة الثالثة فى أسلوبها الثانى، الشيخ باقر الإيروانى، نشر: المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م، قم - إيران.

١٥ - دروس فى علم الأصول، السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، قم - إيران.

- ١٦ - زبده الأصول، السيد صادق الحسيني الروحاني، نشر: مدرسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، قم - إيران.
- ١٧ - الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ، القاهرة - مصر.
- ١٨ - غريب الحديث، إبراهيم بن إسحاق الحربي، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن محمد، نشر: دار المدينة، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ، المملكة العربية السعودية.
- ١٩ - فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، قم - إيران.
- ٢٠ - الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، قم - إيران.
- ٢١ - فوائد الأصول، الكاظمي، تقارير بحث النائيني، تعليق: آغا ضياء الدين العراقي، نشر: مؤسسه النشر الإسلامی، سنة الطبع ١٤٠٤ هـ، قم - إيران.
- ٢٢ - القاموس المحيط، الفيروز آبادي.
- ٢٣ - القواعد الفقهية، البجنوردي، تحقيق: محمد حسين الدرايتي و مهدي المهريزي، نشر: الهادي، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، قم - إيران.
- ٢٤ - كفايه الأصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة التاسعة ١٤٢٥ هـ، قم - إيران.

- ٢٥ - لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، نشر: أدب الحوزه، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ، قم - إيران.
- ٢٦ - لمحات الأصول، الإمام الخميني، تقارير بحث البروجردى، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ، قم - إيران.
- ٢٧ - المباحث الأصوليه، الشيخ إسحاق الفياض، نشر: مكتب الشيخ الفياض، الطبعة الأولى.
- ٢٨ - مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، نشر: مرتضوى، الطبعة الثانيه ١٣٦٢ ش، طهران - إيران.
- ٢٩ - محاضرات فى أصول الفقه (ضمن موسوعه السيد الخوئى)، الشيخ الفياض، تقارير بحث الخوئى، نشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثالثه ١٤٢٨ هـ، قم - إيران.
- ٣٠ - مصباح الأصول (ضمن موسوعه السيد الخوئى)، البهسودى، تقارير بحث الخوئى، نشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثالثه ١٤٢٨ هـ، قم - إيران.
- ٣١ - معارج الأصول، المحقق الحلى، إعداد: محمّد حسين الرضوى، نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ، قم - إيران.
- ٣٢ - معالم الأصول (معالم الدين و ملاذ المجتهدين)، الشيخ حسن بن الشهيد الثانى، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، قم - إيران.
- ٣٣ - معجم مقاييس اللغه، أحمد بن فارس.



- ٣٤ - منتقى الأصول، السيد عبد الصاحب الحكيم، تقارير بحث السيد محمد الروحاني، الطبعة الثانية ١٤٣٠ هـ، قم - إيران.
- ٣٥ - منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردى.
- ٣٦ - الميزان فى تفسير القرآن، العلامة الطباطبائى، نشر: مؤسسه الأعلمى، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، بيروت - لبنان.
- ٣٧ - نهاية الأفكار، البروجردى، تقارير بحث العراقى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ، قم - إيران.
- ٣٨ - نهاية الدرايه فى شرح الكفايه، الشيخ محمّد حسين الإصفهانى، نشر و تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ، بيروت - لبنان.
- ٣٩ - النهاية فى غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى و محمود محمّد الطناحى، نشر: مؤسسه إسماعيليان، الطبعة الرابعه ١٣٦٤ ش، قم - إيران.
- ٤٠ - نهاية النهاية تعليقه على الكفايه، الغروى الإيروانى، تقارير بحث الشيخ محمّد كاظم الخراسانى.



بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

مقدمه

من الأحكام المعروفة، بل المجمع عليها بين وعلماء الطائفة علماء المسلمين هو وجوب قتل المرتد، وعمده ما يُستدلّ به على ذلك هو الروايات الواردة في الموضوع، غير أنّ هناك رأياً آخر بدأ يظهر في الساحة يرى عدم تمامية الحكم المذكور، بدعوى عدم وجود الأدلة الكافية عليه، خصوصاً أنّه يعدّ من الأحكام الخطيرة لتعلقه بأرواح الناس وأنفسهم، وإنّ عمده ما يستدلّ به على ذلك هو خبر الآحاد، وهو لا يصلح أن يكون دليلاً كافياً في هكذا أمر خطير، وأنّ دعوى تواتر الروايات على ذلك هي دعوى جزافية لا واقع لها، وأنّ أكثر الروايات الواردة فيه هي روايات ضعيفة سنداً، وحينئذ لا يمكن الجزم بصدور هذا الحكم من الشارع المقدّس، خصوصاً أنّ الواقع العملي في فترة النبي وزمان الأئمة عليهم السلام، لم يشهد حكماً بقتل المرتد.

ونحن هنا لسنا بصدد الإفتاء أو بيان الحكم الشرعي في مسأله المرتد، فإنّ ذلك من شأن المختصّين بهذا الفن، لكن حيث إنّ عمده الاستدلال

ص: ٢٥٧

على هذا الحكم هو الروايات، وأنّ الفريق الآخر يعترف بوجود الروايات أيضاً، لكنّه ينكر تواترها، ويرى أنّ خير الأحاد لا يصلح دليلاً يحتجّ به على هذا الحكم الخطير؛ لذا ستركز هذه المقالة على النظر في الروايات وأسانيدھا بصورة علميه مجردة، لنرى هل يمكن الجزم بصدور هذا الحكم من الشارع، أم أنّ عمده الاستدلال في المقام يتوقّف على حجّيته خبر الواحد؟

وأما ما يتعلّق بخبر الواحد، وهل هو حجّه مطلقاً حتّى في الأمور الخطيره؟ فهو ليس من موضوع مقالتنا هذه.

وما قيل في المرتد قيل في سابّ النبيّ صلى الله عليه و آله أيضاً؛ لذا سنتناول في مقالتنا هذه، روايات الارتداد، ثمّ نتلوها بروايات سابّ النبيّ صلى الله عليه و آله.

لكن قبل أن نستعرض الروايات الوارده في حكم المرتد، كان لا بدّ من إشاره إجماليه إلى تعريف المرتد، وبيان أقسامه، من دون الدخول في تفاصيل ذلك.

### المرتد وأقسامه

المراد من المرتد هو من خرج عن دين الإسلام، وهو قسمان:

الأوّل: المرتد الفطرى

وهو الذى ولد على الإسلام من أبوين مسلمين أو من أبوين أحدهما مسلم، على خلاف بينهم فى تحقق ذلك بمجرد انعقاد النطفه، أم لا بدّ من الولاده خارجاً.

ص: ٢٥٨

وهو من أسلم عن كفر ثم ارتدّ ورجع إليه.

### الروايات الواردة فى حكم المرتد:

هناك روايات عديدة وردت لبيان هذا الحكم، أدرجت تحت عنوان: حدّ المرتد، لكنّ بعضها أجنبي عن المقام، لذا سنذكر الروايات التى نرى دلالتها على المطلوب، وسنقتصر هنا على الروايات التى وردت فى الكتب الأربعة فقط، وأما الروايات الأخرى فسنشير إلى بعضها بعد هذه الروايات، وإلى بعضها الآخر أثناء الجواب على الإشكالات، إن شاء الله تعالى، وهذه الروايات هى:

١ - صحيحه الحسين بن سعيد، قال: «قرأت بخط رجل إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام، ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل» (١).

وهذه الرواية من حيث السند صحيحه، فالحسين بن سعيد ثقة إمامى جليل القدر، وطريق الشيخ إليه صحيح، ومن حيث الدلالة فهى صريحه فى أنّ المرتد الفطرى يقتل بدون استتابه، بل يمكن القول: إنّ هناك أمراً ارتكازياً عند السائل وهو القتل للمرتد، لكن الشك كان فى وجوب استتابته قبل القتل أم لا، والإمام أقّره على ارتكازه هذا وأمر بقتله.

ص: ٢٥٩

٢ - صحيحه محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: «من رغب عن الإسلام، وكفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلا توبه له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده»(١).

وهذه الروايه من حيث السند صحيحه، رواها من الإماميه الثقات، ومن حيث الدلاله فهى صريحه فى وجوب قتل المرتد، والظاهر منها هو المرتد الفطرى، أى: الذى ولد على الإسلام؛ إذ لا يبعد أن المراد من عبارته (رغب عن الإسلام) أى: بعد أن كان مسلماً ثم ارتدّ، لا أنه كان كافراً ثم أسلم ثم ارتدّ، فشمولها لهذا الفرد يحتاج إلى قرينه إضافيه؛ ولذا وجدنا عدّه من الفقهاء جعلوا هذه الروايه من أدلّه وجوب قتل المرتد الفطرى ولم يروا إطلاقها(٢).

ويؤكد ما ذكرناه من اختصاص الروايه بالفطرى ما سيأتى من صحيح على بن جعفر عن أخيه، قال: «سألته عن مسلم ارتدّ؟ قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصرانى أسلم ثم ارتدّ عن الإسلام؟ قال: يستتاب فإن رجع وإلا قتل»(٣)، فنلاحظ أن السائل حين أطلق كلمه (مسلم ارتدّ) أجابه الإمام عن الفطرى، ممّا يدلّ على ظهور ذلك فى المسلم بالولاده، وغير شامل لمن

ص: ٢٦٠

١- (١) الكافي ٧:٢٥٦.

٢- (٢) انظر مثلاً: مسالك الإفهام ١٥:٢٣، الحدائق الناظره ٢٤:٢٨، غنائم الأيام: ٣٧٢، مستند الشيعة ١٩:٤١.

٣- (٣) الاستبصار ٤:٢٥٤.

كان كافراً ثم أسلم.

وأما إذا لم نقبل هذا الظهور، فالرواية مطلقه في وجوب قتل كل مرتد سواء أكان فطرياً أم مليئاً، وتقييد بالفطرى للروايات الأخرى، وهو الذى ذهب إليه عدّه من الفقهاء كالسيدى الحكيم (١) والخوئى (٢).

وكيف ما كان فالرواية صريحه في وجوب قتل المرتد، وإن كان ثمّه خلاف فهو في إطلاقها أو اختصاصها بدواً بالفطرى.

٣ - صحيحه محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال: «ومن جحد نبياً مرسلأ نبوته، وكذبه، فدمه مباح...» (٣).

فالرواية من حيث السند صحيحه، رواها الشيخ الصدوق عن الحسن بن محبوب، عن أبى أيوب عن محمد بن مسلم، وكلهم من الإماميه الثقات، وطريق الشيخ الصدوق إلى ابن محبوب صحيح، فالرواية صحيحه السند، ومن حيث الدلالة فهى تبيح دم كل جاحد ومكذب للنبوه، وهو مرتد بلا إشكال، لكنها مطلقه من حيث نوع المرتد، فتشمل الفطرى والملى على السواء، كما أنه قد يقال: إنها لا تشمل كل أنواع الارتداد، بل تقتيد بالارتداد الحاصل عن طريق جحد النبوه، أو ما كان أولى من ذلك كإنكار البارى سبحانه و تعالى.

ص: ٢٤١

١- (١) مستمسك العروه الوثقى ١١٦:٢.

٢- (٢) مبانى تكمله المنهاج ٣٢٧:١.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١٠٤:٤.

لكن يمكن الإجابة عن ذلك، بأن حصول الارتداد يتوقف في حقيقته على إنكار النبوة وتكذيب الرساله، وما لم يؤد إلى ذلك فلا يمكن الحكم عليه بالارتداد.

٤ - صحيحه على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن مسلم تنصير؟ قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد عن الإسلام؟ قال: يستتاب فإن تاب وإلا قتل» (١).

وهذه الروايه صحيحه من حيث السند، رجالها إماميه ثقات من الأجلء، وصريحه من حيث الدلاله بوجوب قتل المرتد الفطرى دون استتابه، بخلاف المرتد الملى، وبهذه الروايه تقييد الروايات المطلقه، سواء الداله على قتل المرتد مطلقاً أو الداله على الاستتابه ثم القتل.

٥ - صحيحه ابن محبوب: على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبد الله صلى الله عليه وآله: «فى المرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل» (٢).

وهذه الروايه المطلقه تشمل المرتد الفطرى والملى، فتحمل على إرادته المرتد الملى بقريته صحيحه على بن جعفر المتقدمه.

وقد يناقش بصحة هذه الروايه بالإرسال تاره، وبوجود إبراهيم بن

ص: ٢٤٢

---

١- (١) الكافي ٧:٢٥٧، تهذيب الأحكام ١٠:١٣٨.

٢- (٢) الكافي ٧:٢٥٦.



هاشم تاره أخرى، وكلاهما مدفوعان، فأما إبراهيم بن هاشم، فلم يقدح فيه أحد، وهو أول من نشر حديث الكوفيين في قم، وذكر السيد ابن طاووس الإجماع على وثاقته، وبين السيد الخوئي عدّه وجوه تفيده وثاقته (١)، فلا ينبغي التوقف في صحّه مروياته.

وأما الإرسال فهو مدفوع أيضاً، فإنّ الراوى هو ابن محبوب وهو من الأجلء، وقد ذكر أنّه نقل الخبر عن غير واحد من أصحابنا، أى: أنّه نقلها عن جمع عن الإمامين الباقر والصادق صلى الله عليه وآله فلا أقلّ من الاطمئنان بوثاقه واحد من هؤلاء، فالرواية صحيحة ولا غبار عليها.

٦ - موثقه عمّار الساباطى، عن الصادق عليه السلام: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً نبوته، وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بئنه منه يوم ارتدّ، فلا تقرّبه، ويقسّم ماله بين ورثته، وتعدّ امرأته عدّه المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه» (٢).

والرواية معتبره سنداً، وعمار الساباطى فطحى ثقه، والطريق إليه صحيح، والرواية صريحه فى وجوب قتل المرتد الفطرى من دون استتابه.

٧ - صحيحه هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «أتى قوم أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا: السلام عليك يا ربنا! فاستتابهم فلم يتوبوا، فحفر لهم

ص: ٢٤٣

١- (١) معجم رجال الحديث ٢٩١:١.

٢- (٢) الكافى ١٧٤:٦--٢٥٨:٧.

حفيره أوقد فيها ناراً وحفر حفيره إلى جانبها أخرى وأفضى بينهما، فلما لم يتوبوا ألقاهم في الحفيره وأوقد في الحفيره الأخرى حتى ماتوا»(١).

وهذه الروايه أيضاً صحيحه من جهه السند، رواها الكليني تاره عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير، وأخرى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن أبي عمير.

وأما من حيث الدلاله فهي صريحه في أنّ القتل يكون بعد الاستتابه، فتقيد بما تقدّم، وتكون مختصّه بالمرتد الملىّ.

لكن قد يقال: إنّ هذه الروايه وارده في الغلو، فهؤلاء غالوا في أمير المؤمنين وجعلوا منه إلهاً، فحكم بقتلهم، فهي أجنبيه عن الارتداد.

لكن ربّما يقال في مقام الجواب: إنّ الروايه وإن وردت في الغلو، إلّا أنّ حكم القتل غير ناظر إلى الغلو منفرداً وإن لم يؤدّ إلى الكفر، فالحكم بالقتل في الروايه أعلاه لإشراكهم بالله واعتقادهم بألوهيه الإمام على عليه السلام، لا للغلو منفرداً ومن دون أن يؤدّي إلى الشرك والارتداد.

٨ - موثقه موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن الصادق عليه السلام: «أنّ رجلين من المسلمين كانا بالكوفه، فأتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فشهد أنّه رأهما يصليان لصنم، فقال: ويحك لعلّه بعض من يشتهه عليه أمره، فأرسل رجلاً فنظر إليهما وهما يصليان لصنم، فأتى بهما، فقال لهما: ارجعا، فأبيا،

ص: ٢٦٤

فخذ لهما في الأرض خدّاً، فأجج ناراً وطرهما فيه»(١).

والرواية لم يتكلم في سندها إلّا من جهة موسى بن بكر الواسطي، لكن التحقيق يقتضى أنه واقفى ثقة، وتدلّ على وثاقته وجوه عديدة، كروايه الأجلّاء عنه، وتصريح صفوان بأنّ كتاب موسى بن بكر مما لا يختلف فيه أصحابنا، وتصحيح ابن طاووس لروايه هو في سندها، واعتماد جعفر بن سماعه على روايته، وغيرها، والسيد الخوئي وإن ناقش في بعض الوجوه إلّا أنّه انتهى إلى وثاقه الرجل(٢).

٩ - موثقه موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من المسلمين تنصّر، فأتى به أمير المؤمنين عليه السلام فاستتابه، فأبى عليه، فقبض على شعره، ثمّ قال: طئوا يا عباد الله، فوطئ حتى مات»(٣).

ورجال السند كلّهم من الإمامية الثقات باستثناء موسى بن بكر وهو واقفى ثقة، فالسند معتبر، وأمّا الدلالة فلا بدّ من تقييدها بالمرتد الملىّ لما تقدّم من صحيحه على بن جعفر وغيرها.

١٠ - روايه مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «المرتد تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب

ص: ٢٤٥

١- (١) تهذيب الأحكام ١٤٠: ١٠.

٢- (٢) معجم رجال الحديث ٣٣: ٢٠.

٣- (٣) الكافي ٢٥٦: ٧.

ثلاثة أيام فإن تاب وإلا قتل يوم الرابع»(١).

وهذه الرواية ضعيفه السند بأكثر من واحد، لكن يدلّ على مضمونها ما سيأتي من روايه السكوني.

١١ - روايه السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ المرتد عن الإسلام تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثاً فإن رجع وإلا قتل يوم الرابع إذا كان صحيح العقل»(٢).

وهذه الرواية لا تخلو من كلام في السند أيضاً؛ لأنّ في طريق الشيخ إلى السكوني، الحسين بن يزيد النوفلي، ولم يرد في حقّه توثيق، اللهم إلا بناء على ما يتبناه السيد الخوئي من وثاقه رجال كامل الزيارات فيكون الرجل ثقه، وتكون الرواية معتبره.

ثم إنّ الرواية لا تدلّ على القتل المباشر، بل بعد الاستتابه، فلا بدّ من حملها على المرتد الملى بقريته ما تقدّم.

١٢ - روايه علي بن حديد، عن جميل بن دراج وغيره، عن أحدهما صلى الله عليه وآله: «في رجل رجع عن الإسلام، قال: يستتاب فإن تاب وإلا قتل، قيل لجميل: فما تقول: إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: يستتاب، قيل: فما تقول: إن تاب ثم رجع؟ قال: لم أسمع في هذا شيئاً، ولكنه عندي بمنزله الزاني الذي يقام

ص: ٢٤٤

١- (١) الكافي ٧: ٢٥٨، تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٤.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٤٩.

عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك، وقال: روى أصحابنا أنّ الزاني يقتل في المره الثالثه»(١).

ورجال سند هذه الروايه كلهم من الإماميه الثقات سوى على بن حديد، فإنه مختلف فيه، فعلى القول بأنه إمامي ثقة تكون الروايه صحيحه السند، وعلى القول بتضعيفه تكون الروايه ضعيفه، وأما دلالتها فهي صريحه في القتل بعد الاستتابه، ولا بدّ من حملها على المرتد الملى لما تقدّم.

١٣ - ما رواه في الكافي عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى أمير المؤمنين صلوات الله عليه برجل من بني ثعلبه قد تنصّر بعد إسلامه فشهدوا عليه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما يقول هؤلاء اليهود؟ قال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال: إمّا إنك لو كذّبت الشهود لضربت عنقك، وقد قبلت منك ولا تعد، فإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»(٢).

وهذا الخبر ضعيف، فعمرو بن شمر ضعّفه النجاشي، ومحمّد بن سالم مشترك.

١٤ - معتبره ابن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ بزيعاً يزعم أنّه نبي، فقال: إن سمعته يقول ذلك فاقتله، قال: فجلست له غير مرّه فلم

ص: ٢٤٧

١- (١) الكافي ٢٥٦:٧.

٢- (٢) الكافي ٢٥٧:٧.

يمكنني ذلك»(١).

والروايه معتبره سنداً، رجالها من الإماميه الثقات، باستثناء ابن فضال فإنه فطحي ثقه، وأما الدلاله فمن الظاهر أن ادعاء النبوه يلازم الارتداد، فهو إما منكر لنبوه النبي محمّد، أو منكر للثابت في أنه خاتم النبيين، فيكون الحكم بقتله لكونه مرتدّاً.

١٥ - خبر الحارث بن المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أرأيت لو أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: والله ما أدري أنبي أنت أم لا، كان يقبل منه؟ قال: لا، ولكن كان يقتله، إنه لو قبل ذلك منه ما أسلم منافق أبداً»(٢).

وهذا الخبر ضعيف من الجبهه السنديه، فيه عبد الرحمن الأبرار الكناسي وهو مجهول، وأما من حيث الدلاله فالظاهر أن القتل لكون الشك في النبوه يوجب الارتداد.

١٦ - صحيحه بريد العجلي قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر من شهر رمضان ثلاثه أيام، فقال: يسأل هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال: لا، فإن على الإمام أن يقتله، وإن هو قال: نعم، فإن على الإمام أن ينهكه ضرباً»(٣).

ص: ٢٤٨

١- (١) الكافي ٧:٢٥٨.

٢- (٢) الكافي ٧:٢٥٨.

٣- (٣) الكافي ٧:٢٥٩.

والرواية صحيحة سنداً، رجالها كلهم إماميه ثقات، وأما دلالتها فمن خلال التفصيل المذكور فيها يتضح أنّ الحكم بالقتل كان بسبب ارتداده وإنكاره أحد الضروريات الإسلاميه، ولذا فلو قال: إنّه عليه إثم، فهو معتقد بالحكم الشرعي فلا يقتل بل يعزر، فالرواية وإن لم تصرّح بالارتداد لكنها ظاهره في أنّ إيجاب القتل عليه كان بسبب الارتداد، وإنكار ضروره من ضروريات الإسلام.

١٧ - محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن صالح بن سهل، عن كردين، عن رجل، عن أبي عبد الله وأبي جعفر صلى الله عليه وآله قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام لما فرغ من أهل البصره أتاه سبعون رجلاً من الزط فسلموا عليه وكلموه بلسانهم فردّ عليهم بلسانهم، ثم قال لهم: إنّي لست كما قلتم، أنا عبد الله مخلوق، فأبوا عليه وقالوا: أنت هو، فقال لهم: لئن لم تنتهوا وترجعوا عما قلتم فيّ، وتتوبوا إلى الله عزّ وجل لأقتلنكم، فأبوا أن يرجعوا ويتوبوا، فأمر أن تحفر لهم آبار فحفرت ثم خرق بعضها إلى بعض، ثم قذفهم فيها، ثم خمر رؤوسها، ثم ألهمت النار في بئر منها ليس فيها أحد منهم فدخل الدخان عليهم فيها فماتوا» (١).

وهذه الرواية من جهه السند ضعيفه بالإرسال، وبصالح بن سهل، ومن جهه الدلاله فإنّها ناظره للغلو، والكلام فيها هو ما تقدّم في صحيحه هشام

ص: ٢٦٩

بن سالم، من أنّ القتل كان نتيجة الشرك الناشئ من الغلو، ولم يكن لمطلق الغلو وإن لم يوجب شركاً، والله أعلم.

١٨ - مرفوع عثمان بن عيسى: «كتب عامل أمير المؤمنين عليه السلام إليه أنّي أصبت قوماً من المسلمين زنادقه، وقوماً من النصارى زنادقه، فكتب إليه: إنا ما كان من المسلمين ولد على الفطره ثمّ تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه، ومن لم يولد على الفطره فاستتبه فإن تاب وإلا فاضرب عنقه، وأما النصارى فما هم عليه أعظم من الزندقه»<sup>(١)</sup>.

وهذا السند ضعيف كما هو واضح، فقد رفعه عثمان بن عيسى إلى على عليه السلام ولم يذكر سنده، وأما من حيث الدلالة فهي تبين أنّ من كان مسلماً بالفطره ثمّ تزندق تضرب عنقه دون استتابه، وهو موافق لما تقدّم من الروايات الصحيحه.

١٩ - حسنه أو صحيحه أبى بكر الحضرمى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إن ارتدّ الرجل المسلم عن الإسلام بانته منه امرأته كما تبين المطلقه ثلاثاً، وتعتد منه كما تعتد المطلقه، فإن رجع إلى الإسلام وتاب قبل أن تتزوج فهو خاطب ولا عدّه عليها منه له، وإنما عليها العدّه لغيره، فإن قتل أو مات قبل انقضاء العدّه اعتدّت منه عدّه المتوفى عنها زوجها، وهي ترثه فى العدّه، ولا يرثها إن ماتت وهو مرتد عن الإسلام»<sup>(٢)</sup>.

ص: ٢٧٠

---

١- (١) تهذيب الأحكام ١٣٩: ١٠، الكافي ١٥٣: ٧.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٣٧٣: ٩.



والروايه معتبره السند، رجالها إماميه ثقات، على كلام في الحضرمي، وروايته تدور بين الحسنه والصحيحه.

وأما من حيث الدلاله فهذه الروايه وإن لم تكن صريحه في حكم المرتد من حيث القتل أو عدمه، إلّا أنّ فيها إشاره قويه إلى وجوب قتله؛ ذلك أنّ الإمام قال: فإن قتل أو مات، فلا يوجد في البين ما يبرر ذكر القتل سوى أنّ حكم المرتد هو القتل، وإلّا فكان يمكن للإمام أن يقتصر على كلمه مات، فهي وافيه في المطلوب المراد بيانه، فيستشعر من الروايه أنّ حكم المرتد هو القتل، لكنها تبين حكمه فيما لو تاب ولم يقم حكم المرتد عليه، والله أعلم.

كما يستفاد من هذه الروايه في خصوصها أنّ المرتد الفطري تقبل منه التوبه ظاهراً وواقعاً، والله أعلم بحقائق الأمور.

لكن يمكن القول أيضاً: إنّ الروايه ناظره إلى المرتد الملى، وعرفنا سابقاً أنّه يستتاب، وحينئذ فإنّ هذه الروايه تقرر أنّه لو تاب ورجع إلى الإسلام جاز له الزواج بها من دون أن تكون لها عدّه منه... لكن يبقى حينئذ ذكر القتل في متن الروايه محلّ تأمل؛ لأنّ فرض القتل هنا بعد رجوعه للإسلام، فلا مبرر لذكره وعطفه على الموت، فبعد توبته وعودته للإسلام يسقط عنه حكم القتل، فيبقى ذكر القتل وعطفه على الموت غير مبرر عقلاً.

٢٠ - صحيحه أبي عبيده، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العبد إذا أبق من مواليه ثم سرق لم يقطع وهو آبق؛ لأنّه مرتد عن الإسلام، ولكن يدعى إلى

الرجوع إلى مواليه والدخول في الإسلام، فإن أبي أن يرجع إلى مواليه قطعت يده بالسرقه ثم قتل، والمرتد إذا سرق بمنزلته»(١).

وهذه الروايه صحيحه السند، وهى صريحه من حيث الدلاله فى أنّ حكم المرتد هو القتل، فإنّها وإن كانت وارده فى الآبق، إلّا أنّ الروايه نزلت الآبق منزله المرتد، وبّينت أنّ حكم المرتد هو القتل بعد أن يدعى إلى الإسلام ثانيه.

٢١ - موثقه أبى الطفيل: «أنّ بنى ناجيه قومًا كانوا يسكنون الأسياف، وكانوا قومًا يدعون فى قريش نسبًا، وكانوا نصارى فأسلموا، ثمّ رجعوا عن الإسلام، فبعث أمير المؤمنين عليه السلام معقل بن قيس التميمى، فخرجنا معه، فلمّا انتهينا إلى القوم، جعل بيننا وبينه أماره، فقال: إذا وضعت يدي على رأسى فضعوا فيهم السلاح، فأتاهم فقال: ما أنتم عليه؟ فخرجت طائفه فقالوا: نحن نصارى فأسلمنا لا- نعلم ديناً خيراً من ديننا، فنحن عليه، قالت طائفه: نحن كُنّا نصارى ثمّ أسلمنا ثمّ عرفنا أنّه لا خير من الدين الذى كُنّا عليه، فرجعنا إليه، فدعاهم إلى الإسلام ثلاث مرات فأبوا، فوضع يده على رأسه، قال: فقتل مقاتليهم، وسبى ذراريهم، قال: فأتى بهم علياً عليه السلام فاشتراهم مصقله بن هبيرة بمئه ألف درهم فأعتقهم، وحمل إلى على عليه الصلاه والسلام خمسين ألفاً فأبى أن يقبلها، قال: فخرج بها فدفنها فى داره

ص: ٢٧٢

ولحق بمعاويه، قال: فأخرب أمير المؤمنين عليه السلام داره وأجاز عتقهم»(١).

وهذه الروايه معتبره سنداً، رجالها ثقات بعضهم غير إماميه، على كلام في بعضهم غير مضر، والتحقيق يقتضى أنّ الروايه معتبره، وأبو الطفيل من خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام، والنظر في سيرته ومواقفه، وما ينقله من رواه في فضائل أمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السلام دليل على ذلك.

وأما من حيث الدلاله فهي تدلّ على أنّ المرتد الملى يدعى إلى الإسلام، فإنّ أبى قتل.

٢٢ - صحيحه عبّاد بن صهيب، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «المرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل، قال: والمرأه تستتاب فإن تابت وإلا حبست في السجن وأضر بها»(٢).

والروايه صحيحه السند، رجالها من الإماميه الثقات، ودلالاتها صريحه في وجوب القتل لكن بعد الاستتابه.

روايات أخرى:

من الواضح أنّنا اقتصرنا في ما مضى على ذكر الروايات الوارده في الارتداد أو المرتبطه به ارتباطاً مباشراً كمدعى النبوه أو المغالى لحدّ الشرك، مع أنّنا لم نستعرض جميع الروايات الوارده في ذلك، فإنّ هناك

ص: ٢٧٣

---

١- (١) وسائل الشيعه ٢٨:٣٢٩، تهذيب الأحكام ١٠:١٣٩.

٢- (٢) التهذيب ١٠:١٤٤.

روايات أخرى في الغلو ومدعى النبوه لم نذكرها في بحثنا، كما أننا لم نتطرق لذكر أى طائفة أخرى من الروايات التي يمكن التمسك بها في المقام أيضاً، أو لا أقل تنفع كشاهد ومؤيد للروايات المتقدمه، من قبيل: ما دل على عدم وجوب قتل المرأه إذا ارتدت، والذي يستبطن ضمناً وجوب قتل الرجل؛ إذ لا معنى لاستثناء المرأه مع عدم وجوب قتل كليهما، ومن قبيل: ما دل على أن مرتكب الكبيره يقتل بعد الإصرار عليها، فإنه يوجب قتل المرتد أيضاً في الجمله.

وكذلك لم نستعرض روايات أهل السنه في وجوب قتل المرتد، من قبيل: ما ورد عندهم في البخارى وغيره عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، والذي روى عن ابن عباس بطريقين عن عكرمه تاره وأنس أخرى، كما أن له شواهد من حديث معاويه بن حيده، وأبى هريره، وعائشه، ومعاذ بن جبل، ومرسل الحسن البصرى، وأكثر هذه الشواهد صحيحه عندهم<sup>(١)</sup>، ومن قبيل: ما روى عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا يحل دم مسلم إلما من إحدى ثلاث، كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس».

قال الشافعى: «وهذا حديث لا يشك أهل العلم بالحديث في ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم»<sup>(٢)</sup>. وغير ذلك من الروايات العديده عندهم.

ص: ٢٧٤

١- (١) انظر: الألبانى، إرواء الغليل ١٢٤: ٨-١٢٥.

٢- (٢) الشافعى، اختلاف الحديث: ٥٣٢.

والمتحصل أنّ الروايات التي سقناها في حكم المرتد مؤيّده بطوائف أخرى، ومتّفقه في الجملة مع ما ورد عند أهل السنّه بطرق متكرّره في وجوب قتل المرتد.

خلاصه ونتائج لما تقدّم:

ابتدأنا البحث بذكر اثنين وعشرين روايه، وقفنا عليها في المرتد من الكتب الأربعة فقط، وهذه الروايات حسب ما أوضحنا فإنّها تدلّ مجتمعه على وجوب قتل المرتد، غايه الأمر أنّها اختلفت في توقيت حكم القتل هل يكون مشروطاً بالاستتابه أم يكون مباشره؟ ومن خلال ما عرضناه من أنّ بعض الروايات أوضحت أنّ حكم المرتد الفطرى هو القتل دون استتابه، وبعضها أوضحت أنّ حكم المرتد الملى هو القتل بعد الاستتابه، وبعضها فضّلت الأمر بين الملى والفطرى بما ذكرنا، يتّضح أنّ الروايات المطلقه في وجوب القتل أو في وجوب الاستتابه قبل القتل لا بدّ أن تقيّد بما ذكرنا، فيحمل بعضها على الفطرى والآخر على الملى.

ونحن لسنا هنا في مقام الإفتاء وبيان الحكم الشرعى في المرتد الفطرى والملى، بل كان غرضنا الوقوف على الروايات الوارده في حكم المرتد، وتبيّن إلى الآن أنّ الروايات والبالغ عددها ( ٢٢ ) روايه، كلّها مجتمعه ومتّفقه على وجوب القتل.

وأما أسانيد هذه الروايات، فقد اتّضح أنّ بعضها صحيح وبعضها معتبر وبعضها ضعيف.

أما الصحيح فيبلغ عشر روايات وهي:

١ - صحيحه الحسين بن سعيد.

٢ - صحيحه محمد بن مسلم الوارده فى الكافى.

٣ - صحيحه محمد بن مسلم الوارده فى الفقيه.

٤ - صحيحه على بن جعفر.

٥ - صحيحه ابن محبوب.

٦ - صحيحه هشام بن سالم.

٧ - صحيحه بريد.

٨ - صحيحه أبى بكر الحضرمى.

٩ - صحيحه أبى عبيده.

١٠ - صحيحه عباد بن صهيب.

وأما خبر جميل بن دراج، فإن بنينا على وثاقه وعداله على بن حديد فتكون الروايه صحيحه أيضاً، ويبلغ عدد الروايات الصحيحه إحدى عشره روايه.

نعم، تقدّم أنّ هناك كلاماً فى أبى بكر الحضرمى، وأنّ روايته تدور بين الحسنه والصحيحه، فتكون الروايات الصحيحه دائره بين التسعه والأحد عشر.

ص: ٢٧٦

وأما الروايات المعتمده الأخرى فهى بين خمسة إلى سبعة وهى:

١ - موثقه عمّار الساباطى.

٢ - موثقه موسى بن بكر فى التهذيب.

٣ - موثقه موسى بن بكر فى الكافى.

٤ - معتمده ابن أبى يعفور.

٥ - موثقه أبى الطفيل.

وأما خبر السكونى، فإن قلنا بوثاقه النوفلى فتكون الروايه موثقه أيضاً، ويكون العدد ستة، كما أنّ روايه الحضرمى إذا لم نقل بصحتها فهى حسنه فتضاف إلى هذه الروايات ويكون مجموعها سبع روايات.

وفى الجمله فإنّ الروايات المقبوله بين الصحيحه والموثقه والحسنه يكون مجموعها خمس عشره روايه، من دون حساب خبر جميل بن دراج ولا خبر السكونى، وإلا فالمجموع يكون سبع عشره روايه، وتبقى خمس روايات ضعيفه وهى:

١ - خبر مسمع.

٢ - خبر جابر.

٣ - خبر الحارث.

٤ - مرسله كردين (مسمع بن عبد الملك).

٥ - مرفوعه عثمان.

ص: ٢٧٧

وإذا ما أضفنا خبر جميل بن دراج وخبر السكوني فسيكون الضعيف سبعة.

والمتحصل أنّ عدد الروايات المحتج بها يدور بين ١٥-١٧ روايه، والروايات الضعيفه يدور عددها بين ٥-٧، وينتج من ذلك:

١ - أنّ عدد الروايات المحتج بها هو ثلثا عدد الروايات الواردة في المقام، أي: هي أكثر من الضعيفه بمقدار الضعفين تقريباً.

٢ - أنّ هذا العدد من الروايات الصحيحه والمعتبره، مع إضافه الروايات الضعيفه إليه، ومع الأخذ بعين الاعتبار الطوائف الأخرى التي ذكرناها، وكذلك ورود الكثير من الروايات في طرق أهل السنّه، خصوصاً مع تصريح الشافعي حول حديث: «لا يحلّ دم مسلم إلّا من إحدى ثلاث، كفر بعد إيمان...» بأنّه لا يشكّ أهل العلم بالحديث في ثبوته عن النبي صلى الله عليه وآله، فهذا العدد مع بقيه الطوائف ومع روايات أهل السنّه، إن كان يمثّل تواتراً معنوياً أو إجمالياً، فحينئذ تكون المسأله مسلماً بها، ولا نقاش أو جدال حولها، أو لا يمثّل تواتراً كما يدعى، فلا أقلّ حينئذ من القول باستفاضه الروايات عند الفريقين، ومعه أيضاً يحصل الاطمئنان بصدورها من الشارع.

وقد أشار بعض فقهاءنا إلى مسأله استفاضه الروايات:

قال المحقق البحراني بعد حكمه بقتل المرتد: «والأخبار بما ذكرنا من حكم المرتد الفطري متظافره»<sup>(١)</sup>.

ص: ٢٧٨



كما أنّ السيد بحر العلوم ذكر بعض هذه الأخبار ثمّ عبّر عنها بعد ذلك بالأخبار المستفيضه(١).

ومن الواضح أنّ نظرهم كان إلى روايات الطائفة الشيعيه دون غيرها.

٣- لو لم نقبل بالتواتر ولا- بالاستفاضه، فلنرى هل يمكن إعمال عنايه معيّنه تتمكّن معها من الجزم أو الاطمئنان بصدور هذا الحكم من الشارع أو لا؟ وهذه العنايه تقوم على أساس ملاحظه أسانيد الروايات واحده واحده، إذ من المعلوم أنّ الحكم الشرعي المتلقّى من الشارع إقياً أن يحصل لنا العلم بصدوره فيكون حجّه أو نظمئن بصدوره فيكون حجّه أيضاً بلا حاجه إلى تعيّد يوجب علينا العمل به، أو لا- يحصل لنا أحد هذين الأمرين فحينئذ نحتاج إلى تعيّد من الشارع، ومنه يظهر أنّ من ينفي حجّيه خبر الواحد إنّما ينفى بها ما هي موجه للظن لا- بما هي موجه للعلم أو الاطمئنان؛ لأنّ حجّيتهما ذاتيه وغير مجعوله من الشارع حتّى نناقش في دلييه ذلك.

وعندئذ إذا تمكّننا أن نعمل عنايه معيّنه توجب العلم أو الاطمئنان بصدور الحكم من الشارع، فيجب العمل به حينئذ ولا يخذش بكونه خبر آحاد.

وهذه العنايه هي ما أشار إليها السيد الشهيد الصدر قدس سره عند بحثه عن حجّيه خبر الواحد، إذ من المعروف أنّ الاستدلال بخبر الواحد على حجّيه خبر الواحد يوجب الدور المنطقي وهو باطل، إذ العمل بخبر الواحد

ص: ٢٧٩

يتوقف على كونه حجّج، فكيف يستدلّ به على حجّجه خبر الواحد؟!

من هنا حاول السيد الشهيد قدس سره التخلّص من هذا الدور، وإمكانية الاستدلال بخبر الواحد على حجّجه خبر الواحد، وذلك عن طريق إعمال عنايه معيّنه، وهي ملاحظه سند خبر الآحاد الدال على حجّجه خبر الآحاد، فهل رواته من الإماميه الأجلّاء الأعيان بحيث تطمئن النفس بصدور ما ينقلونه؟ فحينئذ يكون الخبر وإن كان آحاداً إلّا أنّه يوجب الاطمئنان والاطمئنان حجّيته ذاتيه، فلا يكون الاستناد حينئذ إلى خبر الواحد المفيد للظن.

والخبر الذى ذكره السيد الشهيد قدس سره هو ما رواه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميرى ومحمّد بن يحيى العطار جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميرى، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو - عثمان بن سعيد - عند أحمد بن إسحاق... ثم أخذ السيد الشهيد قدس سره يبيّن جلاله قدر هؤلاء الرواه، وانتهى إلى الاطمئنان بصدق هؤلاء، وصدور الروايه عن الإمام عليه السلام (1).

ونقول حينئذ: إذا كان السيد الشهيد قدس سره يرى إمكانية حصول الاطمئنان من خبر واحد رواته من أجلّاء الإماميه، فما بالك بثمان أو عشر من الروايات الصحيحه، تدعمها ست من الروايات الموثقه، فضلاً عن الطرق الضعيفه التى تزيد الطرق قوّه كما هو معروف، فلا شكّ حينئذ من الاطمئنان بصدور الحكم من الشارع، وتضائل نسبه الخطأ والاشتباه، فضلاً

ص: ٢٨٠

---

١- (١) انظر: بحوث فى علم الأصول، تقارير الهاشمى ٣٨٩:٤--٣٩٢.

عن الكذب، بنسبه معتدّ بها.

ويتحصّل ممّا ذكرنا أنّ وجود هذا العدد من الروايات بين الصحيح والموثق والضعيف يوجب الاطمئنان بصدور هذا الحكم من الشارع، فحتّى لو لم نقل بالتواتر أو الاستفاضه الموجهه للاطمئنان بصدور الحكم من الشارع من دون مراجعه الأسانيد، فإنّ الاطمئنان حاصل بعد مراجعه الأسانيد وضّم بعضها إلى بعض.

٤ - من خلال ما تقدّم اتّضح بأننا لم نورد أيّ روايه تدلّ على تطبيق حكم الارتداد في زمن النبي، إذ لم نعثر على ذلك سوى بعض المراسيل التي أوردها الطبرسي في احتجاجه، وعدّه من الأخبار التي وردت في كتب أهل السنّه، وقد تكفّل السيد الأردبيلي جمعها في كتابه الحدود مع تصريحه بأنّ القتل فيها لم يكن منصباً على الارتداد الفكري فقط، بل إنّ بعضهم ارتكب أعمالاً جنائيه، وأنّ بعضهم لم يدخل في الإسلام قط (١)، والظاهر صحّه ما قاله، لذا لم نجد مبرراً للخوض في هذا الموضوع.

وأما ما يتعلّق بتطبيق حكم الردّه في عهد الأئمه عليهم السلام، فقد تقدّمت روايات عديده عن الإمام على عليه السلام تدلّ على ذلك، منها الصحيحه ومنها المعتره ومنها الضعيفه، وهذه الروايات بعضها وردت في الارتداد وبعضها في الغلو، وعرفنا سابقاً أنّ قتل المغالين لكونهم أشركوا وأصبحوا مرتدّين

ص: ٢٨١

---

١- (١) راجع تفاصيل ذلك في: كتاب الحدود ٤:٥ وما بعدها.

لا لمحض الغلو وإن لم يوجب الكفر، وهذه الروايات تقدّمت بالأرقام:

(٢١-١٨-١٧-٩-٨-٧)، وستأتى روايه الوسائل الصحيحه فى قتل عبد الله بن سبأ، وغيرها من الروايات الضعيفه الأخرى.

وأما فى زمن بقيه الأئمه عليهم السلام فلم نقف على حكم فى ذلك سوى معتبره ابن أبى يعفور الداله على أمر الإمام الصادق عليه السلام بوجوب قتل مدعى النبوه، وقد عرفنا أنّ القتل فى ذلك هو للارتداد لا غير، كما سيأتى أنّ هناك خبراً عن الإمام العسكرى عليه السلام يأمر فيه بقتل أحد الغلاه، كما أنّ هناك أخباراً أخرى فى الغلاه لم يسعفنا الوقت للوقوف عليها.

ثمّ لا بدّ أن ننبه أنّ عدم ثبوت تطبيق لهذا الحكم فى زمن النبى صلى الله عليه وآله أو الأئمه عليهم السلام لا يعنى عدم ثبوت الحكم خارجاً، فيكفى فى الثبوت وجود الروايات الصحيحه والمعتبره الداله عليه.

نعم، لربّما يناقش فى اختصاص هذا الحكم فى ذلك الزمن الذى لم يقو فيه الإسلام بعد، وأنّ الارتداد يوجب وهن وضعف الإسلام، لكنّ هذا مطلب آخر غير دعوى عدم ثبوت الأخبار فى ذلك، على أنّ وجود الروايات الصحيحه الصادره فى عهد الأئمه عليهم السلام يدلّك على عموم الحكم وعدم اختصاصه فى زمن معيّن والله أعلم.

### **إشكالات على روايات قتل المرتد:**

بعد أن أوضحنا فيما تقدّم أنّ الروايات فى قتل المرتد أكثرها صحيحه

سنداً ومتعاضده بطوائف أخرى، لا- بدّ أن نقف قليلاً- مع ما يمكن أن يتمسك به في دحض هذه الروايات وعدم إمكانه التمسك بها:

الإشكال الأول:

قيل ما حاصله: إنّ الكثير من روايات قتل المرتد أوردها الشيخ الكليني رحمه الله، فقد أورد ( ٢٣ ) روايه، وبعض هذه الروايات لم يُتعرّض فيها لحكم المرتد، بل تعرّضت للغلو وادّعاء النبوه وسبّ النبي، ولم يبق سوى ( ١٥ ) روايه، وبضميمه روايه الغلو يكون المجموع ( ١٨ ) روايه، ومن هذه ال- ( ١٨ ) توجد ثلاث روايات لم تتعرّض لحكم القتل، فلم يتبق سوى ( ١٥ ) روايه تعرّضت لحكم القتل.

وفى الجمله فإنّ أكثر روايات الكافي فى الباب ضعيفه السند، فقد تعرّض لها الشيخ المجلسى فى مرآه العقول، وهو مع تساهله فى التصحيح نسبه مع بقيه الفقهاء، فلم يصحح منها إلّا القليل، فقد كانت خلاصه حكمه على الروايات كالآتى:

الروايه السابعه فى الكافي: مرسل.

الروايه ( ٤، ١٣، ١٤ ): مجهول.

الروايه ( ٥، ٨، ٢٣ ): ضعيف.

الروايه ( ٢، ٦، ١٥، ١٦، ١٧ ): ضعيف على المشهور.

الروايه ( ٣، ١٨، ٢٠، ٢١ ): حسن.

ص: ٢٨٣

الروايه ( ١ ) : حسن كالصحيح.

الروايه ( ١٠ ، ١٢ ) : موثق.

الروايه ( ٢٢ ) : موثق كالصحيح.

الروايه ( ٩ ، ١١ ، ١٢ ) : صحيح.

ثمّ خلص المستشكل إلى أنّ ثلاث روايات صحيحه فقط عند المجلسى مع تساهله، وإذا أضفنا إليها الموثقه والموثقه كالصحيح والحسن كالصحيح، يكون المجموع سبع روايات فقط، وتكون ( ١٦ ) روايه ضعيفه سنداً، أعم من (المرسل، المجهول، الضعيف، الضعيف على المشهور، الحسن).

فيكون ثلثا روايات الكافى الوارده فى الباب ضعيفه، فدعوى أنّ أكثر الروايات صحيحه هى دعوى باطله.

الجواب:

أولاً: لا نسلم بدعوى أنّ المجلسى فى تعليقه على الكافى كان متساهلاً فى التصحيح والتضعيف بالمقارنه مع بقيه الفقهاء، بل الظاهر أنّه كان مجتهداً كغيره، وافق الفقهاء ببعض أحكامه، واختلف معهم فى غيرها، فضعف ما صحّحوه، أو صحّح ما ضعفوه، فلا يظهر منه التساهل إطلاقاً كما سيأتى بيانه عند ملاحظه أحكامه على الروايات محلّ البحث، وحينئذ فاعتبار المجلسى معياراً فى المسأله لا وجه له إطلاقاً.

ص: ٢٨٤

ثانياً: لو قبلنا أحكام المجلسى السنديه على الروايات محلّ البحث، فلا ننتهى إلى نتيجته أنّ ثلثى الروايات ضعيفه؛ لأنّ المجلسى وغيره من علماء الفقه والأصول يرون أنّ الحديث الحسن من الأحاديث المعتبره، ولم نسمع يوماً بأنّ الحديث الحسن من قسم الضعيف، إذ من الواضح أنّ التقسيم الرباعى للأحاديث جاء فى وقت متأخر، والمتقدّمين كانوا يقسّمون الحديث إلى الصحيح والضعيف اعتماداً على القرائن، حتّى جاء زمن العلّامه وابن طاووس وتمّ فيه تقسيم الحديث إلى أربعة أقسام: الصحيح والحسن والموثق والضعيف، وبناء على تقسيمهم فقد أدرجوا الحسن فى القسم المقبول المعتبر لا المردود، فكيف تمّ احتساب أربع روايات حسنه عند المجلسى من القسم الضعيف؟! فبضميمه هذه الروايات الأربع يكون مجموع الروايات المعتبره (إحدى عشره روايه من مجموع ٢٣ روايه) وهى نسبه النصف تقريباً.

وهذا العدد من الروايات المعتبره بكافه أنواعها من الصحيح والموثق والحسن لا يبعد معه حصول الوثوق بصدور الحكم من الشارع كما أشرنا إليه سابقاً؛ إذ إنّ خبر الواحد الثقه يفيد الظنّ كما هو معلوم، فكلمًا ازداد عدد المخبرين الثقّات ازدادت نسبه الوثوق بالصدور وقلّ معها احتمال الكذب أو الخطأ، كما أنّ خبر الواحد الضعيف لا يعنى معه الجزم بعدم صدور الحكم، بل يوجب الاحتمال؛ لأنّ الضعيف مشكوك الصدور لا مقطوع بعدمه كما هو بديهى ومعروف لكلّ طالب العلم، فوجود الأخبار الضعيفه مع المعتبره يوجب زياده الوثوق بصدور الحديث لا العكس.

ثالثاً: نحن لا نتفق مع جميع الأحكام التي ذكرها المجلسي على الروايات محلّ البحث، فمثلاً رواه ابن أبي يعفور المرويه في الكافي، قال عنها المجلسي: مجهول! مع أنّ الروايه موثقه ولا يوجد في روايتها أحد المجاهيل، بل كلّ روايتها من الإماميه الثقات الأجلّاء سوى ابن فضال وهو ثقّه، فلعلّ الشيخ المجلسي قدس الله نفسه قد سها قلمه الشريف حين حكم على سندها بالجهاله؛ ولذا فقد صرّح جملة من العلماء بأنّ الروايه موثقه أو معتبره، منهم الخونساري (١) والمحقق الخوئي (٢) والسيد محسن الأمين العاملي (٣) والسيد صادق الروحاني (٤).

وكذلك الروايه الثامنه من الكافي، وهي روايه هشام بن سالم، فهي صحيحه وليست ضعيفه، وروايتها من أجلّاء الإماميه، فقد رواها الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم، فتضعيف المجلسي لها من غرائب الأمور، وقد صرّح بصحّتها المحقق الأردبيلي (٥) والسيد الكلبايكاني (٦)، والأمر بيّن ظاهر بأدنى تأمل في سندها.

ص: ٢٨٦

١- (١) جامع المدارك ١١٢:٧.

٢- (٢) مباني تكمله المنهاج ٢٦٦:١.

٣- (٣) أعيان الشيعة ٥٦٤:٣.

٤- (٤) فقه الصادق ٤٧٧:٢٥.

٥- (٥) مجمع الفائده ٣٢٤:١٣.

٦- (٦) كتاب الطهاره: ٣٥٥.



وكذلك روايه موسى بن بكر، وهي الروايه الثانيه فى الكافى، فهى ليست ضعيفه، بل موثقه؛ لأن موسى ثقه على عدّه من المباني كما أشرنا سابقاً، ولذا نرى توثيقه والعمل على روايته عند عدّه من الفقهاء كالميرزا القمى (١) والمحقق الخوئى (٢) والشيخ الفياض (٣) والسيد الحائرى (٤)، بل إن المجلسى بنفسه تراجع عن حكمه هذا فى كتابه الآخر ملاذ الأخيار، وقال عن هذه الروايه: ضعيف كالموثق (٥).

فبضميمه هذه الروايات إلى ما سبق، يتّضح أنّ أربع عشره روايه معتبره سنداً من الروايات الوارده فى خصوص الكافى فقط.

وأما بقيه أحكام الشيخ المجلسى على الروايات فهى أيضاً غير منسجمه مع التحقيق العلمى ولا مع آراء العلماء، فعبر عن أربع روايات بالحسنه مع أنّ التحقيق يقتضى أنّها صحيحه، وكذلك عبر عن روايه بالموثق كالصحيح والتحقيق يقتضى أنّها صحيحه، وعبر عن خبر بأنّه حسن كالصحيح والتحقيق أنّه صحيح، وهكذا فإنّ التحقيق لا يتوافق مع الكثير من أحكام الشيخ المجلسى، وبذلك يتبيّن أنّ أكثر روايات الكافى صحيحه

ص: ٢٨٧

١- (١) جامع الشتات ٤:٤٢٤.

٢- (٢) معجم رجال الحديث ٣٣:٢٠.

٣- (٣) تعاليق مبسوطه على العروه الوثقى ١٢:٦.

٤- (٤) القضاء فى الفقه الإسلامى: ٥٥٥.

٥- (٥) ملاذ الأخيار ٢٧٢:١٦.

رابعاً: أنّ الاستدلال بالروايات غير مقتصر على ما ورد في الكافي فقط، فقد وردت روايات أخرى صحيحه لم يذكرها الكافي، والعبره بمجموع الروايات من الكتب المختلفه، ولا- اعتماد على روايات كتاب بعينه، وقد عرفنا أنّ أكثر الروايات التي أوردناها صحيحه أو معتبره سنداً.

خامساً: فيما يتعلّق بعدد الروايات المتعلّقه بالمرتد، في خصوص ما ذكره الكافي من الروايات التي عددها ثلاث وعشرون روايه، فهناك روايه تتعلّق بالسبّ ونحن لم نوردّها هنا، وهناك روايه تتعلّق بإفطار شهر رمضان ونحن لم نوردّها هنا أيضاً، وهناك روايتان تتعلّقان بالصبي إذا شبّ واختار الشرك ولم يبيّن فيهما حكم المرتد ونحن لم نذكرهما هنا أيضاً، وهناك روايه تتعلّق بزندق شهد عليه عدلان ونحن لم نذكرها أيضاً.

نعم، أدخلنا روايه من شكّ في النبي، ومن زعم أنه نبي؛ ذلك لشمولهما للمرتد، فحكم القتل توجب عليهما؛ لأنّهما ارتدّا بادعاء النبوه أو الشك في النبي.

فلو تنزلنا وأخرجناهما من البحث أيضاً، وهما معتبره ابن أبي يعفور وخبر الحارث فسيبقى فيما ذكرناه من الروايات عشرون روايه، أربع عشره روايه من الكافي، والبقية من غيره، ولا تتغير المحصله النهائيه التي خرجنا بها سوى أنّ الروايات الموثقه تنقص واحده، والروايات الضعيفه تنقص

واحد، وتبقى الروايات الصحيحة على حالها، فيكون عندنا عشر روايات صحيحة، وأربع معتبره، وست ضعيفه. ومن العشر الصحيحة سبع في الكافي، ومن الأربع المعتبره اثنان في الكافي، فتكون الروايات المحتج بها في الكافي بعد التنزل وحذف ادعاء النبوه والشك في النبي تسعاً من مجموع أربع عشره روايه.

على أنه كما أشرنا أننا لا نسلم بخروج هذه الروايات عن محلّ البحث، فهما من المصاديق الواضحة للارتداد.

ونشير أيضاً أنه مع احتساب مدعى النبوه مرتداً سيزداد عدد الروايات أيضاً؛ لأنّ هناك خبرين آخرين في الوسائل لم نوردهما فيما تقدّم، وهما خبر أبي بصير وخبر ابن فضال(١).

الإشكال الثاني:

قيل ما حاصله: إنّ مجموع روايات وجوب قتل المرتد في كتاب وسائل الشيعة ومستدرک الوسائل والتي جمعت الكتب الأربعة وغيرها هي إحدى وعشرون روايه، والادعاء بأنّ أكثر هذه الروايات صحيح السند مجانِب للصحة وخلاف التحقيق، فالروايات الصحيحة على أحسن الأحوال تكون ستاً لا- أكثر، ومع إضافه الموثقه والمعتبره تكون الروايات المقبوله عند العلماء ثمان روايات، أربع منها في الكافي وهي: روايه علي بن جعفر

ص: ٢٨٩

عن الإمام الكاظم عليه السلام، وروايه محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، وروايه الحسن بن محبوب عن الإمامين الباقر والصادق صلى الله عليه وآله، وروايه عمار الساباطي عن الإمام الصادق عليه السلام، وأربع روايات في غير الكافي وهي: روايه الحسين بن سعيد عن الإمام الرضا عليه السلام، وروايه محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، وروايه عباد بن صهيب عن الإمام الصادق عليه السلام، وروايه السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام.

وأما ما تبقى من الروايات الثلاث عشره فثمان منها مرسله، وخمس ضعيفه، يعنى أقل من ثلث الروايات صحيح فقط.

الجواب:

أولاً: أن هذا الإشكال يحمل في داخله تناقضاً واضحاً مع ما ذكره في إشكاله الأول، إذ ذكر هنا أن مجموع الروايات هو ( ٢١ ) روايه منها ثمان مراسيل، بينما قال في إشكاله الأول أن روايات الكافي المتعلقة بالارتداد هي ١٥ روايه، وبإضافه ما ورد في الغلاه تكون ثمان عشره روايه، ثلاث منها لم يذكر فيها حكم المرتد فبقى منها ( ١٥ ) روايه، فنحن إذا أسقطنا له روايات الغلو الثلاث أيضاً من باب التنزل، لبقى ( ١٢ ) روايه من الكافي، وحتى يكون مجموع الروايات ( ٢١ ) روايه، فسنكون بحاجة إلى ( ٩ ) روايات فقط من بقيه الكتب، فإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن كل روايات هذا الباب من الكافي فيها مرسله واحده، وقد أسقطها المستشكل من الحساب لعدم بيان حكم المرتد فيها، فستكون الاثنا عشره روايه في الكافي

ص: ٢٩٠

كلها غير مرسله، وإذا ما أضفنا أنّ المستشكل صرّح باعتبار أربع روايات من الفقيه والتهذيب، صار عندنا ( ١٦ ) روايه غير مرسله، وبقى من مجموع الروايات ال - ( ٢١ ) خمس فقط، فلا ندري كيف عثر المستشكل على ثمان مراسيل من مجموع خمس؟!

إنّ الحوار في هكذا أمور لا- بدّ أن يكون علمياً وخاضعاً للأدله، لا- أن تكون النتيجة محسومه مسبقاً ومن ثمّ نحاول لى عنق الدليل باتّجاهها.

ونحن هنا لا ننكر وجود روايات مرسله في الموضوع - سنذكرها لاحقاً - لكن نقول: إنّ العدد الذى ذكره في روايات الكافى مع الأربيع المعتبره الأخرى لا يناسب أنّ عدد المراسيل ثمان من إحدى وعشرين، إذ لا معنى أن يسقط مجموعه من روايات الكافى مع اعترافه بدلالاتها على القتل، ويأتى بروايات المراسيل من كتاب دعائم الإسلام، ثمّ يقول: إنّ المجموع ( ٢١ ) روايه ومنها ثمان مراسيل، فإنّ فيه نوعاً من عدم الأمانه العلميه.

وليته بين بالأرقام ما هي الثمانى المرسله، وما هي الخمس الضعيفه، وأى روايات عنده تدخل في المرتد وأى منها لا تدخل، حتّى يكون الحوار بصوره أدق.

ثانياً: ظهر ممّا قدمناه أعلاه - فى الخلاصه والتناج - أنّ الروايات الصحيحه فى الكتب الأربعة فقط هي عشر، والمعتبره أربع، فيكون المجموع أربع عشره روايه، وليس ثمانى كما يدعى، فهو لم يذكر صحيحه هشام بن سالم ولا صحيحه بريد ولا صحيحه الحضرمى ولا غيرها ممّا قدمناه.

كما أننا فيما سبق قد توقّفنا في معتبره السكوني المرويّه في الفقيه، وهو هنا عدّها من المعتمبات، فسوف تزداد نسبة الروايات المعتمبه واحده!

والخلاصه أنّ كلّ من يراجع أسانيد الروايات سيصل إلى نتيجة مغايره لما ذكره المستشكل بدون شك وريب.

ثالثاً: نحن فيما سبق اقتصرنا على نقل الروايات من الكتب الأربعة؛ إذ هي المحور الأساس الذي تدور عليه روايات الفقه، وانتهينا إلى صحّحه واعتبار أكثر تلك الروايات، فلا بأس أن نذكر بقيه الروايات مع ضعف أكثرها للتأييد والاستثناس ليس إلّا، وليبيان أنّ عدد الروايات مجتمعه هو أكثر من ( ٢١ ) بكثير، وإليكم ذلك:

١ - محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في (كتاب الرجال) عن محمّد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عثمان العبدى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ عبد الله بن سبأ كان يدعى النبوه، وكان يزعم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الله - تعالى عن ذلك - فبلغ أمير المؤمنين عليه السلام فدعاه فسأله، فأقرّ وقال: نعم، أنت هو، وقد كان ألقى في روعى أنّك أنت الله وأنا نبى، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ويلك قد سخر منك الشيطان، فارجع عن هذا ثكلتك أمك وتب، فأبى، فحبسه واستتابه ثلاثه أيام فلم يتب، فأخرجه فأحرقه بالنار» (١).

ص: ٢٩٢

وهذه الروايه ضعيفه من الجبهه السنديه، لجهاله محمّد بن عثمان العبدى وسانان والد عبد الله بن سنان.

٢ - وعنه، عن سعد، عن يعقوب بن يزيد، ومحمّد بن عيسى جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول - وهو يحدّث أصحابه بحديث عبد الله بن سبأ، وما ادّعى من الربويه لأمر المؤمنين عليه السلام - فقال: إنّه لما ادّعى ذلك فيه استتابه أمير المؤمنين عليه السلام فأبى أن يتوب، فأحرقه بالنار»<sup>(١)</sup>.

هذه الروايه صحيحه لا شائبه فى سندها، وكلّهم من الإماميه الثقات، وهى تدلّ على أنّ الإمام على عليه السلام أحرق عبد الله بن سبأ لمغالاته فى الإمام وادّعائه ربوبيّته.

٣ - وعن الحسين بن الحسن بن بندار، عن سهل بن زياد - فى حديث - «أنّ أبا الحسن العسكري عليه السلام كتب إلى بعض أصحابنا فى كتاب فى حقّ الغلاه، قال: وإن وجدت من أحد منهم خلوه فاشدخ رأسه بالصخره»<sup>(٢)</sup>.

وهذه الروايه ضعيفه من الجبهه السنديه أيضاً.

١ - مرسل الدعائم عن على عليه السلام: «وروينا عن على صلوات الله عليه أنّه أمر بقتل المرتد، قال: من ولد على الإسلام فبدّل دينه قتل ولم يستتب، ومن

ص: ٢٩٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢٨:٣٣٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٨:٣٣٧.

كان على غير دين الإسلام فأسلم ثم ارتدّ يستتاب ثلاثه أيام، فإن تاب وإلما قتل، وإن كانت امرأه حبست حتى تموت أو تتوب»(١).

٢ - ما ورد في الجعفریات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمد بن محمد، حدّثني موسى قال: حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه علي بن الحسين: «أنّ علياً رفع إليه رجل نصراني أسلم ثمّ تنصّر، فقال علي عليه السلام: أعرضوا عليه الهوان ثلاثه أيام، وكلّ ذلك يطعمه من طعامه، ويسقيه من شرابه، فأخرجه يوم الرابع، فأبى أن يسلم، فأخرجه إلى رحبه المسجد فقتله، وطلب النصارى جثته بمئه ألف فيه، فأبى عليه السلام، فأمر به فأحرق بالنار، وقال: «لا أكون عوناً للشيطان عليهم»(٢).

٣ - مرسل الدعائم عن علي عليه السلام، أنّه قال في حديث: «ومن كان على غير دين الإسلام وأسلم ثمّ ارتدّ، فإنّه يستتاب ثلاثه أيام فإن تاب وإلّا قتل»(٣).

٤ - مرسل الدعائم عن علي عليه السلام: «أنّه كان يستتبع المرتد إذا أسلم ثمّ ارتدّ، ويقول: إنّما يستتاب من دخل ديناً ثمّ رجع عنه، فأما من ولد في الإسلام فإنّا نقتله ولا نستتبعه»(٤).

ص: ٢٩٤

١- (١) دعائم الإسلام ٣٩٨:١.

٢- (٢) المستدرک ١٦٥:١٨.

٣- (٣) المستدرک ١٦٥:١٨.

٤- (٤) المستدرک ١٦٣:١٨.



٥ - ما ورد في الجعفریات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمد، حدّثني موسى قال: حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه: «أنّ علياً كان يستتبع الزنادقه، ولا يستتبع من ولد في الإسلام، ويقول: إنّما نستتبع من دخل في ديننا ثمّ رجع عنه، أمّا من ولد في الإسلام فلا نستتبعه» (١).

٦ - مرسل الدعائم: «روينا عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «من بدل دينه فاقتلوه» (٢).

٧ - مرسل الدعائم عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن آبائه: «أنّ أمير المؤمنين عليهم السلام كان لا يزيد المرتد على تركه ثلاثاً يستتبعه، فإذا كان اليوم الرابع قتله من غير أن يستتاب، ثمّ يقرأ: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا الْآيَةَ».

ورواه في الجعفریات: بالسند المتقدّم، عنه عليه السلام مثله، وفيه: «قتله بغير توبه» (٣).

٨ - مرسل الدعائم عن علي عليه السلام: «أنّه أتى بمستورد العجلى، وقد قيل: إنّّه قد تنصّر وعلّق صليباً في عنقه، فقال له قبل أن يسأله، وقبل أن يشهد

ص: ٢٩٥

١- (١) المستدرک ١٦٣: ١٨.

٢- (٢) المستدرک ١٦٣: ١٨.

٣- (٣) المستدرک ١٦٦: ١٨.

عليه: ويحك يا مستورد، إنه قد رفع إليّ أنك قد تنصرت، ولعلك أردت أن تتزوج نصرانيه، فنحن نزوجك إياهما، قال: قدوس قدوس، قال: فلعلك ورثت ميراثاً من نصراني، فظننت أنا لا نورثك، فنحن نورثك، لأننا نرثهم ولا يرثونا، قال: قدوس قدوس، قال: فهل تنصرت، كما قيل؟ فقال: نعم، تنصرت، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر، فقال المستورد: المسيح أكبر، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بمجامع ثيابه، فأكبه لوجهه فقال: طؤوه عباد الله، فوطؤوه بأقدامهم حتى مات»(١).

٩ - دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه أتاه قوم فقالوا: أنت إلها وخالقنا ورازقنا وإليك معادنا، فتغيّر وجهه، وارفض عرقاً، وارتعد كالسعفه، تعظيماً لجلال الله وخوفاً منه، وقام مغضباً، ونادى لم حوله، وأمرهم فحفروا حفيراً، وقال: لأشبعنك اليوم شحماً ولحمًا، فلمّا علموا أنه قاتلهم قالوا: إن قتلنا فأنت تحيينا، فاستشاط غضباً عليهم وأمر بضرب أعناقهم، وأضرم لهم ناراً في ذلك الحفير فأحرقهم، وقال:

لما رأيت اليوم أمراً منكراً أضمرت نارى ودعوت قنبراً»(٢).

١٠ - دعائم الإسلام عنه عليه السلام: «أنه أتى بالزنداقه من البصره، فعرض عليهم الإسلام واستتابهم فأبوا، فحفر لهم حفيراً وقال: لأشبعنك اليوم شحماً

ص: ٢٩٤

١- (١) المستدرک ١٨:١٦٤.

٢- (٢) المستدرک ١٨:١٧٠.

ولحمًا، ثم أمر بهم فضربت أعناقهم، ثم رماهم في الحفير، ثم أضرم عليهم ناراً فأحرقهم، وكذلك كان يفعل بالمرتد ومن بدّل دينه، وأمر بإحراق نصراني ارتدّ، فبذل النصاري في جثته مئة ألف درهم، فتأبى عليهم، وأمر به فأحرق بالنار، وقال: وما كنت لأكون عوناً للشيطان عليهم، ولا ممن يبيع جثه كافر، ولما أحرق (صلوات الله عليه) الزنادقة الذين ذكرنا، وكان أمر قنبراً بحرقهم، قال:

لما رأيت اليوم أمراً منكراً أضرمت ناري ودعوت قنبراً»(١)

١١ - ما رواه الشيخ الجليل الحسين بن عبد الوهاب المعاصر للمفيد رحمه الله في كتاب عيون المعجزات، نقلاً من كتاب الأنوار تأليف أبي علي الحسن بن همام: حدّث العباس بن الفضل، قال: حدّثنا موسى بن عطية الأنصاري، قال: حدّثنا حسان بن أحمد الأزرق، عن أبي الأحوص، عن أبيه، عن عمار الساباطي، قال: «قدم أمير المؤمنين عليه السلام المدائن، فنزل بإيوان كسرى، وكان معه دلف بن مجير منجم كسرى، فلَمّا زال الزوال، قال لدلف: - قم معي إلى أن قال -: ثمّ نظر إلى جمجمه نخره، فقال لبعض أصحابه: خذ هذه الجمجمه وكانت مطروحة، وجاء إلى الإيوان وجلس فيه، ودعا بطست وصب فيه ماء، وقال له: دع هذه الجمجمه في الطست، ثمّ قال عليه السلام: أقسمت عليك يا جمجمه، أخبريني من أنا؟ ومن أنت؟ فنطقت الجمجمه

ص: ٢٩٧

بلسان فصيح، وقالت: أمّا أنت، فأمير المؤمنين، وسيد الوصيين، وأمّا أنا، فعبد الله وابن أمه الله كسرى أنوشيروان.

فانصرف القوم الذين كانوا معه من أهل سبابا إلى أهاليهم، وأخبروهم بما كان وبما سمعوه من الجمجمه، فاضطربوا واختلفوا في معنى أمير المؤمنين عليه السلام، وحضروه، وقال بعضهم فيه مثل ما قال النصارى في المسيح، ومثل ما قال عبد الله بن سبأ وأصحابه [فقال له أصحابه:] فإن تركتهم على هذا كفر الناس، فلما سمع ذلك منهم، قال لهم: ما تحبون أن أصنع بهم؟ قال: تحرقهم بالنار، كما أحرقت عبد الله بن سبأ وأصحابه، فأحضرهم وقال: ما حملكم على ما قلتم؟ قالوا: سمعنا كلام الجمجمه النخره، ومخاطبتها إياك، ولا يجوز ذلك إلا الله تعالى، فمن ذلك قلنا ما قلنا، فقال عليه السلام: ارجعوا إلى كلامكم وتوبوا إلى الله، فقالوا: ما كنّا نرجع عن قولنا، فاصنع بنا ما أنت صانع، فأمر أن تضرم لهم النار فحرقهم، فلما احترقوا، قال: اسحقوهم واذروهم في الريح، فسحقوهم واذروهم في الريح، فلما كان اليوم الثالث من إحراقهم دخل إليه أهل الساباط وقالوا: الله الله في دين محمد صلى الله عليه وآله، إنّ الذين أحرقتهم بالنار، قد رجعوا إلى منازلهم أحسن ما كانوا، فقال عليه السلام: أليس قد أحرقتموهم بالنار، وسحقتموهم وذرّتموهم في الريح؟! قالوا: بلى، قال: أحرقتهم أنا، والله أحياهم، فانصرف أهل سبابا متحيرين«(١).

ص: ٢٩٨

١٢ - وروى الشيخ شاذان بن جبرئيل القمي فى كتاب الفضائل: بإسناده عن أبى الأحوص، ما يقرب منه، وفى آخره: «فسمع بذلك أمير المؤمنين عليه السلام، وضاق صدره فأحضرهم، وقال: يا قوم، غلب عليكم الشيطان، إن أنا إلا عبد الله، أنعم علىّ بإمامته وولايته ووصيه رسوله صلى الله عليه وآله، فارجعوا عن الكفر، فأنا عبد الله وابن عبده، ومحمد صلى الله عليه وآله خير منى، وهو أيضاً عبد الله، وإن نحن إلما بشر مثلكم، فخرج بعضهم من الكفر وبقى قوم على الكفر ما رجعوا، فألح عليهم أمير المؤمنين عليه السلام بالرجوع فما رجعوا، فأحرقهم بالنار، وتفزق منهم قوم فى البلاد، وقالوا: لولا أن فيه الربوبية ما كان أحرقنا فى النار»(١).

وكما أتضح فإنّ كلّ هذه الروايات ضعيفه سوى الخبر الثانى المروى عن الكشى فى قتل عبد الله بن سبأ، لكنها تنفع مؤيّدات وشواهد للروايات المعتمده المتقدّمه، وتزيد من نسبه الوثوق والاطمئنان.

الإشكال الثالث:

قيل: إنّ دعوى تواتر الروايات الوارده فى حكم المرتد هى دعوى جزافيه، فالتواتر لا بدّ فيه من الكثره العدديه التى يمتنع معها التواطؤ على الكذب، فكيف نقطع بالصدور مع وجود أكثر من ثلثى الروايات ضعيفه بين مرسل مجهول وضعيف، فحتّى عدد (٢١) لو فرضنا باعتبارها جميعاً، فهى لا توجب العلم إلاّ عند القطاع، وقطع القطاع ليس بحجّه على غيره.

ص: ٢٩٩

أولاً: لا- بدّ من التنبيه أنّ المستشكل لم يكن دقيقاً في معرفه الاصطلاحات، فمن الملاحظ أنّه خلط بين التواتر وحصول العلم، فكلّ تواتر يفيد العلم، لكن ليس كلّ ما يفيد العلم هو متواتر، لذا فإنّ العلم الحاصل من التواتر هو ذلك العلم الحاصل من مجرد الكثرة من دون ملاحظه خصوصيه الأفراد، فلا معنى لقوله: كيف نحصل على التواتر من روايات فيها مضافاً للصحيح المراسيل والمجاهيل والضعفاء، فالخبر المتواتر هو ذلك الخبر المفيد للعلم من دون ملاحظه حال المخبرين لكثرتهم التي يؤمن معها من التواطؤ على الكذب، ولذا فإنّ من المعلوم عند علماء الفريقين أنّ الخبر المتواتر يعمل به من دون ملاحظه آحاد إسناده.

من هنا يمكن القول: إنّ وجود كثره من الأخبار عند الطائفة الشيعيه، ومثلها عند الطائفة السنّيه، مع اختلاف العقيدته والرؤى والأفكار، يوجب الاطمئنان بالصدور، ويستبعد معه إمكانيه التواطؤ على الكذب.

ثانياً: أنّ محلّ البحث كما لا يخفى هو إرادته تحصيل العلم أو الاطمئنان بالصدور، والتواتر أحد طرق الحصول على ذلك ليس إلماً، فمع التشكيك بالتواتر يمكن دعوى الاطمئنان بالصدور بما ذكرناه سابقاً من ملاحظه عدد الأسانيد الصحيحه والموثقه والضعيفه، فكلمّا كان ازداد عدد الروايات الصحيحه والمعتبره ازدادت نسبه الاطمئنان بالصدور، وكلمّا كثرت معها الروايات ولو الضعيفه ازدادت النسبه أكثر؛ لما ذكرناه من أنّ

الضعيف لا يساوق العدم ولا يجزم معه بعدم الصدور، بل يوجب الشك واحتمال الصدور، فهو يزيد في نسبه الوثوق بصدور الروايه.

وحينئذ فلا- يبعد دعوى حصول الاطمئنان بما ذكرناه من الروايات، خصوصاً أنّ نسبه الصحيح والمعتبره فيها تجاوز ثلثي الروايات، وقد عرفنا أنّ الشهيد الصدر قدس سره حاول الحصول على الاطمئنان من روايه واحده رواتها من الأجلء الأعيان من الطائفه، فدعوى أنّ وجود ( ٢١ ) روايه معتبره لا يوجب العلم إلّا للقطّاع، هي دعوى جزافيه مجانبه للصواب.

### الروايات الوارده في حكم سابّ النبي صلى الله عليه وآله:

١ - صحيحه هشام بن سالم: على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سأل عمّن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يقتله الأذنى فالأذنى قبل أن يرفعه إلى الإمام»(١).

وهذه الروايه صحيحه السند، على كلام بسيط في إبراهيم بن هاشم، باعتبار عدم وجود توثيق صريح فيه، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ التحقيق يقتضى وثاقته.

على أنّه لو تنزّلنا عن القول بصحّحه الروايه، فلا شك من القول بحسنها، ولذا فإنّ غالب الفقهاء ما بين القول بالصحّحه أو الحسن، ونسبته مجدّداً هنا بأنّ

ص: ٣٠١

الحديث الحسن ليس من قسم الضعيف كما يدعى بعض المستشكلين، بل هو من قسم الحديث المعتمد، وهو ما عليه العلماء من زمن التقسيم الرباعي وإلى يومنا هذا.

وعلى كل حال، فقد صرح عدد من المحققين بصحة هذه الرواية، منهم: السيد الخونساري (١) والسيد الخوئي (٢) والشيخ المنتظري (٣)، بل على الظاهر أنها صحيحة عند كل من يرى وثاقه إبراهيم بن هاشم، وهم أكثر.

وأما الدلالة فإن لفظه (يقتله) ظاهره في الوجوب، كما أن الرواية صريحة في عدم وجوب تولي القتل من قبل الإمام.

٢ - صحيحه محمد بن مسلم: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن رجلاً من هذيل كان يسب رسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال: من لهذا، فقام رجلان من الأنصار فقالا: نحن يا رسول الله، فانطلقا حتى أتيا عربيه (٤) فسألا عنه، فإذا هو يتلقى غنمه، فلحقاه بين أهله وغنمه فلم يسلم عليه، فقال: من أنتما وما اسمكما؟ فقالا له: أنت فلان بن فلان؟ فقال: نعم، فنزلا وضربا عنقه، قال

محمد بن مسلم: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: رأيت لو أن رجلاً الآن سب

ص: ٣٠٢

١- (١) جامع المدارك ٧: ١٠٩.

٢- (٢) تكمله منهاج الصالحين ١: ٢٦٤.

٣- (٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٤٤.

٤- (٤) المراد منها أحد النواحي قرب المدينة.



النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله»(١).

والرواية صحيحة السند، وإبراهيم بن هاشم ثقة، وبقية رجالها إماميه ثقات.

وأما من حيث الدلالة فلا شك في وجوب قتل سائر النبي صلى الله عليه وآله فيها، لكن هل يقع لكل أحد أم لا بد من إذن السلطان؟ فحيث إن النبي هو القائد السياسي في وقته، وهو أمر بقتله، فقد يقال: إنه لا يمكن أن نستفيد من الرواية جواز قتله لكل أحد.

نعم، ما ورد في ذيل الرواية من كلام الإمام الباقر عليه السلام، يظهر منه وجوب القتل لكل أحد، لكنّه مشروط بعدم الخوف على النفس.

٣ - رواه علي بن جعفر: عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر قال: أخبرني أخي موسى عليه السلام قال: «كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي - عامل المدينة - فقال: يقول لك الأمير: انهض إليّ، فاعتلّ بعنقه، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصوره فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبي واعتمد عليّ ودخل على الوالي، وقد جمع فقهاء أهل المدينة كلهم، وبين يديه كتاب فيه شهادة علي رجل من أهل وادي القرى قد ذكر النبي صلى الله عليه وآله فنال منه، فقال له الوالي: يا أبا عبدالله انظر في الكتاب، قال: حتّى

ص: ٣٠٣

أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا: يؤذّب ويضرب ويعزّر (يعذّب) ويحبس، قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبي صلى الله عليه وآله وبين رجل من أصحابه فرق؟! فقال الوالى: دع هؤلاء يا أبا عبدالله لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: أخبرني أبى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس فى أسوأه سواء، من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمنى ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منى، فقال زياد بن عبيدالله: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبى عبدالله عليه السلام»(١).

والرواية فى سندها سهل بن زياد، وهو محلّ خلاف، فبعضهم يرى ضعفه، وبعضهم يرى وثاقته، وبعضهم يرى صحّه أحاديثه فى خصوص الكافى باعتبار أنّ الكلينى اتقى رواياته انتقاءً، وليس هنا محلّ تفصيل ذلك.

وأما من حيث الدلالة فهى صريحة فى وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله من دون أن يرفع إلى السلطان.

٤ - خبر الحسن بن على الوشاء: الحسين بن محمّد، عن على بن محمّد (معلى بن محمّد على ما فى التهذيب)(٢)، عن الحسن بن على الوشاء قال:

ص: ٣٠٤

١- (١) الكافى ٢٦٦:٧-٢٦٧.

٢- (٢) التهذيب ٨٥:١٠.

سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «شتم رجل على عهد جعفر بن محمد صلى الله عليه وآله رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتى به عامل المدينة، فجمع الناس، فدخل عليه أبو عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعلّة وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس، واستأذنه في الاتكاء، وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن يقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعه الرأى وأصحابه، فقال: ما ترون؟ فقال: يؤدّب، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله فليس بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أصحابه فرق» (١).

وهذه الرواية ضعيفه من الجهه السنديه، فإنّ في سندها معلى بن محمّد، وقد قال فيه النجاشى: مضطرب الحديث والمذهب، وقال ابن الغضائرى: يعرف حديثه وينكر، ويروى عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً.

وبنى السيد الخوئى صلى الله عليه وآله على وثاقته، فقال بعد أن ذكر الأقوال في حقّه، وأنّه ورد في تفسير القمى وكامل الزيارات: «الظاهر أنّ الرجل ثقة يعتمد على رواياته، وأمّا قول النجاشى من اضطرابه في الحديث والمذهب فلا يكون مانعاً عن وثاقته، أمّا اضطرابه في المذهب فلم يثبت كما ذكره بعضهم، وعلى تقدير الثبوت فهو لا ينافى الوثاقه، وأمّا اضطرابه في الحديث فمعناه أنّه قد يروى ما يعرف، وقد يروى ما ينكر، وهذا أيضاً لا ينافى الوثاقه، ويؤكد ذلك قول النجاشى: وكتبه قريبه. وأمّا روايته عن

ص: ٣٠٥

الضعفاء على ما ذكره ابن الغضائري، فهي على تقدير ثبوتها لا- تضر بالعمل بما يرويه عن الثقات، فالظاهر أنّ الرجل معتمد عليه»(١).

كما يرى بعض آخر اعتبار رواياته لكونه من مشايخ الإجازة، كالسيد صادق الروحاني(٢).

وكيف ما كان فإنّ الرجل مختلف فيه، فعده على تضعيفه، وعده على توثيقه.

وأما من حيث الدلالة فهذه الرواية تدور حول نفس قصه الرواية السابقه، إلّا أنّه لم يذكر فيها حكم سبّ النبي صلى الله عليه و آله، واقتصرت على اعتراض الإمام عليه السلام على ما ذكره من أحكام، وكيف أنّهم لم يفرّقوا في الحكم بين سبّ الصحابي وسبّ النبي صلى الله عليه و آله، وفيها دلالة قوية على أنّ حكم سبّ النبي صلى الله عليه و آله أقوى مما ذكره في الرواية من آراء، ولا يبعد إرادته القتل؛ لأنّ ما ذكره في الرواية هو قطع اللسان أو التأديب، وقد اعترض الإمام عليه السلام على كليهما؛ لأنّ ذلك يساوي بين الرسول وأصحابه.

٥ - خبر على بن حديد: محمّد بن عمر الكشي في (كتاب الرجال)، عن محمّد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن علي بن حديد، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام فقال: «إني

ص: ٣٠٦

١- (١) معجم رجال الحديث ٢٨٠: ١٩.

٢- (٢) فقه الصادق ١٣٩: ١.

سمعت محمّد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذي هو إمامنا وحجتنا - إلى أن قال - : فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أوليس حلال لي دمه؟ مباح كما أبيح دم السبّ لرسول الله صلى الله عليه وآله والإمام؟ قال عليه السلام: نعم حلّ والله، حلّ والله دمه، وأباحه لك وللمن سمع ذلك منه - إلى أن قال - : فقلت: رأيت إذا أنا لم أخف أن أؤمر بذلك بريئاً ثم لم أفعل ولم أقتله ما عليّ من الوزر؟ فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينقص من وزره من شيء» (١).

والرواية فيها على بن حديد، وقد تقدّم أنّه محلّ خلاف، والأكثر على ضعفه.

وأما من حيث الدلالة فهي صريحة في جواز قتله لمن سمعه، وعدم وجوب رفعه للسلطان.

٦ - الفضل بن الحسن الطبرسي بإسناده في (صحيفة الرضا عليه السلام) عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من سبّ نبياً قتل، ومن سبّ صاحب نبىّ جلد» (٢).

والرواية ضعيفة من الناحية السنية، وأما من حيث الدلالة فهي صريحة في وجوب قتل سبّ كلّ نبىّ.

ص: ٣٠٧

---

١- (١) وسائل الشيعة ٢١٧: ٢٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢١٣: ٢٨.

وقد ذهب بعض الفقهاء كالسيد صادق الروحاني إلى أنّ هذا الحديث وإن كان ضعيفاً إلا أنه منجبر بالفتوى.

على أنّ صاحب الوسائل ذكر ثمانين طريقاً إلى الكتاب، كلّها تنتهي إلى أربعة رواه، وهم: أحمد بن عامر الطائي، وداود بن سليمان القزويني، وعلي بن مهدي بن صدقه، وأحمد بن عبد الله الهروي الشيباني، وهؤلاء الأربعة لم يرد في أحدهم توثيق، سوى أنّ علي بن مهدي وقع في إسناد كامل الزيارات، ونقل عن الطائي أنّه كان مؤذناً لأبي محمّد ولأبي الحسن (١).

فعند ملاحظه عدم وجود تضعيف في أيّ من هؤلاء الأربعة، فالنفس تتأرجح بين قبول الكتاب أو عدمه، ولا شك في صلاحه رواياته كشواهد ومؤيدات لغيرها.

ومن حيث الدلالة فهي ظاهره في وجب قتل السابّ لكلّ شخص.

٧ - مرسل فقه الرضا عليه السلام: «وروى أنّه من ذكر السيّد محمّداً صلى الله عليه وآله أو واحداً من أهل بيته الطاهرين عليهم السلام بالسوء وبما لا يليق بهم أو الطعن فيهم وجب عليه القتل» (٢).

والروايه ضعيفه سنداً، لعدم ثبوت نسبه كتاب فقه الرضا إليه عليه السلام، فيكون حكمه الإرسال، وإن ذهب جماعه إلى ثبوته كالمجلسيين

ص: ٣٠٨

---

١- (١) انظر: أصول علم الرجال للداوري ٤٩٣:١-٤٩٤.

٢- (٢) فقه الرضا لعلي بن بابويه: ٢٨٥.

والروايه من حيث الدلاله صريحه في وجوب القتل، من دون بيان من يتولى أمر ذلك.

٨ - مرسل دعائم الإسلام: عن جعفر بن محمد صلى الله عليه وآله: «أنه سئل عن رجل تناول علياً عليه السلام، فقال: إنه لحقيق أن لا يقيم يوماً، ويقتل من سب الإمام كما يقتل من سب النبي صلى الله عليه وآله» (٢).

والروايه ضعيفه سنداً، فمع أنّ الكتاب كان مشهوراً في زمان الدوله الفاطميه، إلّا أنّه لا طريق إليه، وقد ذهب الشيخ الداوري تبعاً لصاحب البحار إلى أن روايات الكتاب صالحه للتأييد والتأكيد (٣). وظاهره دلالة في وجوب قتل سب النبي، من دون بيان من يتولى أمر ذلك.

٩ - مرسل دعائم الإسلام: عن أبي جعفر محمد بن علي صلى الله عليه وآله قال: «من سب النبي صلى الله عليه وآله فليقتل ولم يستتب» (٤).

والروايه ضعيفه بالإرسال، وأمّا من حيث الدلاله فهي ظاهره في وجوب قتل سب النبي، من دون بيان حيثه القاتل.

ص: ٣٠٩

١- (١) انظر: أصول علم الرجال للداوري ٢: ٨١-٩٢.

٢- (٢) دعائم الإسلام ٢: ٤٥٩-٤٦٠.

٣- (٣) أصول علم الرجال للداوري ١: ٢٦٠.

٤- (٤) دعائم الإسلام ٢: ٤٥٩.

١٠ - مرسل دعائم الإسلام: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد صلى الله عليه وآله: «من تناول النبي صلى الله عليه وآله فليقتله الأذننى فالأذننى، قيل له: قبل أن يرفع إلى الوالى، قال: نعم، يفعل ذلك المسلمون إن أمنوا الولاه على أنفسهم» (١).

والروايه ضعيفه بالإرسال، وأما من حيث الدلاله فهى تتفق فى الدلاله مع صحيحه هشام بن سالم من عدم وجوب تولّى القتل من قبل السلطان.

١١ - ما رواه الشيخ الطوسى فى أماليه بسنده، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من سب نبياً من الأنبياء فاقتلوه، ومن سب وصياً فقد سب نبياً» (٢).

والروايه ضعيفه سنداً، فيها إسماعيل بن على الدعبلى، وهو ضعيف، ورماه ابن الغضائرى بالكذب، وعلى بن على بن رزين مجهول.

خلاصه ونتائج:

ذكرنا فيما تقدّم إحدى عشره روايه تدلّ على وجوب قتل سبّ النبى صلى الله عليه وآله، وبعضها صرح بجواز ذلك لكلّ شخص، وبعضها أجمل الأمر من هذه الجهه، والروايات الداله على وجوب قتله من غير إذن الوالى هى خمس روايات: صحيحه هشام بن سالم، وصحيحه محمد بن مسلم، وروايه على بن جعفر، وخبر على بن حديد، ومرسل الدعائم الذى أوردناه برقم (١٠).

ص: ٣١٠

١- (١) دعائم الإسلام ٢: ٤٥٩.

٢- (٢) الأمالى: ٣٦٥.



وقد عرفنا أنّ روايه على بن جعفر غير مجزوم بضعفها للاختلاف في سهل بن زياد، ومثلها خبر على بن حديد للاختلاف فيه، كما عرفنا أنّ روايات الدعائم صالحه للتأييد والتأكيد.

كما أنّ الروايات الست الأخرى التي ذكرناها فهي مؤيّده في الجملة لوجوب القتل، خصوصاً أنّ روايه صحيفه الرضا عليه السلام لها أربع طرق، وخبر الوشاء محلّ خلاف للاختلاف في معلّى.

وفي الجملة فإنّ بناءً على حجّيه خبر الواحد حتّى في الأمور الخطيره، فلا شكّ في وجوب الحكم بقتل سائب النبي صلى الله عليه وآله في الجملة، بل لا يبعد ثبوت ذلك لكلّ شخص ومن دون رجوع إلى الوالى. وأمّا لو قصرنا حجّيه خبر الواحد على غير ذلك فللتأميل مجال كبير؛ إذ لا يمكن دعوى حصول التواتر أو الاطمئنان بالصدور من خلال هذه الروايات مع ما عرفت من الاختلاف فيها.

أمّا دعوى من استشكل على ذلك، بأنّ صحيحه هشام بن سالم تحمل على أنّها قضيه في واقعه، فهذا بعيد؛ ذلك لأنّ الحكم غير مقصور على هذه الروايه، فإنّ الروايات الضعيفه وإن لم تكن حجّه فإنّها مؤيّده للحكم أعلاه، على أنّ روايه محمّد بن مسلم صحيحه أيضاً.

وأمّا القول بأنّ روايه هشام ومحمّد بن مسلم محكوماه بالضعف؛ لأنّه من قسم الحسن، فقد تقدّم الجواب عليه، بأنّ الكثير يذهب إلى وثاقه

إبراهيم بن هاشم أولاً، ولأنّ الحسن من القسم المقبول المحتج به عند العلماء وليس من قسم الضعيف.

تنبيهان:

الأول: ما دلّ على سبّ أحد الأئمة عليهم السلام:

تقدّم أنّ الروايات الواردة في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله هي أخبار آحاد، لا يمكن معها دعوى الاطمئنان، فضلاً عن العلم بالصدور، والاستدلال بها مبنى على حجّيه خبر الواحد حتّى في الأمور الخطيره، غير أنّ هناك عدّه روايات وردت في حكم سبّ أحد الأئمة عليهم السلام، وهي توجب القتل أيضاً، فإن أمكن الاستدلال بهذه الروايات على سبّ النبي بدعوى الأوّليّه، فتكون هذه الطائفة مكمله لتلك وتزداد نسبه الوثوق بالصدور، وإن قلنا عدم إمكان ذلك، فتكون هذه الروايات أجنبيه عن المقام.

الثاني: هل السبّ يعدّ مرتدّاً

تقدّم أنّ الروايات في المرتد عديده، والصحيح والمعتبر فيها كثير، وحينئذ نقول: إن كان سبّ النبي يوجب الارتداد، فتكون كلّ روايات الارتداد تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي أيضاً، وتكون الروايات الخاصه متعاضده مع روايات الارتداد في وجوب هذا الحكم، وإن قلنا بعدم الارتداد بالسبّ، فستبقى هذه الطائفة أخبار آحاد.

وهناك جمله من العلماء صرّحوا بأنّ السبّ يوجب الارتداد:

ص: ٣١٢

قال المفيد: «ومن سب رسول الله أو أحداً من الأئمة فهو مرتد عن الإسلام، ودمه هدر»<sup>(١)</sup>.

قال في المسالك: «وفى إلحاق باقى الأنبياء بذلك قوه؛ لأن كمالهم وتعظيمهم علم من دين الإسلام ضروره، فسبهم ارتداد ظاهر»<sup>(٢)</sup>.

وقال فى الرياض: «وفى إلحاق باقى الأنبياء بهم عليهم السلام وجه قوى؛ لأن تعظيمهم وكمالهم قد علم من دين الإسلام ضروره، فسبهم ارتداد»<sup>(٣)</sup>.

لكن حينئذ لا بدّ من تقييد القتل بالفطرى دون الملى لما تقدّم فى المرتد.

هذا آخر ما أردنا تحريره فى هذه المقالة، ولم تكن سوى نظره فى الروايات المتعرّضه للارتداد وسبّ النبى صلى الله عليه وآله، وهى عرضة للخطأ والصواب، فما كان فيها من صواب فهو من الله سبحانه، وما كان فيها من خطأ فلقصورى فى ذلك، وكلّ الخير والبركه بأصحاب التحقيق، أن يصحّحوا ما أخطأنا فيه، إذ الغرض هو تكامل المعرفة، سعياً نحو معرفه الحقيقه والركون إليها.

ص: ٣١٣

١- (١) المقنعه: ٧٤٣.

٢- (٢) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٣.

٣- (٣) رياض المسائل ١٣: ٥٣٧.



مقال روايات قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله

١ - اختلاف الحديث، محمد بن إدريس الشافعي.

٢ - إرواء الغليل، ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت.

٣ - الاستبصار، الشيخ الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرساني، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٤ - أصول في علم الرجال، مسلم الداوري، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ، الناشر: مؤسسه المحيين.

٥ - أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملي، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، الناشر: دار التعارف للمطبوعات - بيروت.

٦ - الأمالي، الشيخ الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسه البعثة، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - قم.

- ٧ - بحوث فى علم الأصول، محمود الهاشمى، تقريرات السيد محمد باقر الصدر، الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ -، الناشر: دائره معارف الفقه الإسلامى - قم.
- ٨ - بلغه الفقيه، محمّد آل بحر العلوم، شرح وتعليق: السيد محمد تقى آل بحر العلوم، الطبعة الرابعه ١٤٠٣ هـ -، الناشر: منشورات مكتبه الصادق - طهران.
- ٩ - تعاليق مبسوطه على العروه الوثقى، الشيخ الفياض، الناشر: انتشارات محلاتى.
- ١٠ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، تحقيق: السيد حسن الموسوى الخرسان، الطبعة الثالثه ١٣٦٤ ش، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران.
- ١١ - جامع الشتات، الميرزا القمى، تصحيح: مرتضى رضوى، الطبعة الأولى ١٣٧١ ش، الناشر: انتشارات كيهان.
- ١٢ - جامع المدارك، السيد أحمد الخوانسارى، تعليق: على أكبر الغفارى، الطبعة الثانيه ١٤٠٥ هـ -، الناشر: مكتبه الصدوق - طهران.
- ١٣ - الحدائق الناضره، المحقق البحرانى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ١٤ - دراسات فى ولايه الفقيه، الشيخ المنتظرى، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -، الناشر: المركز العالمى للدراسات الإسلاميه.

- ١٥ - دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الطبعة ١٣٨٣ هـ -، الناشر: دار المعارف - القاهرة.
- ١٦ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الأولى - ١٤١٢ هـ -، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ١٧ - غنائم الأيام، الميرزا القمي، تحقيق: عباس تبريزيان، المساعدان: عبد الحلیم الحلی، السيد جواد الحسيني، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- ١٨ - فقه الحدود والتعزيرات، السيد عبد الكريم الأردبيلي، مؤسسه النشر لجامعه المفيد ١٤٢١ هـ -.
- ١٩ - فقه الرضا، علي بن بابويه القمي، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ -، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسه.
- ٢٠ - فقه الصادق، السيد صادق الروحاني، الطبعة الثالثة ١٤١٢ هـ -، الناشر: مؤسسه دار الكتاب - قم.
- ٢١ - القضاء في الفقه الإسلامي، السيد كاظم الحائري، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.
- ٢٢ - الكافي، الشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٢٣ - كتاب الطهاره، محمد هادى المقدس، تقرير أبحاث السيد الكلبيكانى، الناشر: دار القرآن الكريم للعنايه بطبعه ونشر علومه - قم.

٢٤ - مباني تكمله منهاج الصالحين، السيد الخوئى، الطبعة الثانيه ١٣٩٦ هـ -، المطبعه العلميه - قم المقدسه.

٢٥ - مجمع الفائده والبرهان، المحقق الأردبيلى، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقى والشيخ على پناه الإشتهاردى والحاج آغا حسين اليزدى، الناشر: منشورات جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه فى قم المقدسه.

٢٦ - مسالك الإفهام، الشهيد الثانى زين الدين بن على العاملى، تحقيق: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -، الناشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه - قم.

٢٧ - مستدرک الوسائل، الميرزا النورى، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -، الناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - بيروت.

٢٨ - مستمسك العروه الوثقى، السيد محسن الحكيم، سنه الطبع ١٤٠٤ هـ -، الناشر: منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى - قم.

٢٩ - مستند الشيعة، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -، الناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم.



٣٠ - معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ -.

٣١ - المقنعه، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ -، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٣٢ - ملاذ الأخيار، محمّد باقر المجلسى، تحقيق: السيد مهدي الرجائى، الطبعة الأولى، الناشر: مكتبه آيه الله المرعشى - قم المشرفه.

٣٣ - من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٣٤ - وسائل الشيعه، الحر العاملى، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ -، الناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفه.

ص: ٣١٩



بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

مقدمه

بعد أن تعرّضنا فيما مضى من مبحث إلى الروايات الدالّة على قتل المرتدّ وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، رأينا من المناسب أن نستعرض جملة من أقوال علماء الإمامية في الحكم المذكور، وسنقسّم كلّ مبحث - أي: مبحث المرتدّ ومبحث سابّ النبي صلى الله عليه وآله - إلى قسمين، يتضمّن الأوّل مجموعه من الكلمات المتضمّنه دعوى الإجماع أو الناقله له، ويتضمّن الثاني ذكر جملة من كلمات علماء الإمامية في الحكم المذكور.

### كلمات العلماء في الإجماع على قتل المرتدّ:

نقل أو ادّعى الإجماع على قتل المرتدّ جملة من علماء الإمامية، منهم على سبيل المثال:

١ - الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ -) في كتاب الحدود من مقنناته، قال: «ومن استحلّ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطره

ص: ٣٢١

الإسلام، فقد ارتدّ بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بإجماع المسلمين... ومن كان على ظاهر الملة ثم استحلّ بيع الخمر و... استتيب منه، فإن تاب وراجع الحقّ لم يكن عليه سبيل، وإن قام على استحلال ذلك كان بحكم المرتدّ عن الدين الذي يجب عليه القتل كوجوبه على المرتدّين»(١).

٢ - الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ -) في الخلاف، قال: «المرتدّ على ضربين: أحدهما: ولد على فطره الإسلام من بين مسلمين، فمتى ارتدّ وجب قتله، ولا تقبل توبته، والآخر: كان كافراً فأسلم ثم ارتدّ، فهذا يستتاب، فإن تاب وإلّا وجب قتله... دليلنا: إجماع الفرقه وأخبارهم»(٢).

وقال في النهاية: «ومن استحلّ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطره الإسلام، فقد ارتدّ بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بالإجماع...»(٣).

كما أنّه تعرّض في المبسوط للحكم المذكور، فقال: «فمن ارتدّ عن الإسلام لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون رجلاً أو امرأه، فإن كان رجلاً قتل لإجماع الأمة»(٤).

٣ - ابن زهره الحلبي (ت: ٥٨٥ هـ -) في غنيته، قال عن المرتدّ: «هو على

ص: ٣٢٢

١- (١) المقنعه: ٨٠٠.

٢- (٢) الخلاف ٣:٥٥٣.

٣- (٣) النهاية: ٧١٣.

٤- (٤) المبسوط ٧:٢٨١.

ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطره الإسلام، والثاني: أن يكون إسلامه بعد كفر. فالأول تبين زوجته منه في الحال، ويقسم ماله بين ورثته، ويجب قتله من غير أن يستتاب، بدليل إجماع الطائفة... والثاني: هو المرتد عن إسلام حصل بعد كفر؛ (فإنه) يستتاب، فإن رجع إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه وبين زوجته، فإن أسلم ثم ارتد ثانية، قتل من غير أن يستتاب...»(١).

٤ - ابن إدريس (ت: ٥٩٨ هـ -) في السرائر، قال: «ومن استحل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطره الإسلام، فقد ارتد بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بالإجماع. وكذا ينبغي أن يكون حكم من استحل شرب الخمر من غير استتابه للمولود على فطره الإسلام. وما قلناه من استتابته، فمحمول على غير المولود على فطره الإسلام، بل على من كان كافراً ثم أسلم ثم استحل ذلك، فهذا يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه»(٢).

وقد ذكر حكم المرتد في موضع آخر ولم يتعرض للإجماع، فقال عقيب كتاب اللعان: «فأما المرتد عن الإسلام فعلى ضربين: فإن كان مسلماً ولد على فطره الإسلام، فقد بانت منه امرأته في الحال، وقسم ماله بين ورثته، ووجب عليه القتل من غير أن يستتاب... فإن كان المرتد ممن قد أسلم عن كفر ثم ارتد استتيب، فإن عاد إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه

ص: ٣٢٣

١- (١) غنية النزوع: ٣٨٠-٣٨١.

٢- (٢) السرائر ٤٧٧: ٣.

وبين امرأته، وإن لم يرجع كان عليه القتل...»(١).

٥ - علي بن محمّد القمي (من علماء القرن السابع) في جامع الخلاف والوفاق، قال عن المرتدّ: «وهو على ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطره الإسلام، والثاني: أن يكون إسلامه بعد كفره. فالأول تبين زوجته منه في الحال، ويقسم ماله بين ورثته، ويجب قتله من غير أن يستتاب، وتعتدّ زوجته عدّه الوفاة... والثاني هو المرتدّ عن إسلام حصل بعد كفر فهذا يستتاب، فإن رجع إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه وبين زوجته، فإن أسلم ثم ارتدّ ثانية قتل من غير أن يستتاب... لنا بعد إجماع الإماميه ما رووه من قوله عليه السلام: من بدّل دينه فاقتلوه»(٢).

٦ - الفاضل الهندي (ت: ١١٣٧ هـ -) في كشف اللثام، قال بعد ذكره لوجوب قتل المرتدّ: «ودليله الإجماع كما في الخلاف»(٣).

٧ - الشيخ يوسف البحراني (ت: ١١٨٦ هـ -) في الحقائق، قال: «لا- خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في أنّ من ترك الصلاة مستحلاً تركها فإن كان ممن ولد على فطره الإسلام فإنه يقتل من غير استتابه؛ لأنه مرتدّ لإنكاره ما علم ثبوته من الدين ضروره، ومن حكم المرتدّ الفطري

ص: ٣٢٤

١- (١) السرائر ٧٠٧:٢.

٢- (٢) جامع الخلاف والوفاق: ٤٩٩.

٣- (٣) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ١٠:٦٦١.

٨ - الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر (ت: ١٢٦٦ هـ -)، قال بعد أن ذكر جملة من أحكام المرتدّ منها القتل: «بلا خلاف معتدّ به أجده في شيء من الأحكام المزبوره، بل الإجماع بقسميه عليها للنصوص المذكوره»(٢).

### كلمات العلماء في قتل المرتدّ:

بعد أن ذكرنا مجموعه من الكلمات في الإجماع على قتل المرتدّ، لا بأس أن نورد كلمات أخرى لعلماء الإماميه تنصّ على الحكم المذكور:

١ - قال الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ -): «واعلم أنّ كلّ مسلم ابن مسلم إذا ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً - صلى الله على وآله وسلم - نبوته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بائنه منه يوم ارتدّ فلا تقرّبه، ويقسم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّه المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله إن أتوا به، ولا يستتبه»(٣).

٢ - قال أبو الصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧ هـ -): «وإذا ارتدّ المؤمن وكان ولد على الفطره قتل على ردّته، وإن كان ذمياً أو كافراً غيره أسلم بعد كفر عرضت عليه التوبه، فإن رجع إلى الحقّ وإلا قتل، فإن أسلم هذا المرتدّ ثمّ

ص: ٣٢٥

١- (١) الحدائق ١٤: ١١.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٦٠٥.

٣- (٣) المقنع: ٤٧٤.

٣- قال القاضي ابن البرّاج (ت: ٤٨١ هـ -): «وإذا ارتدّ المسلم بانث منه زوجته، وكان عليها أن تعتدّ عدّه المتوفّي عنها زوجها، ويقسّم ميراثه بين مستحقّيه من ورّائه، ويقتل من غير أن يستتاب»(٢).

وقال: «والمرتدّ عن دين الإسلام على ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطره الإسلام، والآخر: يكون قد أسلم بعد كفر ثمّ ارتدّ بعد هذا الإسلام، فإن كان مسلماً مولوداً على فطره الإسلام ثمّ ارتدّ، فقد بانث منه زوجته في الحال، وقسّم ماله بين ورثته، وقتل من غير أن يستتاب، وكان على زوجته أن تعتدّ عدّه المتوفّي عنها زوجها. وإن كان ممن أسلم بعد كفر ثمّ ارتدّ استتيب، فإن عاد إلى الإسلام كان العقد بينه وبين زوجته ثابتاً، وإن لم يعد إلى الإسلام قتل»(٣).

٤- قال قطب الدين الراوندى (ت: ٥٧٣ هـ -) عقيب مبحث اللعان: «وعندنا أنّ المرتدّ على ضربين: فإن كان مسلماً ولد على فطره الإسلام فقد بانث منه امرأته في الحال، وقسّم ماله بين ورثته، ووجب عليه القتل من غير أن يستتاب، وتعتدّ زوجته عدّه المتوفّي عنها زوجها. وإن كان المرتدّ ممن كان أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ استتيب، فإن عاد كان عقد زوجته ثابتاً، وإن لم

ص: ٣٢٦

١- (١) الكافي في الفقه: ٣١١.

٢- (٢) المهذب ٢: ١٦٠.

٣- (٣) المصدر نفسه ٢: ٣١٤.



يرجع كان عليه القتل، وإن هرب إلى دار الحرب تعتدّ زوجته ثلاثه أشهر»(١).

٥ - قال ابن حمزه الطوسي (من علماء القرن السادس): «وأما المرتدّ فضربان: أحدهما: يكون مولوداً على فطره الإسلام، فإذا ارتدّ قسّم ماله على ورثته المسلمه، وقتل إن ظفر به على كلّ حال، فإن لحق بدار الحرب وكسب مالاً كان لوارثه المسلم بعد موته. والآخر: لا يكون مولوداً على فطره الإسلام، فإن ظفر به وتاب كان ماله له، وإن لم يتب قتل»(٢).

٦ - قال أبو المجد الحلبى (من علماء القرن السادس): «فأما من أظهر الارتداد وإن لم يدخل فى حكم البغاه فإنه إن كان فى الأصل كافراً فأسلم ثم ارتدّ بعد إظهاره الإسلام يستتاب ثلاثاً، فإن تاب وإلا قتل. وإن كان مسلماً لا عن شرك، بل ممن ولد على الفطره ونشأ على إظهار كلمه الإسلام، ثم أظهر الارتداد بتحليله ما حرّم الشرع أو تحريمه ما حلّه، فإنه يقتل من غير استتابه»(٣).

٧ - قال المحقق الحلى (ت: ٦٧٦ هـ -): «فى المرتدّ وهو الذى يكفر بعد الإسلام، وله قسمان: الأوّل: من ولد على الإسلام، وهذا لا يقبل إسلامه لو رجع، ويتحتم قتله، وتبين منه زوجته، وتعتدّ منه عدّه الوفاه، وتقسّم أمواله

ص: ٣٢٧

١- (١) فقه القرآن ٢٠٤: ٢.

٢- (٢) الوسيله: ٣٩٥.

٣- (٣) إشاره السبق: ١٤٤.

بين ورثته وإن التحق بدار الحرب، أو اعتصم بما يحول بين الإمام و بين قتله.... القسم الثاني: من أسلم عن كفر ثم ارتدّ فهذا يستتاب، فإن امتنع قتل...»(١).

٨- قال ابن سعيد الحلّي (ت: ٦٩٠ هـ -) في جامع الشرائع: «والمسلم - وولد(٢) بين المسلمين - إذا ارتدّ فدمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، ولا يستتاب. فإن كان أسلم عن كفر ثم ارتدّ استتيب، فإن لم يتب قتل بالسيف، أو يلقي فيوطأ بالأرجل، ولم تؤكل ذبيحته»(٣).

٩- قال العلّامة الحلّي (ت: ٧٢٦ هـ -) في الإرشاد: «المرتدّ إمّا عن فطره، وهو: المولود على الإسلام، فهذا يجب قتله، ولا تقبل توبته، وتعتدّ في الحال زوجته عدّه الوفاه، وتنتقل تركته إلى ورثته. وأمّا عن غير فطره، وهو: من أسلم عن كفر ثم ارتدّ، فيستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب قبلت توبته»(٤).

وقال في التحرير: «المرتدّ عن الإسلام هو الراجع عنه إلى الكفر، وهو قسمان: من ولد على فطره الإسلام، وهو المرتدّ عن فطره، وهذا لا يستتاب، ولا تقبل توبته لو تاب، بل يجب قتله في الحال، وتبين زوجته حال ارتداده، وتعتدّ عدّه الوفاه، وتقسم أمواله بين ورّائه وإن التحق بدار الحرب، أو هرب

ص: ٣٢٨

١- (١) شرائع الإسلام ٩٦١:٤-٩٦٢.

٢- (٢) أي: وقد ولد بين مسلمين.

٣- (٣) الجامع للشرائع: ٥٦٧-٥٦٨.

٤- (٤) إرشاد الأذهان ١٩٠:٢.

من الإمام بحيث لا- يقدر عليه، أو اعتصم بما يحول بينه وبينه. الثاني: من أسلم عن كفر ثم ارتدّ، فهذا يستتاب، فإن امتنع من العود إلى الإسلام قتل...» (١).

١٠ - قال الشهيد الأوّل (ت: ٧٨٦ هـ -): «وأما أحكام المرتدّ: فهي إمّا في النفس أو المال أو الولد أو الزوجيه، فالأوّل: وجوب القتل إن كان رجلاً- مولوداً على فطره الإسلام؛ لقول رسول الله صلى الله عليه و آله: من بدّل دينه فاقتلوه، ولا تقبل منه التوبه ظاهراً، وفي قبولها باطناً وجه قوى. وإن أسلم عن كفر ثم ارتدّ لم يقتل، بل يستتاب بما يؤمل معه عوده، وقيل: ثلاثه أيام للروايه، فإن لم يتب قتل، واستتابته واجبه عندنا» (٢).

١١ - قال الشهيد الثاني (ت: ٩٦٥ هـ -) بعد أن ذكر عدّه روايات في وجوب قتل المرتدّ الفطرى: «وهذا الحكم بحسب الظاهر لا إشكال فيه، بمعنى تعيّن قتله، وأما فيما بينه وبين الله تعالى فقبول توبته هو الوجه» (٣).

### تنبيهات وشبهات مثاره:

الأوّل: تبين فيما مضى أنّ عدداً كبيراً من علماء الإماميه من المتقدمين والمتأخرين ذكر الإجماع على وجوب قتل المرتدّ، كما اتّضح من مجموع الكلمات أعلاه أنّ هذا الحكم عليه أساطين المذهب في العصور والأزمنه

ص: ٣٢٩

١- (١) تحرير الأحكام ٨٣٩:٥.

٢- (٢) الدروس ٥٢:٢.

٣- (٣) مسالك الإفهام ٢٤:١٥.

المختلفه، وهذا يدل على أنّ الحكم المذكور كان بمستوى من الوضوح الذى لا جدال ولا خلاف فيه.

الثانى: لم يكن غرضنا الأساس من نقل كلمات الإجماع هو التمسك به كدليل مستقل على وجوب قتل المرتد؛ لوضوح كثره الروايات فى ذلك، فيحتمل قوياً استناد كلمات المجمعين إليها، فالإجماع إن لم يكن مدرَكياً فهو محتمل المدرَكِيه، وكلاهما ليس بحجّه.

نعم، يستفاد من الإجماع أنّ أساطين وفقهاء الطائفة قد فهموا من متون الروايات الحكم أعلاه، ولم يتوقفوا فى ذلك.

على أنّ ذلك لا يعنى طرح الإجماع المذكور جمله وتفصيلاً، فهو مؤيد ومقوى للحكم المذكور، خصوصاً أنه يشم من بعض أقوالهم أنهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً فى قبال الروايات، فمثلاً نلاحظ أنّ الشيخ الطوسى يقول فى الخلاف: «دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»، فقد جعل الإجماع دليلاً مستقلاً فى قبال الروايات، وقال فى المبسوط: «فإن كان رجلاً قتل لإجماع الأئمة»، فقد جعل دليل الحكم هو إجماع الأئمة.

وكذلك ابن زهره، فقد قال: «ويجب قتله من غير أن يستتاب، بدليل إجماع الطائفة»، فقد جعل الدليل هو إجماع الطائفة، وليس الروايات، وهكذا فى كلمات بعضهم الآخرة، فإنّ المتأمل فى الكلمات أعلاه يجد أنّ بعضها استندت إلى الإجماع كدليل مستقل فى قبال الروايات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما استشكله البعض من أنّ صاحب الجواهر أوضح عله الإجماع وهي الروايات، حيث قال: «بل الإجماع بقسميه عليها للنصوص المذكوره» لا ينفع في المقام، بعد أن أوضحنا عدّه كلمات تستند للإجماع كدليل مستقل وخصوصاً كلمات الشيخ الطوسي وابن زهره، فالاستناد إلى كلمات صاحب الجواهر والسكوت عن كلمات المتقدمين ليس من التحقيق العلمى فى شىء.

الثالث: قيل بأنّ الإجماع غير متحقق فى المقام، وذلك لوجود بعض المخالفين من المتأخرين وإن كان عددهم قليلاً.

وفى الحقيقة، أنّ هذا الإشكال لا نصيب له من الصّحّة؛ إذ العمده فى الإجماع هو إجماع المتقدمين، ولا عبره بالمخالف إن كان من المتأخرين، وهذا المطلب محقق ومعروف فى علم الأصول، يقول السيد الصدر قدس سره فى بعض بحوثه الفقهيه: «إنّ هذا الوجدان غير موجود، لا عندنا فحسب، بل حتّى عند من استدللّ بالإجماع ممن هو قبل صاحب الجواهر، وأقرب بمئات السنين إلى عصر الفقهاء الأقدمين الذين هم المعيار فى قيمه الإجماع وكاشفيته...» (1)، فهو يصرح بان المعيار فى قيمه الإجماع هم الفقهاء الأقدمون، بل يتعدى إلى أبعد من ذلك ويرى أنّ مخالفه بعض المتقدمين غير ضاره أيضاً وفق شروط معيّنه، يقول قدس سره فى ذلك: «وقد

ص: ٣٣١

أشرنا مراراً إلى أنّ الجانب الكيفي مهم في تقييم الخلاف المضر بانعقاد الإجماع، وليست الأهميه للجانب الكمي فقط؛ لأنّ دلالة الإجماع على الحكم ليست تعديده، وإنّما هي على أساس جميع القرائن التي تقتضى كشفه عن ارتكاز مسلم وتلقّ واضح للحكم من أيدي الأئمة والرواه. فإذا وجد مخالفون قلائل فلا بدّ أن تدرس نوعيتهم، فإذا كانوا من القدماء الواقعيين في خطّ التسلسل العلمي، والمتفاعلين درساً أو تدريساً وأخذاً وإعطاء مع الوسط الفقهي الإمامي عموماً كان خلافهم مضرّاً، أو مساعداً على الإضرار بكشف الإجماع؛ لأنّ ما يترقّب أن يكشف عنه من ارتكاز وتلقّ مسلم إنّما يفترض في ذلك الوسط، وأمّا إذا كانوا بعيدين عن ذلك الوسط غير متغلغلين فيه بتلك الدرجة فلا تكون لخلافهم قيمه معتدّ بها»(١).

الرابع: نوّد أن نبيّن هنا نقطه مهمّيه وحسيّاسه وهي أنّ المستشكل أراد أن يطيح بالإجماع باعتباره مدركياً وأنّ مدركه هو الروايات، وحاول أيضاً إثبات أنّ الروايات أخبار أحاد، وبضميمه أنّ خبر الواحد في الأمور الخطيره ليس بحجّه، فلا يبقى حينئذ دليلاً معتدّاً به على الحكم المذكور.

ولنا أن نقول في ذلك: إنّ الإجماع المذكور لو فرضناه مدركياً وكان مستنداً للروايات، فهل كان مستنداً للروايات بما هي أخبار آحاد أم مستنداً للروايات بما هي أخبار متواتره؟

ص: ٣٣٢

فإن كان الأوّل وأنّ المجمعين قد استندوا إلى خبر الآحاد، دلّ ذلك بوضوح على تمسّكهم بخبر الواحد حتّى في الأمور الخطيره، وبمعنى آخر أنّ الإجماع متحقق على التمسّك بخبر الواحد في الأمور الخطيره، ومعه يثبت الحكم المذكور.

وإن كان الثانی وأنّ كلمات المجمعين قد استندت إلى الأخبار بما هي متواتره، دلّ ذلك على أنّ أساطين الطائفه بل إجماعهم على أنّ روايات قتل المرتدّ هي روايات متواتره، ومعه يثبت الحكم المذكور أيضاً.

وحيث إنّ فإن كان الإجماع تعبيرياً فقد ثبت على ضوئه وجوب قتل المرتدّ، وإن كان مدركياً فهو يثبت إمّا تمسّك الطائفه بخبر الآحاد وإن كان في الأمور الخطيره، أو يثبت أنّ الروايات في قتل المرتدّ متواتره، وعلى كلا الاحتمالين يثبت الحكم محلّ النزاع.

### **كلمات العلماء في الإجماع على قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله:**

نقل أو ادّعى جملة من علماء الإماميه الإجماع على قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، منهم:

١ - السيد المرتضى (ت: ٤٣٦ هـ -) في انتصاره، قال: «ومما كان الإماميه منفرد به القول بأنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وآله مسلماً كان أو ذمياً قتل في الحال... دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه - بعد الإجماع المتردد - أنّ سبّ النبي صلى الله عليه وآله

وعيبه والوقيعه فيه ردّه من المسلم بلا شك, والمرتدّ يقتل»(١).

٢ - ابن زهره فى غنيته (ت: ٥٨٥ هـ -), قال: «ويقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمه عليهم السلام, وليس على من سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان لصاحب الأمر سبيل, كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة»(٢).

٣ - الشهيد الثاني (ت: ٩٦٥ هـ -) فى المسالك بعد ذكره لكلام المحقق فى قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله: «هذا الحكم موضع وفاق, وبه نصوص...»(٣).

٤ - الفاضل الهندى (ت: ١١٣٧ هـ -) فى كشف اللثام, قال: «وسبّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمه عليهم السلام يقتل اتفاقاً, متظاهراً بالكفر أو الإسلام, فإنّه مجاهره بالكفر, واستخفاف بالدين وقوامه»(٤).

٥ - السيد على الطباطبائى صاحب الرياض (ت: ١٢٣١ هـ -), قال: «قتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وكذا من سبّ أحد الأئمه عليهم السلام بلا خلاف, بل عليه الإجماع فى كلام جماعه, وهو الحجّه مضافاً إلى النصوص المستفيضه»(٥).

٦ - الشيخ صاحب الجواهر (ت: ١٢٦٦ هـ -), قال بعد ذكره لوجوب قتل

ص: ٣٣٤

١- (١) الانتصار: ٤٨٢.

٢- (٢) غنيه النزوع: ٤٢٨.

٣- (٣) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٢.

٤- (٤) كشف اللثام ١٠: ٥٤٤.

٥- (٥) رياض المسائل ١٣: ٥٣٦.



سأب النبي صلى الله عليه وآله: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى النصوص...» (١).

٧ - السيد أحمد الخوانساري (ت: ١٤٠٥ هـ -) في مداركه، قال: «أما جواز قتل السأب للنبي صلى الله عليه وآله، بل وجوب قتله فهو مجمع عليه» (٢).

٨ - السيد صادق الروحاني (معاصر) في فقه الصادق، قال بعد أن ذكر وجوب قتل سأب النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام وحلّيه ذلك لكل أحد: «بلا خلاف في شيء من تلكم، بل الإجماع بقسميه على الجميع» (٣).

### كلمات العلماء في قتل سأب النبي صلى الله عليه وآله:

بعد أن ذكرنا مجموعته من الكلمات في الإجماع على قتل سأب النبي صلى الله عليه وآله، لا بأس أن نورد كلمات أخرى لعلماء الإمامية تنصّ على الحكم المذكور:

١ - قال الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ -): «ومن سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله أو أمير المؤمنين عليه السلام أو أحد الأئمة صلوات الله عليهم فقد حلّ دمه من ساعته» (٤).

ص: ٣٣٥

١- (١) جواهر الكلام ٤٣٢: ٤١.

٢- (٢) جامع المدارك ١٠٩: ٧.

٣- (٣) فقه الصادق ٤٧٥: ٢٥.

٤- (٤) الهداية: ٢٩٦.

٢ - قال الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ -): «ومن سب رسول الله صلى الله عليه وآله أو أحداً من الأئمة عليهم السلام فهو مرتد عن الإسلام، ودمه هدر، يتولى ذلك منه إمام المسلمين...» (١).

٣ - قال أبو الصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧ هـ -): «ومن سب رسول الله صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة من آلِه أو بعض الأنبياء عليهم السلام فعلى السلطان قتله، وإن قتله من سمعه من أهل الإيمان لم يكن للسلطان سبيل عليه» (٢).

٤ - قال الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ -): «ومن سب رسول الله صلى الله عليه وآله أو واحداً من الأئمة عليهم السلام صار دمه هدرًا، وحل لمن سمع ذلك منه قتله، ما لم يخف في قتله على نفسه أو على غيره، فإن خاف على نفسه أو على بعض المؤمنين ضرراً في الحال أو المستقبل، فلا يتعرض له على حال» (٣).

٥ - قال ابن إدريس (ت: ٥٩٨ هـ -): «ومن سب رسول الله صلى الله عليه وآله أو واحداً من الأئمة عليهم السلام صار دمه هدرًا، وحل لمن سمع ذلك منه قتله، ما لم يخف على نفسه الضرر...» (٤).

٦ - قال المحقق الحلي (ت: ٦٧٦ هـ -) في المختصر: «يقتل من سب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا من سب أحد الأئمة عليهم السلام ويحل دمه لكل سامع إذا أمن» (٥).

ص: ٣٣٦

١- (١) المقنعه: ٧٤٣.

٢- (٢) الكافي في الفقه: ٤١٦.

٣- (٣) النهاية: ٧٣٠.

٤- (٤) السرائر ٥٣٢: ٣.

٥- (٥) المختصر النافع: ٢٢١.

وقال في الشرائع: «من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله جاز لسامعه قتله، ما لم يخف الضرر على نفسه أو ماله، أو غيره من أهل الإيمان، وكذا من سبَّ أحد الأئمة عليهم السلام» (١).

٧- قال يحيى بن سعيد الحلبي (ت: ٦٩٠ هـ -) في جامعه: «والناس سواء فيمن سمعوه يسبُّ النبي صلى الله عليه وآله أو على بن أبي طالب عليه السلام وجب عليهم قتله، إلا أن يخافوا على أنفسهم، فإن رفعوه إلى سلطان وجب عليه قتله» (٢).

وقال في نزاهة الناظر: «ومن سبَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أحداً من الأئمة فدمه هدر لكل من سمع ذلك منه» (٣).

٨- قال علي بن محمد القمي (من علماء القرن السابع): «من سبَّ النبي أو غيره من الأنبياء أو أحداً من الأئمة عليهم السلام يقتل، وليس على من سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان صاحب الأمر سبيل» (٤).

٩- قال العلامة الحلبي (ت: ٧٢٦ هـ -) في التبصره: «ويقتل من سبَّ النبي عليه السلام أو واحداً من الأئمة عليهم السلام، ويحلّ لكل سامع قتله مع أمن الضرر» (٥).

ص: ٣٣٧

١- (١) شرائع الإسلام ٩٤٨:٤.

٢- (٢) الجامع للشرائع: ٥٦٧.

٣- (٣) نزاهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر: ١٥٦.

٤- (٤) جامع الخلاف والوفاق: ٥٨٨.

٥- (٥) تبصره المتعلمين: ٢٤٩.

وقال في التحرير: «من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام وجب قتله، ولو عرَّض بالسبِّ عِزْر، وكذا لو عرَّض بالشتم» (١).

وقال في المنتهى: «من سبَّ الإمام وجب قتله عندنا خاصه، وكذا سبَّ النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنه كافر بذلك مرتدَّ فيجب قتله» (٢).

١٠ - قال المحقق الأردبيلي (ت: ٩٩٣ هـ -): «الدليل على قتل من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله معلوميه وجوب تعظيمه من الدين ضروره، والذي يسبّه منكر لذلك ويفعل خلاف ما علم من الدين ضروره، مثل: رمى المصحف في القاذورات، وإهانته الله، وإهانته الدين والإسلام، والعبادات، وشعائر الله. ونقل في شرح الشرائع أنّ جواز قتل السابِّ محلّ وفاق. وتدلّ عليه النصوص، ...» (٣).

١١ - قال السيد على الطباطبائي صاحب الرياض (ت: ١٢٣١ هـ -): «يقتل من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله، وكذا من سبَّ أحد الأئمة عليهم السلام، ويحلّ دمه لكلّ سامع إذا أمن» (٤).

١٢ - قال الإمام الخميني (ت: ١٤٠٨ هـ -): «من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله - والعياذ بالله - وجب على سامعه قتله، ما لم يخف على نفسه أو عرضه أو نفس

ص: ٣٣٨

١- (١) تحرير الأحكام ٢: ٢٣٧.

٢- (٢) منتهى المطلب ١: ٩١٩.

٣- (٣) مجمع الفائده ١٣: ١٧٠.

٤- (٤) رياض المسائل ١٣: ٢٤.

مؤمن أو عرضه، ومعه لا- يجوز، ولو خاف على ماله المعتد به أو مال أخيه كذلك جاز ترك قتله، ولا يتوقف ذلك على إذن من الإمام عليه السلام أو نائبه»(١).

١٣ - قال السيد الخوئي (ت: ١٤١٣ هـ -): «يجب قتل من سب النبي صلى الله عليه وآله على سامعه، ما لم يخف الضرر على نفسه أو عرضه أو ماله الخطير ونحو ذلك، ويلحق به سب الأئمة عليهم السلام وسب فاطمة الزهراء عليها السلام، ولا يحتاج جواز قتله إلى الإذن من الحاكم الشرعي»(٢).

تنبيهات:

الأول: اتضح مما تقدم أنّ عدداً كبيراً من علماء الإمامية قد ذكر الإجماع على وجوب قتل سب النبي صلى الله عليه وآله، كما عرفنا من مجموع الكلمات أعلاه أنّ أساطين المذهب وفي مختلف الأزمنة والعصور ينصّون على الحكم المذكور، وهذا يدلّ على أنّ الحكم المذكور كان بمستوى من الوضوح الذي لا خلاف ولا جدال فيه.

الثاني: كما تقدّم سابقاً في المرتد بأنّ الغرض ليس التمسك بالإجماع المذكور كدليل مستقل على وجوب قتل المرتد، فكذلك الكلام في وجوب قتل سب النبي صلى الله عليه وآله؛ لوجود الروايات في ذلك، فيحتمل قوياً استناد كلمات المجمعين إليها، فالإجماع إن لم يكن مدركياً فهو محتمل

ص: ٣٣٩

١- (١) تحرير الوسيه ٢:٤٧٧.

٢- (٢) تكمله منهاج الصالحين: ٤٣.

المدركيه, وكلاهما ليس بحجّه.

نعم، يستفاد من الإجماع أنّ أساطين وفقهاء الطائفة قد فهموا من متون الروايات الحكم أعلاه, ولم يتوقفوا في ذلك.

على أنّ ذلك لا يعنى طرح الإجماع المذكور جملة وتفصيلاً, كما مرّ في المرتدّ فهو مؤيد ومقوى للحكم المذكور, خصوصاً أنّه يظهر من بعض أقوالهم أنّهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً في قبال الروايات, فمثلاً نلاحظ السيد المرتضى يقول: «دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه - بعد الإجماع المتردد - أنّ سبّ النبي صلى الله عليه وآله وعيبه والوقيعه فيه ردّه من المسلم بلا شك, والمرتدّ يقتل», ويقول ابن زهره: «كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة», وهكذا بقيت الكلمات, فإنّ الظاهر منها أنّهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً, بل حتّى صاحب الجواهر يستفاد منه ذلك, فقد قال: «بل الإجماع بقسميه عليه, مضافاً إلى النصوص», فقد جعل الإجماع دليلاً مستقلاً في قبال النصوص.

ومن الغريب أنّ المستشكل قد تمسك بكلام صاحب الجواهر في جعل الإجماع على قتل المرتدّ مدركياً, حينما جعل مستند المجمعين هو الروايات, لكنّه هنا غض الطرف عن كلام صاحب الجواهر ولم يشر إليه.

وكيف ما كان فما قدّمناه هناك في قتل المرتدّ من أنّه لو كان مدركياً فهو يدلّ على إجماع علماء الشيعة على التمسك بخبر الواحد في الأمور الخطيره, أو أنّ الروايات متواتره على قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله, وكلاهما يثبت الحكم المذكور.

ص: ٣٤٠

وحيثُ إنَّ كان الإجماع تعبيراً فقد ثبت على ضوئه وجوب قتل سبِّ النبيِّ صلى الله عليه وآله، وإن كان مدرَكياً فهو يثبت إمَّا تمسِّك الطائفة بخبر الآحاد وإن كان في الأمور الخطيرة، أو يثبت أنَّ الروايات في قتل سبِّ النبيِّ صلى الله عليه وآله متواتره، وعلى كلا الاحتمالين يثبت الحكم محلَّ النزاع.

الثالث: تقدّم في أكثر من قول أنَّ سبَّ النبيِّ صلى الله عليه وآله ارتداد، وحيثُ إنَّ ما تقدّم من الكلام في الإجماع على قتل المرتدّ يأتي هنا بعينه، ولا نرى حاجة للتكرار.

ص: ٣٤١





مقال الإجماع على قتل المرتدّ وسابّ النّبىّ صلى الله عليه و آله

- ١ - إرشاد الأذهان، العلّامة الحلّي، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، الطبعه: الأولى، سنه الطبع: ١٤١٠ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ٢ - إشاره السبق، أبو المجد الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعه: الأولى، سنه الطبع: ١٥ شعبان المعظم ١٤١٤ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ٣ - الانتصار، السيد المرتضى، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامى، سنه الطبع: شوال المكرم ١٤١٥ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ٤ - تبصره المتعلّمين، العلّامة الحلّي، تحقيق: السيد أحمد الحسينى والشيخ هادى اليوسفى، الطبعه: الأولى، سنه الطبع: ١٣٦٨ ش، الناشر: انتشارات فقيه، طهران.

تحرير الأحكام, العلامه الحلّي, تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى, الطبعة: الأولى, سنة الطبع: ١٤٢٠ هـ, - الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.

٦ - تحرير الوسيله, الإمام الخمينى, الطبعة: الثانية, سنة الطبع: ١٣٩٠ هـ, - المطبعة: مطبعة الآداب, النجف الأشرف, الناشر: دار الكتب العلميه.

٧ - تكمله منهاج الصالحين, السيد الخوئى, الطبعة: الثامنه والعشرون, سنة الطبع: ذو الحجه ١٤١٠ هـ, - المطبعة: مهر, قم.

٨ - جامع الخلاف والوفاق, على بن محمّد القمى, تحقيق: الشيخ حسين الحسينى البيرجندى, الطبعة: الأولى, المطبعة: پاسدار إسلام, قم, الناشر: انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

٩ - جامع المدارك, السيد أحمد الخوانسارى, تعليق: على أكبر الغفارى, الطبعة: الثانية, سنة الطبع: ١٤٠٥ هـ, - ١٣٦٤ ش, الناشر: مكتبه الصدوق, طهران.

١٠ - الجامع للشرائع, يحيى بن سعيد الحلّي, تحقيق: جمع من الفضلاء, إشراف: الشيخ جعفر السبحانى, سنة الطبع: محرم الحرام ١٤٠٥ هـ, - الناشر: مؤسسه سيد الشهداء العلميه.

١١ - جواهر الكلام, الشيخ محمّد حسن النجفى, تحقيق وتعليق:

الشيخ عباس القوجاني، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٥ ش، المطبعة: خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران.

١٢ - الحدائق الناضرة، المحقق البحراني، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٣ - الخلاف، الشيخ الطوسي، سنة الطبع: ١٤٠٧ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٤ - الدروس، الشهيد الأوّل محمد بن مكي العاملي، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٥ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رمضان المبارك ١٤١٢ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٦ - السرائر، ابن إدريس الحلّي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ، مطبعة مؤسسه النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٧ - شرائع الإسلام، المحقق الحلّي، مع تعليقات: السيد صادق الشيرازي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٩ هـ، الناشر: انتشارات استقلال، طهران.

شرح العروه الوثقى, محمّد باقر الصدر, الطبعه: الأولى, سنه الطبع: ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م, مطبعه الآداب, النجف الأشرف.

١٩ - غنيه النزوع, ابن زهره الحلبي, تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري, الطبعه: الأولى, سنه الطبع: ١٤١٧ هـ -, الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.

٢٠ - فقه الصادق, السيد صادق الروحاني, الطبعه: الثالثه, سنه الطبع: ١٤١٢ هـ -, الناشر: مؤسسه دار الكتاب, قم.

٢١ - فقه القرآن, قطب الدين الراوندي, تحقيق: السيد أحمد الحسيني, الطبعه: الثانيه, سنه الطبع: ١٤٠٥ هـ -, الناشر: مكتبه آيه الله العظمى النجفي المرعشي.

٢٢ - الكافي, أبو الصلاح الحلبي, تحقيق: رضا أستاذي, الناشر: مكتبه الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامه, أصفهان.

٢٣ - كشف اللثام عن قواعد الأحكام, الفاضل الهندي, تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي, الطبعه: الأولى, سنه الطبع: ١٤١٦ هـ -, الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٢٤ - المبسوط, الشيخ الطوسي, تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقى

الكشفي، سنة الطبع: ١٣٨٧، المطبعة: المطبعة الحيدرية، طهران، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريه.

٢٥ - مجمع الفائده والبرهان، المحقق الأردبيلي، تحقيق: الحاج آغا مجتبي العراقي والشيخ علي پناه الإشتهاردى والحاج آغا حسين اليزدى، الناشر: منشورات جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه فى قم المقدسه.

٢٦ - المختصر النافع، المحقق الحلّى، الطبعة: الثالثه، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ، الناشر: قسم الدراسات الإسلاميه فى مؤسسه البعثه، طهران.

٢٧ - مسالك الإفهام، الشهيد الثانى زين الدين بن على العاملى، تحقيق: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٣ هـ، الناشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه، قم، إيران.

٢٨ - المقنع، الشيخ الصدوق، تحقيق: لجنه التحقيق التابعه لمؤسسه الإمام الهادى عليه السلام، سنة الطبع: ١٤١٥ هـ، المطبعة: اعتماد، الناشر: مؤسسه الإمام الهادى عليه السلام.

٢٩ - المقنعه، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة: الثانيه، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٣٠ - منتهى المطلب، العلامة الحلّى، تحقيق: قسم الفقه فى مجمع

البحوث الإسلاميه, الطبعه: الأولى, سنة الطبع: ١٤١٢ هـ -, المطبعه: مؤسسه الطبع والنشر فى الآستانه الرضويه المقدسه, الناشر: مجمع البحوث الإسلاميه, إيران, مشهد.

٣١ - المهذب, ابن البراج الطرابلسى, إعداد: مؤسسه سيد الشهداء العلميه, إشراف: جعفر السبحانى, سنة الطبع: ١٤٠٦ هـ -, الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٣٢ - نزاهه الناظر فى الجمع بين الأشباه والنظائر, يحيى بن سعيد الحلّى, تحقيق: السيد أحمد الحسينى ونور الدين الواعظى, سنة الطبع: ١٣٨٦ هـ -, المطبعه: الآداب, النجف الأشرف.

٣٣ - النهايه, الشيخ الطوسى, الناشر: انتشارات قدس محمدى, قم.

٣٤ - الوسيله, ابن حمزه الطوسى, تحقيق: الشيخ محمد الحسون, الطبعه: الأولى, سنة الطبع: ١٤٠٨ هـ -, الناشر: منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى, قم.

٣٥ - الهدايه, الشيخ الصدوق, تحقيق: مؤسسه الإمام الهادى عليه السلام, الطبعه: الأولى, سنة الطبع: ١٤١٨ هـ -, المطبعه: اعتماد, قم, الناشر: مؤسسه الإمام الهادى عليه السلام.

## الروايات الداله على وجوب قتل ساب النبي صلى الله عليه وآله

### أشاره

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

الشبهه:

إنّه لا توجد روايات تدلّ على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله إلّا بعض الآحاد من الروايات الضعيفه.

الجواب:

المقدمه:

إنّ جريمه سبّ النبي صلى الله عليه وآله من الجرائم التى تناولها الفقهاء فى مباحث الحدود، وانتهى البحث إلى الاتفاق بين أعلام الطائفه على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، وقد استدلّ فقهاؤنا الأعلام على ذلك بعدّه أدله، منها الروايات الصحيحه والصريحه الداله على ذلك.

إلّا أنّ الشىء الذى يستدعى الالتفات هو محاوله البعض التشكيك فى هذا الحكم الإلهى، مدّعياً عدم وجود روايات داله على وجوب قتل سابّ

ص: ٣٤٩

النبى صلى الله عليه و آله، إلّا بعض روايات الأحاد التى لا تنهض بالدلالة على هذا الحكم.

لكن ليس المهم المدّعيات وما يرفعه أىّ مستشكل من متبنيات، وإئنا المهم هو طبيعه الأدله التى يقيمها على صحه موقفه ومتبنياته.

وعلى هذا الأساس انبثقت هذه مقاله لتشقّ طريقها مستضيئه بأنوار أهل البيت عليهم السلام للردّ على هذه الشبهه.

ولأجل أن يتّضح الجواب على هذه الشبهه بشكل واضح، لا بدّ أن تنطلق منهجه البحث من استعراض الأدله الداله على جواز قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله، مع التأكيد على أنّ هذا الحكم مما طفحت به النصوص الروائيه التى أضاءت المشهد بأروع بيان، كاشفه عنه بأدقّ وجه، لذا يكتسب هذا البحث الهيكلية التاليه:

المبحث الأوّل: الروايات الداله على جواز قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله

المبحث الثانى: الأدله الأخرى الداله على جواز قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله

المبحث الأوّل: الروايات الداله على جواز قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله

وهذه الروايات يمكن تصنيفها إلى عدّه طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الواردة فى خصوص وجوب قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله

وهذه الروايات كما يلى:

١ - عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن



سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: (يقتله الأذنى فالأذنى قبل أن يرفع إلى الإمام).<sup>(١)</sup>

الرواية صحيحة السند، وقد عبّر عنها بالصحيحة كلّ من السيد الخونساري في جامع المدارك<sup>(٢)</sup> والسيد الخوئي<sup>(٣)</sup> وغيرهم. ودلالاتها واضحة، فإنّ الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب تدلّ على الوجوب، وعلى هذا الأساس فإنّ الصحيحه تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله.

٢ - عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إنّ رجلاً من هذيل سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله، فقال: من لهذا؟ فقال رجلان من الأنصار: نحن يا رسول الله، فانطلقا حتّى أتيا عربيه، فسألا- عنه، فإذا هو يتلقّى غنمه، فقال: من أنتما؟ ما اسمكما؟ فقالا له: أنت فلان بن فلان؟ فقال: نعم، فنزلا فضربا عنقه، قال محمّد بن مسلم: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: رأيت لو أنّ رجلاً سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله)<sup>(٤)</sup>.

ص: ٣٥١

١- (١) الكافي ٧:٢٥٩، الباب ٧ من أبواب حد المرتد، ح ١.

٢- (٢) جامع المدارك ٧:١٠٧.

٣- (٣) تكمله مباني المنهاج ١:٢٦٤.

٤- (٤) الكافي ٧:٢٦٦، باب النوادر، ح ٣٣، وسائل الشيعة ٢٨:٢١٣، الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح ٣.

والروايه صحيحه السند، كما عبّر بذلك السيد الخونساري (١) والسيد الخوئي (٢) وغيرهم، وهي واضحه الدلاله وصريحه في وجوب قتل سائب النبي صلى الله عليه وآله إذا أمن على نفسه.

٣ - عن الحسين بن محمّد، عن علي بن محمّد، عن الحسن بن علي الوشاء قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: (شتم رجل علي عهد جعفر بن محمّد صلى الله عليه وآله رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتى به عامل المدينة فجمع الناس، فدخل عليه أبو عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعله وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس، واستأذنه في الاتكاء، وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن يقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعه الرأي وأصحابه فقال: ما ترون؟ قال: يؤدّب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله فليس بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أصحابه فرق؟! (٣).

٤ - الكليني عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر قال أخبرني أخي موسى عليه السلام، قال: كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي عامل المدينة

ص: ٣٥٢

١- (١) جامع المدارك ١١٢:٧.

٢- (٢) تكمله مباني المنهاج ٢٦٤:١.

٣- (٣) الكافي ٢٦٦:٧، باب النوادر، ح ٣٠، وسائل الشيعة ٢١١:٢٨، الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح ١.

فقال: يقول لك الأمير: انهض إليّ، فاعتلّ بعله، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصوره فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبى واعتمد علىّ ودخل على الوالى، وقد جمع فقهاء المدينة كلهم وبين يديه كتاب فيه شهاده على رجل من أهل القرى قد ذكر النبى صلى الله عليه وآله فقال له الوالى: يا أبا عبد الله انظر فى الكتاب، قال: حتّى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتهم؟ قالوا: قلنا: يؤدّب ويضرب ويعزر ويحبس، قال: فقال لهم: أرايتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبى صلى الله عليه وآله ما كان الحكم فيهم؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبى صلى الله عليه وآله وبين رجل من أصحابه فرق؟! فقال الوالى: دع هؤلاء يا أبا عبد الله، لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أخبرنى أبى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس فى أسوه سواء، من سمع أحداً يذكرنى فالواجب عليه أن يقتل من شتمنى ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منى، فقال زياد بن عبيد الله: أخرجوا الرجل واقتلوه بحكم أبى عبد الله. (١)

وهى واضحه الدلاله على وجوب قتل سائب النبى صلى الله عليه وآله، كما هو واضح من قوله عليه السلام: (من سمع أحداً يذكرنى فالواجب عليه أن يقتل...).

٥ - وفى فقه الرضا عليه السلام روى أنّه من ذكر السيد محمّداً صلى الله عليه وآله أو واحداً من أهل بيته الطاهرين عليهم السلام بالسوء، وبما لا يليق بهم، أو الطعن فيهم صلوات

ص: ٣٥٣

---

١- (١) الكافي ٧: ٢٦٦، باب النوادر، ح ٣٢، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٢، الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح ٢.

الله عليهم وجب عليه القتل(١). وهي صريحه الدلاله على وجوب قتل سائب النبي صلى الله عليه وآله.

الطائفة الثانيه: الاستدلال بالروايات الداله على وجوب قتل سائب الإمام عليه السلام

من الأدله التي تساق لإثبات وجوب قتل سائب النبي صلى الله عليه وآله هي تلك الروايات الداله على وجوب قتل سائب الإمام عليه السلام، ومن ثم تدلّ على وجوب قتل سائب النبي صلى الله عليه وآله بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: الأولويه، لما ثبت في محلّه من أفضلية النبي صلى الله عليه وآله على جميع خلقه بما فيهم الأئمه الأطهار والأنبياء عليهم السلام، فإذا ثبت وجوب قتل سائب الإمام عليه السلام، ثبتت لرسول الله صلى الله عليه وآله الأولويه القطعيه.

الوجه الثاني: أنّ حكم النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام واحد، وهذا ما ذكره السيد الخوئي بقوله: (لما علم من الخارج بالضروره أنّ الأئمه عليهم السلام والصديقه الطاهره عليها السلام بمنزله نفس النبي صلى الله عليه وآله، وأنّ حكمهم عليهم السلام حكمه صلى الله عليه وآله، وكلّهم يجرون مجرى واحد)(٢)، مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين النبي صلى الله عليه وآله وبين غيره من الأئمه عليهم السلام الذين سبّهم سبّه أيضاً كما ذكره صاحب الجواهر(٣).

ص: ٣٥٤

١- (١) الفقه المنسوب للإمام الرضا: ٢٨٥.

٢- (٢) مباني تكمله المنهاج ٢: ٢٦٥.

٣- (٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٤٤.

ومن الروايات الداله على وجوب قتل سبّ أحد الأئمه عليهم السلام:

١ - عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سباه لعلّ عليه السلام؟ قال: فقال: حلال الدم والله لولا أن يعم بريئاً، قال: قلت: فما تقول في رجل مؤذ لنا؟ قلت: في ماذا؟ قلت: فيك، يذكرك، فقال لي: له في علي عليه السلام نصيب؟ قلت: إنّه ليقول ذلك ولا يظهره، قال: لا - تعرض له). (١)

والروايه صحيحه السند، كما عثر بذلك المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة (٢) وصاحب الجواهر (٣) والسيد الخوانساري (٤) والسيد الخوئي (٥)، وهي واضحه الدلاله على أنّ سبّ الإمام عليه السلام يجب قتله، كما هو صريح قوله عليه السلام: (حلال الدم) أمّا النهي الوارد فيها بقوله لهشام: (لا تعرض له) فهو للتقيه، أي: خوف الإمام عليه السلام على هشام.

٢ - روايه العامري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ شيء تقول في

ص: ٣٥٥

- 
- ١- (١) الكافي ٧:٢٦٩، باب النوادر، ح ٤٢، وسائل الشيعة ٢٨:٢١٥، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ١.
  - ٢- (٢) مجمع الفائدة ١٣:١٧٢.
  - ٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٤٣٥.
  - ٤- (٤) جامع المدارك ٧:١١٠.
  - ٥- (٥) تكملة مباني المنهاج ١:٢٦٥.

رجل سمعته يشتم علياً عليه السلام ويبرأ منه؟ فقال لى: (والله هو حلال الدم...)(١).

٣ - روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: (من قعد فى مجلس يسبّ فيه إمام من الأئمه يقدر على الانتصاف فلم يفعل، ألبسه الله عزّ وجلّ الذلّ فى الدنيا، وعذبّه فى الآخره). (٢).

والمراد من الانتصاف: هو الانتقام. وفى القاموس: (انتصف منه: استوفى حقّه منه كاملاً- حتّى صار كلّ على النصف سواء. وتناصفوا: أنصف بعضهم بعضاً). (٣).

والانتصاف أن يقتله إذا لم يخف على نفسه أو عرضه أو ماله أو على مؤمن آخر.

٤ - روايه على بن حديد قال: سمعت من يسأل أبا الحسن الأول عليه السلام، فقال: إننى سمعت محمّد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذى هو إمامنا وحبّتنا بيننا وبين الله تعالى، فقال: لعنه الله - ثلاثاً - أذاقه الله حرّ الحديد، قتله الله أخبث ما يكون من قتله، فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أو ليس حلال لى دمه؟ مباح كما أبيع دم السباب لرسول الله صلى الله عليه و آله والإمام؟

ص: ٣٥٦

١- (١) تهذيب الأحكام ١٠: ٨٦، الباب ٦ من أبواب الحدود، ح ١٠٠، وسائل ٢٨: ٢١٦، الشيعة، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ٣.

٢- (٢) الكافي ٢: ٣٧٩، باب مجالسه أهل المعاصى، ح ١٥، وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٢، الباب ٣٨ من أبواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ح ١٠.

٣- (٣) القاموس المحيط ٣: ٢٠١.

قال: نعم حلّ والله، حلّ والله دمه، وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه، قلت: أو ليس ذلك بسابّ لك؟ قال: هذا سباب الله، وسباب لرسول الله صلى الله عليه وآله، وسباب لأبائي، وسبابي، وأيّ سبّ ليس يقصر عن هذا ولا يفوقه هذا القول، فقلت: رأيت إذا أنا لم أخف أن أغمر بذلك بريئاً ثم لم أفعل ولم أقتله ما عليّ من الوزر؟ فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينقص من وزره شيء، أما علمت أنّ أفضل الشهداء درجة يوم القيامة من نصر الله ورسوله بظهر الغيب، وردّ عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وآله. (١)

قال السيد الكلبيكاني في تعليقه على هذه الرواية: (يستفاد من لحن الرواية وتعبيرات الإمام عليه السلام الشديده أنّ هذا الشخص - محمّد بن بشير - كان يعرف الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وأنّه هو الإمام وهادي الرشد وحجّه الله على العباد، وإنّما كان يصدّد التشكيك بين الناس وصرف القلوب عنه صلوات الله عليه). (٢)

٥ - محمّد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميره، عن داود بن فرقد قال: فقلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم، ولكن أتقى عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد عليك فافعل... (٣)

ص: ٣٥٧

- 
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢١٧:٢٨، الباب ٢٧ من أبواب حد السحق والقياده، ح ٦.
  - ٢- (٢) الدر المنضود في أحكام الحدود ٢:٢٥٢.
  - ٣- (٣) وسائل الشيعه ٢١٧:٢٨، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ٥.

والروايه صحيحه السند، كما عبّر بذلك صاحب الحقائق (١) والسيد الخوانساري (٢) والسيد الخوئي (٣).

ووجه الدلاله ما تقدّم من أنّ الأئمه عليهم السلام بمنزله نفس النبي صلى الله عليه وآله، وأنّ حكمهم عليهم السلام حكم النبي صلى الله عليه وآله، وكلّهم يجرون مجرى واحد، وهو من البديهيّات التي تعلو على البرهنه والاستدلال.

قال صاحب الجواهر في ذيل هذه الروايه: (ولا ينافي ذلك ما في خبر أبي الصباح الطويل، وحاصله أنّه استأذنه في قتل جعد بن عبد الله جاره لوقوعه في علي عليه السلام، فقال: (قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن القتل يا أبا الصباح، إنّ الإسلام قيّد الفتك، ولكن دعه فستكفي بغيرك) (٤) الذي لا

ص: ٣٥٨

١- (١) الحقائق الناضره ١٥٦: ١٨.

٢- (٢) جامع المدارك ١١٢: ٧.

٣- (٣) تكمله مباني المنهاج ٢٦٥: ١.

٤- (٤) تتمه الخير كما في الكافي: إنّ لنا جاراً من همدان يقال له: الجعد بن عبد الله، وهو يجلس إلينا - إلى أن قال - فخبطته: (خبطت الشجر: ضربتها بالعصا ليسقط ورقها) حتّى أقتله، قال: فقال: يا أبا الصباح هذا الفتك، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الفتك، يا أبا الصباح إنّ الإسلام قيّد الفتك، ولكن دعه فستكفي بغيرك، قال أبو الصباح: فلما رجعت من المدينه إلى الكوفه لم ألبث بها إلّا ثمانية عشر يوماً، فخرجت إلى المسجد فصليت الفجر، ثمّ عقيت فإذا رجل يحركني برجله، فقال: يا أبا الصباح، البشري، فقلت: بشرك الله بخير، فما ذاك؟ فقال: إنّ الجعد بن عبد الله بات البارحه في داره التي في الجبانه فأيقظوه للصلاه فإذا هو مثل الزق المنفوخ ميتاً، فذهبوا يحملونه فإذا لحمه يسقط عن عظمه، فجمعوه في نطع فإذا تحته أسود، فدفنوه) الكافي ٣٧٥: ٧، ح ١٦. قوله: الإسلام قيّد الفتك، قال الجزري: الإيمان قيّد الفتك، وهو أن يأتي الرجل صاحبه وهو غار غافل فيشّد عليه فيقتله.



جابر له الممكن حمله على أنه روى ذلك للخوف عليه أو غيره ممن هو برىء؛ لأنه رأى شدّه عزمه على القتل، كما يظهر من بعض ما فى الخبر المزبور(١).

٦- عن جعفر بن محمّد صلى الله عليه وآله أنه سئل عن رجل تناول علياً عليه السلام فقال: (إنّه لحقيق أن لا يقيم يوماً واحداً، ويقتل من سب الإمام عليه السلام كما يقتل من سب النبي صلى الله عليه وآله)(٢)، وهى واضحة الدلالة فى وجوب قتل سب الإمام عليه السلام.

مضافاً إلى أنه يمكن الاستدلال على وجوب قتل سب النبي صلى الله عليه وآله بالروايات الدالة على وجوب قتل منكر فضائل النبي صلى الله عليه وآله، بتقريب أن منكر فضائله صلى الله عليه وآله من مصاديق السب.

ومن الروايات الدالة على وجوب قتل منكر فضائل النبي صلى الله عليه وآله ما روى عن مطر بن أرقم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إنّ عبد العزيز بن عمر الوالى بعث إلىّ فأتيته وبين يديه رجلان قد تناول أحدهما صاحبه فمرش وجهه، فقال: ما تقول يا أبا عبد الله فى هذين الرجلين؟ قلت: وما قالاً؟ قلت: قال أحدهما: ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله فضل على أحد من بنى أميه فى الحسب، وقال الآخر: له الفضل على الناس كلّهم فى كلّ خير، وغضب الذى نصر رسول الله صلى الله عليه وآله فصنع بوجهه ما ترى، فهل عليه شيء؟ فقلت له: إنى أظنك

قد سألت من حولك فأخبروك، فقال: أقسمت عليك لما قلت،

ص: ٣٥٩

١- (١) جواهر الكلام ٤٣٦: ٤١.

٢- (٢) دعائم الإسلام ٤٦٠: ٢، وسائل الشيعة ١٧: ١٩، الباب ٢٢ من أبواب الديات، ح ١.

فقلت له: كان ينبغي لمن زعم أنّ أحداً مثل رسول الله صلى الله عليه وآله في الفضل أن يقتل ولا يستحيى، قال: فقال: أو ما الحسب بواحد؟ فقلت: إنّ الحسب ليس النسب، ألا ترى لو نزلت برجل من بعض هذه الأجناس فقراك فقلت: إنّ هذا الحسب؟ فقال: أو ما النسب بواحد؟ قلت: إذا اجتمعا إلى آدم فإنّ النسب واحد، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآلهم يخلطه شرك ولا بغى، فأمر به فقتل(١).

ودلاله هذه الرواية واضحة، وعليه فإنّ كلّ شخص يساوى بين رسول الله صلى الله عليه وآله وغيره - لا سيما من بنى أميه - في الفضل والكرامه يجب قتله.

### هل يجب إذن الإمام في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله ؟

الظاهر عدم توقف وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله على إذن الإمام؛ لدلاله صحيحه هشام بن سالم وكذا ظاهر روايته أو صحيحته الأخرى الواردة في سبّ علي عليه السلام، وكذا صحيحه محمّد بن مسلم المتقدّمه، حيث سأل في آخرها أبا جعفر عليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال عليه السلام: (إن لم تخف على نفسك فاقتله)، وكذا صحيحه داود بن فرقد المتقدّمه الواردة في الناصب، حيث قال: (فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد به عليك فافعل)(٢).

ص: ٣٦٠

- 
- ١- (١) الكافي ٧:٢٦٩، باب النوادر، ح ١٥، وسائل الشيعة ٢٨:٢١٤، الباب ٢٦ من أبواب حد القذف، ح ١.
  - ٢- (٢) الكافي ٧:٢٦٦، باب النوادر، ح ٣٣، وسائل الشيعة ٢٨:٢١٧، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ٥.

نعم، ذهب الشيخ المفيد (١) و العلّامة في المختلف إلى عدم جواز القتل بدون إذن الإمام، وذكر العلّامة وجه ذلك: لأنّه حدّ، والمستوفى للحدود هو الإمام (٢)، ورواه أبي عاصم السجستاني أنّ أبا عبد الله بن النجاشي سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: (إنّي قتلت ثلاثة عشر رجلاً من الخوارج كلّهم سمعتهم يبرأ من علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام لم يكن عليك في قتلهم شيء، ولكنك سبقت الإمام، فعليك ثلاثة عشر شاه تذبّحها بمنى وتصدّق بلحمها لسبقك الإمام وليس عليك غير ذلك) (٣).

وأورد السيد الكلبيكاني على ذلك: (بأنّ هذه الرواية على خلاف مطلوبهم أدل، فإنّ من المعلوم أنّ كفاره قتل النفس أو ديته ليس شاه، فأمره عليه السلام بذبح الشاه بمنى والتصدّق بلحمها لأجل ترك المستحب الصادر منه، وهو سبقته على الإمام في قتل الخوارج، وكان ينبغي له أن يستأذن الإمام في ذلك) (٤).

ومما تقدّم يتّضح أنّ وجوب قتل سبّ الإمام عليه السلام مما دلّت عليه

ص: ٣٤١

---

١- (١) المقنعه: ٧٤٣.

٢- (٢) مختلف الشيعة ٩: ٤٥١.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٣٠، الباب ٢٢ من أبواب الديات، ح ٢.

٤- (٤) الحدود والتعزيرات ١: ٢٨٦.

الروايات الصحيحة والصريحة، ومن ثمّ تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله بالوجه المتقدمه.

ومن الواضح أن لا- فرق في السبّ للنبي صلى الله عليه وآله بين المسلم والكافر في وجوب قتله، كما صرّح بذلك في المسالك(١) والرياض(٢) والجواهر(٣)، واستدلّ على ذلك بإطلاق النص والفتوى، مضافاً إلى خصوص ما ورد عن علي عليه السلام: (أنّ يهوديه كانت تشتم النبي صلى الله عليه وآله وتقع فيه، فخنقها رجل حتّى ماتت، فأبطل رسول الله دمها)(٤).

نعم، إذا سبّ النبي صلى الله عليه وآله ثمّ أسلم ففي وجوب قتله تأمّل، فإنّ الإسلام يجب ما قبله.

الطائفة الثالثة: الاستدلال بالروايات الداله على وجوب قتل سبّ سائر الأنبياء عليهم السلام

يمكن الاستدلال على وجوب قتل سبّ نبيّنا صلى الله عليه وآله بما دلّ على وجوب قتل سبّ باقى الأنبياء عليهم السلام بالأوليه القطعيه؛ لما ثبت من أفضله

ص: ٣٦٢

١- (١) مسالك الإفهام ١٤:٤٥٥.

٢- (٢) رياض المسائل ١٣:٥٣٨.

٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٤٣٩.

٤- (٤) السنن الكبرى ٩:٢٠٠، كتاب الجزية، باب يشترط عليهم أن لا يذكروا رسول الله صلى الله عليه وآله إلا بما هو أهله.

نبينا صلى الله عليه وآله على جميع الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

ومن الروايات الداله على وجوب قتل سبّ باقى الأنبياء ما ورد عن الفضل بن الحسن الطبرسى بإسناده فى (صحيفه الرضا عليه السلام) عن آباءه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (من سبّ نبياً قتل، ومن سبّ صاحب نبى جلد) (١).

وهذا الحديث منجبر بفتوى المشهور على وفق مضمونه كما ذكر السيد الروحانى (٢).

وروى الشيخ الطوسى بسنده، عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال: (من سبّ نبياً من الأنبياء فاقتلوه) (٣).

وقد ادعى الإجماع على وجوب قتل سبّ سائر الأنبياء عليهم السلام.

قال السيد ابن زهره فى الغنيه: (ويقتل من سبّ النبى صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمه عليهم السلام... كل ذلك بدليل إجماع الطائفة) (٤).

نعم، ذهب البعض كصاحب المسالك بأنّ وجوب قتل من سبّ أحد من الأنبياء عليهم السلام غير نبينا صلى الله عليه وآله من باب الارتداد، حيث قال: (إنّ وجوب قتل سبّ سائر الأنبياء عليهم السلام من باب الارتداد) (٥).

ص: ٣٦٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢١٣:٢٨، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ٤.

٢- (٢) أنظر فقه الصادق ٤٧٦:٢٥.

٣- (٣) الأمالى: ٣٦٥.

٤- (٤) غنيه النزوع: ٤٢٨.

٥- (٥) مسالك الإفهام ٧٦:٣.

نطوى هذه الفقرة بملخص يفيد أنّ الروايات المستفيضه صريحه الدلاله على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله.

المبحث الثانى: الأدله الأخرى على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله

بعدها استوفى الدليل الروائى بروحه البرهانيه وعناصره الاستدلاليه تغطيه المسأله من جميع الجوانب، ومن ثمّ يغنى عن إقامه دليل آخر، لكننا لم نهمل الأدله الأخرى التى تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله.

ومن أهم الأدله التى يمكن سوقها على ذلك هو إجماع الطائفه على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، كما يتّضح من البحث الآتى.

### **الإجماع على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله:**

عند إجراء مسح ميدانى لكلمات الفقهاء سواء المتقدمين أو المتأخرين والمعاصرين، نجد أنّهم قد أجمعوا على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله عند الأمن من الضرر.

وقد صرّح بهذا الإجماع عدد من الأعلام:

قال السيد المرتضى: (دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه بعد الإجماع...)(١).

وقال صاحب المسالك: (هذا الحكم موضع وفاق)(٢).

ص: ٣٦٤

---

١- (١) الانتصار: ٤٨٣.

٢- (٢) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٢.

وفى هذا المسار يقول صاحب كشف اللثام: (سبّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام يقتل اتفاقاً).<sup>(١)</sup>

أمّا السيد ابن زهره فى الغنيه فإليك عبارته: (ويقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمة عليهم السلام... كل ذلك بدليل إجماع الطائفة).<sup>(٢)</sup>

وفى نصّ آخر لصاحب الرياض يقول فيه: (يقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام بلا خلاف، بل عليه الإجماع فى كلام جماعه، وهو الحجّج مضافاً إلى النصوص المستفيضة).<sup>(٣)</sup>

وقال صاحب الجواهر: (بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه).<sup>(٤)</sup>

وقول آخر للسيد الخونسارى يقول فيه: (أمّا جواز قتل السابّ للنبي صلى الله عليه وآله، بل وجوب قتله فهو مجمع عليه).<sup>(٥)</sup>

وقال السيد الكلبيكانى: (أمّا سبّ النبي صلى الله عليه وآله فالإجماع على جواز بل وجوب قتله).<sup>(٦)</sup>

ص: ٣٦٥

---

١- (١) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ٥٤٤: ١٠.

٢- (٢) غنيه النزوع: ٤٢٨.

٣- (٣) رياض المسائل ٥٣٦: ١٣.

٤- (٤) جواهر الكلام ٤٣٢: ٤١.

٥- (٥) جامع المدارك ١٠٧: ٧.

٦- (٦) الحدود والتعزيرات ٢٧٨: ١.

وقال السيد محمد صادق الروحاني: (يقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله أو واحداً من الأئمة عليهم السلام ويحلّ لكلّ سامع قتله مع أمن الضرر بلا خلاف في شيء من تلكم، بل الإجماع بقسميه على الجميع)(١).

وكذلك صرّح بالإجماع على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله كلّ من الشيخ محمّد جواد مغنیه في فقه الإمام الصادق عليه السلام(٢) والشيخ على آل كاشف الغطاء في النور الساطع في الفقه النافع(٣) والسيد شهاب الدين المرعشي النجفي في القصاص على ضوء القرآن والسنة(٤)، والشيخ جواد التبريزي في أسس الحدود والتقارير(٥) والشيخ فاضل اللنكراني في تفصيل الشريعة على تحرير الوسيلة(٦) وغيرهم.

ومن تأمل في هذه الإجماعات المنقولة والمحصّلة لفقهاء الإسلام الشيعة في جميع الأعصار من قدماء ومتأخرين ومعاصرين، يقطع بأنّ حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله هو القتل، بل بالاستناد إلى هذه الإجماعات - مضافاً إلى إجماع السنّة كما سيأتي - يستطيع القول بأنّ هذا الحكم من ضرورات دين

ص: ٣٦٦

١- (١) فقه الصادق ٢٥:٤٧٤.

٢- (٢) فقه الإمام الصادق ٦:٧٧.

٣- (٣) النور الساطع في الفقه النافع ١:٤٧٦.

٤- (٤) القصاص على ضوء القرآن والسنة ١:٢٧٧.

٥- (٥) أسس الحدود والتقارير: ٢٥٧.

٦- (٦) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، باب النجاسات وأحكامها: ٤٠٣.



الإسلام، ولذا ادّعى البعض على وجود إجماع المسلمين وعلماء جميع المذاهب والطوائف الإسلامية.

### حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله عند فقهاء أهل السنّة:

اختلف فقهاء أهل السنّة في حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله على قولين:

القول الأوّل: يقتل من دون استتابه.

قال القرطبي: (روى أنّ رجلاً قال في مجلس على رضى الله عنه: ما قُتل كعبُ بن الأشرف إلّا غدراً، فأمر على بضرب عنقه.

[ثمّ قال القرطبي]: قال علماؤنا: هذا يُقتل ولا يُستتاب إن نَسبَ الغدر للنبي صلى الله عليه وسلم)

ثمّ قال: (وممن قال ذلك مالك والليث وأحمد وإسحاق، وهو مذهب الشافعي).<sup>(١)</sup>

وقال ابن قدامه - وهو على مذهب أحمد بن حنبل - : (أمّا من سبّ الله سبحانه و تعالى ورسوله فروى القاضى عن أحمد أنّه قال: لا توبه لمن سبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم)<sup>(٢)</sup>. وفى كتاب الدر المختار على متن تنوير الأبصار فى مذهب أبى حنيفة فى باب حكم سبّ الأنبياء ما نصّه: (والكافر

ص: ٣٦٧

١- (١) الجامع لأحكام القرآن ٨٢: ٨.

٢- (٢) الشرح الكبير على متن المقنع ٩٠: ١٠.

بسبب نبي من الأنبياء فإنه يقتل حداً ولا تقبل توبته (١) مطلقاً، ولو سب الله تعالى قبلت؛ لأنه حق الله تعالى، والأول حق عبد لا يزول بالتوبه (٢).

وفي رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ما نصه: (قال ابن سحنون المالكي: أجمع المسلمون على أن شاتم [أي: شاتم النبي صلى الله عليه وآله] كافر، وحكمه القتل، ومن شك في عذابه وكفره كفر). (٣)

روى القاضي عياض المالكي في الشفا بتعريف حقوق المصطفى: (سأل الرشيد مالكا في رجل شتم النبي صلى الله عليه وآله.. فغضب مالكا وقال: يا أمير المؤمنين، ما بقاء الأمة بعد شتم نبيها؟! من شتم الأنبياء قتل). (٤)

وقال النووي في المجموع: (نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من سب النبي صلى الله عليه وآله صريحاً وجب قتله، ونقل أبو بكر الفارسي أحد أئمة الشافعية في كتاب الإجماع أن من سب النبي صلى الله عليه وآله بما هو قذف صريح كفر باتفاق العلماء، فلو تاب لم يسقط عنه القتل؛ لأن حد قذفه القتل وحد القذف لا يسقط بالتوبه، وخالفه القفال فقال: كفر بالسب فسقط القتل بالإسلام). (٥)

ص: ٣٤٨

- 
- ١- (١) المراد بعدم قبول توبته عدم إعفائه من القتل، وليس المراد أنه لا يصح دخوله في الإسلام، بل إن أقلع عن الكفر وتشهد صح دخوله في الإسلام بالإجماع.
  - ٢- (٢) الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان ٤:٤١٦.
  - ٣- (٣) حاشية رد المحتار ٤:٤١٧.
  - ٤- (٤) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢:٢٢٤.
  - ٥- (٥) المجموع شرح المهذب ١٩:٤٢٧.

القول الثاني: إنه كافر مرتد، ويقتل بعد استتابته، أى: الطلب منه الرجوع عن ذلك والدخول في دين الإسلام بالشهادتين إن لم يتب، فإن تاب ودخل في الإسلام فلا يقتل.

قال في حاشيه ردّ المحتار: (رأيت في كتاب الخراج لأبى يوسف ما نصّه: وأيما رجل مسلم سبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كذّبه أو عابه أو تنقّصه فقد كفر بالله تعالى، وبانت منه امرأته، فإن تاب وإلا قتل...) (١).

وبهذا يتّضح أنّ حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله عند أهل السنّه هو القتل، ومنه يتبيّن اتّفاق المسلمين على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، وإن ذهب البعض إلى وجوب قتله من دون استتابه، وبعض أنّه يقتل بعد استتابته.

النتيجه:

في النهايه نبادر إلى تكثيف أبرز عناصر البحث المتقدّم في ملخص يفيد أنّ الحكم بوجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله دلّت عليه الروايات الصحيحه، التي تحتشد فيها الدلالات على إثبات المطلوب، وأشبعته إشباعاً رائعاً، ودلاله هذه النصوص الروائيه تلتقى مع إجماع المسلمين قديماً وحديثاً، وإن وقع الخلاف عند أهل السنّه في أنّه كافر مرتد يستتاب، ويقتل إن لم يتب، أم أنّه يقتل من دون استتابه.

ص: ٣٦٩

وعلى ضوء ما سلف وتأسيساً عليه نقول: لا يوجد أيّ مبرر ومسوّغ لإلقاء هذه الشبهات والدعوات التي يبديها البعض، والتي تقول بعدم وجود حكم شرعي معتبر على وجوب قتل سائب النبي صلى الله عليه وآله.

ص: ٣٧٠

مقال الروايات الدالّه على وجوب قتل ساب النبي صلى الله عليه و آله

١ - أسس الحدود والتقريبات، الشيخ جواد التبريزى، قم مكتب المؤلف ١٤١٧ هـ -.

٢ - الأمالى، لشيخ الطائفه أبى جعفر محمّد بن الحسن الطوسى رحمه الله، الطبعه الأولى ١٤١٤ هـ -، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميه - مؤسسه البعثه، نشر: دار الثقافه - قم.

٣ - الانتصار، الشريف المرتضى، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنه الطبع ١٤١٥ هـ -.

٤ - تفصيل الشريعه فى شرح تحرير الوسيله، الشيخ الفاضل اللنكرانى، قم المقدسه، ١٤٠٩ هـ -.

٥ - تفصيل وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعه، الشيخ محمّد بن الحسن الحر العاملى المتوفى سنه ١١٠٤ هـ -، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٦ - تكمله مبانى المنهاج، السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى، مطبعه

٧ - تهذيب الأحكام في شرح المقنعه، محمّد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ -، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرساني، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٨ - الجامع لأحكام القرآن، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، ١٤٠٥ هـ -.

٩ - جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري، علّق عليه: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبة الصدوق، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ -.

١٠ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، تعليق وتصحيح: محمود القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة.

١١ - حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، محمّد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ -.

١٢ - الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، المحمّد الشيخ يوسف البحراني، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

- ١٣ - الحدود والتعزيرات، تقريرات بحث السيد الأستاذ آيه الله الحاج السيد محمد رضا الموسوي الكلبايكاني، الطبعة الأولى.
- ١٤ - دعائم الإسلام، القاضي النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الطبعة الثانية، دار المعارف - القاهرة.
- ١٥ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المقدسه، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ -.
- ١٦ - السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر.
- ١٧ - الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد ابن قدامه المقدسي، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
- ١٨ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي أبي الفضل عياض الحيصبي، مذيلاً بالحاقيه المسماه مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، أحمد بن محمد بن محمد الشمني، دار الفكر للطباعه والنشر والتوزيع.
- ١٩ - غنيه النزوع، ابن زهره الحلبي، التحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى، يشراف: سماحه العلامة جعفر السبحاني، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف - قم المقدسه.

٢٠ - فقه الإمام الصادق عليه السلام، محمد جواد مغنیه، قم المقدسه، مؤسسه أنصاریان ١٤٢١ هـ - .

٢١ - فقه الصادق، السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ -، نشر: مؤسسه دار الكتاب - قم المقدسه.

٢٢ - الفقه المنسوب للإمام الرضا (عليه السلام)، تحقيق: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم المشرفه، نشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا (عليه السلام) - مشهد المقدس، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - .

٢٣ - القاموس المحيط، الفيروز آبادي.

٢٤ - القصاص على ضوء القرآن والسنة، قم المقدسه، مكتبه آيه الله العظمى المرعشي النجفي.

٢٥ - الكافي، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٨٨.

٢٦ - كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمد بن الحسن الإصفهاني (الفاضل الهندي)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - .

٢٧ - مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المقدس الأردبيلي، مؤسسه النشر الإسلامي.

ص: ٣٧٤



٢٨ - المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٩ - مختلف الشيعة، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (العلامة الحلي)، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المقدسه، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.

٣٠ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملی قدس سره (الشهيد الثاني)، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه.

٣١ - المقنعه، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه، الطبعة الثانيه.

٣٢ - الموسوعه الاستدلاليه في الفقه الإسلامي، السيد محمد الحسيني الشيرازي، الطبعة الثانيه، دفتر العلوم - بيروت ١٤٠٩ هـ -.

٣٣ - النور الساطع في الفقه النافع، الشيخ علي كاشف الغطاء، مطبعه الآداب ١٣٨١ هـ -.

ص: ٣٧٥



## هل قتل المرتد ينافي الحرّيه فى العقيدته ؟

### اشاره

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

بيان الشبهه: يقول المستشكل: إنّ قتل المرتد عن الإسلام ينافى حرّيه العقيدته، فالإنسان ولد حرّاً، بل حرّيه الإنسان هى واحده من خاصّيات التكريم الإلهى.

جواب الشبهه: عدم وجود حرّيه مطلقه

لكى يتّضح الجواب بشكل واضح لابدّ أوّلاً من بيان معنى الحرّيه:

لا يخفى أنّ مفهوم الحرّيه من المفاهيم المأنوسه والمتداوله بين الناس، إلى الحدّ الذى يمكن عمده من المفاهيم البديهيّه التى تعلقو على البيان والتوضيح.

لكن فى الوقت ذاته حينما يوضع هذا المفهوم على طاولة التحقيق يظهر أنّه أمر مجهول، وتتلور مجموعه من المصاديق المشتبهه غير المعروفه.

ولذا قدّمت تعريفات مختلفه، ولا نريد الخوض فى هذه التعريفات،

ص: ٣٧٧

وإنما نكتفى بتعريف الحرية من وجهه النظر الإسلاميه وعلى لسان الشيخ الجوادى الآملى، حيث يقول: «الحرية من المنظور الإسلامى عبارته عن التحرر عن عبوديه وإطاعه غير الله تعالى».(١)

وإذا تبين ذلك فنقول: إن الحرية المطلقة لا وجود لها فى الحضارات الإنسانيه؛ لأن الحرية المطلقة هى مفسده مطلقه؛ إذ الحرّيه المطلقة تعنى الإباحيه المطلقة فى جميع المجالات، والإباحيه المطلقة تعنى ممارسه الفساد بكل أشكاله وألوانه من قبل أفراد المجتمع، وهى عوده إلى قانون (ميكيافيلى) اللئيم الذى يتبئى مقوله: الغايه تبرر الوسيله، فكم من جريمه وعبوديه تمارس باسم الحرّيه، إذا أزعجك الجار وعاتبته، تجده بدل أن يعتذر يبادرك بالقول: (إنه حرّ)، وكأنّ المطلوب منك أن تكون عبداً لحرّيته.

وإذا كانت حرّيتى ستؤدّى إلى الإضرار بالآخرين فهذه ليست حرّيه، وإنّما هى تح - رر من كلّ القيم الأخلاقيه، فالحرّيه الصحيحه هى أنّ حرّيتك تنتهى عندما تبدأ حرّيه الآخرين، وهذه هى الحرّيه المسؤوله.

فحرّيه الرأى والتعبير المهذب، وحرّيه الاعتقاد الدينى، وغيرها من الحرّيات يجب أن تمارس فى ظلّ معايير اجتماعيه، أخلاقيه، قانونيه، وإلاّ أصبحنا نعيش شريعته الغاب.

وبهذا يتّضح أنّ الحرّيه المطلقة أمر يرفضه جميع العقلاء.

ص: ٣٧٨

ومن هنا نجد أن الإسلام يدعو إلى حرية مسؤوليه، إلى حرية تكريميه مهذبته، وفيما يلي بعض الأمثلة التي تمثل شاهداً محكماً على محدودية الحرية للإنسان في الشريعة الإسلامية:

### أ – التعدى على أموال الآخرين ونفوسهم وأعراضهم

فقد جاء في مورد التعدى على نفوس الآخرين: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ١ .

كما جاء في مورد التعدى على أموال الآخرين: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ٢ .

أما في الموارد التي لا يتحقق فيها شرط من شروط قطع اليد، فإن الفقهاء متفقون على أن للحاكم الشرعي تعزيز السارق.

وأما التعدى على أعراض الآخرين فإنه موجب لاستحقاق الحد أو التعزير، فقد شرعت عقوبته ثمانين جلده على توجيه الإهانة للمسلم على شكل القذف كما قال تعالى: وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٣

ص: ٣٧٩

ومع التأميل في هذه الآيه الشريفه، وفي الروايات المعتمده في البابين: الثاني والثالث من أبواب حدّ القذف من كتاب وسائل الشيعه (١) يلاحظ أنّ هذا الحكم هو مورد اتفاق جميع الفقهاء.

أمّا إذا كانت الإهانه للمسلم على شكل آخر غير القذف، فإنّ ذلك يكون موجباً للتعزير، كما يبيّن ذلك المحقّق الحلّي في كتابه الشرائع، حيث يقول: «كلّ تعريض بما يكرهه المواجه، ولم يوضع للقذف لغه ولا عرفاً، يثبت به التعزير لا الحد» (٢).

وقد ادّعى صاحب الجواهر الإجماع على ذلك وقال: (بلا خلاف أجده فيه بيننا) (٣).

قد خصّص صاحب الوسائل باباً لذلك أسماه (باب أنّ من سبّ وعرض ولم يصرّح بالقذف فلا حدّ عليه، وعليه التعزير) (٤)، ونحن نكتفي هنا بذكر أنموذج من هذه الروايات، وهو ما ينقله عبد الرحمن بن أبي عبد الله - أحد الرواه الموثقين - بسند صحيح؛ حيث يقول: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يعرض به هل يجلد؟ قال: عليه تعزير» (٥).

ص: ٣٨٠

١- (١) وسائل الشيعه ١٧٥:٢٨-١٧٨.

٢- (٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٩٤٥:٤.

٣- (٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١٠:٤١.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٠٢:٢٨.

٥- (٥) وسائل الشيعه ٢٠٢:٢٨، ح ١.

والنتيجة هي أنّ واحداً من حدود الحرية الإنسانية في الحياة مع الآخرين - من الناحية الفقهية - هو أن لا يتعدى على نفوس الآخرين وأموالهم وأعراضهم؛ لأنّ أيّ حركة - سواء على شكل كلام أم كتابه - توجب ذلك وتعدّ ممنوعه، وللحاكم الشرعي مواجهتها بشكل قاطع على صورته إجراء الحدود أو التعزيرات.

## ب - التعدّي على حقوق الآخرين

في مختلف أبواب المعاملات - في حقّ القبض والإقباض في البيع والإجاره وأمثال ذلك، وحقّ إعمال الخيارات، إلى حقّ المطالبة بالمنافع المستوفاه، وضمان التالف، وحقّ النفقه، وحقّ الحضانه و... - إذا أراد أحد طرفي المعامله أن يتجاهل حقّ الطرف الآخر فيها أو يتجاوزها فإنّ الحاكم الشرعي - باتّفاق الفقهاء - مطالب بإجباره على الوفاء بتعهداته ووظائفه الشرعيه، وإعادة الحقّ للطرف المقابل.

وأما حدود حرية الإنسان قبل حقوق الحيوانات فليس الإنسان محدود الحرية أمام حقوق الآخرين ممن يعيشون معه فحسب، بل إنّ كذلك أمام حقوق الحيوانات، ومن هنا - وباتّفاق الفقهاء - فالإنسان الذي لا يوصل الماء والعلف لحيواناته المملوكه له، للحاكم الشرعي إجباره إمّا على بيع هذا الحيوان أو ذبحه أو تأمين الطعام له.

يقول المحقق الحلّي في كتابه الشرائع: «وأما نفقه البهائم المملوكه

فواجبه سواء كانت مأكوله أم لم تكن، والواجب القيام بما تحتاج إليه، فإن اجترأت بالرعى وإلا علفها، فإن امتنع أجبره الحاكم على بيعها أو ذبحها إن كانت تقصد للذبح أو الإنفاق».(١)

ويعلق صاحب الجواهر عند نقله هذه العبارة فيقول: «فإن تعذر إجباره ناب الحاكم في ذلك عنه على ما يراه».(٢)

ويقول الإمام الخميني قدس سره حول هذا الموضوع: «ولو امتنع المالك من الإنفاق على البهيمة، ولو بتخليتها للرعى الكافي لها، أجبر على بيعها أو الإنفاق عليها أو ذبحها، إن كانت مما يقصد اللحم بذبحها».(٣)

### ج - مزاحمه الآخرين

لم يعط النظام الإسلامي - من وجهه النظر الفقهي - أي شخص الحق في الاستفاده من حرياته إذا ما سببت إيجاد نوع من المزاحمه للآخرين، سواء كانوا مسلمين أم أهل ذمه، وحتى المالك الذي يتصرف في ملكه موقعا المزاحمه على الآخرين ليس له حق التصرف هذا من الناحية الفقهي، والحاكم الشرعي مسؤول عن مواجهه بقاطعيه مع هذا النوع من ممارسه الحريه، ومن ثم تحديد حريه ذلك الإنسان.

ص: ٣٨٢

١- (١) شرائع الإسلام ٥٧٥:٢.

٢- (٢) جواهر الكلام ٣٩٥:٣١.

٣- (٣) تحرير الوسيله ٤٧٧:٢.



ويمثّل الحديث النبوي المعتبر: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»<sup>(١)</sup> شاهداً محكماً على نفى حريه الإنسان في الموارد التي يتسبّب فيها بمضايقه حقّ الآخرين.

والملاحظ هنا أنّ شأن صدور (لا ضرر ولا ضرار) هو أنّ سمره بن جندب الذي يستفيد من حريته سوء الاستفاده، ويدخل منزل المسلم فجأه ومن دون إعلام مسبق، رافعاً شعار (احترام الملكيه)، وبذلك يكون موجباً لأذيه الأنصارى وعائلته ومزاحمتهم.

فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وبجملته الراقية والقيمه: «لا ضرر ولا ضرار» يصدر حكماً عملياً - كحاكمٍ للمسلمين - بلزوم قلع العذق، ومع قلعه يتمّ إعدام الأرضيه الموجهه لوقوع الأذيه والمزاحمه للآخرين.

وبناءً عليه، فالمراد الأصلي لهذه الروايه هو نفى شرعيه الحرّيه المؤدّيه إلى مزاحمه الآخرين من قبل سمره بن جندب، وإن كان يمكن أيضاً استفاده احترام حريه الرجل الأنصارى وعائلته في محيطه المنزلي - والتي هدّدها التصرف الوقح من قبل سمره - منها، إلاّ أنّه من الواضح أنّ ضروره هذا النوع من الحرّيه هو مما اتّفق عليه جميع الباحثين حول هذا الموضوع، وهو من الواضح بحيث إنّّه لا يحتاج إلى الاستدلال وتقديم البرهان.

ص: ٣٨٣

---

١- (١) وسائل الشيعه ١٤: ٢٦، ح ١٠.

من الموارد الأخرى التي تحدّ من حرية الإنسان شرعاً، التظاهر بالمنكرات في المحيط الاجتماعي، وذلك لأنّ الشارع بالإضافة إلى أنّه قد منع ارتكاب هذه المنكرات على المستوى الفردي، فإنّه قد حرّم التظاهر بها أيضاً على المستوى الاجتماعي، بل إنّ الحاكم الشرعي مسؤول هو الآخر عن مواجهه الجادّه مع ذلك التظاهر بأشكال متنوّعه، ومن ثمّ فهو مسؤول عن الحدّ من حرية الفرد هنا.

ومع التتبع والبحث الشامل - من هذه الناحية - يمكن العثور على ثلاث مجموعات من التظاهر بالمنكرات هي:

### ١ - التظاهر ببعض المنكرات الموجه للحدّ

قال صاحب العروه: «من أظفر فيه مستحلاًّ عالمّاً عامداً، يعزّر بخمسه وعشرين سوطاً، فإنّ عاد عزّر ثانياً، فإن عاد قتل على الأقوى، وإن كان الأحوط قتله في الأربعة (١)» وقد وافق جميع الفقهاء - في تعليقاتهم على العروه - على هذه الفتوى أيضاً.

وهناك جملة من الروايات الصحيحة الداله على ذلك، إلّا أنّنا ليس هدفنا هنا إعطاء المستند الشرعي، وإنّما الهدف هو توضيح الممنوعيه والمحدوديه الموجوده أمام بعض الحريات من وجهه النظر الفقهيّه.

ص: ٣٨٤

أنموذج آخر من المنكرات المشابهة للموارد المذكورة التي ورد فيها التعزير هو موضوع العلاقة غير الشرعية بين الرجل والمرأة، فإنّه بالرغم من حرمة أى نوع من أنواع التجسس هنا، إلاّ أنّه فى الحالات التى يثبت فيها أنّ هناك خلوه بين الرجل والمرأة الأجنبيين فإنّ للحاكم الشرعى تعزيرهما، ففى موثقه أبى بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا وجد الرجل مع امرأة فى بيت ليلاً، وليس بينهما رحم، جلدًا» (١).

وفى هذا المجال يقول المحقق الحلى: «كلّ من فعل محرّماً، أو ترك واجباً، فلإمام تعزيره بما لا يبلغ الحدّ، وتقديره إلى الإمام» (٢).

وقال الإمام الخمينى قدس سره: «من ترك واجباً أو ارتكب حراماً فللإمام عليه السلام ونائبه تعزيره، بشرط أن يكون من الكبائر، والتعزير دون الحدّ، وحدّه بنظر الحاكم» (٣).

## ٢ - مخالفه المقررات الحكوميه، وعدم مراعاة مصلحه النظام

إنّ ضروره حفظ نظام المجتمع ليست فريضه إلهيه فقط، وإنّما هى أمر عقلايى وعقلى، ومجرّد التوجّه إليها يوجب التصديق بها.

وفى نظر العقل والشرع، فإنّ أى نوع من أنواع الحرية يمكن أن يوجّه

ص: ٣٨٥

١- (١) وسائل الشيعه ١٤٦: ٢٨.

٢- (٢) شرائع الإسلام ٩٤٩: ٤.

٣- (٣) تحرير الوسيله ٤٧٨: ٢.

ضربه إلى نظام الأمة - خصوصاً النظام الإلهي - سوف يكون ممنوعاً، ومن هنا وفي إطار الحرية العقلانية والشرعية، فإنّ باب أيّ نوع من المخالفه لمقرّرات حفظ النظام - سواء من طرف المواطنين أم من طرف متولّي الأمور، وبدءاً من دفع الضرائب ورعايه قوانين السير، إلى وظائف المسؤولين أمام من هم أرفع منهم مسؤوليه، وخلاصه كافه المقرّرات القانونيه - مقفله.

إنّ محدوديه حرّيه المواطنين قبال المقرّرات ليست من مختصّات الحكومه الإسلاميه، وإنّما هي محلّ تأكيد وقبول شديدين من كافّه أنظمه الحكم في العالم؛ ومن هنا فإنّ الفقهاء العظام والمراجع الكرام يجيبون على الاستفتاءات الوارده إليهم حول مخالفه المقرّرات الحكوميه بأنّ مخالفه المقرّرات الحكوميه ليس بجائز، أو مخالفه المقرّرات التي يتوقّف عليها حفظ النظام حرام (1).

### ٣ - إهانه المقدّسات

للمقدّسات مقام رفيع، وهتك هذه الحرمه حرام، ولا- يمكن تجويزه تحت أيّ عنوان، وهذا الأمر ليس منحصراً بالمدرسه الإسلاميه، بل يمكن القول: إنّ إهانه المقدّسات أمر منكر وغير مقبول لدى كافّه الأمم والمجتمعات، كما يحصل في قباله مواجهه جادّه، ويقف باب الحرّيه أمامه.

ص: ٣٨٤

ومن المقدّسات فى الشريعة الإسلاميه خاتم الأنبياء النبى الأكرم محمّد صلى الله عليه و آله، وعترته المعصومين عليهم السلام، والأنبياء الإلهيين عليهم السلام، والقرآن الكريم، والكتب السماويه، والكعبه، وفى الرتب الأخرى تأتى المساجد والأماكن المقدّسه. وهنا يمنع الفقهاء جميعاً أى نوع من أنواع الحرية المطلقه بالنسبه إلى هذه المقدّسات حتّى من قبل الإنسان غير المعتقد بها.

وبلا شك فإنّ اتّفاق الفقهاء على هذا الحكم معتمد على نصوص معتبره، وهى التى جمعها صاحب الوسائل تحت عنوان: (باب قتل من سبّ النبى صلى الله عليه و آله أو غيره من الأنبياء عليهم السلام) (١)، وفى باب آخر بعنوان: (باب قتل من سبّ علياً عليه السلام أو غيره من الأئمه عليهم السلام ومطلق الناصب مع الأمن) (٢) كما تقدّم فى الجواب على الشبهه السابقه.

أمّا إذا كانت إهانته رسول الله صلى الله عليه و آله أو أحد الأئمه عليهم السلام أو الصديقه الكبرى عليها السلام - والعياذ بالله - على شكل آخر غير السبّ، فإنّ فاعل ذلك مستحق للتعزيز حتماً.

إنّ لزوم وقوف حاكم الشرع بجديّه هنا، ولو وصل الأمر إلى القتل، ليس مختصاً بهؤلاء العظماء عليهم السلام، بل إنّه جار فى أى أمر يعدّ من الناحيه الفقهيّه من المقدّسات كالإنسان المؤمن، أو الشعائر المذهبيه المعروفه.

ص: ٣٨٧

١- (١) وسائل الشيعه ٢١٢:٢٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢١٥:٢٨.

وأساساً ميزان القداسه من الناحيه الفقهيه هو في عدّ الإهانه لذلك الشىء فعلاً محرماً فى واحد من المصادر الفقهيّه، أو جعل تعظيمه وتقديره واجباً.

النتيجه:

تبيّن مما تقدّم أنّ الحريه المطلقه أمر مرفوض من قبل الشارع والعقلاء، وعلى هذا الأساس فإنّ قتل المرتد - كما ثبت فى محلّه - لا ينافى الحريّه الفكرية أو حريه الاعتقاد كما يقول المستشكل؛ لأنّ حريه الاعتقاد لا يمكن أن تكون مطلقه، بل لابدّ أن تكون مقيدّه بقيود وحدود، ومن جمله هذه الحدود عدم خروج المسلم من الإسلام، لا سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الشارع المقدّس لم يبادر فى بدايه الأمر إلى العباده أو التدين أو الاعتقاد، بل كان دعوه إلى العلم لرفع عوائق الاعتقاد الصحيح، وكان أمراً بالقراءه الواعيه فى صفحه الكون لإزاله موانع حريه العقيدّه، وجمع أدوات اليقين من أجل تأسيس بناء عقائدى متين مدى الحياه ملؤه القناعه الرصينه، حيث نجد أنّ الشريعه الإسلاميه تتيح مجالاً واسعاً لحريه العقل والقلب والضمير، وتشرع أبوابها بما يكفى لتحصيل اليقين، ثمّ يكون القرار بالاختيار المسؤول عن رغبه ومحبه.

ولئن كان اللجوء السياسى حقّاً شبه عادى فى الوقت الراهن، وبشروط مختلفه ولأغراض دبلوماسيه أكثر منها إنسانيه، فإنّنا لم نسمع بعد فى غير شرعه الإسلام بحقّ الإجاره العقائديه: **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ**

ص: ٣٨٨

فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلَغَهُ مَا أَمَنَهُ ١ ، ويظلّ المشرك مدّه ضيافه السماع بمعزل عن الإرهاب الإعلامى المضاد، ويمنأى عن عناكب الأفكار المسبقة، وفى حمايه المجير إلى أن يبلغ مثواه متمتّعاً بحريه أخلى الإسلام ساحتها من جميع المكبلات.

وفرق بين من لم يدخل الإسلام وبين المرتد، فإنّ المرتد ألزم نفسه بالاعتقاد العلمى الحرّ، وأشهد الله والناس عليه حتّى آخوه مسلماً، وبعد ردّته يكون متحدّياً للمجتمع الإسلامى ومقدّساته، وهاتكاً لمنظومه الاعتقاد.

وهذا ما نلمسه واضحاً فى عمل العقلاء، فأىّ حزب يبقى فى صفوفه من انشقّ عنه، وأىّ جيش أو حكم عسكري يبقى فى صفوفه آبقاً؟! بل أئيه دوله (تستوطن) خالغاً جنسيتها؟! والسؤال ذاته مطروح على منظمه الدفاع عن حقوق الإنسان: هل تحتفظ حقاً إدارتها بعضويه من يكفر بميثاقها؟!

فإذا ثبت الإجماع على منطقيه هذا المعيار، فضلاً عن رحمة الاستتابه التى لم تتوفر عند هؤلاء؛ لتخلفهم الإنسانى عن الإسلام، فلم الكيل بمكيالين؟!

مضافاً إلى أننا لو استقرأنا دساتير وقوانين الشعوب نجد أنّ عقوبه خيانه الوطن هى القتل، ومن الواضح أنّ الإسلام هو وطن المسلم، والمقصود من كونه وطناً ليس الحدود المكانية، بل إنّ كلّ من تشهّد الشهادتين فهو مسلم

ووطنه الإسلام، أى: أنّ جميع بلاد الإسلام هى وطن للمسلمين جميعاً، وعليه فإنّ الارتداد عن الإسلام يعدّ خيانه للوطن، ولا غرابه فى توجيه العقوبه لمن يخون وطنه.

وبهذا يتّضح أنّ قتل المرتد لا ينافى الحريه الفكرية؛ لأنّ الحريه - سواء كانت فكرية أم غيرها - لا بدّ أن تكون مقيده بحدود وضوابط، ومن حدود الحريه الفكرية وحريه المعتقد فى الإسلام هو أنّه لا يجوز له الخروج والارتداد عنه.

ص: ٣٩٠



مقال هل قتل المرتد ينافى الحرّيه فى العقيدته؟

- ١ - تحرير الوسيله، الإمام الخمينى قدس سره، مطبعه الآداب فى النجف الأشرف، الطبعه الثانيه ١٣٩٠ هـ -
- ٢ - تفصيل وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعة، الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ٣ - جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفى، تحقيق وتعليق وتصحيح: محمود القوچانى، نشر: دار الكتب الإسلاميه، الطبعه السادسه.
- ٤ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلى، الطبعه الثانيه ١٤٠٩ هـ -، الناشر: انتشارات استقلال - طهران.
- ٥ - العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٦ - فلسفه حقوق بشر، آیه الله جوادى آملی، الناشر: دار الإسراء.

٧ - المكاسب المحرمه، الإمام الخمينی قدس سره، مع تذييلات لمجتبى الطهرانى، محرم الحرام - ١٣٨١ هـ -، مؤسسه إسماعيليان للطباعه والنشر و التوزيع - قم.

ص: ٣٩٢

## هل قتل المرتد ينافي آيه: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ؟

### إشارة

بقلم: الشيخ على حمود العبادي

يقول المستشكل: على ضوء قوله تعالى: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ يتبين عدم جواز الدخول إلى الإسلام بالإكراه والإجبار؛ لأنَّ الإنسان حرٌّ في اعتقاده، وعلى هذا الأساس يقول المستشكل: لا يجوز قتل المرتد الذي يخرج عن الإسلام؛ لأنَّ الحكم بقتل المرتد ينافي حريه الاعتقاد التي تشير إليه الآية المباركه.

جواب الشبهة: لكي يتضح الجواب على هذه الشبهة، لابد من تحديد محلّ النزاع في حريه الاعتقاد.

تعيين محل النزاع في حريه الاعتقاد:

تنقسم الحريه إلى قسمين:

### الأول: الحريه التكوينية للإنسان

فالإنسان حرٌّ تكوينياً في أفعاله وتفكيره، كما تشير إليه جملة من النصوص القرآنيه بعناوين مختلفه.

ص: ٣٩٣

## الحرية التكوينية للإنسان في القرآن الكريم:

١ - حرية الإنسان في اختيار الهدايه والضلال.

كقوله تعالى: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ١ .

وقوله: قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أْبَصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ٢ .

وقوله: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٣ .

وقوله: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ٤ .

٢ - حرية واختيار الإنسان في كسب أفعاله الجسميه والقلبيه، الحسنه أو السيئه.

كما يشير إليه قوله تعالى: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ٥ .

ص: ٣٩٤

وقوله: فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ١ .

وقوله: كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ٢ .

وقوله: أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٣ .

وقوله: وَتُوفَى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ٤ .

وقوله: ثُمَّ تُوفَى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ٥ .

وفى بعض آخر من الآيات الكريمة تم إسناد فساد الإنسان فى الأرض إلى نفسه، وهو أمر يحكى بشكل واضح عن البعد الاختيارى والانتخابى للإنسان، والحرية التكوينية له.

قال تعالى: فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَنْجُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَثْنَاكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَتَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٦ .

وقوله: وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا\*

وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ۝١

وقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٢ .

٣ - ترتب الثواب والعقاب على أعمال الإنسان.

هناك جملة من النصوص القرآنية ترتب الثواب والعقاب على أعمال الإنسان نفسه الحسنه أو السيئه في الدنيا والآخرة، وهذا دليل محكم على حريته التكوينية؛ لأن الثواب والعقاب لا معنى معقولاً لهما أبداً إذا رتباً على صادرٍ على نحو الجبر، بل إن ذلك يعدّ محالاً بالنسبة للمثيب والمعاقب الحكيم كالله تعالى.

ومن النصوص القرآنية التي تشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۝٣ .

وقوله: مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا\* وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ

وَلَا يُظْلَمُونَ نَجِيرًا ۱ .

وقوله: ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۲ .

وقوله: أَلْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۳ .

٤ - عدم سلطنه الشيطان على الإنسان.

يخاطب الشيطان يوم القيامة أوليائه ويبرئ نفسه، وينفى ممارسته أى نوع من الأعمال الإجباريه معهم، ويرى أن أتباعهم له إنما كان نتيجة لحريرتهم واختيارهم.

قال تعالى: وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَا تَلُمُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۴ .

وفى الحقيقه إذا لم يكن الإنسان فى أتباعه للشيطان - كبقية أعماله -

حرّاً ومختاراً، وإنّما كان - كما تقول الأشاعره - مجبوراً، فأى معنى لاستجابته دعوه الشيطان حينئذٍ؟! وكيف يمكن قبول توجيه اللوم له على اتّباعه هذا؟!

### الحرية التكوينية للإنسان فى الروايات الشريفه:

استفاضت الروايات التى تطرح البعد الاختيارى للإنسان، وتبيّن خصوصيه الاختيار التكوينى فى الأعمال والأفكار، بل إنّها تبلغ التواتر، وتجنّباً لتوسعه البحث نقتصر على ذكر بعض النماذج منها:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله سبحانه أمر عباده تخييراً لا جبراً، ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً»<sup>(١)</sup>.

ويقول أيضاً ضمن رسالته إلى الإمام المجتبى عليه السلام: لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً<sup>(٢)</sup>.

وينقل الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه عن جدّه الصادق عليه السلام: من زعم أنّ الله يجبر عباده على المعاصى، أو يكلفهم ما لا يطيقون، فلا تأكلوا ذبيحته، ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلّوا وراءه، ولا تعطوه من الزكاه شيئاً<sup>(٣)</sup>.

وفى ذلك كناية عن أنّه بهذا التفكير يكون قد خرج عن الإسلام.

ص: ٣٩٨

١- (١) نهج البلاغه، شرح الشيخ محمّد عبده ٤:١٨.

٢- (٢) تحف العقول: ٧٨.

٣- (٣) بحار الأنوار ٥:١٢.



وفى روايه أخرى يبين المفضل عن الإمام الصادق عليه السلام مسلك العدليه النافى للجبر المطلق، مثبتاً الحدّ الوسط بينهما على الشكل الآتى: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» (١).

## الثانى: الحريه التشريعيه للإنسان

وهى عبارته عن حريه الإنسان من منظور الشرع ونظامه التقينى، بمعنى أنّ الإنسان المُنعم بالحريه التكوينيّه فى أفعاله، وكذلك فى إذعانه وإنكاره القلبيين، فإنّ هذا الإنسان ليس حرّاً فى نظام الحياه من الناحيه القانونيه والشرعيه، وإنّما هناك واجبات وتكاليف متوجّهه إليه، ويجب عليه امتثالها.

إذن فالإنسان لا يجوز له - متجاهلاً الأحكام الإلهيه - ارتكاب أى منكر من المنكرات.

وإذا تبين معنى الحريه التكوينيّه والتشريعيه يتّضح أنّ موضع النزاع هو الحريه التشريعيه، بمعنى أنّ الإنسان المسلم لا- يجوز له الارتداد عن الإسلام، ومن الواضح أنّ عدم جواز الخروج من الإسلام هو حكم شرعى مقيد لحريه الإنسان التشريعيه، ولا ربط له بالحريه التكوينيّه؛ لأنّ الحريه التكوينيّه موطنها القلب، ولا سلطه لأحد على قلب الإنسان، فقوله تعالى: لا إكراه فى الدين مرتبط بالحريه التكوينيّه لا التشريعيه.

ص: ٣٩٩

بعد بيان المراد من الحرية التكوينية والتشريعية تبين أنّ الشبهه القائله بأنّ قتل المرتد يتنافى مع قوله تعالى: لا إكراه في الدين تبني على أن يكون المراد من الإكراه في الدين متعلقاً بالحرية التشريعية لا التكوينية، ببيان أنّ الآية المباركه تقول: لا يجوز لأحد مهما كان أن يكره آخر للدخول في الإسلام أو البقاء عليه، وعلى هذا الأساس يقول المستشكل: إنّ المرتد حرّ في تصرّفه، ولا أحد يكرهه على البقاء في الإسلام، ولذا فإنّ الحكم بقتل المرتد يتنافى مع حرّيته التشريعية التي تشير إليه الآية المباركه.

إلا أنّ استفاده إرادته الحرّيه التشريعيه من قوله تعالى: لا إكراه في الدين غير تام.

توضيح ذلك: إنّ قوله تعالى: لا إكراه في الدين فيه احتمالان:

الأول: أنّها في مقام الإخبار والحكاية عن أمر خارجي.

الثاني: أنّها بصدد إنشاء حكم تكليفي أو وضعي وتشريعي.

أمّا المراد من الدين في الآية المباركه، ففيه احتمالان أيضاً:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من الدين هو مجموعه القوانين الشرعيه.

الاحتمال الثاني: المراد من الدين هو خصوص معنى الأصول الاعتقاديه الدينيه.

وإذا تبين ذلك فنقول: إنَّ في تفسير الآيه المباركه وجهان:

الوجه الأول: إذا قلنا: إنَّ الدين عباره عن مجموعه من القوانين الشرعيه، فإنَّ الآيه - بلا شك - سوف تكون بمعنى أنه لا يوجد في المقررات المقدسه الإسلاميه أى نوع من أنواع الحكم الإكراهي؛ وذلك لأنَّ كلمه (الإكراه) جاءت نكره كما أنها وقعت في سياق النفي، فهي مفيده للعموم على أساس القواعد البلاغيه، سواء قلنا: إنَّ عدم الإكراه في الآيه هو الإخبار أو الإنشاء.

الوجه الثاني: إذا قلنا: إنَّ المراد من الدين هو خصوص الأصول الاعتقاديه الدينيه، فيكون المراد من لا إكراه في الدين هو إخبار عن واقعيه تكوينيه وخارجيه، وهي أنَّ الإنسان له حريه تكوينيه في مجال الاعتقادات والتصديقات الذهنيه، وعليه تكون الآيه المباركه لا إكراه في الدين بصدده تفهيم أنَّ الدين - الذي روحه هو ذلك الإيمان بالأصول الاعتقاديه - لا يتحمل الإكراه، ولا طريق للجبر إليه تكويناً.

ولا - شك أنَّ الصحيح هو الوجه الثاني وهو أنَّ قوله تعالى: لا - إكراه في الدين بصدده الإخبار عن حقيقه تكوينيه، مفادها أنَّ الإنسان له حريه تكوينيه في مجال الاعتقادات، ولا طريق للجبر إلى إكراه الإنسان على الاعتقاد والإيمان بقضيه معينه.

ولأجل توضيح ذلك نقربه بمثال: وهو أنَّ الإنسان وإن كان مختاراً في

أعماله ونشاطاته الجسميه، إلا- أنه يمكن إجباره على عمل معين؛ وذلك لأنّ الجبر ليس مستحيلاً في دائره الأفعال الإنسانيه الجسمانيه الظاهريه، فمن الممكن أن يجبر على ضرب اليتيم ظلماً أو يجبر على ترك عمله ونحو ذلك من الموارد التي يشاركها في المضمون ذاته.

ولكن يستحيل أن يجبر الإنسان على الاعتقاد والإيمان بمسأله اعتقاديه؛ إذ لا يمكن لأيّ إنسان ممارسه الإجبار على التصديق القلبي والإيمان الاعتقادي بشيء ما. نعم، من الممكن أن يجبر إنسان على الاعتراف بأنّ الليل حاصل الآن في ظرف رؤيته للشمس، إلاّ أنّه يرى دائماً في أعماق قلبه وروحه أنّ مقولته باطله ومستحيله حتّى لو أذعن لها بالجبر والتهديد.

وعلى هذا الأساس فإنّ المسائل الاعتقاديه لن تكون قابله للإجبار والإكراه، سواء كانت حقّة أم باطله، وإعمال الجبر في الاعتقادات القلبيه محال؛ لأنّ الاعتقاد والإيمان بقضيه معينه يعتمد دائماً على الاختيار والانتخاب، ذاك الاختيار المبني على مقدمات يمكن أن تكون مقارنة للصحه، ويكون الإذعان الحاصل منها صحيحاً مطابقاً للواقع، كما يمكن أن تكون غير تامّه، ومن ثمّ يكون التصديق الحاصل منها باطلاً.

وعلى هذا الضوء يتّضح أنّ لا إكراه في الدّين ليس أبداً بصدد بيان إنشاءٍ تشريعي، وإنّما في مقام الحكايه عن واقعيه خارجيه تكوينيه تسمّى الحريه التكوينيّه الإنسانيه في الأمور الاعتقاديّه والتصديقات القلبيه، بحيث يصبح المقصود من الدّين في الآيه مجموعه الأصول الاعتقاديّه

(التوحيد، النبوه، الإمامه...)، لا كافه القوانين الشرعيه.

ومن الواضح أنّ ذهنيه الإنسان فيما يرتبط بالأصول الاعتقاديّه لا تخلو من حالتين: فإمّا أن تكون - أى: الأصول الاعتقاديّه - واضحه ومبرهنه عليها بحيث يقبلها من أعماق قلبه بلا شك، ويدعن لها مختاراً، أو أنّها من وجهه نظره مبهمه وغير تامه، ولا أقل مشكوكه، بحيث إنّ لا يعتقد بها قطعاً، وفي كلتا الصورتين يبدو الإكراه والإجبار غير ممكنين؛ وذلك أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار النقطة سالفه الذكر، فإنّه لا مجال للإكراه أصلاً فى المسائل الاعتقاديّه والتصديقات الذهنيه، ومن هنا فهى لا تقبل الإجبار مطلقاً، فالشخص الذى على أثر الشبهات لا يقبل بوجود الله تعالى ولا يعتقد به، لا يمكن إجباره على التصديق والإيمان القلبي بوجوده، وإن كان يمكن على أثر قوه قاهره إجباره على الاعتراف اللسانى بذلك، إلاّ أنّه من المستحيل أن يدعن لذلك من أعماق قلبه.

وبناء عليه فالمراد من الآيه الشريفه: لا إكراه فى الدين - لا سيما مع النظر إلى جملة قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ - هو أنّه لا يمكن فى مجال الدين - والذى تمثّل أصوله الاعتقاديّه: التوحيد، النبوه، الإمامه... أساسه - ممارسه الإجبار، ومن هنا فإذا أردنا أن نجعل عند الطرف الآخر المخاطب لنا إيماناً قلبياً بالدين نابعاً من أعماق الروح، فإننا مجبورون على جعل رشد الدين وكماله شفافاً وواضحاً أمامه قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ .

وهذا الوجه هو ما ذهب إليه جملة من الأعلام:

قال الشيخ الطبرسى فى ذكر أحد محتملات تفسير الآيه: «إن المراد ليس فى الدين إكراه من الله، ولكن العبد مخير فيه، لأن ما هو دين فى الحقيقة هو من أفعال القلوب إذا فعل لوجه وجوبه. فأما ما يكره عليه من إظهار الشهادتين فليس بدين حقيقه، كما أن من أكره على كلمه الكفر لم يكن كافراً. والمراد الدين المعروف وهو الإسلام، ودين الله الذى ارتضاه».(1)

وقال العلامة الطباطبائى: «وفى قوله تعالى: لا إكراه فى الدين نفى الدين الإجبارى؛ لما أن الدين وهو سلسله من المعارف العلميه التى تتبعها أخرى علميه يجمعها أنها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأمور القليه التى لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإن الإكراه إنما يؤثر فى الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنيه الماديه، وأما الاعتقاد القلبى فله علل وأسباب أخرى قليه من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علماً، أو تولد المقدمات غير العلميه تصديقاً علمياً، فقوله: لا إكراه فى الدين إن كان قضيه إخباريه حاكيه عن حال التكوين أنتج حكماً دينياً بنفى الإكراه على الدين والاعتقاد، وإن كان حكماً إنشائياً تشريعياً كما يشهد به ما عقبه تعالى من قوله: قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ، كان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً، وهو نهى متك على حقيقه تكوينيه، وهى التى مرّ بيانها أن الإكراه إنما يعمل ويؤثر فى مرحله الأفعال البدنيه دون الاعتقادات القليه.

ص: ٤٠٤

وقد بين تعالى هذا الحكم بقوله: قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ، وهو فى مقام التعليل، فإنَّ الإِكرَاهَ والإِجبارَ إنّما يركن إليه الأمر الحكيم والمربى العاقل فى الأمور المهمّة التى لا سبيل إلى بيان وجه الحقّ فيها...، وأمّا الأمور المهمّة التى تبين وجه الخير والشر فيها، وقرر وجه الجزاء الذى يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإِكرَاهِ، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفى الفعل وعاقبتى الثواب والعقاب، والدين لما انكشفت حقائقه وأتضح طريقه بالبيانات الإلهية الموضّحة بالسنة النبوية، فقد تبين أنّ الدين رشد والرشد فى اتّباعه، والغى فى تركه والرغبة عنه، وعلى هذا لا موجب لأن يكره أحد أحداً على الدين.

وهذه إحدى الآيات الداله على أنّ الإسلام لم يبتن على السيف والدم، ولم يفت بالإِكرَاهِ والعنوه على خلاف ما زعمه عدّه من الباحثين من المنتحلين وغيرهم أنّ الإسلام دين السيف»(١).

وقال السيّد الخوئى: «الْحَقُّ: أنّ المراد بالإِكرَاهِ فى الآيه ما يقابل الاختيار، وأنّ الجملة خبريه لا إنشائية، والمراد من الآيه الكريمة هو بيان ما تكرر ذكره فى الآيات القرآنيه كثيراً، من أنّ الشريعة الإلهيه غير مبتنيه على الجبر... وإنّما مقتضى الحكمة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وإيضاح الأحكام ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حى عن بينه، ولئلا يكون للناس

ص: ٤٠٥

على الله حججه، كما قال تعالى: **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** ١.

وحاصل معنى الآية أنّ الله تعالى لا يجبر أحداً من خلقه على إيمان ولا طاعه، ولكنّه يوضّح الحقّ بيّنه من الغي، وقد فعل ذلك، فمن آمن بالحقّ فقد آمن به عن اختيار، ومن اتّبع الغي فقد اتّبعه عن اختيار، والله سبحانه وإن كان قادراً على أن يهدى البشر جميعاً - ولو شاء لفعل - لكن الحكمة اقتضت لهم أن يكونوا غير مجبورين على أعمالهم، بعد إيضاح الحقّ لهم وتمييزه عن الباطل... «(١).

ويؤيد هذا المعنى هو أنّ سبب نزول الآية، كما عن ابن عباس: «كانت المرأة من الأنصار لا يكون لها ولد تجعل على نفسها لئن كان لها ولد لتهودنه، فلما أسلمت الأنصار قالوا: كيف نضنع بأبنائنا؟ ف نزلت هذه الآية: لا إكراه في الدين» (٢).

وقال ابن عربى فى تفسير قوله تعالى: لا إكراه فى الدين: «الدين فى الحقيقة هو الهدى المستفاد من النور القلبى، اللازم للفطره الإنسانىة، المستلزم للإيمان اليقنى، كما قال تعالى: فَأَقِّمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ٤، والإسلام الذى

ص: ٤٠٦

---

١- (٢) البيان فى تفسير للقرآن، ٣٠٩.

٢- (٣) السنن الكبرى ٣٠٤:٦.



هو ظاهر الدين مبتن عليه، وهو أمر لا مدخل للإكراه فيه. والدليل على أن باطن الدين وحقيقته الإيمان، كما أن ظاهره وصورته الإسلام ما بعده قد تبين، أي: تميز الرُّشد من الغيِّ بالدلائل الواضحة لمن له بصيره وعقل، كما قيل: قد أضاء الصبح لذي عينين»(١)

وقال الزمخشري: لا إكراه في الدين أي: لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر ولكن على التمكين والاختيار، ونحوه قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ أي: لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل وبني الأمر على الاختيار، قد تبين الرُّشد من الغيِّ قد تميز الإيمان من الكفر بالدلائل الواضحة»(٢).

إن قلت:

لماذا لا يكون المراد من عدم الإكراه في الآية بمعنى الإنشاء، أي: أنه لا يوجد في المقررات المقدسه الإسلاميه أى نوع من أنواع الحكم الإكراهي؛ وذلك لأن كلمه (الإكراه) جاءت نكره كما أنها وقعت في سياق النفي، فهي مفيدة للعموم على أساس القواعد البلاغيه؟

الجواب: أن كثيراً من الموضوعات في مختلف جوانب الفقه المتفرقه ممتزجه بالإكراه والإجبار وبشكل مسلم، سواء في باب العقوبات كالحدود

ص: ٤٠٧

١- (١) تفسير ابن عربى ١٠٥: ٢.

٢- (٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٣٩٠.

والديات و القصاص، أم في أبواب المعاملات كالبيع والإجاره والمضاربه والمساقاه والمزارعه والدين والقرض والرهن والنكاح والطلاق.

فإذا لم يكن ثمه إكراه في الدين فكيف نوجه إجبار الزوجه التي أسلمت حديثاً عن الانفصال من زوجها الكافر؟ وما هو ميزان إجراء الحدود والتعزيرات على الإفطار في شهر رمضان أو أكل الربا؟ وإذا لم يكن هناك إكراه في الدين فلماذا تمنع تجاره كتب الضلال؟! ومن أيّ جهة ينفذ القتل - بوصفه عقوبه - على المرتد الفطرى؟ وأساساً ما هو معيار النهى والمواجهه العمليه مع العصاه؟ أليس الجمع بين هذا النمط من الأحكام وبين آيه لا إكراه في الدين يستبطن نوعاً من التناقض؟!

وبهذا يتضح أنّ الآيه المباركه لا- إكراه في الدين لا- تنافى قتل المرتد؛ لأنها وارده في مقام الاختيار بأنه لا مجال للإكراه في المسائل الاعتقديه والتصديقات الذهنيه؛ إذ إنّ وجوب قتل المرتد حكم شرعى مرتبط بالدائره الشرعيه ومقتيد لحرية الإنسان الشرعيه، ولا- ربط له بالآيه المباركه الوارده في الاختيار عن أنّ الاعتقاد والإيمان من الأمور القلبيه التي لا مجال فيها للإكراه والإجبار.

ص: ٤٠٨

مقال هل قتل المرتد ينافى آيه لا إكراه فى الدين؟

- ١ - بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، الشيخ محمّد باقر المجلسى، مؤسسّه الوفاء بيروت - لبنان، الطبعه الثانيه المصححه ١٤٠٣ هـ -.
- ٢ - تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، أبو محمّد الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرانى، الطبعه الثانيه ١٤٠٤ - هـ، مؤسسّه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين.
- ٣ - تفسير ابن عربى، تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمّد على، الطبعه الأولى ١٤٢٢ هـ، دار الكتب العلميه - بيروت.
- ٤ - السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البندارى وسيد كسروى حسن، دار الكتب العلميه بيروت - لبنان، الطبعه الأولى ١٤١١ هـ -.
- ٥ - الكافى، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينى الرازى، تعليق: على أكبر الغفارى، نشر دار الكتب الإسلاميه.

٦ - الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، مكتبه ومطبعه مصطفى البايي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعه الأخيره ١٣٨٥ هـ - .

٧ - مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات مؤسسه الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، الطبعه الأولى.

٨ - الميزان في تفسير القرآن، السيد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسه النشر الإسلامى - قم المشرفه.

٩ - نهج البلاغه، خطب الإمام على عليه السلام، شرح الشيخ محمّد عبده، نشر: دار المعرفه للطباعه والنشر بيروت - لبنان.

ص: ٤١٠

تقديم: آيه الله الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته) ٥

المقدمه ١٣

شكر وتقدير ١٧

القسم الأول

قتل المرتد

مشروعيه إقامه الحدود الإسلاميه في زمان الغيبه

بقلم: آيه الله الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)

ملازمه مشروعيه القضاء مع مشروعيه التنفيذ ٢٥

الملازمه بين نظريه ولايه الفقيه ومشروعيه تنفيذ الحدود ٢٦

الآراء الموجوده في المسأله ٢٨

دراسه عبارات الفقهاء في مسأله جواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبه ٣٠

١ - الشيخ المفيد رحمه الله ٣٠

٢ - سلار رحمه الله ٣١

٣ - أبو الصلاح الحلبي رحمه الله ٣١

٤ - ابن زهره رحمه الله ٣٢

٥ - ابن سعيد رحمه الله ٣٣

٦ - الشيخ الطوسي رحمه الله ٣٤

ص: ٤١١

٧ - ابن إدريس رحمه الله ٣٨

٨ - العلامة الحلبي رحمه الله ٤٤

٩ - الشهيد الأول رحمه الله ٤٥

١٠ - المحقق الثاني رحمه الله ٤٦

١١ - الشهيد الثاني رحمه الله ٤٦

١٢ - الفاضل المقداد رحمه الله ٤٧

خلاصه ونتيجه الأقوال ٥٠

تحليل أدله القائلين بعدم الجواز ٥١

بيان أدله القائلين بالجواز ٥٨

الدليل الأول: الإجماع ٥٩

الدليل الثاني: مقبوله عمر بن حنظله ٦٠

بيان الاستدلال بالروايه ٦٨

الدليل الثالث: مقبوله أبي خديجه ٧٩

الدليل الخامس: روايه سليمان ٨٢

الدليل السادس: عدم جواز تعطيل الحدود ٨٦

الدليل السابع: الحكمه في إقامة الحدود ٩١

الدليل الثامن: انتشار المفسد في حال تعطيل الحدود ٩٥

الدليل التاسع: الروايات الداله على الترغيب بإقامه الحدود ٩٦

الدليل العاشر: بعض المؤيّدات ٩٧

نقد مقاله ((نظريه إقامة الحدود) ٩٧

توضيح رأى الكاتب ٩٨

نقد وتحليل ١٠٠

اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تعريف المرتد الفطرى

بقلم: الشيخ محمد مهدى الجواهرى

اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تعريف المرتد الفطرى ١١٩

معنى الارتداد ١٢٠

المعنى اللغوى ١٢٠

المعنى الاصطلاحى ١٢١

أقسام المرتد ١٢٢

حكم قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله فى القرآن الكريم

بقلم: الشيخ رافد التميمى

الآيات المرتبطة بحكم سابّ النبى صلى الله عليه و آله ١٧٣

الآيات المرتبطة بحكم المرتد ١٨٣

حجّيه الخبر الواحد فى الأمور المهمّه

(قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله أنموذجاً)

بقلم: الشيخ رافد التميمى

المبحث الأوّل: معنى حجّيه خبر الواحد ٢٠١

معنى الأماره ٢٠٢

معنى الحجّيه فى الأماره ٢٠٤





المجوعول فى باب الأمارات ٢٠٤

الآيات القرآنيه ٢١٤

تواتر الأخبار على حجّيه خبر الواحد ٢١٩

التواتر المعنوى لبعض هذه الطوائف ٢٢٢

الدليل العقلى على حجّيه خبر الواحد ٢٢٤

دليل الإجماع على حجّيه خبر الواحد ٢٢٤

دليل السيره على حجّيه خبر الواحد ٢٢٧

مقدار دائره الحجّيه ٢٢٩

المبحث الثالث: معنى المهم وغير المهم، ومن هو الحاكم فى ذلك؟ ٢٣٠

الأهم والمهم وغير المهم ٢٣٤

دليل أصحاب هذا الرأى ٢٣٧

المبحث الرابع: شمول حجّيه خبر الواحد للأمر المهمه وغير المهمه ٢٣٨

استفهام وبيان ٢٣٨

المدعى المطلوب إثباته ٢٣٩

أدله الشمول ٢٣٩

الأدله اللفظيه ليست فى مقام البيان ٢٤١

الاحتياط فى الدماء والأعراض والأموال ٢٤٧

نظره فى روايات المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه وآله

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

المرتد وأقسامه ٢٥٨



الروايات الواردة في حكم المرتد ٢٥٩

إشكالات على روايات قتل المرتد ٢٨٢

الروايات الواردة في حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله ٣٠١

الإجماع على قتل المرتد وسبّ النبي صلى الله عليه وآله

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

كلمات العلماء في الإجماع على قتل المرتد ٣٢١

كلمات العلماء في قتل المرتد ٣٢٥

تنبيهات وشبهات مثاره ٣٢٩

كلمات العلماء في الإجماع على قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله ٣٣٣

كلمات العلماء في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله ٣٣٥

الروايات الداله على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

هل يجب إذن الإمام في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله؟ ٣٦٠

الإجماع على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله ٣٦٤

حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله عند فقهاء أهل السنّه ٣٦٧

هل قتل المرتد ينافى الحرّيه فى العقيدته؟ ٣٧٧

هل قتل المرتد ينافى الحرّيه فى العقيدته؟

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

أ - التعدّى على أموال الآخرين ونفوسهم وأعراضهم. ٣٧٩

ب - التعدّى على حقوق الآخرين ٣٨١



ج - مزاحمه الآخرين ٣٨٢

د - التظاهر بالمنكرات ٣٨٤

١ - التظاهر ببعض المنكرات الموجه للحدّ ٣٨٤

٢ - مخالفه المقررات الحكوميه، وعدم مراعاة مصلحه النظام ٣٨٥

٣ - إهانته المقدّسات ٣٨٦

هل قتل المرتد ينافي آيه: لا إكراه في الدين ؟

بقلم: الشيخ على حمود العبادي

الأول: الحريه التكوينيّه للإنسان ٣٩٣

الحريه التكوينيّه للإنسان في القرآن الكريم ٣٩٤

الحريه التكوينيّه للإنسان في الروايات الشريفه ٣٩٨

الثاني: الحريه التشريعيّه للإنسان ٣٩٩

الفهرس ٤١١

ص: ٤١٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩