



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
عليه وآله

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

إشراف

آية الله الشيخ محمد جواد الفاضل التكريتي (دام ظلّه)

موسوعة

ردّ الشبهات الفقهية المعاصرة

(الحدود)

الجزء الثاني

تأليف

جمع من الباحثين

باهتمام

الشيخ محمد مهدي الجوادعري

قسم 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
٩	موسوعه ردّ الشبهات الفقهيّه المعاصره (الحدود) الجز الثاني
٩	اشاره
١٠	هويه الكتاب
١٣	حكم قتل المرتد (شبهات وردود)
١٣	بقلم: آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللكراني (دامت بركاته)
١٣	اشاره
١٦	المحور الأول: قتل المرتد المستفاد من القرآن
٣٢	المحور الثاني: قتل المرتد المستفاد من الروايات
٤١	المحور الثالث: هل قتل المرتد إشاعه للفوضى ؟
٤٩	المحور الرابع: هل هذا الحكم وهن للدين ؟
٥٢	المحور الخامس: هل إقامه الحدود مشروط بحضور المعصوم عليه السلام ؟
٥٣	المحور السادس: هل يتنافى وجوب قتل المرتد مع رحمه النبي صلى الله عليه و آله ورأفته ؟
٦٥	القسم الثاني: إقامه الحدود والتعزيرات
٦٥	اشاره
٦٧	هل يجوز إقامه الحدّ على المذنب في الدول غير الإسلاميه ؟
٦٧	اشاره
٦٩	آراء الفقهاء في المسأله:
٧٧	هل يخصّص الحد بغير القتل؟
٧٩	حكم المقيم في الأرض غير الإسلاميه:
٨٧	حكم إبدال التعزير بالغرامه الماليه وأثر ذلك في التهاون بالجريمه
٨٧	اشاره
٩٢	تفريق الفقهاء بين البتینه والإقرار:
٩٩	هل عفو الإمام في صوره الإقرار مشروط بتوبه المقر؟

- ١١٠ ..... هل يجوز التعزير بالغرامه المالىه؟
- ١٢١ ..... الأحكام التى توجب وهن الدين (قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه و آله إنموذجاً)
- ١٢١ ..... اشاره
- ١٢٢ ..... نقاط محوريه:
- ١٢٢ ..... النقطة الأولى: الرحمه والغضب فى الدين الإسلامى
- ١٢٤ ..... النقطة الثانیه: حقيقه الحكم الظاهرى
- ١٢٥ ..... النقطة الثالثه: حكم المرتد وساب النبى صلى الله عليه و آله
- ١٢٧ ..... النقطة الرابعه: الوهن فى الدين
- ١٢٨ ..... معنى العرف:
- ١٢٩ ..... أقسام العرف:
- ١٢٩ ..... شرائط العرف:
- ١٣٠ ..... الإشكال الأول: موهنيه حكم قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه و آله للدين
- ١٣٢ ..... التفريق بين أصل الحكم وبين إجراء الحكم
- ١٣٢ ..... أصل الحكم بالقتل يوجب الوهن:
- ١٣٤ ..... الأصل فى الثابت والمتغير من الأحكام:
- ١٣٥ ..... موازين الثابت والمتغير:
- ١٤١ ..... تنفيذ الحكم يوجب الوهن:
- ١٤٢ ..... الإشكال الثانى: الأمر العقلانى مقدم على فتاوى الفقهاء
- ١٤٦ ..... الإشكال الثالث: لا فرق بين حكم قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه و آله وبين حكم الرجم
- ١٤٨ ..... الإشكال الرابع: ابتعاد الفقهاء عن موازين نبى الرحمه
- ١٥٣ ..... حكم عقوبه الاتجار بالإنسان الحر
- ١٥٣ ..... اشاره
- ١٥٨ ..... رأى الفقهاء فى المسأله:
- ١٦٧ ..... الرأى المختار:
- ١٧٥ ..... القسم الثالث: حد السرقة
- ١٧٥ ..... اشاره

١٧٧	زراعة العضو المقطوع في حدّ السرقة
١٧٧	اشاره
١٧٨	حقّ الأولويه بالبدن وأعضائه:
٢٢١	شرطيه الحرز في حكم قطع يد السارق
٢٢١	اشاره
٢٢٣	شرطيه الحرز:
٢٢٤	الإشكالات الواردة على هذا الشرط:
٢٢٤	تعريف الحرز:
٢٢٩	عرض الروايات في المقام:
٢٣٥	الروايات المعارضه:
٢٤٢	المستفاد من الروايات فيما يرتبط بالمقام:
٢٥٥	حكم تعدد السارقين لمال واحد
٢٥٥	اشاره
٢٥٦	شروط الحدّ للسارق المنفرد:
٢٦١	أدلّه القول بالقطع:
٢٦٣	أدلّه القول بعدم القطع:
٢٨٥	القسم الرابع: السجن والتعزيرات
٢٨٥	اشاره
٢٨٧	البحث في السجن وأحكامه في الشريعة
٢٨٧	اشاره
٢٨٧	معنى السجن لغه:
٢٨٨	تشريع السجن في الإسلام:
٢٩٢	موارد الحبس الوارده في الشريعة الإسلاميه:
٢٩٣	أدلّه شرعيه الحبس في الفقه الإسلامى:
٣١٦	حقوق السجين في الإسلام:
٣١٦	المطلب الأول: مكان السجين:

- المطلب الثاني: فى حقوق المحبوس: ..... ٣١٨
- عرض بعض المؤخذات حول الحبس فى الشريعة الإسلاميه: ..... ٣٢٤
- الجهه المصدّره للأحكام القضائيه والجهه المنفّذه لها ..... ٣٤٩
- اشاره ..... ٣٤٩
- القاضى المنصوب وقاضى التحكيم: ..... ٣٥٠
- موارد جواز نقض الحكم الأول: ..... ٣٤٢
- محكمه التمييز: ..... ٣٧٤
- اختلاف القانون عن الرساله العمليه: ..... ٣٧٨
- بحث تطبيقى فى المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله: ..... ٣٨٢
- أدله قتل المرتد أو سابّ النبى صلى الله عليه و آله: ..... ٣٨٢
- أدله قتل المرتد الفطرى: ..... ٣٨٣
- أدله قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله: ..... ٣٨٤
- المورد الأول: المرتد ..... ٣٩٧
- اشاره ..... ٣٩٧
- وجوب قتل المرتد: ..... ٣٩٧
- الجهه المنفّذه لحكم المرتد: ..... ٣٩٧
- المورد الثانى: سابّ النبى صلى الله عليه و آله ..... ٣٩٩
- فهرس مصادر مقال الجهه المصدّره للأحكام القضائيه والجهه المنفّذه لها ..... ٤١٣
- تعريف مركز ..... ٤٢٧



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

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

مشخصات ظاهري: 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 لكراني، محمدجواد، ۱۳۴۱ -

شناسه افزوده: Fadhil Lankarani, Muhammad Jawad

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

شناسه افزوده: مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندی كنگره: BP183/9/م 1394 826

رده بندی ديويي: 297/3422

شماره كتابشناسي ملي: 3807867

ص: 1

## هويه الكتاب

الحدود

الجزء الثاني

تأليف: جمع من الباحثين

باهتمام: الشيخ محمد مهدي الجواهري

الإخراج الفني: ضياء قاسم الخفاف

الطبعة الأولى - 2000 نسخة

شابك (ردمك):

سنة الطبع:

المطبعة:

\* جميع الحقوق محفوظة للمؤلف \*

ص: 2





## حكم قتل المرتد (شبهات وردود)

بقلم: آية الله الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)

### إشارة

قال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام:

«وقد ترون عهود الله منقوضه فلا تغضبون، وأنتم لنقض ذمم آبائكم تأنفون»<sup>(١)</sup>.

أصدر الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه) حكماً يقضي بارتداد سلمان رشدي، ولزوم قتله وإهدار دمه، ثم أصدر مرجع الشيعة الكبير سماحه آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد الفاضل اللنكراني قدس سره من بعده حكماً يقضي بلزوم قتل رافق تقى وإهدار دمه؛ لصدق عنوان الارتداد وسب النبي صلى الله عليه وآله.

وقد وصلتني أخيراً مجموعته من الرسائل، جاء أحدها من أحد

ص: ٥

الأشخاص ممن له تاريخ طويل وباع في الحوزه العلميه، وله مؤلفات عديده أيضاً، ورد فيها بعض النقاط العلميه والإشكالات الفقهيّه حول حكم قتل المرتد، ولم تكن هذه أموراً جديده، بل هي إشكالات قديمه.

لقد كنت أتوقع من هذا الشخص أن يطرح نقاطاً جديده وأموراً مستحدثه في ميدان البحث والنقاش، لتكون أبحاثاً جادّه.

كما أعتذر عن عدم الإجابّه على أيّ من الرسائل الوارده بنحو مستقل، فارتأيت أن أجيب بجواب عام وشامل، آملاً أن يكون لكلّ من له قلب أو سمع رهن الدين والمنطق والاستدلال ليعثروا على الحقيقه، ويدعنوا لها، فيسلّموا تسليماً.

وأرى من اللازم هنا أن أشير إلى هذه النكته وهي: أنّ كلّ إنسان مؤمن أو مسلم لا يسرّ لانحراف إنسان آخر أو لسوء عاقبته، ولا يسرّ لقتل إنسان بما هو إنسان أبداً، بل إنّ ما يوجب السرور والفرح هو تطبيق أحكام الله والطاعه لأوامره.

والنقطه الهامه التي وردت في عبارات الأئمه المعصومين عليهم السلام، وخاصّه الإمام الحسين عليه السلام باعتبارها أحد أهم أهداف الدين وغاياته هي: إقامة الحدود الإلهيه التي تمّ التأكيد عليها، ويستتبعها بركات ماديّه ومعنويّه عديده، روى القطب الراوندي في لبّ اللباب عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «حدّ يقام في الأرض أزكى من عباده ستين سنه»<sup>(١)</sup>.

ص: ٦

---

١- (١) مستدرک الوسائل ٩:١٨ ح ١٠ نقلاً عن لبّ اللباب.

وأقول بكلّ صراحه لكلّ المسلمين والبشرية قبل بيان الجواب التفصيلي: بأنّ وجوب قتل المرتد هو من جملة الأحكام التي لم يتردد فيها أحد من الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين، وهي محلّ وفاق الشيعة والسنة أيضاً، وقد تردد عدد قليل جداً من العلماء في الأعوام الأخيرة، لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة، ولا يمكن مقارنتهم بمئات الفقهاء العظماء من القدماء والمتأخرين. إنّ هذا الحكم الذي سنفصح عنه بالتوضيح حكم ضروري، وأهل الاجتهاد يعلمون أنّه لا سبيل للاجتهاد في الضروريات.

إنّنا نعلن للجميع وبصوت عال، وبكلّ اعتزاز وفخر أنّ الذي له قيمة وحقيقه هو قانون الله، ولا قيمة لأيّ قانون ومنشور أمامه، ولا يمتلك أيّ أحد أو جماعه صلاحية التشريع، بل الله وحده هو القادر على سنّ القوانين للبشر، وعلى المسلمين في العالم أن يعلموا أنّ وجوب قتل المرتد قانون إلهي مسلم به، تمّ تنفيذه في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والعصور التي تلتها.

وسنبيّن بشكل موجز هنا المحاور العلمية المختلفة في هذا البحث، ويمكن تصنيفها وبشكل مضغوط إلى ستة محاور، وهي كما يلي:

المحور الأوّل: قتل المرتد المستفاد من القرآن.

المحور الثاني: قتل المرتد المستفاد من الروايات.

المحور الثالث: قتل المرتد ومسأله إشاعه الفوضى.

ص: ٧

المحور الرابع: هل أنّ حكم قتل المرتد موجب لو هن الدين؟

المحور الخامس: هل إقامه الحدود مشروط بحضور المعصوم عليه السلام؟

المحور السادس: هل يتنافى وجوب قتل المرتد مع رحمه النبي صلى الله عليه وآله ورأفته؟

### المحور الأول: قتل المرتد المستفاد من القرآن

١ - ظنّ البعض أنّ حكم قتل المرتد لا يستند إلى أيّ ثوابت ونصوص قرآنيه، بل صرّحوا أكثر من ذلك: أنّ هذا الحكم يتعارض مع روح القرآن، ويبدو أنّ هذا التصوّر كان قد نشأ في أوساط بعض أهل السنّه، وبيّن هنا مقدّمه وهى: صحيح أنّه لا يوجد آيه في القرآن الكريم تصرّح بوجوب قتل المرتد، وإن أردنا الاستدلال بكتاب الله وحده على وجوب قتل المرتد، وترك الروايات والإجماع بل الضروره، فسيكون الاستدلال صعباً ومشكلاً، ولكن ينبغي التوجّه إلى عدّه مطالب:

المطلب الأوّل: ألم يستدلّ فقيه أو مفسّر في طول التاريخ لهذا الحكم بالقرآن الكريم؟ تشير عبارات المنكرين لحكم الارتداد لهذا المطلب، وهو أنّه لم يستدلّ أحد من أصحاب الرأى والنظر في طول التاريخ بالقرآن الكريم على وجوب قتل المرتد، وتنشأ هذه الذهنيه من عدم الدقه الكامله في الآيات القرآنيه من قبل بعض هؤلاء المخالفين، أو قلّه اطلاع البعض، أو الضعف العلمى لآخرين منهم.



ولإيضاح هذا المطلب ينبغي القول:

الإيضاح الأول: يمكن أن يستفاد من الآية الشريفة ٥٤ من سورة البقره استحقاق المرتد للقتل، قال تعالى: (وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ). .

أتجه كثير من بنى إسرائيل بعد النجاه من جيش فرعون، والغلبه عليهم، وذهاب موسى إلى طور سيناء لأخذ الألواح، إلى عباده عجل السامرى، فخرجوا عن التوحيد، فقال لهم موسى عليه السلام:

يا قوم، إنكم ظلمتم أنفسكم بسبب هذا الانحراف، فتوبوا إلى بارئكم، فاقتلوا أنفسكم.

والمراد من هذا القتل ليس قتل النفس ومحاربه النفس والأهواء الشهوانيه، بل المراد القتل الحقيقى الذى يعنى إزهاق الروح، ومن الواضح أنّ مسأله القتل تمّ طرحها من قبل الله تبارك وتعالى؛ وسبب ذلك هو ارتداد بنى إسرائيل بعد مشاهدتهم كلّ تلك المعاجز والآيات الإلهيه.

ويستفاد من الآيه الشريفة:

أولاً: أنّ الارتداد بين اليهود موضوع للقتل، وعقوبه هذا الفعل هو القتل.

ثانياً: مع ملاحظه إجراء استصحاب أحكام الشرائع السابقه يمكن إثبات هذا الحكم فى الشريعه الإسلاميه أيضاً، وترك مسأله النسخ. نعم، إن

لم يرتض أحد هذا الاستصحاب فعليه الاكتفاء بالأمر الأوّل، وهذا المقدار كاف لتقريب المدعى.

ذكر الألوسى فى تفسير روح المعانى: « توبتهم هو القتل، إمّا فى حقهم خاصّه، أو توبه المرتد مطلقاً فى شريعته موسى عليه السلام» (١).

وروى فى ذيل الآيه عن على عليه السلام:

أنّ بنى إسرائيل سألوا موسى على نبينا وآله وعليه السلام، فقالوا: «يا موسى، ما توبتنا؟ قال: يقتل بعضكم بعضاً، فأخذوا السكاكين، فجعل الرجل يقتل أخاه وأباه وابنه لا يبالى من قتل حتّى قتل منهم سبعون ألفاً، فأوحى الله إلى موسى، مرهم فليرفعوا أيديهم، فقد غفرت لمن قتل، و تبت على من بقى» (٢).

أمّا النقطة المتبقّية هنا فهى أن نقول: إنّ هذه الآيه الشريفه موردها عباده العجل والارتداد الجماعى والفئوى، وعليه فلا يمكن استفاده حكم الارتداد الشخصى منها. نعم، يمكن بقريته (فَتُوبُوا) استفاده أن تكون التوبه واجبه بنحو مستقل على كلّ أحد منهم ويكون حكم وجوب القتل لارتداد كلّ واحد منهم مستقلاً، والنتيجه أنّ ارتداد كلّ شخص هو موضوع لاستحقاق القتل.

الإيضاح الثانى: قال الفخر الرازى فى التفسير الكبير فى ذيل الآيه ٢١٧

ص: ١٠

١- (١) روح المعانى ١: ٢٦٠.

٢- (٢) الدر المنثور فى التفسير بالمأثور ٤: ٣٠٥.

من سورة البقره: (وَمَنْ يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ): «أمّا جبوط الأعمال فى الدنيا فهو أنه يقتل عند الظفر به، ويقا تل إلى أن يظفر به، ولا- يستحق من المؤمنين موالاه، ولا نصراً ولا ثناء حسناً، وتبين زوجته منه، ولا يستحق الميراث من المسلمين»(١).

من الواضح أنّ الفخر الرازى استفاد هذه الأحكام من إطلاق حبط الأعمال فى الدنيا، ويشمل إطلاقه أيضاً الشهادتين والإسلام الذى كان يجعله سابقاً فى دائره الطهاره والاحترام بما فيه احترام دمه، فحبط الأعمال يسقط كل ما قام به - لفظاً وعملاً - عن الاعتبار.

روى فى بعض الروايات المعتمده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «شهاده أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حققت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث»(٢).

مفهوم هذه الروايه هو أنه مع عدم الشهاده لم تكن الدماء محقونه، وتنتفى المناكح والمواريث.

وقال المرحوم المحقق الخوئى فى التنقيح: «ورد فى غير واحد من الروايات من أنّ المناط فى الإسلام وحقن الدماء والتوارث وجواز النكاح إنّما

ص: ١١

١- (١) التفسير الكبير ٤: ٤٠.

٢- (٢) الكافى ٢: ٢٥، ح ١.

هو شهاده أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسوله، وهي التي عليها أكثر الناس» (١).

ولعلّ الشيخ الطوسي من هذه الجهة أفتى بأنّ المسلم لو حجّ ثم ارتدّ فحجّه باطل، ولو كنّا نحن وإطلاق هذه الآية الشريفه فالحقّ مع الشيخ الطوسي.

وينبغي أن نجيب في هذا الاستدلال على سؤالين:

السؤال الأوّل: لو قال أحد: إنّ معنى حبط الأعمال فقط هو بطلان الأعمال من حيث الأجر والثواب الأخرى، ولا ملازمه له مع العقوبه والجزاء الدنيوى.

فنقول في الجواب: إنّ هذا بعيد عن الإنصاف؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى جعل كلّ الأعمال كالعبادات مثل الصلاه والصوم، والنكاح أيضاً، وسائر الأمور التي لها صبغه دينيه، وكذلك الشهاده على الإسلام والتوحيد والنبوّه جعلها باطله ومنتفيه بسبب الارتداد، و جعل بطلانها في الدنيا والآخرة معاً، ولازم هذا المطلب أن نقول: إنّ حبط الأعمال في الدنيا بمعنى العقوبه والجزاء الدنيوى.

وبعباره أخرى: ليس المقصود من حبط الأعمال فقط إسقاط أعمال البر التي لها أجر أخرى، حتّى نقول: إنّ الحبط يعنى عدم ترتّب الأجر الأخرى على الأعمال، بل الحبط بمعنى أنّه لم يبق بأيّ عمل، وليس له أيّ

ص: ١٢

شهادته، وأن ما كان سبباً لاحترامه لحدّ الآن يمكن اعتباره كالعدم، وبانتفائه فلا يبقى له احترام، ونفس عدم الاحترام موضوع لاستحقاق العقوبه والجزاء فى هذه الدنيا.

وبعبارة أخرى: لو سلّمنا أنّ الآية الشريفه وإطلاق حبط الأعمال فى الدنيا لا ظهور لهما فى خصوص القتل، ولكن نعتقد أنّ أصل العقوبه والجزاء الدينوى هو معنى مطابقى أو لازم عادى لها، فادّعاء المخالفين لوجوب قتل المرتد بأنّ القرآن الكريم لم يبيّن أىّ عقوبه وجزاء دينوى للمرتد، ولا آيه تدلّ بالصراحه أو بالظهور على هذا الأمر، مخدوش بهذا الاستدلال.

ورد فى تفسير كنز الدقائق: «لبطلان ما تخيلوه وفوات ما للإسلام من الفوائد الدينويه»<sup>(١)</sup>، فهو أيضاً فهم فوات الفوائد الدينويه من الآية، وهذه لها ملازمه عاديه بالعقوبه والجزاء الدينوى، يعنى: حبط العمل فى الدنيا والآخرة، فله هذا المعنى الواسع.

وبالنسبه لشرب الخمر والزنا وبعض المحرّمات الأخرى ورد التعبير فى الروايات بحبط العمل، أمّا التعبير بحبط العمل فى الدنيا والآخرة فظاهراً لم يرد إلّا فى الارتداد، ويشمل إطلاقه مثل هذه الآثار.

السؤال الثانى: قيدت هذه الآية المباركه بلفظ «الموت»، فقال جلّ

ص: ١٣

وعلا: (فَيُؤْتِ وَهُوَ كَافِرٌ) ، ولهذا القيد ظهور في أنّ حبط الأعمال في الدنيا والآخرة يكون عند ارتداد الشخص، وبقاء الارتداد حتى وفاته، ومغادره الدنيا وهو على حاله الكفر. فلا يستفاد من الآية الشريفة أنّ مجرد الارتداد سبب لحبط الأعمال، وترتب الآثار الدنيوية والأخروية.

الجواب: أولاً: ذكر في بعض آيات القرآن الكريم أنّ مجرد الشرك والارتداد بلا قيد الموت سبب لحبط الأعمال، كقوله تعالى: (وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ١ ، وقوله تعالى: (وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ) ٢ ، وقد ثبت في محله من مباحث علم الأصول: عدم سريان قاعده حمل المطلق على المقيد في الموارد التي يكون العنوانان مثبتين، وليس بينهما تنافى، و النتيجة: أنّ الآية محلّ البحث تبين مصداقاً من مصاديق المرتد، وأما عنوان الموت في حال الكفر فلا خصوصية له في مطلوب ومقصود الله تعالى.

ثانياً: لو سلّمنا في هذا المورد بسريان قاعده المطلق والمقيد، فيكون هذا في حال ما لو كان القيد عنواناً احترازياً، ولكن يمكن أن يقال: إنّ هذا القيد كناية عن عدم التوبة، يعني: شمول هذه الأحكام لمن ارتدّ ولم يتب بعد ذلك.

ثالثاً: إذا أردنا وضع هذه الكلمات بعنوان القيد فلا يكون معنى لعنوان الحبط في الدنيا، مع أنّ للآية الشريفه ظهور في أنّ المرتد في هذه الدنيا مشمول لحبط الأعمال. فحتّى يكون لعنوان الحبط فعليه، علينا أن نقول: إنّ تمام الملاك هو الارتداد وعدم التوبه، وإن قلنا: إنه لا يمكن الحكم عليه إلى حين الموت و وصول الأجل، فلا معنى حينئذ لحبط الأعمال في الدنيا.

الإيضاح الثالث: قال شمس الدين السرخسى في كتابه المبسوط في باب المرتدين: «والأصل في وجوب قتل المرتدين قوله تعالى: (أَوْ يُسْلِمُونَ) ، قيل: الآية في المرتدين»(١). فهو استدلال بالآية ١٦ من سورة الفتح لوجوب قتل المرتدين.

الإيضاح الرابع: ذكر الشهيد الثانى فى مسالك الإفهام بعد عدّه الردّه من أفحش أقسام الكفر وأغلظها حكماً، فأشار إلى آيتين يظهر منه الاستدلال بذلك، هما قوله تعالى: (وَمَنْ يَزِدْكَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) ٢، وقوله تعالى: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْمَآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) ٣، ثم تمسك بالنبوى الشريف: «لا يحل دم امرئ مسلم إلّا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان،

ص: ١٥

أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس» (١)(٢)، والظاهر أنه استفاد من الآيتين لزوم القتل وإن لم يصرح بذلك.

الإيضاح الخامس: مضافاً إلى إطلاق حبط الأعمال، يمكن استفاده المدعى أيضاً من قوله تعالى: (وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ) ٣. وفي تفسير لفظ «الفتنة» الوارد في الآية قولان: ففسرها البعض بالكفر، والبعض الآخر بالارتداد، يعنى: الفتنة هي ارتداد يتبعه الكفار، يريدون به إرجاع المسلمين عن دينهم، وهي أشد بكثير من قتل ذلك الشخص (الحضرمي) الذي تشير إليه الآية الشريفة.

وعلى هذا، الفتنة اسم مصدر لا مصدر، فيكون الارتداد أسوأ وأشد وأقبح بكثير من القتل الاعتيادي. ألا يمكن استفاده جواز قتل المرتد من هذا التعبير؟ فإذا استتبع القتل الاعتيادي جواز قتل القاتل شرعاً وعقلاً وعقلاً بعقلاً بعنوان القصاص، فكيف بالارتداد الذي هو أشد بكثير منه لا يمكن أن يمتلك قابلية استتباعه هذا الجواز؟!

التفتوا إلى أننا لا نريد استفاده فعلية وجوب القتل من الآية الشريفة، بل إن هذا المقدار وهو أن يكون الارتداد له قابلية أن يصبح موضوعاً لاستحقاق القتل، فأى استبعاد في جواز قتل المرتد المستفاد من كلام

ص: ١٦

---

١- (١) سنن أبي داود ٣٦٦:٢ ح ٤٥٠٢.

٢- (٢) مسالك الإيفهام ١٥:٢٢.



النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة المعصومين عليهم السلام - كما سنشير إليه لاحقاً - المتخذ من هذه الآية الكريمه؟!!

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ كلّ ارتداد هو فتنه حسب هذه الآية، فلا ينبغي تصوّر أنّ بعض أنواع الارتداد فتنه، وبعضه ليس فتنه، وأنّ ما عبّرت به الآية الشريفه عن الارتداد بلفظ «الفتنه» إنّما هو حكاية عن عمق القبح في هذا الأمر.

الإيضاح السادس: مضافاً إلى ما تقدّم، يمكن الاستدلال بآيه أخرى من القرآن، وهو قوله تعالى: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا). (١)

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «وقال قوم: المراد بها المرتدون عن الإسلام إذا ظفر بهم الإمام عاقبهم بهذه العقوبة؛ لأنّ الآية نزلت في العرنيين؛ لأنهم دخلوا المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم واصفرت ألوانهم» (٢).

وهم قوم أسلموا ثمّ مرضوا فلم يقدرُوا على البقاء في المدينة، فأمرهم النبي صلى الله عليه وآله أن يخرجوا إلى لقاح إبل الصدقه، فيشربوا من ألبانها وأبوالها، ففعلوا ذلك فصحوا، فقتلوا الراعي وارتدوا، واستاقوا الإبل، فبعث النبي

ص: ١٧

١- (١) سورة المائدة: ٣٣.

٢- (٢) المبسوط ٨: ٤٧.

عشرين رجلاً- فى طلبهم، فأخذهم وقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وطرحهم فى الحره، حتى ماتوا، وكان ذلك لأجل الارتداد.

ورد فى حاشيه كتاب التاج الجامع للأصول الوارد فى أحاديث النبى صلى الله عليه وآله بعد ذكر هذه القضيه: أنّ شأن نزول هذه الآيه هم المرتدون، وهذا نظر جمهور العلماء سلفاً وخلفاً(١).

الإيضاح السابع: الدليل الآخر حسب بعض الروايات الوارده عن أمير المؤمنين عليه السلام فى استشهاده بالآيه ١٣٧ من سوره النساء لبيان حكم قتل المرتد، فقد ورد فى كتاب دعائم الإسلام عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه الكرام عليهم السلام:

«أنّ علياً عليه السلام كان لا يزيد المرتد على تركه ثلاثه أيام يستتبه، فإذا كان اليوم الرابع قتله من غير أن يستتاب، ثم يقرأ: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا) ٢. (٢).

الاستشهاد بهذه الآيه دليل واضح على استفاده الإمام عليه السلام وجوب قتل المرتد بنحو من الآيه الشريفه. ويمكن أن لا يتضح لنا كيفيه الاستدلال، ولكن المعلوم هو أنّهم فهموا أصل وجوب القتل من الآيه الشريفه. نعم، يحتمل استفاده ذلك من إطلاق عنوانى عدم المغفره الإلهيه - يعنى: لا فى

ص: ١٨

١- (١) التاج الجامع للأصول ٣: ١٩.

٢- (٣) دعائم الإسلام ٢: ٤٧٩، ح ١٧١٦.

الدنيا ولا فى الآخرة - وعدم الهدايه الإلهيه.

وإذا قيل: إنّ الآيه الشريفه تدل على عدم قبول توبه مثل هؤلاء الأشخاص فقط.

فنعول فى الجواب: إنّ هناك ملازمه بين هذا العنوان، يعنى: عدم قبول التوبه، ومسأله القتل؛ لأنه ليس عندنا فى الفقه مورد واحد لا يقبل فيه توبه المجرم، ومع ذلك يترك ذلك الشخص على حاله.

ونتيجه النقاط المذكوره: هو ادعاء البعض ظهور آيات من القرآن الكريم فى لزوم معاقبه المرتد و قتله، وأنّ المنتقدين لهذا الحكم عندما يقولون: إنّ الآيه إما أن تكون نصّاً أو الخبر القطعى نصّاً بعيد عن الفقاهاه والاجتهاد.

وواضح لكافه أهل النظر: أنّ من أهم مباحث علم الأصول هو إثبات حجيه الظواهر الأعم من ظاهر القرآن الكريم والروايات.

وثبت أيضاً لدى الأصوليين: أنّ إطلاق الألفاظ هو أحد مصاديق الظواهر، ولم ير عالم لحدّ الآن لزوم النص فى استنباط الأحكام.

وعلى كلّ حال، لا يمكن القطع بنفى الاستدلال بالقرآن الكريم على قتل المرتد، وإن كان الاستدلال بذلك وحده مشكلاً.

وبعباره أخرى: إن دلت الروايات بوضوح على الحكم، فيماكاننا استفاده التأييد من هذه الآيات على الأقل.

المطلب الثانى: الذين يدعون عدم ملائمته مثل هذا الحكم مع روح

القرآن، فينبغي أن يجيبوا:

أولاً: كيف يكون لهم مثل هذه الدعوى الكبرى؟! فادّعاء معرفه روح القرآن أمر ثقيل وعسير جداً، ومثل هذا المطلب خارج عن أسلوب الاستدلال أصلاً.

وبعبارة أخرى: أنكم تمسّكتم بشيء لا يمكن الأخذ به، وفي المقابل يمكننا ادّعاء ملائمه هذا الحكم مع روح القرآن، وعلى كلّ التمسّك بروح دليل لا روح له لا ينفع ذلك أى طرف من الأطراف.

ثانياً: لو دققنا فى الآثار المترتبة على المرتد فى القرآن الكريم، فسنعلم جيداً استحقاق المرتد للعقوبه الدينويه الشديده، ففى القرآن الكريم ذكر ثمانية آثار للمرتد:

الأثر الأول: حبط الأعمال فى الدنيا والآخرة.

الأثر الثانى: أنه فى الآخرة من الخاسرين، وليس أمامه طريق للخلاص.

الأثر الثالث: لن يغفر الله له أبداً.

الأثر الرابع: سلب التوفيق الإلهى منه، قال تعالى: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعَدَ إِيمَانِهِمْ) ١ .

الأثر الخامس: دخوله فى جهنم.

الأثر السادس: خلوده فى نار جهنم.

الأثر السابع: الشيطان يزِين لهم أفعالهم القبيحة والسيئة، و يبتليهم بطول الأمل.

الأثر الثامن: على المرتد لعنه الله والملائكة والناس أجمعين إلى يوم القيامة، قال تعالى: (أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) ١ .

وهذه الآثار تدلّ على كون الارتداد ذنباً فى نظر القرآن الكريم، بل ذنب ومعصية كبيره، وأنّه من أشدّ الكبائر أيضاً.

وهل يمكن قبول أنّ استحقاق أشدّ العقوبه والجزاء الدنيوى للمرتد لا يلائم روح القرآن، مع وجود هذه الآثار الشديده الأخرويه وبعضها الدنيويه؟! إنّ من يتحدّث عن الحرية واحترام أى نوع من الأفكار وعقائد الآخريين، كيف يوجّه هذه الآثار الأخرويه الشديده للارتداد؟!

وبعبارة أخرى: بناء على هذه الرؤيه، ليس للارتداد قابليه أن يكون موضوعاً للعقوبه والجزاء الدنيوى، ولا صلاحيه له بأن يكون موضوعاً للعقوبه والجزاء الأخرويه. وهؤلاء يطرحون الارتداد تحت عنوان حرية الفكر، وأنّه حقّ بشرى، وحينئذ فلا يمكن تصوّر أى قبح فيه، ومع عدم القبح لا يكون له قابليه العقوبه الدنيويه ولا الأخرويه.

والنتيجه: عليهم أن ينكروا العقوبات الأخرويه للارتداد أيضاً.

وإن قلت: إننا نقبل القبح في نفسه، فحينئذ أئى استيحاش لهم من العقوبه الدينويه.

إذن يمكن أن يقال بوجود ملازمه قهريه وعاديه بين الآثار الشديده المذكوره للمرتد فى القرآن الكريم، مع عقوبته ومجازاته الدينويه، وما ورد عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله والأئمه المعصومين عليهم السلام فى قتل المرتد مستفاد من هذه الملازمه، أئى: أنهم استفادوا هذه الملازمه من آيات الارتداد.

المطلب الثالث: ينبغى السؤال ممن يرفع صوته عالياً ويطرح مسأله خلو القرآن الكريم للجزء الدينوى بالنسبه للمرتد هل تقبلون الحدود الأخرى التى صرّح بها القرآن الكريم؟ فهل تقبلون حدّ الزنا والسرقه والمحارب والمفسد فى الأرض المصرّح به فى القرآن الكريم؟ ومن المسلم أنّ من يرفع شعار الحربه ويتخذ منشور حقوق الإنسان معلماً له، ويبدى رأيه فى ذلك فهؤلاء ينكرون مثل هذه الحدود أيضاً. وإن لم ينكروها فعليهم أن يوضّحوا كيف يقبلوها وينكرونها فى المرتد؟! مع أنّ الارتداد أقبح وأشنع بكثير من الزنا و السرقه.

المطلب الرابع: أولاً: حتّى لو قبلنا عدم إشاره القرآن الكريم لاستحقاق المرتد للعقوبه والجزاء الدينوى، إلّا أنّ هذا لا يوجّه أئى ضربه لهذا الحكم؛ لأنّ كثيراً من الأحكام الفقيهيه لم ترد فى القرآن الكريم، فهناك آلاف الأحكام فى مسأله الصلاه والزكاه والحج و... لم ترد فى القرآن الكريم.

ثانياً: لا- يمكن تصوّر حقيقته للقرآن الكريم منفصله عن كلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، فلا يمكن الوصول إلى حقيقته القرآن الكريم دون مراجعته سنّه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام، قال الله تعالى: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ، (١) فينبغي أن يكون بيان القرآن من قبل النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، وقال الله تعالى: (وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) ٢ . يعنى: أن على المسلمين متابعه ما بينه النبي صلى الله عليه وآله و آله بعنوان أنه تفسير إلهي أو بأى عنوان آخر. وبناء على هذا لو قال النبي صلى الله عليه وآله في حديث أو أحاديث بوجود قتل المرتد فإن العمل به فى الحقيقة عمل بالقرآن، ويصدق هذا الأمر أيضاً بالنسبة للأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم القرآن الناطق، والمفسر الحقيقى للقرآن.

والالتفات إلى حديث الثقلين والتعبير بقوله: «لن يفترقا» يوضح المطلب لأهل الفهم والنظر تماماً، وحسب هذا التعبير لا انفصال بين القرآن الحقيقى و العتره، وليس له قابليه الانفكاك، كما أنّ العتره الحقيقيه لا تنفصل عن القرآن، وليس لها قابليه الانفصال، وعلى ضوء حديث الثقلين فالاستدلال بالقرآن دون التوجّه والالتفات إلى الروايات والأخبار وبالعكس، باطل ومردود.

ص: ٢٣

## المحور الثاني: قتل المرتد المستفاد من الروايات

بعد دراسته أدله لزوم قتل المرتد من منظار القرآن الكريم ينبغي دراسته هذا المطلب بإجمال من منظار الروايات.

المخالفون لقتل المرتد لهم عدّة شبهات أو توهمات بالنسبة للروايات:

التوهم الأوّل: ندره الروايات الداله على وجوب قتل المرتد.

التوهم الثاني: أنّ هذه الروايات معنونه بالخبر الواحد، وبما أنّ الدليل المهم لحجيه الخبر الواحد هو بناء العقلاء، فلو راجعنا بناءهم فلا نراهم يعملون في الأمور المهمّه - كالقتل - بالخبر الواحد.

أمّا الجواب عن التوهم الأوّل:

ألف: ذكر بحث المرتد في الفقه والروايات في خمسة موارد:

كتاب الطهاره، كتاب النكاح، كتاب الصيد والذباحه، كتاب الإرث، وكتاب الحدود في حدّ المرتد، فلو راجع الإنسان بنحو الإجمال ما ورد من روايات في هذه الكتب المذكوره في مورد المرتد، لفهم بوضوح أنّ عدد الروايات الوارده في المرتد قد تجاوزت العشرين روايه.

فقد روى المرحوم ثقه الإسلام الكليني في كتاب الكافي ( ٢٥٦/٧ ) باب حدّ المرتد، ثلاثاً وعشرين روايه، وأكثر هذه الروايات صحيحه، واستدلّ بها الفقهاء في الأبواب الخمسه المذكوره، وهذه الروايات مضافاً إلى صحه سندها متحقق فيها مبنى المحققين في حجيه الخبر الواحد وهو



الوثوق بالصدور، ومما لا شك فيه بلوغ هذه الروايات حدّ التواتر المعنوي والإجمالي.

وقد قبل الفقهاء العظام في موارد أخرى في الفقه مع وجود عشر روايات على الأقل في موضوع واحد عنوان التواتر، فكيف الأمر إذا بلغت الروايات ثلاثاً وعشرين روايه، وإذا وصلت الروايه حدّ التواتر فلا حازه بعد ذلك إلى دراسه السند، وهذا أمر واضح ومسلم به عند الفقهاء.

ب: لا يمكن للفقهاء في عمليه الاستنباط والاستدلال بالروايات النظر إلى بعض الروايات، بل عليه تحليل ودراسه كافه الطوائف المتعلقة بالموضوع، فإذا درسنا موضوع المرتد في الروايات، فسواجه عدّه طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الداله على وجوب قتل المرتد صريحاً:

ألف: صحيحه محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد، فقال: «من رغب عن الإسلام، و كفر بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه و آله بعد إسلامه، فلا توبه له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما تركه على ولده»<sup>(١)</sup>.

ب: الحديث الخامس من هذا الباب، وهي صحيحه جميل بن دراج عن أحدهما عليهم السلام:

في رجل رجع عن الإسلام، قال عليه السلام: «يستتاب، فإن تاب وإلّا قتل»<sup>(٢)</sup>. صرح في هذا الحديث بأصل استحقات قتل المرتد.

ص: ٢٥

---

١- (١) الكافي ٧: ٢٥٦، ح ١.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٥.

ج: الحديث العاشر من هذا الباب، عن الإمام الكاظم عليه السلام قال: سألته عن مسلم تنصّر، قال: «يقتل ولا يستتاب»<sup>(١)</sup>.

د: الحديث الحادى عشر من هذا الباب، عن عمار الساباطى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ مسلم بين المسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً نبوّته، وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه»<sup>(٢)</sup>.

هـ -: عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

إنّ بزيعاً يزعم أنّه نبيّ، فقال عليه السلام: «إن سمعته يقول ذلك فاقتله»<sup>(٣)</sup>.

و: ما ورد فى كتب أهل السنّه عن النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله فى حكم وجوب قتل المرتد أيضاً.

روى فى كتاب التاج الجامع للأصول فى أحاديث الرسول عن النّبى الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يحلّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّى رسول الله، إلّا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزانى، والمفارق لدينه التارك للجماعه»<sup>(٤)</sup>، ثمّ قال: روى البخارى ومسلم والنسائى وأبو داود والترمذى هذه الروايه.

ص: ٢٦

١- (١) المصدر نفسه، ح ١٠.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ١١.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ١٣.

٤- (٤) التاج الجامع للأصول ٣: ١٧-١٨.

وقد صرّحت هذه الروايه عن النبي صلى الله عليه و آله بجواز قتل الإنسان في ثلاثه موارد، منها: من فارق دينه وارتدّ.

ثمّ نقل عن عكرمه: أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام قتل جماعه رجعوا عن الإسلام.

وروى في كافّه كتب حديث أهل السنّه عدا صحيح مسلم عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه و آله أنّه قال: «من بدّل دينه فاقتلوه»<sup>(١)</sup>.

الطائفة الثانيه: الروايات الوارده في خصوص المرأه المرتده، وهى تدلّ على عدم جواز قتلها، وتؤكد على عدم قتل المرأه إذا ارتدت، وتدلّ هذه الروايات جيداً على أنّ هذا هو استثناء من حكم المرتد، وأنّ أصل وجوب قتل المرتد أمر مسلّم به.

الطائفة الثالثه: الروايات الداله على الحكم بالقتل على أصحاب الكبائر إن تكرر منهم صدور الكبيره، ولاشكّ في أنّ الارتداد من الذنوب الكبيره، بل هو من أشدّ الكبائر. واتفق الفقهاء على أنّ المرتد إن لم يقتل في المرّه الأولى فيجب قتله في المرّه الثالثه أو الرابعه، واستدلّوا في هذا المورد بروايه عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: «أصحاب الكبائر يقتلون في الثالثه»<sup>(٢)</sup>. نعم، كما أنّ الزانى إن أقيم عليه الحدّ ثلاث مرّات، فارتكب

ص: ٢٧

١- (١) مجمع الزوائد ٦: ٢٦١.

٢- (٢) عوالى اللئالى ٢: ٣٥٦، ح ٣٣.

ذلك الفعل مرّه رابعه فينبغي قتله، كذلك الأمر في مسأله الارتداد، كما صرح جميل بن دراج بذلك أيضاً في الحديث الخامس من هذا الباب.

والمقصود هو أنّ على الفقيه أن يلتفت إلى هذه الجبهه أيضاً، فإذا لم يكن لدينا فرضاً روايه تدلّ بصراحه على لزوم قتل المرتد، أمكننا التمسك بهذا النوع من الروايات الداله على قتل المرتد ولو في حال التكرار أيضاً.

الطائفة الرابعه: الروايات الداله على أنّ الشهاده على التوحيد ونبوّه النبي الأكرم صلى الله عليه و آله توجب حقن الدماء وحفظها وصحه النكاح والموارث، والمفهوم من هذه الروايات هو أنّ عدم الشهاده مساوق لانتفاء حقن الدماء، قال المرحوم المحقق الخوئي في التنقيح: «ورد في غير واحد من الروايات من أنّ المناط في الإسلام وحقن الدماء والتوارث وجواز النكاح إنّما هو شهاده أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسوله» (١).

ونتيجه هذه الطائفة هو انتفاء سبب حقن الدماء عمّن ارتدّ.

الطائفة الخامسه: الروايات الداله على أنّ أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام أجرى في موارد حكم المرتد على بعض الأشخاص.

الروايه الأولى: عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«أنّه أتى بمستورد العجلي، وقد قيل: إنّهُ تنصير وعلّق صليباً في عنقه، فقال له قبل أن يسأله، وقبل أن يشهد عليه: ويحك يا مستورد، إنّهُ قد رفع إليّ أنّك تنصرت، ولعلّك أردت أن

ص: ٢٨

تتزوج نصرانيه، فنحن نزوجك إياها، قال: قدوس قدوس، قال: فلعلك ورثت ميراثاً من نصراني، فظننت أنا لا نورثك، فنحن نورثك؛ لأننا نرثهم ولا يرثوننا، قال: قدوس قدوس، قال: فهل تنصيرت كما قيل؟ فقال: نعم، تنصيرت، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر، فقال المستورد: المسيح أكبر، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بمجامع ثيابه، فأكبه لوجهه، فقال: طئوه عباد الله، فوطئوه بأقدامهم حتى مات» (١).

الروايه الثانيه: عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أتى قوم أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا: السلام عليك ياربنا، فاستتابهم فلم يتوبوا، فحفر لهم حفيره وأوقد فيها ناراً، وحفر حفيره أخرى إلى جانبها وأفضى بينهما، فلما لم يتوبوا ألقاهم في الحفيره وأوقد في الحفيره الأخرى حتى ماتوا» (٢).

فلينتبه إلى أن مثل هذا الغلو هو من مصاديق الارتداد.

الروايه الثالثه: روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أتى أمير المؤمنين صلوات الله عليه برجل من بنى ثعلبه قد تنصّر بعد إسلامه فشهدوا عليه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

ما يقول هؤلاء الشهود؟ قال: صدقوا، وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال: أما إنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك وقد قبلت منك فلا تعد، فإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده» (٣).

ص: ٢٩

١- (١) مستدرک الوسائل ١٨: ١٦٣، ح ٢٢٣٩٦.

٢- (٢) الكافي ٧: ٢٥٧، ح ٨.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٩.

الظاهر من هذه الروايات وقوع مثل هذه الموارد في زمن حكمه أمير المؤمنين عليه السلام، وقد أجرى الإمام عليه السلام الحد في موارد عديده، ولا قرينه عندنا تدلّ على أنّ صدور الأحكام في مثل هذه القضايا هي قضايا خاصّه وخارجيه، أو ما اصطلاح عليه أنّها قضيه في واقعه، بل إنّ ظاهر هذه الروايات يدلّ على كون أمير المؤمنين عليه السلام في مقام تطبيق الحكم الكلي على المصادق.

وروى في كتب أهل السنه أنّ النبي صلى الله عليه وآله أصدر حكماً بقتل جماعه ارتدّوا عن الإسلام، وقد أشرنا سابقاً إلى هذا في هذه الرساله، وراجع أيضاً التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول (١).

ألا- يمكن الاستنتاج بوضوح من مجموع هذه الطوائف أنّ المرتد محكوم بالقتل في الإسلام؟ ثمّ ألا يمكن فهم مسأله وجوب قتل المرتد من الروايات الوارده في تقسيم أمواله بين ورثته، واعتداد زوجته عدّه الوفاه بمجرد الارتداد؟

والظاهر أنّ من ينكر قتله ينكر هذه الأحكام أيضاً، يعنى: أولاً: أنّهم لا يعتبرون الإسلام سبباً لحفظ الدماء وحرمتها.

ثانياً: إنكارهم بينونه زوجته.

ثالثاً: رفضهم تقسيم أمواله.

ص: ٣٠

رابعاً: اعتقادهم حليه ذبيحته.

ويلزمهم أن ينكروا جميع الأحكام الثابته للمرتد في الفقه، ولا يمكنهم أن ينكروا وجوب القتل فقط ويقبلون الباقي.

وفي رأينا لا- يبقى مجال للشك - مع وجود هذه الطوائف المتعدده - في أن وجوب قتل المرتد هو من الأحكام المسلّم بها والقطعيه في الدين الإسلامى. وينبغى الالتفات إلى أن هذه الروايات لم تنقل عن أمير المؤمنين عليه السلام وزمن حكومته فحسب أو خصوص زمن حكومه النبي صلى الله عليه و آله، لكى يحتمل أن وجوب قتل المرتد هو حكم سياسى أو حكم مقيد بزمن خاص، بل روى ذلك عن الأئمه المعصومين عليهم السلام كالإمام الباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام أيضاً.

ويكشف هذا الأمر عن أن حكم المرتد حكم دائمى ومستمر إلى يوم القيامة، ويثبت هذه الروايات حكم المرتد على نحو القضييه الحقيقيه والقاعده الكلّيه.

أمّا الجواب عن التوهّم الثانى، وهو ما قيل: إنّ روايات قتل المرتد خبر واحد، ولا حجه للخبر الواحد فى الأمور الخطيره، فنقول:

أولاً: اتّضح أن روايات وجوب قتل المرتد هى فى حدّ التواتر المعنوى أو الإجمالى، وأنها مفيده للقطع.

ثانياً: على فرض كونها خبراً واحداً، فنقول فى الجواب: لا فرق فى

حجيه الخبر الواحد بين الأمور الخطيره وغير الخطيره، وهذا هو رأى كثير من فحول وأعاضم الفقهاء والأصوليين، فقد عمل الفقهاء سواء المتقدمين أو المتأخرين من أول الفقه إلى آخره بالخبر الواحد الوارد فى الدماء وغير الدماء، الأموال وغير الأموال، العبادات وغيرها، السياسات وغيرها، وتشهد كتبهم الفقيهيه بذلك. وقد بحثنا فى أبحاث خارج الأصول فى بحث حجيه الخبر الواحد هذا المورد بالتفصيل، وهو موجود على موقعنا الإلكتروني(١).

ثالثاً: صرح الشيخ الطوسى فى بحث وجوب قتل المرتد أنّ إجماع الأئمة الإسلاميه على ذلك، يعنى: ليس إجماع الشيعة والسنة وحدهم، بل إجماع الأئمة كلها على ذلك، وهذا التعبير يجعل هذا الحكم فى مرتبه الحكم الضرورى، إذن ليس مستند هذا الحكم هو الخبر فقط، بل يضم إليه وجود مثل هذا الإجماع أيضاً.

رابعاً: ما هو ملاكنا فى الفصل بين الأمور الخطيره عن غير الخطيره؟ فقد استدلل بأخبار الآحاد فى مباحث الخمس والزكاه المتعلقه بأموال الناس.

فهل أنّ تعيين تكليف هذا الحجم الكبير من الأموال لا يشمله عنوان الأمور الخطيره؟! ففى باب الزكاه الذى هو أمر قرآنى مسلم، لم تبيّن الشرائط والخصوصيات لدفع الزكاه فى أى آيه من القرآن، وأنه فى أى الموارد يعطى العشر؟ وأيها يعطى الواحد من عشرين؟ فقد ثبت ذلك وحده

ص: ٣٢

---

١- (١) دروس خارج الأصول للعام الدراسى ٨٧-٨٨، الدرس ٧٧، بتاريخ ١٦/١/١٣٨٧ ش.



بالخبر الواحد. ولم يثبت الذبح لمليونى حاج فى منى إلما بالخبر الواحد «الذبح إلما فى منى»، ولم يعمل الفقهاء بالخبر الثقة بعنوانه، بل هناك شروط أخرى مطروحه، كعمل الفقهاء وخاصه المتقدمين منهم، وكذا عدم وجود المعارض، وبناء على هذا أى إشكال فى العمل بخبر الواحد الثقة فى الأمور المهمه مع وجود مثل هذه الشروط؟! إذ مثل هذه الشروط متوفره فى روايات قتل المرتد.

خامساً: ما تسمعه فى الفقه من احتياط الفقهاء فى مورد الدماء والفروج والأموال فقد أثبتنا فى محلّه أنّ كثيراً منهم لم يفتوا بوجوب الاحتياط، بل أفتوا بشدّه الرجحان والاستحباب الشديد(1).

سادساً: إذا لم يدلّ خبر من الأخبار أو طوائف الروايات والآيات أو الإجماع بصوره مستقله على المدعى، فلا شك أنّها بمجموعها توجب اطمئنان الفقيه بالحكم.

### المحور الثالث: هل قتل المرتد إشاعه للفوضى؟

استعرضت بعض البحوث والدراسات مسأله إشاعه الفوضى أو تشجيع المؤمنين على نقض القوانين، وذكروا أنّ إثبات وتنفيذ أى حكم وخاصه الأحكام التى تتعلق بأرواح الناس إنّما هو مختص بالمحاكم الصالحه.

ص: ٣٣

---

١- (١) راجع التلقيح الصناعى للمؤلف.

وهنا عدّه نقاط تخصّ هذا الموضوع، وهى:

النقطة الأولى: إذا ثبت وأحرز ارتداد شخص فى المحاكم الصالحة فهل يجوز قتله باعتقاد هؤلاء الكتّاب أم لا؟ الظاهر أنّ إشكال هؤلاء الأشخاص على أصل الحكم، فحتّى لو ثبت الموضوع فى المحاكم الصالحة فهؤلاء لا يعتقدون بهذه العقوبات.

النقطة الثانية: لا يوجد فقيه أو مرجع تقليد يحتفظ لنفسه حقّ القول بمثل هذه النظرية قبل إحراز موضوع الارتداد بالنسبة لشخص معين، وإذا أصدر الإمام الخمينى رضوان الله عليه مثل هذا الحكم فى حقّ المرتد سلمان رشدى فقد كان بعد إحراز الموضوع عنده تماماً، وكذلك فتوى آية الله العظمى الفاضل اللكرانى قدس سره بالنسبة إلى «رافق تقى» كانت بعد أن ترجمت مطالب هذا الشخص كراراً، وصدرت هذه الفتوى بعد إحراز الموضوع، فهل أنّ الفقيه الجامع للشرائط مع الشرائط العديده المذكوره فى محلّها لا يمكنه إحراز الموضوع؟! أليست فلسفه تشكيل المحاكم هو إحراز الموضوع؟! وهل أنّ المحكمه تشرّع حكماً وقانوناً أم أنّها تنفّذ وتطبّق القانون؟! وهل أنّ المراحل الثلاث البدويه الاستئناف والمحكمه العليا لها خاصيه أخرى غير الإحراز الصحيح للموضوع؟! للموضوع؟!!

النقطة الثالثه: السؤال الأصلى هو أنّه أىّ محكمه عندكم هى المحكمه الصالحه؟ هل لكونها لا- تصدر أحكاماً تتطابق مع الشعارات الخدّاعه لحقوق الإنسان تكون غير صالحه؟! وعليه فينبغى أن تخذشوا فى أكثر الأحكام

الإسلاميه الصادره عن هذه المحاكم! أم أنّ المحاكم الصالحه هي المحاكم الكفوئه التي تعمل على تطبيق القوانين الشرعيه المعتميره على المصاديق؟ يعنى: المحاكم التي تعمل و تطبّق القرارات والضوابط الشرعيه.

ومن الواضح أنّ تطبيق هذه الأحكام على يد الفقيه تكون بنحو أحسن وأدق، فإنّ الفقيه يطبّق حكم الله بالنسبه لمورده ومصداقه بدقّه كامله وبشكل صحيح، وهذا أحد شؤون الفقاهه. والقضاء منصب مهم لرسول الله صلى الله عليه وآله والأئمه الطاهرين عليهم السلام والفقهاء جامعي الشرائط بحيث يعتبر فيه توفر شرط الاجتهاد، إذ لا يمكن لغير المجتهد أن يتصدّى منصب القضاء فى الإسلام حسب الحكم الأولى.

النقطه الرابعه: هل أنّ نفس الحكم إشاعه للفوضى أم تنفيذه؟

وبعباره أخرى: هل أنّهم يشكلون على الحكم أم على كيفية التنفيذ؟ أليس وجوب قتل المرتد قانوناً إلهياً؟ ألا يعدّ الاعتماد على وثائق وموازن حقوق الإنسان الحاليه نقضاً حقيقياً للقانون فيما لو استلزم نفياً لحكم الله ومانعاً من تنفيذه؟ وهل نترك أحكام الله جانباً فى عصرنا الراهن فتتوجّه صوب الشعارات الظاهريه ومعطيات حقوق الإنسان؟ أليس هذا هو أسوأ أسلوب فى نقض أهم وأقوى قانون، وأقبح أسلوب لإيجاد الهرج والمرج؟! وهل ترغيبنا للبشر على تنفيذ أحكام دين الله صحيح أم ترغيبنا للمنشور العالمى لحقوق الإنسان؟! وهل أنّ المنشور العالمى لحقوق الإنسان الذى أهدى الحريه للمثليين قادر على ضمان سعادته البشريه؟! وعلى كلّ حال

فعلى المستشكلين إمّا قبول الإسلام أو المنشور العالمى لحقوق الإنسان، والجمع بينهما مستحيل.

فإن قالوا: يجب علينا أن نفسّر الإسلام فى العصر الراهن بما يتطابق وهذا المنشور. قلنا: وهذا فى الحقيقة نفى للإسلام. والعجب من بعض من يقلق لنقض منشور حقوق الإنسان إلّا أنّ غيره الدينيه ليس فقط لاتغضبهم، بل تجعلهم يدافعون عن أشخاص هم أنفسهم يعترفون بأكاذيب هؤلاء!

يقول على بن أبى طالب عليه السلام:

«وقد ترون عهود الله منقوضه فلا تغضبون! وأنتم لنقض ذمم آبائكم تأنفون! وكانت أمور الله عليكم ترد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع، فمكنتم الظلمه من منزلتكم، وألقيتم إليهم أزمّتكم، وأسلمتم أمور الله فى أيديهم، يعملون بالشبهات، ويسيرون فى الشهوات»(١).

هذا ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام فى بيان أسباب سقوط الأئمه الإسلاميه وانحطاطها، وانحراف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، والعارفين بالدين عن مسير الحق، وفى الإشاره كفايه لأهله.

النقطه الخامسه: هناك ضوابط وشروط واضحه لتنفيذ الحدود حتّى بالنسبه للمنقذ لها فى الإسلام، ولا ينبغى الغفله عن أنّ المصلحه تقتضى أحياناً أن يكون المنقذ عموم الناس، يعنى: أنّ الناس كافه مكلفون

ص: ٣٦

ومسؤولون عن تنفيذ حكم خاص، ففي مورد المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله خوطب كافة المسلمين بهذا التكليف، وفلسفه هذا هو أن يعلم الجميع القبح الشديد للمرتد عند الله، واستحقاقه هذا الحكم منه، ليكون عبره للجميع، وهناك نوع وقايه ودفاع مشروع عن كيان الإسلام في حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، إذ لا يسمح الإسلام الذي أصوله وفروعه مطابقه مع العقل والمنطق أن ينكر شخص الدين وأحقّيه الدين بعد إحرازه، أو يستهين بأقدس المقدّسات وهو الوجود المبارك لرسول الله صلى الله عليه وآله.

وليس المقصود في مثل هذا الحكم جذب الآخرين إلى الإسلام لكي نقول: إنّ هذا الحكم مانع من إقبال الآخرين للإسلام، بل هو حصن حصين يحفظ كلّ المسلمين من التعرّض والإضرار بالدين بواسطه أنفسهم، وهذا الحكم يمنع الإنسان المسلم من تسريع الخروج عن الدين ويدعوه إلى التفكير والتأمل فيه أكثر. ومن جهه أخرى: الكفّار في طول التاريخ استفادوا من حربه الارتداد لضرب الإسلام فسّد الله تعالى هذا الطريق أمامهم إلى الأبد.

النقطه السادسة: قالوا: من لوازم صدور فتوى القتل وحكم إعدام المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله تشويه صورته الإسلام والتشيع والفقاهه بالعنف والقتل وعدم سعه الصدر... نعم، إذا أراد أحد تعريف الإسلام عن هذا الطريق فقط دون ذكر خصوصيات وشرائط هذا الحكم، وبعبارة أخرى: لو طرح ظاهراً منه وأغفل سائر الجزئيات، فربما يكون له مثل هذا اللّازم. وأمّا

إذا قيل للبشرية: إنَّ المنطق والعقل هما الحاكمان في الإسلام، وإذا كان لشخص سؤال في بعض الموارد، وخاصّه في أوساط المسلمين، فعلى ضوء مدرسه أهل البيت عليهم السلام، هناك أشخاص وحجج منصوبون من قبل الله تعالى يمكن مراجعتهم وأخذ الإجابة على أسئلتهم، فإن لم يفعل ذلك وعاند فرأى نفسه فجأه من المعاندين وأظهر إنكاره بين الناس، فقد حددت له هكذا عقوبه.

والحقيقه أنّ الارتداد يعدّ نوعاً من الفوضى في الدين، والذين يكتبون استناداً إلى الهرج والمرج لِمَ لا- ينتبهون إلى هذه الحقيقه؟! لقد كان حكم لزوم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله في صدر الإسلام إلى عصرنا الحاضر، ولم يكن في أيّ زمان من الأزمنه سبباً لتشويه صورته الإسلام. نعم، منذ أن ادّعت البلدان المستعمره حقوق الإنسان، وفي الواقع بدأت مخالفتها للإسلام، وصرخت بوجه هذا الحكم وقالت: ما هذا الحكم؟ انتهى هذا الاعتراض المرافق للأغراض والدواعى والتبليغات السيئه وغير الصحيحه بالنسبه للدين إلى أن تكون أحكام الإسلام معارضه مع حكم العقل والحريه والكرامه.

فلماذا نكون نحن المسلمين سدّج ونخدع بهذه العناوين ببساطه؟! فيوم يقولون بعدم انسجام أحكام الإسلام مع العقل، ويوم آخر يقولون بأنّ الإسلام يتعارض مع الحريه، ويوم ثالث يطرحون الكرامه الإنسانيه وعدم رعايتها.

ومن الواضح أنه لا- ينبغي في القضاوه جعل حكم جزئي وذلك في جانبه الظاهري ملاكاً للحسن والقبح، وبعبارة أخرى: ليس من اللازم طرح مسأله الحسن والقبح في متعلق حكم خاص، بل يلزم الأخذ بالملاك في المجموع وبالنسبه إلى النوع، فينبغي النظر إلى المجموع ثم الحكم والقضاوه.

فلماذا تحترمون إنكار وعناد شخص ذاق حقائق الدين ولمسهها، وأقيمت له الآيات والبيانات، ولكن ترون أن استحقاق عقوبته أسلوب عنيف وغير منطقي؟!

وهل من أنكر الشمس في رابعه النهار له قيمه عندكم؟! لماذا ترون الارتداد نوعاً من الفكر وتعدّون مخالفته ساحه لصراع الأفكار والرؤى؟! الارتداد إنكار للحقيقه غير القابله للإنكار.

ذكروا لزوم الدخول في مجال الفكر بالمنطق والجدال بالتي هي أحسن والاستدلال القوي، هذا أمر صحيح، إلا أن السؤال هنا هو لو أنكر شخص نفس هذا الأسلوب فكيف تواجهونه؟

ولو أنكر شخص الواضحات، وكان إنكاره هذا خطراً على الآخرين، فما هو حكم العقل هنا؟

الإنسان المرتد مريض، ومرضه - يعني: إنكاره عن هوى وحب للدنيا - موجب لسرايته إلى الآخرين ومجموع الدين، فلا بد من معاقبه هكذا إنسان.

وأشار المستشكلون إلى الآيه الشريفه: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...١) ، فهل انصافاً تشمل هذه الآيه المرتد؟ وما هي نسبه هذه الآيه مع آيات الارتداد؟ ألم يلاحظوا قول الله تعالى في آيات الارتداد: إِنَّ الْمُرْتَدَّ هُوَ مَنْ لَمْ تَشْمَلْهُ الْهُدَايَةُ وَالْغُفْرَانُ الْإِلَهِيُّ؟ فَمَنْ وَاجَهَهُ اللَّهُ بِهَذِهِ الْغَلْظَةِ وَالشَّدَّةِ أَتَشْمَلُهُ مِثْلَ هَذِهِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ؟! إِنَّ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَنْ لَمْ يَقْعِ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ الْإِلَهِيِّ، فَيَنْبَغِي وَضْعُهُ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، أَمَا مَنْ كَانَ فِي طَرِيقِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَأَرَادَ مُخَالَفَتَهُ عَنِ هَوَى وَعِنَادٍ فَلَا يَكُونُ مَشْمُولاً لِهَذِهِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ. فَهَلْ يُمْكِنُ عَدُّ مَنْ ارْتَكَبَ جَرِيمَةَ الْقَتْلِ مَشْمُولاً لِلآيَةِ الشَّرِيفَةِ، وَالْقَوْلُ بِلِزُومِ الْعَمَلِ مَعَ الْقَاتِلِ بِأَحَدِ هَذِهِ الطَّرِيقِ الثَّلَاثَةِ؟! لَكِنِّي لَا أَرَى عَاقِلًا يَحْتَمِلُ هَذَا الْمَعْنَى، وَهُوَ أَنْ يَتَعَامَلَ مَعَ مَنْ سَعَى إِلَى قَتْلِ النَّاسِ وَقَتْلِ مَنْهُمْ مَجْمُوعَهُ كَبِيرَهُ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَالْجِدَالِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

لقد أوضحنا سابقاً أنّ حكم المرتد ليس لجذب الآخرين إلى الإسلام، بل هو عقوبه متعلقه بالمسلمين أنفسهم، وذلك لعدم سريان مؤامرات الكفار إلى الآخرين.

لكن الأمر المهم هنا هو: أنه لتعريف الإسلام ينبغي بيان جامعيه الدين في كافه الأبعاد، أي: ترويج العقل والعلم والأخلاق والتدخل في الشؤون



الاجتماعيه والسياسيه وتديبر المجتمع، هذه هى طرق تعريف الدين الإسلامى، لماذا لا تبينوا عدم شموليه مثل هذا الحكم - يعنى: وجوب القتل - فى مورد الكافر الأصلى الذى بقى من البدايه إلى النهايه على كفره؟

### المحور الرابع: هل هذا الحكم وهن للدين ؟

قالوا: إنَّ صدور مثل هذه الفتوى سبب لوهن الدين، والسؤال هو: ما هو ملاك الوهن فى الدين؟ توجد هنا أربعة احتمالات ينبغى تحليل كل منها على حده:

ألف: أن نقول: العمل الذى يرفضه عقلاء العالم فى كافه الأزمنه والأمكنه ولا يقبلونه هو مصداق الوهن، فنقول فى هذا الفرض: أولاً: العقلاء فى كل زمان ومكان لا- يرتضون إهانته أحد بمقدسات مليار ونيّف إنسان ويرونه مستحقاً للعقوبه، وكلّما كان المستهان به أو المنكر له أشدّ قداسه فاستحقاقه للعقوبه يكون أشد، وإذا كانت إهانته سبباً للانحراف أو استغلال العدو، وأراد تخريب أصل الدين أو إضعافه، يرون لزوم مواجهته بحزم وجديه.

ثانياً: لو فرض عدم استحقاق المرتد و سابّ النبى صلى الله عليه و آله للعقوبه فى نظر العقلاء، فنقول: لقد خطأهم الشارع فى هذا المورد، واعتبر من أسلم ثم أراد الارتداد، أنه يستحق العقاب الشديد، أمّا الكافر الأصلى الذى أراد البقاء على كفره فلا يرى استحقاقه للعقاب الدينوى.

وهذه القاعده العامه وهى أنّ للشارع أن يخطئ العقلاء فى بعض الموارد أمر يعلمه كلّ مطلع على الفقه والأصول، ولا مخالف فى ذلك. نعم، لا- يمكن للشارع أن يخطئ حكم العقل أبداً، وهذا هو أحد موارد افتراق العقل والعقلاء، الذى بحث بصوره مفصّله فى أبحاث خارج الأصول.

ب: أن يكون ملاك الوهن هو العمل الذى لا يطابق طبع الإنسان، مع كراهيته له، فنقول فى هذا الفرض: لا يكره طبع أى إنسان مجازاه المرتد و سبّ أشرف الكائنات وأطهرها، وهذا أمر واضح.

ج: أن نقول: إنّ معيار الوهن هو أى عمل أو قول لا- يطابق رغبه غير المتدينين، فتكون نتيجه هذا الفرض: أنّ أغلب أحكام الإسلام فى العبادات والعقوبات والمعاملات و السياسات، بل بعض الأخلاقيات موهونه، وينبغى أن نعتقد بأنّ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تدخّل سافر فى شؤون الآخرين وباعث للوهن، و أيضاً بأنّ الجهاد والشهاده فى سبيل الله سبب للوهن.

د: ملاك الوهن كلّ عمل يفتقد التوجيه العقلى أو النقلى. ويبدو أنّ هذا الفرض هو المعنى الصحيح للوهن.

وقد أوضحنا فى هذا البحث التوجيه العقلى البين لحكم قتل المرتد وسبّ النبى صلى الله عليه و آله، والأدله النقليه أيضاً داله على ذلك. ومن الناحيه العقليه فإنّ إنكار الخالق والمالك الذى كلّ وجود الإنسان منه موضوع لاستحقاق

العقاب الدنيوى، و العقل يدرك أنّ الله تعالى يمكنه جعل هذا الحكم للإنسان الذى مخلوقه، وعلى فرض الجعل لا يرى أى قبح فى ذلك.

وبعبارة أخرى: السؤال الأصلى فى هذا البحث هو: هل يمكن من الناحية العقلية أن يجعل الله تعالى هذا الحكم؟

مال بعض منكرى حكم الارتداد إلى القول بهذا المطلب، مع أننا لو سلّمنا بأنّ كافّة الملاكات فى الأحكام العقلية ترجع إلى حسن العدل وقبح الظلم - وقد تأمّل الإمام الخمينى رضوان الله عليه فى بعض أبحاثه الأصولية فى ذلك - ففى جعل حكم وجوب قتل المرتد أو سبّ النبى صلى الله عليه وآله لا يرى العقل أى قبح أو ظلم، ويقبل بأنّ الله تعالى باعتباره المالك الحقيقى للبشر لو حكم بمثل هذا الحكم لم يكن ظلماً من جهته، وهو حكم صحيح، والعقل يدرك هذا فى مقام الثبوت، ويقبل أصل استحقاق العقاب فيما يخصّ مقام الإثبات، وبحسب الأدلة النقلية قد بيّن الشارع نوع الحكم.

أمّا النكته الهامّة فى عنوان الوهن الذى غفلوا عنه فهو أنّ هذا العنوان عنوان ثانوى كالخرج والاضطرار والتقيه وأمثال ذلك، وقد ثبت فى محلّه عدم اعتبار مثل هذه العناوين فى كافّة الموارد والمصاديق، ففى التقيه مثلاً لو كان فيها دم فلا اعتبار للتقيه حينئذ، «إذا بلغت الدم فلا تقيه».

وفى مورد الوهن لا- موضوعيه لهذا العنوان فى بعض الموارد، فمثلاً- فى الموارد التى تطرح الشدّه والغلظه مع الكفّار أو قتل المشركين والكفّار لا يتفوّه فقيه بعدم وجوب قتل المشركين إذا أدى إلى وهن الدين، ويصدّق

هذا المطلب جيداً كلُّ مطلع على الفقه، وكذلك الأمر في المرتد، فلا أثر لهذا العنوان أبداً. نعم، في مثل حدِّ الرجم إن أوجب وهناً للدين، أمكن تعطيله بشكل مؤقت، أما الحكم الذي في ذاته وماهيته فيه المواجهه الشديده مع الكفار والمنحرفين، ويأبى الكفار والمشركون عنه، وهو موجب لتنفّرهم وابتعادهم، لا يمكن تحديده بهذا العنوان.

### المحور الخامس: هل إقامة الحدود مشروط بحضور المعصوم عليه السلام؟

قالوا: يرى كثير من فحول الفقهاء أنّ تنفيذ الحدود والجهاد الابتدائي إنّما هو مشروط بحضور النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام.

وفي رأينا أنّ هذا المطلب بعيد عن التحقيق والواقع، والحقيقه عكس ذلك، فالمشهور من القدماء كالشيخ المفيد (المقنعه ٨١٠)، و سَلَّار (المراسم ٢٦٠)، وأبي الصلاح الحلبي (الكافي ٤٢١)، وابن زهره (غنيه النزوع ٤٣٦)، وابن سعيد (الجامع للشرائع ٥٤٨)، والشيخ الطوسي صريحاً في كتاب المبسوط وبتوجيه قليل في كتاب النهايه (النهايه ٣٠١)، وكذلك علامه صريحاً في التحرير (٢٤٢/٢) والقواعد (٥٢٥/١) والإرشاد (٣٥٢/١) والتبصره (٩٠) والمختلف (٤٧٨/٤)، والشهيد الأوّل في الدروس (٤٧/٢)، والمحقق الثاني في حاشيه الشرائع، والشهيد الثاني في مسالك الإفهام، والفاضل المقداد في التنقيح الرائع: هو الاعتقاد بمشروعيه ذلك، وجوازه في زمن الغيبه.

نعم، قد تستفاد المخالفه من بعض عبارات ابن إدريس في السرائر،

وبعض الفقهاء كالصيمري في غاية المرام، وابن فهد في المهذب البارع استفادا هذه المخالفه. ولكن أورد المرحوم السيد محمد باقر الشفتي في رساله إقامه الحدود في زمن الغيبه (ص ١٤٤) أنه يستفاد من عبارات آخر كتاب السرائر أن ابن إدريس كالمشهور من الموافقين، ومن عباراته في آخر الكتاب لم يستفد الجواز فحسب، بل إصراره على الموافقه أيضاً.

والسؤال المطروح هنا هو: بأي دليل يدعى أن كثيراً من الفحول اشترطوا في تنفيذ الحدود الإمام المعصوم عليه السلام؟ المحقق الحلّي في الشرائع والمختصر من جملة المتوقّفين لا المخالفين، وعدّ المرحوم المحقق الخوئي والمحقق السيّد أحمد الخوانساري (قدس سرّهما)، المحقق الحلّي وابن إدريس من جملة المتوقّفين في هذا الحكم. فمن هؤلاء الفحول المدّعون؟! قال صاحب الجواهر وهو محور الفقاهه: «لا- أجد فيه خلافاً إلّا ما يحكى عن ظاهر ابني زهره وإدريس، ولم نتحققه، بل لعلّ المتحقق خلافاً» (١).

### المحور السادس: هل يتنافى وجوب قتل المرتد مع رحمه النبي صلى الله عليه وآله ورأفته؟

قالوا: أي تناسب في هكذا فتاوى مع موازين نبي رحمه صلى الله عليه وآله؟

أولاً: هذه التعابير والعبارات بعيدة كلّ البعد عن شأن الاجتهاد وصناعه الاستدلال الفقهي، فهي أشبه ما تكون بالشعار، مثلاً هذه الكلمات

ص: ٤٥

من قبيل أن نقول: إذا كان الله أرحم الراحمين فلماذا خلق جهنم، ويعذب البعض يوم القيامة؟

وعليه فينبغي إنكار كافة الحدود الإلهية في زمن الحضور وزمن الغيبة.

ثانياً: ورد في التاريخ أن في زمن النبي صلى الله عليه وآله قد أُجرى حكم الارتداد - أي: القتل - على بعض الأشخاص (1)، فكيف يوجهون هذا العمل مع رحمه النبي صلى الله عليه وآله؟ وكيف يفسيرون قول الله تعالى: (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)؟ فهل يرون أن المرتد بعد الارتداد داخل في المسلمين والمؤمنين؟ فمن الواضح أنه ليس كذلك. أليس في ثقافته القرآن المرتد أسوأ من الكافر؟!

ثالثاً: إن قتل المرتد سبب للرحمة لنوع المسلمين، وعدم معاقبته سبب لخسران مجتمع المسلمين، ولماذا يطرحون الرحمة بالنسبة إلى شخص خاص وفرد معيّن بصوره مستقلة، مع غض النظر عن الآخرين وعن الدين نفسه؟ وبعبارة أخرى: لم يفسيّر هؤلاء نبي الرحمة تفسيراً صحيحاً، فرسول الله صلى الله عليه وآله رحمه للبشرية ونوع الناس، وليس لكل فرد على حده.

ص: ٤٤

---

١- (١) راجع كتاب التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ٣: ١٨-١٩، و بعض المصادر التاريخيه الأخرى.

الأول: عدم اختصاص حكم الارتداد بالإسلام، بل تعرّضت له سائر الأديان أيضاً، يستفاد هذا المطلب من قوله تعالى: (وَ لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ) ١ .

وتدل الآية المباركة ٥٤ من سورة البقرة على ذلك أيضاً، وعلى ضوء تصريح القرآن الكريم أنّ الارتداد في قوم موسى عليه السلام كان يستتبع استحقاق القتل، لذا الأحكام الجزائية للارتداد لا تختص بالدين الإسلامي، بل في بعض الأديان والمذاهب الأخرى كاليهودية والمسيحية الذي يرجع عن دينه فهو كافر ومرتد وتجب مجازاته (١).

الثاني: يستفاد من مجموع الأدلة أنّ الارتداد الباطني ليس موضوعاً لوجوب القتل إن لم يظهر. نعم، إن أظهر ارتداده، وأعلن عن إنكاره حكم عليه بالقتل.

الثالث: يستفاد من القرآن الكريم أنّ الأحكام الدنيوية والأخروية للمرتد تكون في حالة معرفه وعلم الشخص بالإسلام، ثم إنكاره (مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ) ٣، فالشاك في الدين أو المنكر له بسبب الإعلام السيء

---

١- (٢) راجع العهد القديم، سفر التوريه، التثنيه، الفصل ١٣؛ والعهد الجديد، رساله إلى المسيحيين اليهود من أصل عبري، الماده ١٠، الجملة ٢٦-٣٢.

وتحريك الآخرين مستثنى من هذا الحكم. طبعاً في هذه الموارد لبعض الفقهاء تأميل ينبغي دراسته مفصلاً في محله، قال المرحوم آية الله العظمى الفاضل اللكراني قدس سره في جواب استفتاء: لا يمكن تنفيذ حكم المرتد على من بلغ وصدق عليه عنوان الشاك في الإسلام، بل ينبغي إمهالهم.

الرابع: هل لتوبه المرتد أثر في رفع الآثار الدنيوية له أم لا؟ بحث مفصل مذكور في كتب الفقه والتفسير.

إن فرضنا في هذه الرسالة هو إذا ارتد شخص ولم يتب عن ارتداده فهو يستحق القتل، يعنى: عرضنا البحث في القدر المتيقن.

الخامس: لزوم قتل المرتد من الناحية الفقهية والأولوية لا يحتاج إلى فتوى وحكم من مرجع التقليد، فلو تلاقى مسلم مع مرتد أمكن للمسلم إجراء هذا الحكم بالنظر الأولى الشرعية. روى عن عمار الساباطى أنه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «فإن دمه مباح لمن سمع ذلك»<sup>(١)</sup>. نعم، الاحتياط يقتضى أن يكون بنظر المجتهد الجامع للشرائط.

السادس: ينبغي الانتباه إلى هذا الأمر وهو: ما الفرق بين المرتد ومن بقى على كفره الأصلي؟ ولماذا لم تذكر للكافر المستمر في كفره عقوبه القتل في الإسلام؟ السر في هذا المطلب يكمن في أن من ارتدى ثوب الإسلام، ووضع نفسه في دائرة المسلمين، فمع إظهار ارتداده يكون قد

ص: ٤٨

---

١- (١) الكافي ٦: ١٧٤، ح ١.



أعلن حربه على الإسلام، ومن الطبيعي هنا مواجهته بشدّه، على خلاف الكافر المستمر في الكفر.

السابع: لأجل الخدشه في وجوب قتل المرتد ورد في بعض الكلمات: أنّ العلماء اختلفوا في تعريف ضروري الدين.

فقول في الجواب: أولاً: ضروري الدين هو كل ما يكون محلّ وفاق بين الشيعة والسنة، دون حاجه إلى الاستدلال حتّى الإجماع على صحه ذلك.

ثانياً: على فرض الاختلاف في معنى الضروري، إلّا أنّ هناك موردين قد يُبينا في الروايات بوضوح في موضوع المرتد، وهما:

ألف: الخروج عن الإسلام، وإنكار نبوّ النبي صلى الله عليه و آله.

ب: تكذيب المعاد، ورد في بعض الروايات أنّه جيء بزندق إلى أمير المؤمنين عليه السلام قد كذب القيامة، فأمر عليه السلام بقتله.

إنّ إنكار نبوّ النبي صلى الله عليه و آله وكذا المعاد من أسباب الارتداد، فينبغي عليهم أن يقبلوا - على الأقل - في هذه الموارد حكم المرتد.

وبعبارة أخرى: ليس لعنوان الضروري موضوعه بنفسه، بل هو طريق للوصول إلى المصاديق، فلو أحرزت بعض المصاديق من خلال الروايات، فلا شك حينئذ في لزوم تنفيذ حكم القتل في ذلك المورد، سواء صدق عنوان الضروري على هذه المصاديق أم لم يصدق.

الثامن: يظهر من بعض الشبهات أنّ هناك انتقاداً للأسلوب الاجتهادي

الشائع في الحوزات العلميه، وينبغي بناءً على بعض مبانى معرفه الإنسان والنظره الكونيه وعلم تفسير المتون أن يؤسس لطريقه جديده في الاجتهاد. هل هذا الادعاء صحيح أم لا؟ يتطلب مجالاً مستقلاً وبحثاً آخر.

إنّ ما تعرّضنا لبيانه في هذه الرساله كان على طبق الأسلوب الاجتهادى المألوف للفقهاء منذ ألف عام، وعلى ضوئه لا إشكال في حكم وجوب قتل المرتد، وأنّ هذا الحكم ليس مؤقتاً، ولا سياسياً محضاً، وإن صحّ أن تكون فيه هذه الحثيه أيضاً. والأسلوب المقترح من قبل البعض مستلزم لتغيير كثير من أحكام الدين، وليس نتيجه سوى اضمحلال الدين، واللجوء إلى القوانين المشرعه من قبل البشر، وبعبارة أخرى: يستتبع ذلك اندراس تراث أهل البيت وفقه الأئمه الطاهرين عليهم السلام.

التاسع: وفي الخاتمه نرى أنّ هذا البحث مفتوح، فإذا رأى الفقيه الجامع للشرائط المصلحه في تأخير تنفيذ حكم الله تعالى في المرتد أو عدم تنفيذه أو كان في موارد لهذا العنوان مصاديق كثيره - فلو كان أُجرى مثل هذا الحكم منذ البدايه لما تحقّق هذا الفرض - فهل له أن يأمر بوقف تنفيذ هذا الحكم أم لا؟ ورد في بعض روايات تنفيذ الحدود عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه: «لا يبطل حدّاً من حدود الله عزّوجل» (1)، وعلى كلّ حال يحتاج هذا البحث إلى تأمل ودقه أكثر.

ص: ٥٠

وأغتنم هذه الفرصه و أعلن بأنّ المركز الفقهي للأئمه الأطهار عليهم السلام الذي هو مركز تخصصي في المسائل الفقيهيه مستعد للبحث والمناظره في هذا الموضوع، ويامكان الباحثين في المجال الديني والفقهى، الراغبين في المشاركه بعيداً عن الضجيج السياسى والتمايلات الغربيه، متابعه هذا الموضوع من خلال هذا الطريق.

وما ورد في هذه الرساله كان بحثاً موجزاً في الدفاع عن حكم المرتد، ومن الواضح أنّ بحثه التفصيلي بحاجه إلى مجال أوسع.

وَقَّ اللهُ الْجَمِيعَ لِفَهْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْعَمَلِ بِهَا، وَفَهْمِ الدِّينِ وَالْعَمَلِ بِهِ إِنْ شَاءَ اللهُ.

ص: ٥١



مقال حكم قتل المرتد (شبهات وردود)

- ١ - التاج الجامع للأصول، منصور بن على ناصف (ت بعد ١٣٧١).
- ٢ - تفسير روح المعاني، محمود بن عبد الله الألوسي (ت ١٢٧٠).
- ٣ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦)، الطبعة الثالثة.
- ٤ - تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، محمّد بن محمّد رضا القمي المشهدي من أعلام القرن الثاني عشر، تحقيق: حسين درگاهي، الناشر: مؤسسه الطبع والنشر وزاره الثقافه والإرشاد الإسلامى، الطبعة الأولى ١٣٦٧ ش.
- ٥ - التنقيح فى شرح العروه الوثقى (ضمن موسوعه السيد الخوئى) (ت ١٤١٣)، تقرير: الشيخ على الغروى، الناشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثانيه ١٤٢٦ هـ - .
- ٦ - جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفى (ت ١٢٦٦)، تحقيق و تعليق: عباس القوچانى، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الثالثه ١٣٦٢ ش.

- ٧ - الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبى بكر السيوطى ( ت ٩١١)، الناشر: دارالمعرفه - بيروت.
- ٨ - دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل البيت عليهم السلام، النعمان بن محمّد المغربى ( ت ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن على أصغر فيضى، الناشر: دار المعارف - القاهره، سنه الطبع ١٣٨٣ هـ -.
- ٩ - سنن أبى داود، سليمان بن الأشعث السجستاني ( ت ٢٧٥)، تحقيق و تعليق: سعيد محمّد اللحام، الناشر: دار الفكر، الطبعه الأولى ١٤١٠ هـ -.
- ١٠ - عوالى اللئالى العزيزيه فى الأحاديث الدينيه، ابن أبى جمهور الأحسائى ( ت ٨٨٠)، تحقيق: مجتبى العراقى، الطبعه الأولى ١٤٠٣ هـ -، قم.
- ١١ - الكافى، محمد بن يعقوب الكلينى ( ت ٣٢٨)، تصحيح و تعليق: على أكبر الغفارى، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعه الخامسه ١٣٦٣ ش.
- ١٢ - المبسوط، شمس الدين السرخسى ( ت ٤٨٣)، الناشر: دار المعرفه - بيروت، سنه الطبع ١٤٠٦ هـ -.
- ١٣ - المبسوط فى فقه الإماميه، محمّد بن الحسن الطوسى ( ت ٤٦٠)،

تصحيح و تعليق: محمد باقر البهودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريه، سنه الطبع ١٣٥١ ش.

١٤ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، على بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧)، الناشر: دار الكتب العلميه - بيروت، سنه الطبع ١٤٠٨ هـ -

١٥ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (ت ٩٦٥)، تحقيق و نشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه - قم، الطبعه الأولى ١٤١٣ هـ -.

١٦ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠)، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - بيروت، الطبعه الأولى ١٤٠٨ هـ -.

١٧ - نهج البلاغه، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضى من كلام أمير المؤمنين على عليه السلام، تحقيق: صبغى الصالح، الطبعه الأولى ١٣٨٧ هـ -، بيروت.

ص: ٥٥





## القسم الثاني: إقامة الحدود والتعزيرات

إشاره

ص: ٥٧



بقلم: الشيخ لؤى المنصوري

البحث في مسأله ما لو ارتكب شخص ذنباً موجباً للحد في أرض غير إسلاميه وفي الروايات يعبر عنها بأرض العدو فهل يقام عليه الحد أو يؤخر إلى حين دخوله أرض المسلمين التي تجرى فيها أحكام الشريعه؟

والبحث يقع في نقطتين:

النقطه الأولى: هل ارتكاب الذنب في أرض غير إسلاميه موجب للحد؟

النقطه الثانيه: هل للحاكم إقامه الحد على من ارتكب ذنباً في أرض غير إسلاميه أو يؤخره إلى حين رجوعه للأرض الإسلاميه؟

أمّا النقطه الأولى فلم تتعرض لها الأخبار وكلمات الفقهاء إلاّ ضمناً كما سنلاحظ عند بحث النقطه الثانيه والسبب في ذلك وضوح الأمر وأنّ المدار في الذنب فعل الإنسان لا الأرض التي يرتكب الذنب فيها وبما أنه ارتكب ذنباً موجباً للحد فيثبت في حقه وإن تأخر العقاب لما بعد كما سيأتي.

أضف إلى أنّ خبر أبي مريم وغيث بن إبراهيم الآتين يتضمّنان ثبوت الحد على من ارتكبه في أرض العدو، أي: الأرض غير الإسلامية. فالبحت كلّ منصب في النقطة الثانية.

النقطة الثانية: ورد في الأخبار أنّ الحد لا- يقام على مرتكبه في أرض العدو سواء ارتكبه هنالك ابتداءً أم ارتكبه في أرض الإسلام ومن ثمّ ذهب إلى هناك، ففي الخبر: «على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، عن أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

لا يقام على أحد حد بأرض العدو».(1)

والرواية صحيحة السند لوثاقه رجالها وأبو مريم هو عبد الغفار بن القاسم الأنصاري.

وفي الخبر الآخر: «الحسين بن سعيد، عن محمّد بن يحيى، عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنّه قال: لا أقيم على رجل حداً بأرض العدو حتّى يخرج منها، مخافه أن تحمله الحميه فيلحق بالعدو».(2)

ص: ٦٠

---

١- (١) الكافي ٧: ٢١٨، باب الأوقات التي يحد فيها من وجب عليه الحد.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٤٠. وللرواية طريقان آخران ذكرهما الحر العاملي فقال: ورواه الصدوق في (العلل) عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن يحيى مثله. وبأسناده عن محمّد بن الحسن الصفار، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن إبراهيم، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليهم السلام في حديث مثله. وسائل الشيعة ٢٨: ٢٥.

والروايه معتبره سنداً لو ثاقه رواتها.

والخبر الأوّل مطلق لم يحدّد سبب النهى عن إقامة الحد، خلافاً للخبر الثانى فقد علل السبب وأنه مخافه الالتحاق بأرض العدو فيما لو أُقيم عليه وهو بينهم.

### آراء الفقهاء فى المسأله:

اختلفت الأقوال فى مسأله من ارتكب ذنباً موجباً للحد فى أرض غير المسلمين، حيث ذهب جملة من الفقهاء إلى ثبوت الحكم وتأخير إقامة الحد إلى حين الرجوع إلى أرض المسلمين، وذهب آخرون إلى وجوب إقامة الحد وعدم التوانى فيه؛ إذ لا نظر فى الحدود، ففى المسأله قولان:

القول الأوّل: وهو ما ذهب إليه مشهور الفقهاء من عدم إقامة الحد فى الأرض غير الإسلاميه، وإنما يؤخّر إلى حين دخوله فيها تبعاً للنصوص المتقدمه، قال الشيخ الطوسى: «من فعل ما يجب عليه به الحد فى أرض العدو من المسلمين، وجب عليه الحد، إلّا أنه لا- يقام عليه الحد فى أرض العدو، بل يؤخّر إلى أن يرجع إلى دار الإسلام.. دليلنا على وجوب الحد قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجِلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) ولم يفصل، وقوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ)، وإنما أخرناها لإجماع الفرقه على ذلك».(1)

ص: ٦١

وقال الفاضل الهندي: «.. (ولا-) ينبغي كما في المنتهى والتذكرة أن يقام حد (في أرض العدو) كما نصّ أمير المؤمنين عليه السلام في خبر أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام (لئلا تلحقه غيره وحميه فيلحق بهم) كما نصّ عليه في خبر غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

لا أُقيم على أحدٍ حداً بأرض العدو حتّى يخرج منها؛ لئلا تلحقه الحميه فيلحق بالعدوّ»<sup>(١)</sup>.

وفي الجواهر: «.. (ولا-) يقام أيضاً (في أرض العدو مخافه الالتحاق) كما نصّ عليه أمير المؤمنين عليه السلام في خبر أبي جعفر عليه السلام.

وقال الصادق عليه السلام في خبر إسحاق: «لا تقام الحدود بأرض العدو؛ مخافه أن تحمله الحميه فيلحق العدو»، ولا ريب في كون ذلك في حد الجلد»<sup>(٢)</sup>. ونصّ على الحكم كثير من العلماء كالشيخ المفيد<sup>(٣)</sup> والديلمى<sup>(٤)</sup> والقاضى ابن البراج<sup>(٥)</sup> والطبرسى<sup>(٦)</sup> وابن حمزه الطوسى<sup>(٧)</sup> وابن إدريس<sup>(٨)</sup>

ص: ٦٢

١- (١) كشف اللثام ١٠: ٤٦٥.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٣٤٤.

٣- (٣) المقنعه: ٧٨١.

٤- (٤) المراسم العلويه: ٢٥٥.

٥- (٥) المهذب ٢: ٥٢٩.

٦- (٦) المؤتلف من المختلف بين أئمه السلف ٢: ٤٣٤.

٧- (٧) الوسيله: ٤١٢.

٨- (٨) السرائر ٣: ٤٥٧.

والمحقق الحلبي (١) والصيمري (٢) والعلامة الحلبي (٣) في بعض كتبه والسيد الخوانساري (٤) والحر العاملي (٥) والطباطبائي (٦) والشريف الكاشاني (٧) والسيد الخوئي (٨) والسيد الكلبيكاني (٩) وغيرهم.

والسبب في ذلك كما صرّحت فيه الرواية من الحيلولة دون ذهابه إليهم والتحاqqه بدينهم، قال الشيخ التبريزي: «ظاهر كلام الماتن قدس سره لزوم الترك، وفي كلام جماعه يكره إقامة الحد في أرض العدو، ولا يبعد التعيّن فيما احتمل التحاقه بالعدو، فإنّ الغرض من إقامة الحد تأديبه ومنعه عن المنكر، وإقامته عليه في أرض العدو فيما أوجب التحاقه بهم يوجب نقض الغرض». (١٠).

ص: ٦٣

- ١- (١) شرائع الإسلام ٩٣٨:٤.
- ٢- (٢) تلخيص الخلاف ٢٧٤:٣.
- ٣- (٣) تحرير الأحكام ١٩٣:٢.
- ٤- (٤) جامع المدارك ٤٢:٧.
- ٥- (٥) هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة ٤٤٨:٨.
- ٦- (٦) رياض المسائل ٥٠٢:١٥.
- ٧- (٧) تسهيل المسالك إلى المدارك: ١٦.
- ٨- (٨) القضاء والشهادات ٢١٧:٢.
- ٩- (٩) الدر المنضود في أحكام الحدود ٣٨٩:١.
- ١٠- (١٠) تنقيح مباني الأحكام (الحدود والتعزيرات): ١٢٤.

وأصحاب هذا الرأى اختلفوا فى مسألتين:

الأولى: فى تحديد معنى الجملة الواردة فى آخر الروايه: «مخافه أن تحمله الحميه فيلحق بالعدو» وكيفيه تفسيرها؟

الثانيه: هل الحكم عام لكل الحدود أو مختص بغير حد القصاص باعتبار انتفاء الموضوع بالقتل؟

أما النقطه الأولى فقد اختلفوا فيها، فبعضهم حملها على أنها عله فى الحكم، فمع انتفائها يقام الحد فى أرض غير إسلاميه وهو ما ذهب إليه المحقق فى الشرائع فقال: « ولا فى أرض العدو مخافه الالتحاق»،<sup>(١)</sup> والسيد الخوئى إذ قال: « وأما إذا لم يخف عليه ذلك فلا بأس من حدّه»،<sup>(٢)</sup> وهو ظاهر كل من قيد الحكم بخوف الالتحاق بالعدو.

إلا أن صاحب الجامع ناقش أمر التعليل فقال: « وقد يقال: إطلاق المعتبره الأولى يقيد بالثانيه، والأظهر أن يكون ما ذكر من باب الحكمه من جهه أن المطلق لا بد من بقاء الغالب فيه بعد التقييد لا الأقل ولا المساوى». <sup>(٣)</sup>

وقد شرح السيد الكلبيكانى العبارة المتقدمه فقال: « وظاهر هذا التعليل هو الإطلاق، فيفيد أنه لا يقام عليه الحد فى أرض الكفار؛ لأنّ هذا

ص: ٦٤

١- (١) شرائع الإسلام ٤: ٩٣٨.

٢- (٢) القضاء والشهادات ٢: ٢١٧.

٣- (٣) جامع المدارك ٧: ٤٤.



الخوف حاصل لا- أنه لا يقام عليه إذا خيف عليه ذلك، ولذا قال بعض الأعاظم قدس سره: والأظهر أن يكون ما ذكر من باب الحكمه من جهه أن المطلق لا بد فيه من بقاء الغالب فيه بعد التقييد لا الأقل ولا المساوى.

ومراده رحمه الله: أنه لا بد في التقييد أن لا يخرج الأكثر حتى لا يكون من باب تخصيص الأكثر.

أقول: الظاهر أنه وإن لم يكن الالتحاق بنفسه محققاً إلّا أنّ خوف الالتحاق محقق نوعاً لهذا هو النجاشى الشاعر المخصوص لأمير المؤمنين عليه السلام فقد شرب الخمر في شهر رمضان، فضربه عليه السلام ثمانين، ثم حبسه ليله، ثم دعا به من الغد فضربه عشرين لتجرّئه على شرب الخمر في شهر رمضان، وصار هذا سبباً لفراره وإقباله على معاويه والالتحاق به، وعلى هذا فهذا الخوف محقق نوعاً، فيكون القيد من القيود الواردة مورد الغالب وهو لا يقيد الدليل العام أو المطلق، وعلى هذا فيؤخر الحد وإن لم يكن في مورد خوف أصلاً. (١)

فالقيد ليس وارداً على الموضوع كى يقال بتقييد الروايه الأولى بالثانيه وإنّما وارد لبيان طبيعه الحكم، وأنّ من يقام عليه الحد فى أرض العدو عاداه ما يؤدى إلى التجائه إليهم والالتحاق بهم وهو وإن تخلف فى بعض الأفراد لكن فى الغالب يكون كذلك فلذلك لا يكون قيداً منوعاً ولا علّه ينتفى

ص: ٦٥

الحكم بانتفائها بل الحكم جار في كل الحالات.

ويبقى معرفه ما إذا كان القيد منوعاً أو وارداً مورد الغالب إلى استظهار عرفي يساعد عليه وهو ما سنذكره في الأمر اللاحق.

هل قيد الالتحاق منوع أو وارد مورد الأغلب؟

قلنا: ذهب الأغلب إلى أن قيد ( مخافه الالتحاق بالعدو) منوع فعند الاطمئنان بعدم الالتحاق يجب إقامة الحد؛ لعدم جواز التواني فيها بل يجب إقامتها على الفور بخلاف البعض الآخر حيث ذهب إلى أن القيد ليس منوعاً وإنما ورد مورد الغالب؛ لأن طبع الإنسان الهرب من العقوبه والوقوع في المشقه والحد مشتمل عليه فإذا ما أقيم عليه حاول التخلص منه بشتى الطرق، ولا أقل يكون حافزاً لفراره خارج دائره الالتزام وهذا هو المقصود من الالتحاق، فالنجاشي حينما شرب الخمر مع سمعان بن هبيرة أبو سمال في شهر رمضان، وضرب الحد وعقوبه هتك حرمه الشهر الكريم، التحق بمعاويه لعنه الله وأنشد شعراً في ذم الإمام عليه السلام (1) مع أنه كان شاعر الإمام

ص: ٦٦

١- (١) الكافي ٧: ٢١٦. والقصه ذكرها المترجمون للصحابي المعمر سمعان بن هبيرة بن مساحق، قال ابن حجر: سمعان بن هبيرة بن مساحق بن بجير بن أسامه بن نصر بن قعين بن الحارث بن ثعلبه بن دودان بن أسد بن خزيمه الأسدي أبو السمال.. عاش منه وسبعاً وستين سنه.. وقال المرزباني في معجمه: هو الذي شرب في رمضان مع النجاشي الحارثي، فأقام الحد على النجاشي، وهرب أبو السمال، وأنشد له في ذلك شعراً قاله الإصابه ٣: ٢١٧. وترجم في الإصابه ٦: ٣٨٧ للنجاشي فقال: النجاشي الشاعر الحارثي اسمه قيس بن عمرو بن مالك بن معاويه بن خديج بن حماس بن ربيعه بن كعب بن الحارث بن

فى صفيين ىرد عليهم بشعره.

فهل القيد منوع أو أنه ورد لبيان الحاله الغالبه؟

كلا- الاحتمالين له وجه إلما أن حملة على الغالب فيه مؤونه من الوضوح لدى المتلقى أو الانصراف الخارجى، والمفروض أن المقام خال منها وما ذكر فيما تقدم لا يمكنه أن يكون صارفاً للقييد نحو الأغب؛ وإنما هى تتحدّث عن طبيعه الحد وهذا ما لا ينكر إذ إن الحد بطبعه مما يفر الإنسان منه ويحاول التخلّص والأفلات لكنه لا يلازم الخروج من الدين والفرار إلى أرض غير المسلمين وإن وجد فى نفسه حزازة وامتعااض.

ص: ٤٧

وفرار النجاشى من معسكر الإمام على عليه السلام لا- ربط له بمورد البحث لحمل القيد على الغالب؛ لأنّ الحد أقيم عليه فى الكوفه وهى ليست أرضاً للعدو، بل هى عاصمه الخلافه الإسلاميه فالاستشهاد به خروج عمّا نحن فيه اللهم إلّا أن يقال بأنّ عنوان أرض العدو يشمل الأرض القريبه من أرضهم وهو كما ترى، وعدم إقامة الحد عليه فيه مفسده كبيره تضع الإمام عليه السلام تحت طائله التساؤل من التهاون فى الحدود ومحاباه أصحابه فيها وأهل الشام يتربصون بالإمام كلّ حركه وفعل للتشنيع وتشويه صورته أمام الرأى العام وإيراد الشكوك عليه بأنّه مدهن فى دم عثمان وإقامه الحد على قاتليه.

مضافاً إلى أنّ بعض المذنبين هم الذين يطلبون من الإمام إقامة الحد عليهم من أجل التطهير، كالذى سرق وطلب من الإمام إقامة الحد عليه(١)، وآخران زنيا وطلبا من الإمام تطهيرهما(٢)، وهذا يريّح كون القيد منوعاً وليس وارداً مورد الغالب لاختلاف الأشخاص فى تقبلهم لتحمل جريره ذنبهم.

فما ذهب إليه السيد الخوانسارى ورجحه السيد الكلبيكانى محلّ تأمل، والصحيح أنّ القيد منوع ففى صورته الأمن من الفرار إلى العدو يقام الحد.

القول الثانى: وذهب جملة من الفقهاء إلى الحكم بالكراهه لعدم

ص: ٦٨

---

١- (١) مناقب آل أبى طالب ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٠٤:٢٨، باب ١٦ من أبواب حدّ الزنا فى ثبوت الزنا بالإقرار أربع مرات لا أقل منها.

صححه الأخبار واستشعار التعليل والالتزام بوجوب إقامة الحد وإن كان في أرض غير إسلاميه، قال الشهيد الثاني: « الثانيه: يكره إقامة الحد في أرض العدو وهم الكفار؛ مخافه أن تحمل الحدود الحميه فيلتحق بهم، روى ذلك إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام:

«أنّ علياً عليه السلام كان يقول: لا تقام الحدود بأرض العدو؛ مخافه أن تحمله الحميه فيلتحق بأرض العدو». والعلة مخصوصه بحد لا يوجب القتل». (١) واختاره المحقق الأردبيلي (٢) وغيره.

وبين سيد الرياض سبب حكمهم بقوله: « وظاهر العبارة ونحوها من عبائر الجماعه كون النهى هنا للحرمة، وصريح المسالك كونه للكراهه، كما يحكى عن ظاهر المنتهى والتذكرة؛ ولعله لعدم صحه الروايه، وإشعار التعليل فيها بالكراهه». (٣)

والتعليل غير صحيح بعد صحه الأخبار، وظاهر النهى الحرمة، ومعه لا معنى لحمله على الكراهه فهذا القول لا يصح، والقول الأوّل هو الصحيح.

### هل يخصّص الحد بغير القتل؟

ذهب جملة من الفقهاء تبعاً للتعليل الوارد في الخبر إلى تخصيصه بغير حد القتل، فإذا ما كان حدّاً لقتل فيقام على الجاني وإن كان في أرض

ص: ٦٩

١- (١) مسالك الإفهام ٣٨١:١٤.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٨٠:١٣.

٣- (٣) رياض المسائل ٥٠٢:١٥.

العدو، وهذا ما ذكره الشهيد الثاني في عبارته المتقدّمة والعلامة الحلي (١) وصاحب الجواهر (٢) والسيد الكلبيكاني (٣) والسيد الروحاني (٤) وغيرهم، بينما ذهب آخرون إلى ثبوت الحكم في مطلق الحد.

والصحيح أنه مختص بالحدود غير الموجهة للفوت، والتي يبقى المحدود حياً بعد إقامتها؛ لوضوح التعليل في قوله: «مخافه أن تحمله الحميه فيلحق العدو» بعد عدم تصوّرها في الحدود الموجهة للفوت كالتقصاص.

ومنه يتّضح ما في كلام البعض من قوله: « فإنّ الظاهر من حكاية قول أمير المؤمنين عليه السلام أنّها لبيان الحكم وأنّ من شرائط الإقامه أن لا تكون في أرض العدو. وكيف كان فلا إشكال في المسأله.

ثمّ إنّ ظاهر المتن وإن كان الاختصاص بحدّ الجلد إلّا أنّ إطلاق الموثّقه الأولى التعميم لحدّ القتل والرجم أيضاً، واختصاص الخبرين الآخرين بغير القتل بقريته التعليل لا يوجب تخصيص إطلاقها، كما لا يخفى». (٥)

فيه ما لا يخفى؛ لوضوح أنّ ظاهر الخبر التعليل لا الشرط ولا يوجد

ص: ٧٠

---

١- (١) تحرير الأحكام ٢: ١٩٤.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٣٤٤.

٣- (٣) تقريرات الحدود والتعزيرات ١: ١٤٤.

٤- (٤) فقه الصادق ٢٥: ٤٣١.

٥- (٥) مباني تحرير الوسيله ٢: ٢٥٨.

فى المقام إطلاق لحمل الأخبار عليه، وإنما هى روايه واحده نقلت تامه مره وناقصه فى الأخرى، وبعد تسليم الإطلاق لا معنى للقول بالشمول لحد القتل والرجم مع التعليل المتقدم فلاحظ.

### حكم المقيم فى الأرض غير الإسلاميه:

والكلام المتقدم كان فى غير المقيم فى الدوله غير الإسلاميه، وأما المقيمين فيها فهل يشملهم الحكم بحيث لا يقام عليه الحد إلى حين دخوله الأرض الإسلاميه أو يقام الحد عليه؟ بعد الفراغ عن جواز إقامته فيها.

بمراجعة الأخبار المتقدمه والتعليل الوارد فيها «مخافه أن تحمله الحميه فيلحق العدو» نلاحظ أنّها تتحدّث عمّن يكون الحد وازعاً لأن يلتحق بالكفار والخارجين عن قانون الدوله الإسلاميه، ومن يقيم عندهم ويرتكب ذنباً موجباً للحد لا يجرى فى حقّه التعليل المتقدم، فإذا ما فرض أنّ الحاكم - سواء الإمام المعصوم أو نائبه الخاص والعام - له القدره على إقامته - والحدود لا يجوز تعطيلها وإبطالها - فعليه أن يقيمه ولا يتوانى فى تأخيره.

وقد يقال: إنّ الأخبار نهت عن إقامه الحد فى أرض العدو من أجل الحفاظ على المسلمين وسدّ المانع أمامهم من الالتحاق بالأعداء الذين لا يلتزمون بشرعيه ولا يتقيّدون بحدود معيّنه فمن باب الأولويه لا يجوز إقامه الحد على المقيمين فى أرض العدو؛ كى لا يلتحقوا بهم ويلتجئوا إلى

دينهم أو الاحتماء بهم فإنهم أولى بالمراعاة ممن يكون هناك بنحو عرضي.

فإنه يقال: يلزم منه الحكم بتعطيل الحدود فيمن يقيم في الدول غير الإسلامية، وعدم جريانها في حقّه، وهو مخالف لإطلاق نصوص الحدود وفوريته، وعدم تقييدها من جهة الفرد أو المكان.

فالنصوص شامله لكلّ زمان ومكان، خرج منه صورته التواجد بنحو طارئ في أرض العدو وخاف الالتحاق بهم، فيبقى الباقي داخل في عموم أحكام الحدود وعدم جواز تعطيلها أو تأخيرها مع الإمكان.

ص: ٧٢



مقال هل يجوز إقامه الحد على المذنب فى الدول غير الإسلاميه؟

١ - الإصابه فى تممىز الصحابه، أحمد بن على بن حجر العسقلانى (ت ٨٥٢)، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلميه - بيروت، الطبعه الأولى ١٤١٥ هـ -.

٢ - تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه، العلامه الحلى (ت ٧٢٦)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى، إشراف: الشيخ جعفر السبحانى، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعه الأولى ١٤٢٠ هـ -.

٣ - تسهيل المسالك إلى المدارك فى رؤوس القواعد الفقيهيه، حبيب الله الشريف الكاشانى (ت ١٣٤٠)، سنه الطبع ١٤٠٤ هـ -.

٤ - تقريرات الحدود و التعزيرات، تقرير بحث السيد الكلبيكانى (ت ١٤١٤).

- ٥ - تلخيص الخلاف وخلاصه الاختلاف، مفلح بن حسن بن رشيد الصيمري من أعلام القرن السابع، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، إشراف: السيد محمود المرعشي، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - .
- ٦ - تنقيح مباني الأحكام (الحدود والتعزيرات)، الشيخ جواد التبريزي (ت ١٤٢٧)، الناشر: دار الصديقه الشهيده - قم، الطبعة الثالثة ١٤٢٩ هـ - .
- ٧ - تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخراسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش.
- ٨ - جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري (ت ١٤٠٥)، تعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبة الصدوق - طهران، الطبعة الثانيه ١٤٠٥ هـ - .
- ٩ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي (ت ١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الثانيه ١٣٦٥ ش.
- ١٠ - الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: جماعه من المحققين، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٠٧ هـ - .

١١ - الدر المنضود فى أحكام الحدود، تقرير بحث السيد الكلبيكانى، الشيخ على الكرىمى الجهرمى، الناشر: دار القرآن الكرىم - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.

١٢ - رياض المسائل فى بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد على الطباطبائى (ت ١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.

١٣ - السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّى (ت ٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ -.

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

١٥ - فقه الصادق، السيد محمّد صادق الروحانى، الناشر: مؤسسه دار الكتاب - قم، الطبعة الثالثة ١٤١٢ هـ -.

١٦ - القضاء والشهادات، تقرير بحث السيد الخوئى، الشيخ محمّد الجواهرى، الناشر: منشورات مكتبه الإمام الخوئى - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ -.

١٧ - الكافى، محمّد بن يعقوب الكلينى (ت ٣٢٨)، تصحيح وتعليق:

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

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

١٩ - المؤلف من المختلف بين أئمة السلف، فضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨)، تحقيق ومقابله: جمع من الأساتذة، مراجعه: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -.

٢٠ - مباني تحرير الوسيلة، الشيخ محمّد المؤمن القمي، تحقيق ونشر: مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ -.

٢١ - مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المحقق أحمد الأردبيلي (ت ٩٩٣)، تصحيح وتعليق: مجتبي العراقي وعلى بناء الإشتهاردى وحسين اليزدي الإصفهاني، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي - قم.

٢٢ - المراسم العلوية في الأحكام النبوية، حمزه بن عبد العزيز الديلمي (ت ٤٤٨)، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، الناشر: المعاونه الثقافيه للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، سنة الطبع ١٤١٤ هـ -.

٢٣ - مسالك الإيفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.

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

٢٥ - مناقب آل أبي طالب، محمّد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨)، تصحيح وشرح ومقابله: لجنه من أساتذه النجف الأشرف، الناشر: المكتبه الحيدريه - النجف الأشرف، سنه الطبع ١٣٧٦ هـ -.

٢٦ - المهذب، القاضى عبد العزيز بن البراج الطرابلسى (ت ٤٨١)، إعداد: مؤسسه سيد الشهداء العلميه، إشراف: الشيخ جعفر السبحانى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٠٦ هـ -.

٢٧ - هدايه الأئمه إلى أحكام الأئمه عليهم السلام، محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلاميه - مشهد، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.

٢٨ - وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعه، محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الثانيه ١٤١٤ هـ -.

٢٩ - الوسيله إلى نيل الفضيله، محمّد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزه من أعلام القرن السادس، تحقيق: الشيخ محمّد الحسون، إشراف: السيد محمود المرعشي، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - .

ص: ٧٨

## حكم إبدال التعزير بالغرامه الماليه وأثر ذلك فى التهاون بالجريمه

### إشاره

بقلم: الشيخ لؤى المنصورى

موضوع البحث يتمحور حول ما إذا أراد الحاكم أن يضع غرامه ماليه معينه بدلاً من تعزير الجانى، فهل يستطيع ذلك شرعاً أم لا؟ وهل له أثر فى الاستخفاف بالجرم؟

وفى البدء نبين العقوبات الشرعيه وكيفيه تشريعها.

العقوبات الشرعيه تنقسم إلى عدّه أقسام:

القسم الأول: الحدود المنصوصه فى النصوص الشرعيه وتكون حقاً لله تعالى، كحدّ الزنا والسرقه وغيرها.

القسم الثانى: الحدود المنصوصه فى النصوص الشرعيه وهى من حقوق الناس، كالقصاص والقذف.

القسم الثالث: عقوبه التعزير التى لم ينصّ عليها بمقدار معين.

أمّا القسم الأول: وهو ما كان الحد حقاً لله تعالى، فالنصوص تصرّح بوجوب إقامته وعدم جواز تركه، ففى الموثقه: «عن أحمد بن محمّد، عن

عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أخذ سارقاً فعفا عنه فذلك له، فإذا رفع إلى الإمام قطعه، فإن قال الذى سرق منه: أنا أهب له، لم يدعه الإمام حتى يقطعه إذا رفعه إليه، وإنما الهبه قبل أن يرفع إلى الإمام، وذلك قوله تعالى: (وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ) فإذا انتهى إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه» (١)، وفى الصحيح: «عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد وعلى بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن ضريس الكناسى، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا يعفى عن الحدود التى لله دون الإمام، فأما ما كان من حقّ الناس فى حد فلا بأس أن يعفى عنه دون الإمام» (٢)، وفى الصحيح الآخر: «عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى وعلى بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام:

قال كان لأمّ سلمه - زوجة النبي صلى الله عليه وآله - أمه فسرق من قوم، فأتى بها النبي صلى الله عليه وآله، فكلّمته أمّ سلمه فيها، فقال النبي صلى الله عليه وآله: يا أمّ سلمه هذا حدّ من حدود الله عزّ وجل لا يضيع، فقطعها رسول الله صلى الله عليه وآله» (٣).

ومعتبره طلحه بن زيد: «الحسين بن سعيد، عن محمد بن يحيى، عن طلحه بن زيد، عن جعفر قال: حدّثنى بعض أهلى أنّ شاباً أتى أمير

ص: ٨٠

١- (١) الاستبصار ٤: ٢٥١.

٢- (٢) الكافي ٧: ٢٥٢.

٣- (٣) الكافي ٧: ٢٥٤.



المؤمنين عليه السلام فأقرّ عنده بالسرقه، قال: فقال له عليه السلام:

إني أراك شاباً لا بأس بهيئتك، فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟

قال: نعم، سورة البقره، فقال: فقد وهبت يدك لسوره البقره، قال: وإنما منعه أن يقطعه؛ لأنه لم تقم عليه بينه». (١)

والنصوص في مسأله عدم جواز العفو عن الحد المنصوص وهو حقّ لله تعالى متضافره وكثيره.

والفقهاء لهم تفصيل في المقام، إذ قالوا: بأنّ الحد إن كان ثابتاً بالبينه فلا يجوز للإمام العفو، وإن كان ثابتاً بالإقرار جاز للإمام العفو بشرط توبه المقرّ، قال الشيخ المفيد: «ومن زنى وتاب قبل أن تقوم الشهاده عليه بالزنى درأت عنه التوبه الحد، فإن تاب بعد قيام الشهاده عليه كان للإمام الخيار في العفو عنه أو إقامه الحد عليه، حسب ما يراه من المصلحه في ذلك له ولأهل الإسلام، فإن لم يتب لم يجز العفو عنه في الحد بحال». (٢)

وقال الشيخ الطوسي: «ومن زنى وتاب قبل قيام البينه عليه بذلك درأت التوبه عنه الحد، فإن تاب بعد قيام الشهاده عليه وجب عليه الحدّ، ولم يجز للإمام العفو عنه، فإن كان أقرّ على نفسه عند الإمام ثمّ أظهر التوبه كان للإمام الخيار في العفو عنه أو إقامه الحدّ عليه، حسب ما يراه من

ص: ٨١

١- (١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٢٧.

٢- (٢) المقنعه: ٧٧٧.

المصلحة فى ذلك، ومتى لم يتب لم يجز للإمام العفو عنه على حال» (١).

وقال أبو الصلاح الحلبي: «فإن تاب الزانى أو الزانية قبل قيام البينة عليه، وظهرت توبته وحمدت طريقته سقط عنه الحد، وإن تاب بعد قيام البينة فالإمام العادل مخير بين العفو والإقامة، وليس ذلك لغيره إلّا بإذنه، وتوبه المرء سرّاً أفضل من إقراره ليحدّ» (٢).

وقال ابن إدريس: «ومن زنى وتاب قبل قيام البينة عليه بذلك درأت التوبه عنه الحد، فإن تاب بعد قيام الشهاده عليه وجب عليه الحد، ولم يجز للإمام العفو عنه، سواء كان حدّه جلدًا أو رجماً».

فإن كان أقرّ على نفسه وهو عاقل حر عند الإمام، ثم أظهر التوبه، كان للإمام الخيار فى العفو أو إقامة الحد عليه، حسب ما يراه من المصلحة فى ذلك، هذا إذا كان الحد رجماً يوجب تلف نفسه، فأما إذا كان الحد جلدًا فلا يجوز العفو عنه، ولا يكون الحاكم بالخيار فيه؛ لأننا أجمعنا على أنّه بالخيار فى الموضوع الذى ذكرناه، ولا إجماع على غيره، فمن ادّعاه وجعله بالخيار وعطل حدّاً من حدود الله فعليه الدليل» (٣).

وقال السيد الطباطبائى: «.. (ولو أقرّ) بحدّ (ثم تاب) عن موجه

ص: ٨٢

١- (١) النهاية: ٦٩٦.

٢- (٢) الكافى فى الفقه: ٤٠٧.

٣- (٣) السرائر ٣: ٤٤٤.

(كان الإمام مخيراً في الإقامه) عليه أو العفو عنه مطلقاً ( رجماً كان أو غيره) بلا خلاف إلّا من الحلى فخصه بالرجم، قال: لأننا أجمعنا أنه بالخيار في الموضوع الذي ذكرنا، ولا إجماع على غيره، فمن ادّعه وجعله بالخيار وعطل حدّاً من حدود الله تعالى فعليه الدليل.

ورُدَّ بأنَّ المقتضى لإسقاط الرجم عنه اعترافه بالذنب، وهو موجود في الحدِّ؛ لأنه إحدى العقوبتين، ولأنَّ التوبه تسقط تحتم أشدَّ العقوبتين، فإسقاطها لتحتم الأخرى الأضعف أولى.

والأولى الجواب عنه بقيام الدليل في غير الرجم أيضاً، وهو النصوص.

ففى الخبرين بل الأخبار: « جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرَّ بالسرقة، فقال: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سوره البقره، قال: قد وهبت يدك لسوره البقره، قال: فقال الأشعث: أتعطّل حدّاً من حدود الله تعالى؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البيّنه فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرَّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع».

وقصور الأسانيد مجبور بالتعدّد، مع عمل الأكثر، بل الكلّ عداه، وهو شاذُّ كما صرّح به بعض الأصحاب.

وأخصّيه المورد مدفوع بعموم الجواب، مع عدم قائل بالفرق بين الأصحاب، مع ورود نصّ آخر باللواط متضمناً للحكم أيضاً على العموم من حيث التعليل، وهو المروى عن تحف العقول، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام - فى حديث - قال: ((وأما الرجل الذى اعترف باللواط فإنه لم تقم عليه

البينة، وإنما تطوع بالإقرار عن نفسه، وإذا كان للإمام الذي من الله تعالى أن يعاقب عن الله سبحانه كان له أن يمتن عن الله تعالى؛ أما سمعت قول الله تعالى: (هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ).

نعم، ليس في شيء منها اعتبار التوبة، كما هو ظاهر الجماعه، ولعل اتفاقهم عليه كافٍ في تقييدها بها.

وظاهره كباقي النصوص والفتاوى قصر التخيير على الإمام، فليس لغيره من الحكام، وعليه نبه بعض الأصحاب، واحتمل بعض ثبوته لهم أيضاً، وفيه إشكال، والأحوط إجراء الحدّ أخذاً بالمتيقن؛ لعدم لزوم العفو.

ثم إن هذا في حدود الله سبحانه.

وأما حقوق الناس، فلا يسقط الحدّ إلّا بإسقاط صاحبه، كما صرح به بعض الأصحاب؛ ووجهه واضح، وفي بعض المعتمده: « لا يعفى عن الحدود التي لله تعالى دون الإمام، فأما ما كان من حقّ الناس في حدّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام» (١).

إلى غيرها من الكلمات الكثيره حتى قال جملة من الفقهاء بأن الحكم لا خلاف فيه.

### تفريق الفقهاء بين البينة والإقرار:

فرّق الفقهاء في العفو بين ما كان الحد ثابتاً بالبينة فلا يحق للإمام

ص: ٨٤

العفو، وبينما كان ثابتاً بالإقرار فيجوز للإمام العفو، وهذا التفريق ذكره تبعاً لورود النصّ المفترق بين الأمرين، ففي معتبره طلحه بن زيد حيث علل الإمام عليه السلام الأمر فيها بقوله: «وإنما منعه أن يقطع له لأنه لم تقم عليه بينه»، وفي مرسله البرقي: «عن بعض أصحابه، عن بعض الصادقين عليهم السلام قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسرقة، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أتقرأ شيئاً من كتاب الله؟ قال: نعم، سورة البقره، قال: قد وهبت يدك لسوره البقره، قال: فقال الأشعث بن قيس: أتعطل حدّاً من حدود الله؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البيّنه فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذلك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع» (١)، وفي صحيحه مالك بن عطيه قال: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بينما أمير المؤمنين عليه السلام في ملاء من أصحابه، إذ أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين عليه السلام إنني أوقبت على غلام فطهرني، فقال له: يا هذا امض إلى منزلك لعلّ مراراً هاج بك، فلمّا كان من غد عاد إليه، فقال له: يا أمير المؤمنين إنني أوقبت على غلام فطهرني، فقال له: اذهب إلى منزلك لعلّ مراراً هاج بك، حتّى فعل ذلك ثلاثاً بعد مرّته الأولى، فلمّا كان في الرابعه قال له: يا هذا إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حكم في مثلك بثلاثه أحكام فاختر أيهن شئت، قال: وما هنّ يا أمير المؤمنين؟ قال: ضربه بالسيف في عنقك بالغه ما بلغت، أو إهداب من جبل مشدود اليدين والرجلين، أو إحراق بالنار، قال: يا أمير المؤمنين أيهن أشدّ عليّ؟ قال:

ص: ٨٥

الإحراق بالنار، قال: فإنّي قد اخترتها يا أمير المؤمنين، فقال: خذ لذلك أهبتك، فقال: نعم، قال: فصلّي ركعتين، ثمّ جلس في تشهده، فقال: اللهم إنّي قد أتيت من الذنب ما قد علمته، وإنّي تخوّفت من ذلك فأتيت إلى وصي رسولك وابن عم نبيك فسألته أن يطهرني، فخيّرني ثلاثة أصناف من العذاب، اللهم فإنّي اخترت أشدهن، اللهم فإنّي أسألك أن تجعل ذلك كفاره لذنوبي، وأن لا تحرقني بنارك في آخرتي، ثمّ قام - وهو باك - حتّى دخل الحفيره التي حفرها له أمير المؤمنين عليه السلام، وهو يرى النار تتأجج حوله، قال: فبكى أمير المؤمنين عليه السلام وبكى أصحابه جميعاً، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

قم يا هذا فقد أبكيت ملائكة السماء وملائكة الأرض، فإنّ الله قد تاب عليك، فقم ولا تعاودن شيئاً مما فعلت». (1)

ص: ٨٦

١- (١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٦١. قال السيد الهاشمي في المقالات: ٢٥٩: إلا أنّ احتمال اختصاصها بحدّ اللواط لا دافع له، خصوصاً مع ملاحظه كون القتل كالرجم في المحصن يرفع اليد عنه بأقلّ سبب بخلاف الحدّ الذي هو دون النفس كالجلد والقطع، ولهذا لو جحد المقرّ بعد إقراره يرفع عنه الرجم دون الجلد، ومن هنا قيّد بعض الفقهاء كابن إدريس اختيار الإمام وحقّه في العفو بما إذا كان الحدّ رجماً. هذا مضافاً إلى أنّ في مورد الروايه فرض توبه المجرم، تلك التوبه التي أبكت الإمام والأصحاب وملائكة السماء والأرض، فلعلّ سقوط العقوبه كان بسببها، لا من ناحيه عفو الإمام، بل قد يقال بظهور ذيلها في ذلك، حيث لم يبيّن فيه أنّ الإمام قد وهبه وعفا عنه، كما في معتبره طلحه. وفيه: أولاً: أنّ كون اختصاصها بحدّ اللواط لا دافع له أول الكلام، فكيف يجعله غير مدفوع؟! فهو مصادره على المطلوب. وثانياً: أنّ الحدّ ثبت عليه بإقرار تام، فلا يوجد أيّ سبب يدفع عنه الحد كالنكوص أو عدم اكتمال الإقرار، فلا يوجد في الروايه سبب لرفع اليد عن الحد سوى عفو

والرواية تدلّ بوضوح عن عفو الإمام عن الحد المرتبط بحقّ الله سبحانه وتعالى، فبعد إقرار الشخص أربع مرّات بأنّه ارتكب الفعل، وتمّ الأمر في حقّه، وشروع الإمام بإقامه الحد ومن ثمّ توقّف، دليل واضح على أنّ حقّ العفو ثابت للإمام عليه السلام.

وأما قوله: «فإنّ الله قد تاب عليك» فليس له مدخله في أصل العفو، وإلّا لزم منه القول بلزوم العفو عند توبه من أقرّ بالحد، والمفروض أن لا قائل بذلك، بل يقولون بأنّ للإمام العفو عند ثبوت الحد بالإقرار.

ومما يدعم ذلك روايه تحف العقول: «عن أبي الحسن الثالث عليه السلام - في حديث - قال: وأما الرجل الذي اعترف باللواط فإنّه لم يقم عليه البينه، وإنّما تطوّع بالإقرار من نفسه، وإذا كان للإمام الذي من الله أن يعاقب عن الله كان له أن يمنّ عن الله؛ أما سمعت قول الله: (هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْتَنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) ..» (١).

ص: ٨٧

---

١- (١) وسائل الشيعة ٤١: ٢٨. ومن الغريب ما ذكره مقرر بحث السيد الخوئي حيث قال:

وهى وإن كانت مرسله: إلّا أنه يمكن الاستشهاد بها فى المقام؛ لنظرها إلى الروايه المتقدمه، وهى صريحه فى حقّ الإمام بالعفو عن الحد الثابت بالإقرار بامتنان من الله سبحانه وتعالى عليه وعلى المذنبين.

قال السيد الطباطبائى: «.. ( ولو أقرّ ) بحدّ ( ثمّ تاب ) عن موجه ( كان الإمام مخيراً فى الإقامه ) عليه والعفو عنه ( رجماً كان أو غيره ) بلا خلاف، إلّا من الحلّى فخصّه بالرجم».(١)

وقال فى الجواهر: « بلا خلاف أجده فى الأول، بل فى محكى السرائر الإجماع عليه، بل لعله كذلك فى الثانى أيضاً وإن خالف هو فيه، للأصل الذى يدفعه أولويه غير الرجم منه بذلك، والنصوص المنجبره بالتعاضد وبالشهره العظيمه».(٢)

ص: ٨٨

---

١- (١) رياض المسائل ١٣: ٤٣٥.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٩٣.



وقال فى تفصیل الشریعه: « لو أقرّ بما یوجب الحدّ ثمّ تاب كان للإمام علیه السلام عفوه أو إقامه الحدّ علیه رجماً كان أو غیره، ولا یبعد ثبوت التخییر لغير إمام الأصل من نوابه.

ویدلّ علی أصل الحكم النصوص الوارده فى المقام:

منها: روايه ضریس الكناسی، عن أبى جعفر علیه السلام قال: «لا یعفى عن الحدود التی لله دون الإمام، فأما ما كان من حقّ الناس فى حدّ فلا بأس بأن یعفى عنه دون الإمام».

فإنّ مقتضى الفقه الأولى أنّ الإمام له أن یعفى عن الحدود التی لله، والقدر المتیقّن صورته ما إذا كان ثابتاً بالإقرار، وليس له إطلاق يشمل صورته الشهاده أيضاً؛ لعدم كونها فى مقام البیان فى جانب الإثبات حتّى يتمسک بإطلاقه، ولكن الإشکال فى سند الحدیث من جهة ضریس؛ نظراً إلى عدم ورود مدح ولا قدح فیهِ، ويمكن دفعه من جهة وقوع ابن محبوب فى السند، نظراً إلى كونه من أصحاب الإجماع.

ومنها: مرسله أبى عبد الله البرقى، عن بعض أصحابه، عن بعض الصادقین علیهم السلام قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنین علیه السلام فأقرّ بالسرقه، فقال له: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقره، قال: قد وهبت یدك لسوره البقره، قال: فقال الأشعث: أتعتلّ حدّاً من حدود الله؟ فقال: وما یدریک ما هذا؟ إذا قامت البینه فليس للإمام أن یعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذاک إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع».

وكون المورد هي السرقة لا يوجب اختصاص الضابطه المذكوره فى الذيل بها، وإن ورد فيها قوله عليه السلام:

«وإن شاء قطع»، فإنّ الظاهر أنّ المراد ليس خصوص القطع، بل إجراء الحدّ، قطعاً كان أو غيره، كما أنّه على تقدير خروج المورد وهى السرقة عن الضابطه المذكوره - كما سيأتى - لا يقدح ذلك فى التمسك بالضابطه والعمل بها، فتدبر.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن يحيى، عن طلحه بن زيد، عن جعفر عليه السلام قال: «حدّثنى بعض أهلى أنّ شاباً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ عنده بالسرقة، قال: فقال له علىّ عليه السلام:

إنّى أراك شائباً لا بأس بهيئتك، فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقره، فقال: قد وهبت يدك لسوره البقره، قال: وإنّما منعه أن يقطعه لأنّه لم يقم عليه بينه».

والظاهر اتّحادهما مع الروايه السابقه، خصوصاً مع نقل الشيخ قدس سره لها بهذا السند، كما فى الوسائل، وإن جعلت فيها وفى بعض الكتب الفقهيّه روايه أخرى لطلحه بن زيد، قال فى الفهرست: (له، أى: لطلحه كتاب، وهو عاميّ المذهب إلّا أنّ كتابه معتمد).

ومنها: روايه الحسن بن على بن شعبه فى تحف العقول، عن أبى الحسن الثالث عليه السلام - فى حديث - قال: «وأما الرجل الذى اعترف باللواط فإنّه لم يقم عليه بينه، وإنّما تطوّع بالإقرار من نفسه، وإذا كان للإمام الذى

من الله أن يعاقب عن الله كان له أن يَمَنَّ عن الله؛ أمّا سمعت قول الله:

(هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) .»

إذا عرفت ما ذكرنا من روايات المسألة، فالكلام يقع في أمور:

الأول: أنه بملاحظه الروايات المذكوره لا مجال للخدشه في أصل الحكم، وهو كون الإمام مخيراً بين العفو وبين إجراء الحد في الصورة المفروضه في المسألة؛ لأنه مضافاً إلى اعتبار بعض الروايات، بل كثير منها لما ذكرنا، يكون استناد المشهور إليها والفتوى على طبقها - مع كونها مخالفه للأدلة الوارده في الحدود، ولذا اعترض أشعث على أمير المؤمنين عليه السلام بأن ذلك يلزم تعطيل حد من حدود الله تعالى - يكون جابراً لضعفها على تقديره، فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه...» (1).

### هل عفو الإمام في صورة الإقرار مشروط بتوبه المقر؟

اشترط جملة من الفقهاء أنّ العفو يكون عن التائب دون غيره، فمن اقترف ذنباً موجباً للحد وأقرّ عند الإمام فله أن يعفو عنه بشرط توبته، قال الشيخ الطوسي: «ومن زنى وتاب قبل قيام البينه عليه بذلك درأت التوبه عنه الحدّ، فإن تاب بعد قيام الشهاده عليه وجب عليه الحدّ، ولم يجز للإمام العفو عنه، فإن كان أقرّ على نفسه عند الإمام ثمّ أظهر التوبه كان للإمام

ص: ٩١

الخيار فى العفو عنه أو إقامه الحدّ عليه، حسب ما يراه من المصلحه فى ذلك، ومتى لم يتب لم يجر للإمام العفو عنه على حال» (١).

وقال المحقق الحلى: « لو أقرّ بحدّ ثمّ تاب كان الإمام مخيراً فى إقامته، رجماً كان أو جلدًا» (٢).

وقال الشهيد الأوّل: « ولو أقرّ بحدّ ثمّ تاب تخير الإمام فى إقامته، رجماً كان أو غيره» (٣).

وكذلك بقيه كلمات الفقهاء فى هذا الأمر، حيث اشترطوا التوبه فى موضوع العفو.

وقد استدللّ للمشهور بعهده أدله:

١ - التمسّك بمعتبره مالك بن عطيه، حيث إنّه فرض فيها توبه المقرّ أيضاً، كما صرح الإمام بذلك فى ذيلها، وحينئذ يقال بتقييد إطلاق روايه طلحه، وحملها على فرض التوبه، من باب حمل المطلق على المقيد، فتثبت فتوى المشهور.

ويرد عليه: أنّه لم يرد فى الروايه أنّ العفو لأجل التوبه، وإّما ورد وصف لحال المقرّ بالحد، وهو يبكى ويتضرّع إلى الله سبحانه وتعالى،

ص: ٩٢

---

١- (١) النهايه: ٦٩٦.

٢- (٢) شرائع الإسلام ٤: ٩٣٥.

٣- (٣) اللعه دمشقيه: ٢٣٧.

والإمام رقّ لحاله وعفا عنه، وهذا لا- يعنى أنّ العفو مشروط بالتوبه، ففرق بين العفو لأجل التوبه وبين اشتراط التوبه فى العفو، فالأول لا يثبت الشرطيه ويجوز العفو حتّى فى صوره عدم التوبه، بخلاف الثانى حيث يشترط التوبه فى العفو.

٢ - دعوى تقييد إطلاق روايه طلحه بروايه تحف العقول المتقدمه، حيث ورد فيها التعبير بقوله: « وإئما تطوع بالإقرار من نفسه»، الظاهر فى حصول الندم والتوبه منه.

ويرد عليه: أنّها ضعيفه سنداً، ولا- دلالة لها على التقييد بالتوبه، وإئما تعلق العفو لأجل الإقرار، وهو مورد العفو كما تقدّم، فلا شىء فيها يدلّ على ما رامه المستدل باشتراط العفو بالتوبه.

٣ - التمسك بفحوى ما دلّ على تقييد الشفاعة بظهور الندم والتوبه من المجرم، كما فى روايه السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: « قال أمير المؤمنين عليه السلام:

لا يشفعنّ أحد فى حدّ إذا بلغ الإمام، فإنّه لا يملكه، واشفع فيما لم يبلغ الإمام إذا رأيت الندم، واشفع عند الإمام فى غير الحدّ مع الرجوع من المشفوع له، ولا يشفع فى حقّ امرئ مسلم ولا غيره إلّا بإذنه»، حيث يقال: إنّ ظاهرها أنّ حقّ الشفاعة فى غير الحدّ، وفيما لم يبلغ الإمام من الحدّ مختصّ بما إذا تاب المجرم، فكأنّه فى غير مورد الندم والتوبه من المجرم لا يجوز إلّا إجراء العقوبه.

وأورد عليه فى المقالات قائلاً: « وفيه: أنّ ظاهرها أنّ الندم قيد لنفس

الشفاعة، لا- لحقّ الشفاعة، فضلاً عن حقّ العفو للإمام، فالرواية تريد أن تمنع من الشفاعة بلا- توبه وندم من المجرم؛ لأنه لا يستحقّه حينئذ، بل قد يتجرّأ أكثر على تكرار الجريمة، فلا ظهور في الرواية في اختصاص العفو بفرض توبه المقرّ، بل الرواية غير ناظرة إلى مسأله الإقرار وحقّ العفو للحاكم فيه أصلاً، كما لا يخفى»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ حقّ الشفاعة لا وجود له في المقام لينفى عنه، والإمام يريد أن يرشد الشفعاء إلى الطريق الصحيح فيها، وهو صورته ندم المشفوع له، وفي غيرها لا يطلبون الشفاعة، فإذا كان الإمام يوصي الشفعاء بملاحظته الندم والتوبه فمراعاة الندم له من باب أولى، فلا أقلّ يستشعر من الرواية مدخله الندم في المقام.

٤- التمسك بصحيح ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله، وردّ سرقته على صاحبها فلا قطع عليه»<sup>(٢)</sup>، حيث يقال: إنّ مقتضى الشرطيه فيه اشتراط التوبه من السارق زائداً على مجيئه الذي قد يجعل كنايه عن إقراره.

وأورد عليه في المقالات بقوله: «إلا أنّ الرواية أجنيته عن مسأله العفو؛ لأنها ظاهره في بيان حكم آخر، وهو سقوط الحدّ بالتوبه، حيث عبّر

ص: ٩٤

---

١- (١) مقالات فقيهيه: ٢٦٢.

٢- (٢) الكافي ٧: ٢٢٠.

فيها بأنه لا- قطع عليه، وظاهره السقوط، ولهذا فرّع ذلك على عنوان السارق بوجوده الواقعي الذي هو موضوع الحدّ، كما أنّ التعبير بمجيئه ليس كناية عن الإقرار، ولا عن المجيء إلى الحاكم، وإلّا لكان ينبغي أن يذكر ذلك، وإنّما المقصود بقريته الذي يدلّ مجيئه إلى المسروق منه ليردّ عليه سرّته، فتكون الرواية ناظره إلى حكم آخر، وليس ناظره إلى حكم الإقرار» (١).

وفيه: كيف لا- تكون دليلاً- على الإقرار وعدم المجيء إلى الحاكم مع ظهور الرواية في الإقرار وإرجاع المسروق إلى صاحبه، فحمل الخبر على خصوص الإرجاع دون الإقرار مخالف لظهور الرواية في الأمرين معاً.

وعليه فالرواية وإن كانت ناظره إلى مسألة أخرى - بناء على ما ذكره - إلّا أنّ لها دلالة فيما نحن فيه، وهو مدخليه التوبه في العفو عن الحد.

ومن الاستشعار في خبر السكوني وهذا الخبر - صحيحه ابن سنان - يقوى ما ذهب إليه المشهور من اشتراط التوبه في العفو.

والأمر لا- يظهر له ثمره إلّا فيما إذا قلنا بأنّ الحكم وهو العفو يسرى من الإمام إلى الفقيه باعتباره من شؤون المنصب لا الذات المقدّسه للإمام، وإلّا فإذا حكمنا بعدم السريان فلا ثمره في المقام؛ لرجوع الأمر إلى تكليف الإمام، وهو أمر مرتبط به صلوات الله وسلامه عليه.

ص: ٩٥

وفى مقابل هذا القول هناك من ذهب إلى عدم اشتراط توبه المقر لأجل العفو عنه، قال مقرر بحث السيد الخوئي: « وقيد المشهور جواز عفو الإمام عمّن ثبت عليه الحد بإقراره، بما إذا تاب المقر عن فعله، وإلّا فليس له أن يعفو.

ولا يعرف لذلك أى وجه؛ لأنّ ما دلّ على جواز العفو للإمام، كمعتبرتى طلحه وضرريس ليس فيهما ما يدلّ على التوبه، فإن تمّ إجماع على اعتبارها - ولا يتم - فبه وإلّا فلا وجه له، خصوصاً بعدما كان الوارد فى معتبره ضرريس كلمه الحدود، وهو جمع محلّى بالألف واللام يفيد العموم، فله عليه السلام العفو عن الحدود على الإطلاق، سواء كان المقر تائباً أم لا، كما أنّ إطلاقها يشمل أيضاً ما إذا ثبت الحد بالبينه إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ذلك؛ لما دلّ على عدم العفو مع البينه، وخصوصاً أيضاً بعد ما كان الراوى فى روايه طلحه هو الإمام الصادق عليه السلام، فإنّه لو كان الراوى لها غيره عنه، لا هو عن أمير المؤمنين عليه السلام لكانت قضيه شخصيه لا إطلاق فيها؛ لإمكان أن يكون المقر قد تاب، لكن بما أنّ الراوى هو الإمام، وليست روايته نقل تاريخ فقط، بل فى مقام بيان الحكم الشرعى، وحيث إنّ فى مقام البيان ولم يتعرّض إلى الخصوصيه، فيستكشف الإطلاق.

على أنّ فى ذيل هذه المعتبره ورد قوله التعليل بأنّ عدم القطع إنّما هو لأجل عدم قيام البينه، حيث قال عليه السلام:

«وإنّما منعه أن يقطعه لأنّه لم يقم عليه بينه»، وهو يكشف عن عدم مدخليه التوبه فيه، وإلّا لذكرها معه.



وأما ما يقال من أن ما ذكره في تحف العقول من قوله عليه السلام: « وإنما تطوع بالإقرار من نفسه » دال على التوبة؛ لأن التطوع لا يكون إلما مع التوبة، وإلما فلا- داعى يدعوه إلى الإقرار، فالتطوع ملازم للتوبة، فلا يمكن قبوله؛ لضعف الرواية، فلا يمكن أن تكون مقيدة لمعتبرتى طلحه وضريس.

على أن ما ذكر إشعار لا دلالة، بل يمكن أن يكون إقراره لداع آخر غير التوبة والندم على الفعل». (١).

وقد عرفت دلالة الأخبار على الاشتراط كما بينا في البحث فلاحظ.

وأما القسم الثانى: وهو الحدود المنصوصه فى النصوص الشرعيه وهى من حقوق الناس، كالقصاص والقذف، فحق الإسقاط فيها يكون لصاحب الحق، فإذا تنازل صاحب الحق عن حقه فلا- يقام الحد على المذنب، ففى خبر السكونى: « عن الصادق عليه السلام، قال أمير المؤمنين عليه السلام:

لا يشفعن أحد فى حد إذا بلغ الإمام، فإنه لا يملكه، واشفع فى ما لم يبلغ الإمام إذا رأيت الندم، واشفع عند الإمام فى غير الحد مع الرجوع من المشفوع له، ولا تشفع فى حق امرئ مسلم ولا غيره إلّا بإذنه». (٢).

ويمكن الاستدلال بالآيه المباركه: (وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ

ص: ٩٧

١- (١) القضاء والشهادات، تقرير بحث السيد الخوئى للجواهرى ١١٩:٢.

٢- (٢) الكافى ٢٥٤:٧.

إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا) ، (١) حيث جعلت السلطنة للولى الذى هو صاحب الحق، وإذا ما كان السلطنة بيده فيستطيع التجاوز عنها والتنازل عن حقه جميعاً.

وعقد الحر العاملى باباً تحت عنوان: (يستحب للولى العفو عن القصاص، أو الصلح على الديه، أو غيرها) (٢) ، مضافاً إلى إمكانه الاستدلال بالروايات الواردة فى الأبواب الخاصه، كالقصاص والقذف وغيرها.

قال العلامه الحلوى: « ولا يجب عليه قبول الديه وإن بذل الجانى؛ لأنَّ القصاص شُرِعَ للتشفي ودفع الفساد، والديه إنما تثبت صلحاً، وليس واجباً عليه تحصيل المال بإسقاط حقه، وكذا له العفو عن القصاص مجاناً بغير عوض». (٣)

وقال السيد السبزوارى: « الخامسة عشر: لو عفا المجنى عليه عن قصاص النفس أو ديتهما يصح عفو، وكذا لو عفا الوارث». (٤)

وأما القسم الثالث: وهو التعزيرات فهى العقوبه غير المقدره التى فرضها الشارع عند ارتكاب مخالفه، وأوكل تقديرها إلى الحاكم، وعرفها الشهيد الثانى بقوله: « التعزير لغه: التأديب، وشرعاً: عقوبه أو إهانته لا تقدير

ص: ٩٨

١- (١) سورة الإسراء: ٣٣.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١١٩:٢٩.

٣- (٣) تذكره الفقهاء ٢٤:١٤.

٤- (٤) مهذب الأحكام ٥٤:٢٩.

وسبب التقييد بالغالب؛ لأنّ جملة أفراده كذلك، ولكن وردت الروايات بتقدير بعض أفراده، فيذكر خمسة مواضع: كتعزير المجامع زوجته في نهار رمضان، فإنّه مقدّر بخمسة وعشرين سوطاً، ومن تزوّج أمه على حرّه ودخل بها قبل الإذن، ضرب اثنا عشر سوطاً ونصفاً؛ ثم حدّ الزانى، والمجتمعان تحت إزار مجرّدين، مقدّر بثلاثين إلى تسعة وتسعين على قول بحسب ما يراه الحاكم الشرعى، ومن افتضّ بكرةً ياصبعه، فذهب الشيخ الطوسى إلى جلده من ثلاثين إلى سبعة وسبعين، وقال الشيخ المفيد: من ثلاثين إلى ثمانين، ويرى ابن إدريس الحلّى: من ثلاثين إلى تسعة وتسعين، والرجل والمرأه يوجدان في لحاف واحد وإزار مجرّدين، فإنّهما يعزّران من عشرة إلى تسعة وتسعين، وفي الخلاف روى أصحابنا: فيه الحدّ، وفي غيره أطلق التعزير.

وربما يقال: ليس من هذه الموارد الخمسة مقدّر سوى الأولين، والثلاثة الباقية يرجع الأمر فيها ما بين الطرفين إلى رأى الحاكم الشرعى بما يراه من المصلحه بحسب الزمان والمكان والفرد الذى يجرى عليه الحدّ من القوه والضعف.

١- (١) مسالك الإفهام ٣٢٥:١٤.

٢- (٢) رياض المسائل ٤١٥:١٣.

وصاحب الجواهر عليه الرحمه يقول: كان الذى دعاه إلى تسميه المقدر المزبور تعزيراً مع أنّ له مقداراً هو اشتمال النص على إطلاق التعزير عليه.

وفيه بعد تسليمه فى الجميع إمكان منع إرادته ما يقابل الحد من التعزير، ولعلّه لذا ذكرها بعضهم فى الحدود، والأمر سهل.

يقول السيد الكلبيكانى: « ووجه إضافه هذا القيد هو ما تقدّم من وجود موارد قد عيّن فيها مقدار التعزير كالحد بعد أنّ الأصل فيه عدم التقدير، وذلك لورود الروايات بتقدير بعض أفرادها، وقد أحصاها فى المسالك وعدّها خمساً - إلى أن قال -: ولا يخفى أنّ أكثر هذه الموارد داخله فى قاعده التعزير ومعياره؛ وذلك لأنّه وإن ذكر وعيّن فيه طرفاً هذا المقدر إلا أنّ الأمر فى اختيار ما بين الطرفين موكول إلى نظر الحاكم، وهذا غير ما قدر مقدار العقوبه معيّناً بلا زياده أو نقصان، وبلا تخيير فى مراتب العقوبه الذى يسمّى بالحد اصطلاحاً». (١)

والنصوص الوارده فى تحديد التعزير يشوبها الضعف والاختلاف، لذلك حاول الفقهاء التوفيق بين مفهوم التعزير، وهو التأديب المفوض أمره إلى الحاكم، وبين ورود تحديد بعض التعزيرات ضمن النصوص، فلجأوا إلى مسأله تخيير الحاكم بين الطرفين، فمن جامع زوجته فى نهار شهر

ص: ١٠٠

رمضان جلد خمس عشره جلدہ، معناه أنّ الحاکم مخیر بین السوط الأول إلى السوط الخامس عشر، حيث يستطيع ضربه اثنين أو خمسة أو عشره إلى الخمسه عشر، فالتخير في ضمن دائره الخمسه عشر، بخلاف الحد المنصوص كحد الخمر مثلاً- فيجلد الشارب ثمانين جلدہ من دون تخيير للحاکم فيها.

وعلى كلّ حال يمكن القول بأنّ الحاکم له حقّ العفو عن التعزير من خلال النصوص الواردة في موارد مختلفه، ففي موثقه سماعه قال: « سألتہ عن شهود الزور قال: فقال: يجلدون حدّاً ليس له وقت، وذلك إلى الإمام ويطاف بهم حتّى يعرفهم الناس، وأمّا قول الله عزّ وجل: (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا... \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) قال: قلت: كيف تعرف توبته؟ قال: يكذب نفسه على رؤوس الناس حتّى يضرب ويستغفر ربّه، وإذا فعل ذلك فقد ظهرت توبته»(١)، فأعطت الأمر إلى الإمام في تنفيذ التعزير فيمن شهد زوراً، ولم تلزمه بإجرائه، وإنما جعلت الوقت مفتوحاً وليس محددًا، وكذلك روايته الأخرى والتي ورد فيها:

«ولكن سنضربه حتّى لا يعود يؤذى المسلمين»(٢)، حيث أرجعت الأمر إلى الإمام وأنه المتكفل بالأمر.

ويدلّ على ذلك أيضاً بعض الروايات الخاصّه، كمعتبره السكوني المتقدّمه، حيث ورد فيها: « واشفع عند الإمام في غير الحدّ مع الرجوع من

ص: ١٠١

١- (١) الكافي ٧: ٢٤١.

٢- (٢) الكافي ٧: ٢٦٣.

المشفوع له»، فإن هذه الجملة بعد قوله: «لا يشفعن أحد في حدّ إذا بلغ الإمام، فإنه لا يملكه» تدلّ بوضوح على أنّ وجه صحه الشفاعة عند الإمام في غير الحدّ أنه يملكه، والذي هو عبارة أخرى عن أنّ الاختيار بيده، وجواز العفو منه إذا رأى المصلحة فيه. وتدلّ على ذلك أيضاً معتبره سلمه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كان أسامه ابن زيد يشفع في الشيء الذي لا حدّ فيه، فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله بإنسان قد وجب عليه حدّ، فشفع له أسامه، فقال رسول الله: لا تشفع في حدّ» (١)، وهي واضحة الدلالة على المطلوب؛ لأنّ الإمام عليه السلام وإن كان ينقل عن أسامه إلّا أنّ ذلك في مقام بيان الحكم، فيكون مفاد إخباره عليه السلام أنّ الحكم الشرعي هو جواز الشفاعة في الشيء الذي لا حدّ فيه، دون ما فيه الحدّ، فيتمسك بإطلاقه في كلتا الفقرتين.

فالتعزير أمره بيد الحاكم من جهه التقدير - في غير المقدّرات - ومن جهه العفو وعدمه إذا ما لاحظ المصلحة في ذلك.

### هل يجوز التعزير بالغرامه الماليه؟

أتضح من خلال ما تقدّم أنّ أمر التعزير بيد الحاكم الشرعي، فهو من يقدره، ومن يقوم بإجرائه أو العفو عنه، بحسب ما يراه من المصلحة في ذلك، إلّا أنّ البحث هنا يتمحور حول جواز التعزير بالمال دون الضرب، فلو

ص: ١٠٢

أن شخصاً اعتدى على شخص آخر بأن سبه أو نال منه، فللحاكم تأديبه بأن يضربه ويردعه عن الفعل، أو كما تقول الرواية المتقدّمة:

«ولكن سنضربه حتّى لا يعود يؤذى المسلمين»، فهل يجوز أخذ المال منه بدلاً من ضربه، خصوصاً وأنّ الرواية عللت الضرب للردع عن الإيذاء أم أنّ التعويض المالى لا- يجوز ويكون الأمر منحصراً بالضرب التأديبي لا غير؟ هذا ما وقع البحث فيه بين الفقهاء، وسوف نتعرّض للمسألة بشكل مفصّل بإذن الله تعالى.

قال الشيخ المنتظري: « هل يجوز التعزير بالمال أيضاً بإتلافه أو أخذه منه أم لا؟

فيه وجهان: من أنّ الغرض ردع فاعل المنكر، وربّما يكون التعزير المالى أوفى بالمقصود وأردع وأصلح له وللمجتمع، فيدلّ على جوازه إطلاق أدلّه الحكومه، وربما يستأنس له أيضاً ببعض الأخبار الواردة فى موارد خاصّه.

ومن أنّ أحكام الشرع توقيفيه، فلا يجوز التعدى عما ورد فى باب الحدود والتعزيرات».(1)

وقد استدلّ لجواز التعزير بالمال بعدّه أمور نذكرها تباعاً:

الأوّل: تحريق موسى عليه السلام للعجل المتخذ إلهاً، قال تعالى: (وَ أَنْظِرْ إِلَى

ص: ١٠٣

إِلْهَيْكَ الَّذِي ظَلَّتْ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا) ١، وأحكام الشرائع السابقة يجوز استصحابها ما لم يثبت نسخها، والعجل كان قيماً جداً صنعه السامري من مجموع حلّي بني إسرائيل.

الثاني: هدم مسجد ضرار وتحريقه مع ماليته، حيث وجّه رسول الله صلى الله عليه وآله مالك بن الدجشم الخزاعي وعامر بن عدى على أن يهدموه ويحرقوه، فجاء مالك فقال لعامر: انتظرني حتى أخرج ناراً من منزلي، فدخل فجاء بنار وأشعل في سعف النخل، ثم أشعله في المسجد، فتفرّقوا وقعد زيد بن حارثة حتى احترقت البلية، ثم أمر بهدم حايطه. (١) وروى أنه بعث عمّار بن ياسر ووحشيّاً فحرقاه، وأمر بأن يتخذ كناسه يلقي فيها الجيف. (٢)

الثالث: تهديد رسول الله صلى الله عليه وآله وآله بتحريق بيوت التاركين للجماعات، ففي صحيحه ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول:

«إِنَّ أَنَسًا كَانُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَبْطَأُوا عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لِيُشَكَّ قَوْمٌ يَدْعُونَ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ أَنْ نَأْمُرَ بِحَطْبِ فَيُوضَعُ عَلَى أَبْوَابِهِمْ فَيُوقَدُ عَلَيْهِمْ نَارٌ فَتَحْرَقُ عَلَيْهِمْ بِيوتِهِمْ». (٣)

ص: ١٠٤

١- (٢) تفسير القمي ١: ٣٠٥.

٢- (٣) مجمع البيان ٥: ١٢٦.

٣- (٤) تهذيب الأحكام ٣: ٢٥.



الرابع: الروايات الواردة في تغريم المتاع مرتين، فروى السكونى بسند لا بأس به، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قضى النبي صلى الله عليه وآله فيمن سرق الثمار في كَمِّه، فما أكل منه فلا شيء عليه، وما حمل فيعزر ويغرم قيمته مرتين»<sup>(١)</sup>.

والاستدلال به مبني على كون تغريم قيمه مرتين بياناً للتعزير، فيكون العطف تفسيرياً أو كونه متمماً له، وظاهر قوله: قضى النبي صلى الله عليه وآله أن الحكم كان حكماً ولائياً منه صلى الله عليه وآله، لا حكماً فقهياً.

الخامس: ما ورد في تغريم من عذب عبده قيمة العبد، ففي خبر مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أن أمير المؤمنين عليه السلام رفع إليه رجل عذب عبده حتى مات، فضربه مئة نكالا، وحبسه سنه، وأغرمه قيمة العبد فتصدق بها عنه»<sup>(٢)</sup>، وفي روايه أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل قتل مملوكه، أنه يضرب ضرباً وجيعاً، وتؤخذ منه قيمته لبيت المال»<sup>(٣)</sup>، وفي روايه يونس عنه عليه السلام قال:

«سئل عن رجل قتل مملوكه، قال: إن كان غير معروف بالقتل ضرب ضرباً شديداً، وأخذ منه قيمة العبد ويدفع إلى بيت مال المسلمين».

السادس: جميع موارد الكفارات الواردة من عتق الرقبه أو الصدقه بمال أو إطعام مسكين بمد أو إطعام ستين مسكيناً أو إطعام عشره مساكين

ص: ١٠٥

١- (١) الكافي ٧: ٢٣٠.

٢- (٢) الكافي ٧: ٣٠٣.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣٦.

أو كسوتهم، حيث أنها بأجمعها صرف المال، وتكون نوعاً من التأديب والتعزير وإن كانت أموراً عبادية يشترط فيها القربه، فيستأنس منها إمكان التعزير بالمال. (١)

السابع: الاعتبار العقلي الموجب للوثوق بالحكم، بتقريب أنّ التعزير ليس أمراً عبادياً تعديداً محضاً شرعاً لمصالح غيبية لا نعرفها، بل الغرض منه هو تأديب الفاعل وردعه، وكذا كلّ من رأى وسمع فيصلح بذلك الفرد والمجتمع، ولأجل ذلك فوض تعيين حدوده ومقداره إلى الحاكم.

الثامن: الأولوية القطعية، فإنّ الإنسان كما يكون مسلطاً على ماله، فكذلك

يكون مسلطاً على نفسه وبدنه، بل هي ثابتة بالأولوية القطعية، فإذا جاز نقض سلطنته على بدنه وهتك حرمة بضربه وإيلامه بداعي الردع والتأديب فليجز نقض السلطة الماليه بطريق أولى، ولكن بهذا الداعي وبمقدار لا بد منه لذلك، ويؤيد ما ذكرناه استقرار سيره العقلاء في الأعصار المختلفه على التغميم المالي في كثير من الخلافات.

وهذه الأمور بمجموعها تدلّ على أنّ الغرامه الماليه مشروع، وجارى التعامل بها في مسائل متعدده من المسائل الفقهيه، وهذا يساعد في مورد بحثنا من جهة أنّ التعزير شرع من أجل التأديب والردع حتّى لا يتهاون

ص: ١٠٦

الناس فى الحدود الإلهيه أو حقوق الناس، كما تشير إليه بعض الروايات كقوله عليه السلام:

«ولكن سنضربه حتى لا يعود يؤذى المسلمين»، وفى روايه أخرى

«ضربه ضرباً وجيعاً»<sup>(١)</sup>، فغرض الضرب التأديب وعدم تكرار ما صدر منه والرجوع عن إيذاء المسلمين والنيل منهم أو التعرض لهم، وإذا كان الغرض يتحقق بتغريمه وفرض عقوبه مالىه يرجع تحديدها إلى تقدير الحاكم ورؤيته، فلا مانع من ذلك والحكم بجواز التغريم المالى كعقوبه على المخالفه الشرعيه.

قد يقال: إن فرض العقوبه المالىه يؤدى إلى التهاون بالجريمه والاستخفاف بها، خصوصاً لدى الاغنياء لوجود القدره المالىه عندهم؟

والجواب: أن عقوبه التعزير فرضت لأجل الردع والتأديب للحفاظ على انتظام المجتمع وعدم تعدى بعضهم على الآخر، وتقديرها راجع إلى نظر الحاكم، فهو الذى يحدد مقدار الضرب أو يعفو عنه أساساً، فإذا ما لاحظ الحاكم أن الردع والتأديب يتحقق من خلال فرض عقوبه مالىه معينه فيجوز له إقرار ذلك والعمل به؛ لأن الغرض هو إقرار النظام وعدم الإخلال به من قبل أفراد المجتمع بتجاوز البعض على البعض الآخر، وهذا الغرض كما يتحقق بالضرب كذلك يتحقق بالغرامه المالىه وفرضها على المعتدين لردعهم وكبح جنوحهم بالتمادى فى التعدى والاستخفاف، وهذا بدوره لا يؤدى إلى تميع الجريمه والاستهانه بها من قبل المجرمين؛ لأن الغرض

ص: ١٠٧

قائم على التأديب والردع، فعلى الحاكم التحقق فى الأمر قبل القيام به، فإذا لاحظ أن الغرض يتحقق بالتغريم المالى فيجوز له إجراؤه والعمل به، وإن رأى أن الغرض لا يتحقق بالتغريم المالى فلا يجوز له العمل؛ لأن الردع لم يتحقق فلا معنى لأن يردع المذنب بأمر ليس برادع.

والإشكاليه ناشئه من وضع قانون عام للغرامه المالىه بشكل عام، وهذا ما يسبب فى بعض الأفراد التهاون والاستخاف بالجريمه والتعدى على حقوق الآخرين، خصوصاً عند بعض الأفراد المتمولين، وهذه الإشكاليه صحيحه فى الجمله، والتخلص منها يكون عن طريق إرجاع الأمر إلى تقدير الحاكم الشرعى فى كل حاله يرد فيها تعدد وخروج عن حدود الشريعه الإسلاميه مما يوجب التعزير وتأديب الفاعل، فإذا ما اشترطنا ذلك خرجنا من الإشكاليه المتقدمه، وهى الاستخفاف بالحدود الشرعيه.

مقال حكم إبدال التعزير بالغرامه المالىه وأثر ذلك فى التهاون بالجريمه

١ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الرابعه ١٣٦٣ ش.

٢ - تذكره الفقهاء، العلامة الحلى (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

٣ - تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى (نحو ٣٢٩)، تصحيح وتعليق: السيد طيب الموسوى الجزائرى، الناشر: مؤسسه دار الكتاب للطباعة والنشر - قم، الطبعة الثالثه ١٤٠٤ هـ.

٤ - تفصيل الشريعه فى شرح تحرير الوسيله، الشيخ محمد الفاضل اللكرانى (ت ١٤٢٨)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام - قم، الطبعة الثانيه ١٤٢٢ هـ.

٥ - تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، تحقيق

وتعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش.

٦ - جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفى (ت ١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجانى، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثانية ١٣٦٥ ش.

٧ - دراسات فى ولاية الفقيه وفقه الدوله الإسلاميه، الشيخ المنتظرى (ت ١٤٣٠)، الناشر: المركز العالمى للدراسات الإسلاميه - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -.

٨ - الدر المنضود فى أحكام الحدود، تقرير بحث السيد الكلبيكانى، الشيخ على الكرىمى الجهرمى، الناشر: دار القرآن الكرىم - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.

٩ - رياض المسائل فى بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد على الطباطبائى (ت ١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.

١٠ - السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلى (ت ٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ -.

١١ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلى (ت ٦٧٦)،

تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ -.

١٢ - القضاء والشهادات، تقرير بحث السيد الخوئي، الشيخ محمد الجواهري، الناشر: منشورات مكتبة الإمام الخوئي - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ -.

١٣ - الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش.

١٤ - الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧)، تحقيق: رضا الأستادي، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - إصفهان.

١٥ - اللمعة الدمشقيه، الشهيد الأول (ت ٧٨٦)، الناشر: دار الفكر - قم، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ -.

١٦ - مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي من أعلام القرن السادس، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين، الناشر: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -.

١٧ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي

ص: ١١١

العاملى الشهيد الثانى (ت ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.

١٨ - مقالات فقهيه، السيد محمود الهاشمى، الناشر: الغدير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -.

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

٢٠ - مهذّب الأحكام فى بيان الحلال والحرام، السيد عبد الأعلى السبزواري (ت ١٤١٤)، الناشر: مكتب آيه الله العظمى السيد السبزواري، الطبعة الرابعه ١٤١٣ هـ -.

٢١ - نظام الحكم فى الإسلام، الشيخ المنتظرى (ت ١٤٣٠)، تلخيص وتعليق: لجنه الأبحاث الإسلاميه فى مكتبه، الطبعة الأولى ١٣٨٠ ش.

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

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

ص: ١١٢



## الأحكام التي توجب وهن الدين (قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه وآله إنموذجاً)

إشاره

بقلم: الشيخ رافد التميمي

مقدمه:

إنّ الدين الإسلامي قد اهتمّ بجميع مفاصل الحياه الإنسانيه، فقنن القوانين، ووضع الأحكام التي تحدّد مسيره هذا الكائن الحي العاقل، فجعل لكلّ تصرّف إنساني حكماً معيناً، وجعل لكلّ قوه من قوى النفس قانوناً يحكمها، يحفظ حقوقها من جهه، ويمنعها من التجاوز على حقوق غيرها، سواء ما يرتبط بالجانب الفردي أو الجانب الاجتماعي، من هنا كانت الأحكام الشرعيه تارة تمنع وأخرى توجب وثالثه تحث ورابعه تبيح، وهكذا كانت الأحكام الشرعيه بين الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهه والإباحه.

ومجموع هذه الأحكام تعتبر أحكام الدين، ولا يجوز تعديها، والعمل على خلافها؛ لما يترتب على ذلك من عقوبه أخرويّه أو دنيويّه أو كليهما، وقد دار البحث في الأوساط العلميه من أنّه إذا صادف في بعض الأحيان أنّ

ص: ١١٣

هناك أحكاماً أو فتاوى توجب وهن الدين، وتبرزه بصورة غير لائقة بأهدافه وغاياته، فهل يستدعى ذلك تغيير تلك الأحكام؟ أو لا- أقل من تعطيلها؟ أو لا- يستدعى ذلك؟ فإن كان الجواب بالإيجاب فما هي آليه ذلك؟ وإذا كان الجواب بالنفى فكيف يجاب عن إشكال الموهنيه؟ وفي هذا المقال سوف نتناول عيئتين من الأحكام الشرعيه التي ادّعى أنّهما يوجبان وهن الإسلام، وأنّه لابدّ من تغيير حكمهما أو تعطيلهما، وهما: حكم قتل المرتد وقتل سابّ النبي صلى الله عليه و آله.

### نقاط محوريه:

قبل الدخول في بحث العيئتين المتقدمتين لابدّ من الإشاره إلى بعض النقاط المحوريه في البحث، والتي من شأنها أن تضع النقاط على الحروف، وتبيّن حقيقه الأمر بصورة أوضح، وتكشف الستار عن بعض الثوابت الإسلاميه التي لها مدخلية مباشره أو غير مباشره في بحثنا هذا.

### النقطه الأولى: الرحمه والغضب في الدين الإسلامي

إنّ الدين الإسلامي هو دين الرحمه والرأفه والعطف والتسامح، وهذه حقائق قرآنيه روائيه واضحه جدّاً، فقرآنا قرآن الرحمه، ونبينا نبي الرحمه، ولكن كلّ هذا في المورد الذي يستحقّ الرحمه، وفي قابل يقبل الرحمه والعطف والتسامح لا مطلقاً، من هنا نجد أنّ القرآن الكريم في مواطن عديده هدد وأمر بالقتال والدفاع عن النفس وإيقاف المتجاوز عند حدّه،

قال تعالى: (وَاعْتَدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعِيدُوا اللَّهَ وَعِيدُواكُمْ) ١ ، وقال تعالى: (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدعون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) ٢ ، وقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم) ٣ ، إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تؤكد أن هناك مواطن لا مجال للرحمة فيها والعطف، وهي فيما إذا كان الطرف المقابل لا يستحقها، والتي يكون إجراؤها فيه ظلماً وقيحاً لأنها وضع الشيء في غير موضعه، كما ونجد أن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله قد خاض حروباً عديدة، وأمر بقتل أناس مجرمين يستحقون القتل، وبذلك يتبين أن الله تعالى كما هو غفور رحيم فهو شديد العقاب، فكما أن من أسمائه الرحمان والرحيم، كذلك من أسمائه المنتقم وشديد العقاب، وبذلك يتبين سداجه من يقول: إن الأحكام التي تأمر بالقتل وما شاكل تتنافى مع رحمه الإسلام وتكون موهنة للإسلام، بل الصحيح أن يقال: إن أحكام القتل التي ليست في محلها هي التي توهن الإسلام، وبكلمه أخرى نقول: إن استخدام القسوة في موضع الرحمة يوجب وهن الإسلام، وكذا العكس، وأما استخدام القسوة في محلها، واستخدام الرحمة في محلها فهو أمر لا بد منه، وهو منسجم مع

مرتكزات الدين والفطره والعقل السليم، قال تعالى: (تَبَيَّنَ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغُفُورُ الرَّحِيمُ \* وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ) ١ .

### النقطه الثانيه: حقيقه الحكم الظاهري

إن الأحكام الشرعيه تنقسم إلى قسمين: حكم واقعي وحكم ظاهري، والمقصود من الحكم الواقعي هو ذلك الحكم الذي يقطع بصدوره من المولى، وأنه حكم الله فى لوح الواقع.

وأما الحكم الظاهري فهو ذلك الحكم الذى لا يقطع بنسبته إلى المولى تعالى؛ لأنه أخذ فى موضوعه الشك، لذلك فإن الحكم الظاهري بما هو ليس بحججه؛ لأنه لا يعلم صدوره من المولى، ولكن قامت مجموعه من الأدله على اعتبار بعض الأحكام الظاهريه، فكانت تلك الأحكام حججه ومعتبره لا بنفسها وإنما بدليلها؛ لأن دليلها قطعي، من قبيل: قيام الدليل القطعي على حجيه خبر الثقة، وحجيه الظهور، وما شاكل من هذه الأمارات، بل وحتى الأصول العمليه التى هى اقل مرتبه من الامارات ليقام الدليل القطعي عليها ايضاً، ولأجل ذلك اتفق الفقهاء على جواز نسبه الأحكام الظاهريه التى تكون من قبيل الأمارات إلى المولى تعالى، وهو ما يعرف عندهم بقيام الأماره مقام القطع الطريقي، وبناء على ذلك فإنه لا يجوز مخالفه الحكم الظاهري، بحججه أنه حكم ظاهري وأنه لا يعلم نسبته

إلى الله تعالى؛ لأن هذا خلط وتخط بين نفس الحكم الظاهري وبين دليله - وسيأتي بيان هذا الأمر أكثر عند الجواب عن بعض الإشكالات - فلا يرفع اليد عن الحكم الظاهري إلا بحجه شرعية أخرى، وهذه الحجة الأخرى إن كانت حكماً واقعياً فقد انتفى الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، وإن كانت ظاهرياً فهو عمل بالحكم الظاهري أيضاً لا أنه إبطال للحكم الظاهري، واختلاف المصداق لا يعنى الخروج عن الحكم الظاهري.

### النقطة الثالثة: حكم المرتد وسبّ النبي صلى الله عليه وآله

من الأحكام التي اتفق عليها الفقهاء في أبحاثهم وفتاواهم هي قتل المرتد وقتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، فهي من المسائل الإجماعية الواضحة في الدين الإسلامي، والتي لم يخالف فيها أحد، وقد جاء فيها من الأخبار الكثير حتى ادّعى فيها التواتر الذي يوجب القطع بهذا الحكم، وأنه من الأحكام الواقعية في الدين الإسلامي، قال الإمام الخميني في من سبّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله: «من سبّ النبي صلى الله عليه وآله - والعياذ بالله - وجب على سامعه قتله، ما لم يخف على نفسه أو عرضه، أو نفس 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، وكذا الحال لو سبّ بعض الأئمة عليهم السلام، وفي إلحاق الصديقه الطاهره عليها السلام بهم وجه، بل لو رجع إلى سبّ النبي صلى الله عليه وآله يقتل بلا إشكال»<sup>(١)</sup>، وقال في الارتداد: «ذكرنا في الميراث

ص: ١١٧

١- (١) تحرير الوسيله ٢: ٤٢٩.

المرتد بقسميه وبعض أحكامه، فالفطرى لا يقبل إسلامه ظاهراً، ويقتل إن كان رجلاً، ولا تقتل المرأة المرتدة ولو عن فطره، بل تحبس دائماً، وتضرب فى أوقات الصلوات، ويضيق عليها فى المعيشه، وتقبل توبتها فإن تابت أخرجت عن الحبس، والمرتد الملى يستتاب فإن امتنع قتل، والأحوط استتابته ثلاثه أيام وقتل فى اليوم الرابع»(١)، قال السيد الخوئى فى من سب الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله: «يجب قتل من سب النبى صلى الله عليه وآله على سامعه، مالم يخف الضرر على نفسه أو عرضه أو ماله الخطير ونحو ذلك، ويلحق به سب الأئمه عليهم السلام وسب فاطمه الزهراء عليها السلام، ولا يحتاج جواز قتله إلى الإذن من الحاكم الشرعى»(٢)، وقال فى الارتداد: «المرتد عبارته عن دين الإسلام، وهو قسمان: فطرى وملى، الأول: المرتد الفطرى هو الذى ولد على الإسلام من أبوين مسلمين أو من أبوين أحدهما مسلم، ويجب قتله، وتبين منه زوجته، وتعتد عدّه الوفاه، وتقسم أمواله حال ردّته بين ورثته، الثانى: المرتد الملى وهو من أسلم عن كفر ثم ارتدّ ورجع إليه، ولا تزول عنه أملاكه، وينفسخ العقد بينه وبين زوجته، وتعتد عدّه المطلقة إذا كانت مدخولاً بها»(٣). إلى غير ذلك من الفتاوى لكبار وعظماء الطائفة الحقه ونفس هذا الحكم نجده عند فقهاء العامه أيضاً.

ص: ١١٨

١- (١) تحرير الوسيله ٢: ٤٤٥.

٢- (٢) مبانى تكمله المنهاج، موسوعه السيد الخوئى ٤١: ٣٢١.

٣- (٣) مبانى تكمله المنهاج، موسوعه السيد الخوئى ٤١: ٣٩١.

إنَّ الكلام عن وهن الدين لا بدَّ من التطرُّق فيه إلى بعض الأمور:

الأمر الأوَّل: ما معنى وهن الدين؟

إنَّ كلمه الوهن تعنى الضعف<sup>(١)</sup>، فكلَّ شيء يوجب ضعف الدين يعتبر أمراً موهناً ولا بد من التحرُّز عنه؛ لأنَّ من الواضح جدًّا أنَّ الهدف الأساس من سنِّ الأحكام وتقنين القوانين إنَّما يراد منه إعزاز الدين وتقويته ونشره؛ لأنَّ الدين هو قانون ربِّ العالمين وبعزته يعتز المؤمنون، قال تعالى: (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) ٢. وجاء في بعض الروايات عن الإمام الرضا عليه السلام من المنع عن الفرار في الجهاد، معللاً ذلك بأنَّه يوجب وهن الدين، قال عليه السلام:

«حَرَّمَ اللهُ الفرار من الزحف؛ لما فيه من الوهن في الدين، والاستخفاف بالرسول والأئمة العادله»<sup>(٢)</sup>. فعنوان وهن الدين من العناوين التي توجب الاجتناب عما يحققها؛ لأنَّه ضعف في الدين، وهذا من الأمور الواضحة التي تكاد أن تكون اتِّفافية بين المسلمين.

الأمر الثاني: من هو الذي يحكم بتحقيق الوهن؟

هذا هو الأمر المهم في مسأله تحقيق الوهن، وأنَّه كيف يكون أمراً ما

ص: ١١٩

١- (١) مختار الصحاح: ٣٧٧، تاج العروس ١٨: ٥٧٩.

٢- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٥، وأنظر: عيون الأخبار ٢: ٩٩، علل الشرائع ٢: ٤٨١.

موهنًا للدين دون غيره؟ وكيف يكون شيئًا ما في مرحله موهنًا للدين وفي أخرى لا يكون كذلك؟ ويترتب على ذلك بشكل طبيعي أنه يكون ممنوعاً في حال موهنيته دون غيرها، من هنا وقع البحث في من هو القاضى بتحقيق الوهن؟

وفي مقام الجواب نقول: إنَّ مفهوم الوهن في الدين يعنى الضعف فيه، فهنا توجد إضافه في الوهن وهى أنه وهن في الدين، وهذا يعنى أنه لا بدّ من معرفه الدين حتّى يعرف بتبعه الوهن والضعف فيه، فمن لا يعرف الدين لا يمكنه أن يحكم على أمر ما بأنه موهن للدين أو ليس بموهن، وعليه لا بدّ أن يكون الحاكم بوهن الدين هو إنسان متخصص في الدين، وهم فقهاؤنا العظام رحم الله الماضين وحفظ الباقيين منهم، ومن هنا يفتح البحث على الكيفيه التى من خلالها يشخّص الفقيه تحقق وهن الدين من عدمه، وتحقق الأمور التى تؤدّى إلى وهن الدين، فنقول: إنَّ الفقيه يصل إلى تلك النتيجة من خلال بعض الأمور التى من أهمها العرف، وبحث العرف وما يرتبط به من المسائل الطويله، لذلك لا نتعرّض لجميع أبعادها، وإنما نكتفى بقدر الحاجه، وهو ما معنى العرف؟ وما هى شرائطه وأقسامه؟

### معنى العرف:

قد ذكر للعرف أكثر من معنى، أهمّها:

أولاً: «هى الحصيله التى تتكوّن لدى الفقيه والباحث من خلال تواجده في مجتمعه، ومن خلال مخالطته للآخرين طوال عمره بين الناس

ص: ١٢٠



من دون التفات وعنايه بها، بل يتلقى المسائل العرفيه بطريقه لا إراديه، فهي أشبه بالدراسه الشخصيه للموارد العرفيه، فما يحكم به من أحكام على الوقائع إنّما حكم بها لحكم العرف بها أيضاً».

ثانياً: «أنّ مسأله العرف إنّما تستكشف بواسطه الاستقراء من قبل العالم والباحث حول مسأله معينه، لكن يجب أن يكون التنقيب حول الأعراف في زمان سابق على وصوله إلى مرحله الابتلاء».

### أقسام العرف:

ذكرت للعرف عدّه أقسام، نذكرها على نحو العنونه:

الأول: العرف الصحيح والفاسد.

الثاني: العرف العام والخاص.

الثالث: العرف الحادث والمقارن والمتأخر.

الرابع: العرف المسلّم وغير المسلّم.

الخامس: العرف القولي والعملی والارتكازي.

### شرائط العرف:

لابدّ أن تتوفر عدّه شروط في العرف حتّى يكون معتبراً ويصح الاعتماد عليه، وهي عبارته عن:

أولاً: أن يكون العرف مطّرداً أو غالباً.

ثانياً: أن يكون العرف عاماً.

ثالثاً: أن لا يعارض العرف تصريحاً بخلافه من قبل المتكلم أو المتصرف.

رابعاً: أن يكون العرف موجوداً عند انشاء التصرف.

خامساً: أن لا يكون العرف مخالفاً لأدله الشرع.

سادساً: أن لا تكون المسألة العرفية من المسائل التوقيفية(١).

وهذا في نفسه بحث موسع لا مجال لطرقه هنا، ولكن نقول: إنَّ الجبهة التي يحقُّ لها أن تحكم بتحقيق الوهن هو الحاكم الشرعي المتصدى لحفظ مصالح الدين وعموم المسلمين، وهذا أيضاً ضمن ضوابط معيَّنة وشروط محدده لا كيفما كان؛ فإنَّ الوهن هنا أضيف للدين فلا بدُّ إذن من تحقق ذلك بحكم من هو متخصص بالدين، وله معرفه أكثر من غيره بأحكام ربِّ العالمين.

### الإشكال الأوّل: موهنيه حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله للدين

بعد هذه النقاط المهمه، والتي لها تأثير بالغ على بحثنا ندخل في صلب الموضوع، ونبتدىء بهذا الإشكال: أنّ الحكم بقتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله - خصوصاً أنه أوكل إجراء ذلك الحكم لمن سمعه - يوجب

ص: ١٢٢

---

١- (١) انظر مقال: العرف والتقعيد الأصولي، للشيخ صباح عباس الساعدي، المنشور في العدد الأوّل من مجله الإصلاح الحسيني.

وهن الدين، والدليل على ذلك أنّ الكثير من العقلاء يرفضون مثل هذه الأحكام سواء من المتديّنين أو من غيرهم، ولأجل ذلك فإنّ إجراء مثل هذه الأحكام يوجب تشويه صورته الإسلام، وإظهاره بشكل شرس ومتوحّش ومنفور، وهذا بعيد عن رحمه الإسلام.

ثمّ علل صاحب الإشكال كلامه هذا بقوله: إنّ مثل هذه الأحكام الجزائية كانت في الزمان القديم غير موهنه، وأمّا الآن فهي كذلك، فعقلاء الأمس غير عقلاء اليوم، ثمّ ربّ نتيجته على ذلك بأنّ جميع العقوبات الجسميه، من قبيل: قتل القاتل، وقطع يد السارق، ورجم الزاني أو جلده، وأمثالها أصبحت أحكاماً منسوخة بحكم العقلاء؛ فهي موهنه للدين.

ثمّ أعطى هذا المستشكل بدائل جزائيه لتلك الجرائم، كأن تكون العقوبه ماليه مثلاً أو السجن.

جواب الإشكال:

قد أشار المستشكل إلى ثلاثه أمور:

١. إنّ مثل هذه العقوبات الجزائيه توجب وهن الدين، وتظهره بمظهر غير لائق برحمته وعطفه وتسامحه.

٢. إنّ الدليل على الموهنيه هو حكم الكثير من العقلاء بأنّ مثل هذه العقوبات قد ولى وقتها.

٣. إنّ البديل عن العقوبات الجزائيه لا بدّ أن يكون عقوبه ماليه أو

ص: ١٢٣

وقبل الدخول فى نقاش هذه الأمور الثلاثة لابد من الإشارة إلى نقطه مهمه غفل عنها المستشكل، وهى:

### التفريق بين أصل الحكم وبين إجراء الحكم

فإنه تارة يدعى أن أصل الإفتاء بالحكم هو الذى يوجب وهن الدين واضعافه، وأخرى يدعى أن تطبيق ذلك الحكم هو الذى يوجب الوهن، فإن هناك اختلافاً بين الأمرين.

### أصل الحكم بالقتل يوجب الوهن:

إن كان قصد المستشكل هو أن أصل تلك الأحكام الجزائية يوجب الوهن فى الدين، فيرد عليه:

أولاً: أن الأحكام الشرعيه من مختصات الشارع الأقدس، ولا دخاله للعقلاء فى تحديد ذلك أو تغييره أو اقتراح حلول له، ف - «إنّ دين الله تعالى لا يصاب بالعقول»<sup>(١)</sup>، فمهما تغيرت آراء العقلاء فإنّ الأحكام الشرعيه تبقى ثابتة لا تتغير، واختلاف العقول والعادات والتقاليد لا يؤثّر فيها شيئاً، ف - «حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم

ص: ١٢٤

القيامه»<sup>(١)</sup>، فلا علاقه للعقلاء ولا للعرف بتحديد الأحكام الشرعيه أو تغييرها، كما تقدّم ذلك عن الكلام عن العرف وشرائطه.

وإلّا فلو فتحنا الباب لمثل هذه الترهات فلن يبقى من الدين شيء، فكل طائفه سوف تدعى موهنيه بعض الأحكام، فاليوم الأحكام الجزائيه، وبالأمس أحكام العفه والحياء ومخالطه المرأه للرجال، أو ضروره التخلّص من مظاهر الدين؛ لأنها تخالف روح التعايش وتبعث على الكراهيه والتفوق، وغداً ضروره التخلّص من بعض العبادات؛ لأنها توجب السخرية، أو تغيير بعض ممارسات الحجاج اللاعقلانيه، حتّى يصل الأمر إلى عبثه الصوم وإسراف الخمس والزكاه و...، وبذلك يفقد الدين قيمته وحيويته وفائدته، ويتساوى المتدين مع غيره، وتتحد غايه الشيطان مع غايه الرحمن تحت هذه العناوين الواهيه.

إشكال وجواب:

الإشكال: ربما يقال: إنّ هناك مجموعه من الأحكام تعتبر من الأحكام المتغيره، وهذا يعنى أنّ لتلك الأحكام مدّه خاصه ووقتاً معيّناً وشروطاً محدده بتغيرها يتغير الحكم، وقد بحث هذا الأمر في أبحاث مستقله تحت عنوان الثابت والمتغير في الدين، فليس تغيير كلّ حكم هو التغيير المرفوض الذى تقدّم الإشكال عليه، بل إنّ هناك أحكاماً هي بذاتها متغيره، ولا تصلح لكلّ

ص: ١٢٥

زمان أو مكان، ولأجل ذلك فربما تكون الأحكام الجزائية من هذا القبيل، وأنّ تغييرها لا يستدعي الإشكال المتقدّم.

وهذا الإشكال والتساؤل وإن لم يخطر ببال صاحب الإشكال المتقدّم إلّا أنّه حرى بالطرح والإجابة.

الجواب: أنّ البحث عن الثابت والمتغير في الدين من الأبحاث المهمّة والدقيقة، وليس هنا مجال طرحها، ولكن نقول بصورة إجمالية تفي بالغرض للجواب عن الإشكال المتقدّم: إنّ هناك قانوناً قاض بأنّ الأصل في الأحكام هو الثبات، وأنّ هناك ضوابط وموازين لمعرفة الحكم الثابت من المتغير، وأنّ هذه الموازين إذا ما طبقناها في المقام فسيظهر أنّ أكثر الأحكام الجزائية والتي منها حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله من الأحكام الثابتة في الدين.

### الأصل في الثابت والمتغير من الأحكام:

إنّ الأصل في الأحكام هو الثبات، لا التغير، وعلى ذلك أدله عديده، منها:

أولاً: الروايات، فإنّ هناك روايات عديده تثبت أنّ الأحكام الشرعيه ثابتة ولا تتغير، من قبيل الروايه المتقدّمه من أنّ حلال محمّد حلال مستمر وكذا حرامه، ومن قبيل قول الإمام الصادق عليه السلام:

«لأنّ حكم الله عزّوجل في الأوّلين والآخريين وفرائضه عليهم سواء، إلّا من عله أو حادث يكون، والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحده، يسأل الآخرون من أداء الفرائض عما يسأل عنه الأوّلون، ويحاسبون

عما به يحاسبون»<sup>(١)</sup>، وغيرها من الروايات.

ثانياً: الإطلاق المقامى على ثبات الأحكام وعمومها واستمرارها.

ثالثاً: ارتكاز المتشرع وعموم المسلمين على استمرار الأحكام واشتراكها بين الجميع.

رابعاً: أنّ تشريعات الأحكام على نحو القضايا الحقيقية إلا ما خرج بالدليل، وهذا معنى الثبات.

خامساً: الاستصحاب، فلو شككنا فى تغيير حكم ما نستصحب بقاءه.

إلى غير ذلك من الأدلة والشواهد على أنّ الأصل فى الأحكام هو الثبات، وأنّ الحكم المتغير يحتاج إلى قرينه قويه تخرجه من هذا الأصل، ومع عدم القرينه فالحكم بالثبات هو المتعين، وفى المقام فإنّه لا توجد أى قرينه على أنّ أحكام القصاص والعقوبات الجزائية من الأحكام المتغيره، بل إنّ القرائن والأدله على الخلاف، فإنّ هناك مجموعه من القرائن على أنّ هذه الأحكام من الثابتات فى الدين.

### موازن الثابت والمتغير:

هناك مجموعه من الموازين والقرائن التى تحدد الثابت من المتغير من الأحكام، وهى على قسمين: قرائن خاصه وقرائن عامه:

ص: ١٢٧

أمّا العامه، فمنها:

أولاً: ثبات الموضوع، وهو يعنى أنه إذا كان موضوع الحكم ثابتاً فإنّ الحكم يكون ثابتاً بتبعه ولا يتغير، وفي المقام فإنّ موضوع القصاص والعقوبات الجزائية ثابت، فإنّ القتل هو القتل، والسرقه هي السرقه، وسبّ النبي هو سبّ النبي، لذلك حتّى صاحب الإشكال هنا لا يدعى أنّ مرتكب هذه الجرائم لا يستحق العقوبه، بل هو يدعى الاستحقاق إلّا أنّه غير نوع العقوبه، وهذا هو الذى لا يجوز؛ لأنّه مادام الموضوع ثابتاً فالحكم ثابت أيضاً، ولا يوجد أى مبرر لتغييره.

ثانياً: ان لا يكون الموضوع بمتناول يد البشر بكلّ خصائصه وحيثياته، بحيث لا يمكنهم التوصل إلى جميع خصوصياته بمفردهم، فإذا كان الموضوع من هذا القبيل فإنّه لا- يمكن الحكم بتغيير الموضوع ما لم يتدخل الشارع نفسه فى ذلك، وفي المقام فإنّ موضوعات القصاص وأحكامها أمور ليست بمتناول يد البشر، ولا- يمكن للعقل البشرى بمفرده أن يقف على جميع أبعادها وحيثياتها، لأجل ذلك لا يحقّ لأحد تغيير تلك الأحكام، فما لم يغيرها الشارع نفسه فهى أحكام ثابتة.

إلى غير ذلك من القرائن العامه التى تعين الثبات على التغير.

وأمّا القرائن الخاصه، فمنها:

أولاً: القرائن اللفظيه، بأن تكون هناك قرينه لفظيه تدلّ على الثبات،

ص: ١٢٨



كأن يكون نص الروايه مثلاً فيه تأييد، والقرائن في روايات القصاص على التأييد والثبات كثيره جداً، فعلى سبيل المثال ما جاء في حكم سائب النبي، حيث قال أبو عبد الله عليه السلام:

«أخبرني أبي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس في أسوأه سواء من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع، إليه إلى أن يقتل من نال منّي» (١)، فالروايه واضحه في الثبات؛ لأنّ الناس في هذا الحكم سواء.

ثانياً: وجود الحكم في القرآن والسنة القطعيه، ومن الواضح الذي لا يختلف فيه اثنان أنّ الكثير من الأحكام الجزائيه موجوده في القرآن الكريم وفي آيات عديده كالقصاص، قال تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى) ٢، والزنا قال تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ) ٣، والسرقه قال تعالى: (وَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) ٤، إلى غير ذلك من الايات المباركه، وهذا دليل واضح جداً على ثبات تلك الأحكام.

ثالثاً: صدور الحكم على نحو القضييه الحقيقيه، ومن الواضح جداً أنّ

ص: ١٢٩

هناك مجموعه من روايات العقوبات الجزائية صدرت على نحو القضييه الحقيقيه كمعتبره عمار الساباطي، حيث قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّدا صلى الله عليه وآله نبوته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وأمرأته بئنه منه يوم ارتد، ويقسّم ماله على ورثته، وتعدّ أمرأته عدّه المتوفى عنها زوجها...»(١). وفي الآيات القرآنيه الأمر أوضح.

رابعاً: وجود تلك الأحكام فى الشرائع السابقه، فإنّه دليل على استمرارها، وفى المقام فإنّ العقوبات الجزائيه الجسميه كانت موجوده فى الشرائع السابقه، قال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّاتُّونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ أَحْشَوْنِ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ \* وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصَاصٌ) ٢.

ولا- نطيل الكلام فى هذا البحث فإنّ القرائن الكثيره والشواهد العديده على أنّ أكثر أحكام العقوبات الجزائيه فى الإسلام هى على نحو القضايا الثابته لا المتغيره، من هنا لا يحقّ لأى أحد تغيير تلك الأحكام أو نسخها

ص: ١٣٠

واستبدالها بأحكام جديدة حسب الذوق والتشهى، ولعمري فإنّ هذا أسوء من قياسات أبى حنيفه بكثير، بل لو كان أبو حنيفه حيّاً لخرجل من هذا الكلام السخيف.

ويرد عليه ثانياً:

النقاش فى الصغرى، فإنّ ما ادعى من الوهن غير ثابت، وذلك لأمر:

أولاً: أنّ الكثير من المسلمين وهم الآن يشكّلون أكثر من خمسين دوله إسلاميه لا- يرون أى وهن فى الأحكام الجزائيه فى الإسلام، بل يرون الأمر على العكس، وأنّ هذه الأحكام ضروريه لاستقامه المجتمع وتحقيق العداله الاجتماعيه، فهل أنّ هذه الدول وهذه المجتمعات لا تعدّ من العقلاء، فلا يحترم المستشكل رأيها؟!!

ثانياً: أنّ الكثير من غير المسلمين لا يرون أى بأس فى تنفيذ مثل أحكام الإعدام أو العقوبات البدنيه، فإنّ الكثير من دول العالم غير الإسلامى تعتقد وتنفّذ حكم الإعدام، فإنّ أكثر من عشرين ولايه إمرىكيه مازالت تنفّذ حكم الإعدام وإلى يومنا الحاضر، هذا فضلاً عن بعض الدول الإفريقيه والآسيويه ودول أمريكا الجنوبيه، أفلا يعدّ هؤلاء من العقلاء بنظر المستشكل على العقوبات الجزائيه البدنيه؟!!

ثالثاً: أنّ نفس المستشكل اعترف أنّ الحكم بالوهن هو حكم كثير من العقلاء لا أنّه حكم أكثر العقلاء فضلاً عن جميعهم، فإذا كان الأمر

ص: ١٣١

كذلك فلماذا رجّح هذا المستشكل تلك الفئه القائله بالوهن على الفئه التي لا تقول بذلك؟ أليس هذا تشهياً واتباعاً للرغبات النفسيه الشخصيه؟!

فإن قلت: لماذا انتم ترجّحون فئه العقلاء التي لا ترى وهناً في تلك الأحكام؟ فإنّ هذا أيضاً تشهياً واتباعاً للآراء الشخصيه، فما أشكلتم به على صاحب الإشكال بنفسه يرد عليكم.

قلت: نحن لم نرجّح قولاً على قول ولا فئه على فئه، وإنما رجّحنا حكم الله تعالى على أحكام بعض الناس، لا أنّه رجّحنا حكم بعض الناس على بعض.

رابعاً: أنّ مخالفه كثير من عقلاء لأحكام الدين بصوره عامه فضلاً عن الأحكام الجزائيه أمر ليس بالجديد، فإنّ مثل هذه المخالفات كانت منذ القدم، وهذا هو القرآن يحدّثنا عن الإشكالات التي طرحتها الأقوام على أنبيائها، والتي عبّر عنها القرآن الكريم بأنّ أكثرهم للحقّ كارهون، وأكثرهم لا يعلمون، فمادام ثبت أنّ هذه الأحكام هي الحق فلا يعتنى بمن خالفها، وهذا من واضحات الدين إلّا على الذين عميت أبصارهم وبصائرهم.

خامساً: أنّ مجمل شرائط الأخذ بالعرف العقلاني غير متوفره في المقام كما هو واضح.

ويرد عليه ثالثاً:

إنّ مثل هذه الأحكام لا تخالف رحمه الإسلاميه، ولا تظهر الإسلام

بمظهر المتوحش الشرس؛ لأن هذه هي أحكام وقائيه جزائيه تكون تحت ظروف معيّنه، وفي حاله التجاوز على الحقوق والأنفس والأعراض، فمن العداله الإلهيه أن يقتص من الجاني بمثل ما ارتكب من جريمه، ومن الرحمه الإلهيه أن يؤخذ بحق المجنى عليه، ومن العلم الإلهي بحقائق الأمور تتعين العقوبات، فالرحمه الإلهيه لا تعارض العدل والقسط، بل إنّ نفس هذه الأحكام هي رحمه إذا ما نظرنا إليها بعين المجنى عليه.

هذه ثلاث مناقشات على المستشكل فيما إذا قصد أنّ الوهن متوجّه إلى نفس الأحكام الشرعيه الجزائيه.

### تنفيذ الحكم يوجب الوهن:

وأما إن قصد أنّ الوهن ناتج من تنفيذ تلك الأحكام لا من نفس أصل تشريعها، فإنّه يرد عليه:

أولاً: أنّ إجراء وتنفيذ الأحكام الجزائيه ليس من قبيل الأحكام المتغيره، بل هو من الأحكام الثابته، وما ذكرناه من القرائن والشواهد السابقه يأتي هنا.

ثانياً: أنّ الكثير من عقلاء اليوم لا يرون أيّ بأس أو توهين لمثل هذه الأحكام، بل الأمر على العكس، وخصوصاً في مثل إهانته الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسبّه، فقد انتفض العالم باجمعه على الإهانته التي حصلت من خلال الفيلم المسئى للرسول صلى الله عليه وآله، وكانت الإدانه على مستوى عالمي فضلاً

عن عقلاء المسلمين، وكانت المطالبه يانزال أشدّ العقوبات على الفاعلين والمرتكبين لتلك الجريمة.

ثالثاً: أنّ فلسفه هذه الأحكام واضحه وهى تحقيق العدالة الاجتماعيه التى لا يستقيم المجتمع بدونها، ومن الواضح فإنّ العدل أمر مرغوب فيه عند العقلاء، ولأجل ذلك لا يعتنى بمن حصلت له شبهه تمنعه من قبول ذلك، وإلّا لو شرحنا وبيّنا لأى عاقل أنّ الإنسان الذى يقتل إنساناً بلا ذنب، ويعتدى على عرضه وماله أنّه يستحقّ القتل، فمن البعيد جداً أن يرفض هذا العاقل تلك العقوبه.

رابعاً: أنّه ربما يتم إيقاف تنفيذ مثل هذه الأحكام، ويكون ذلك لأسباب اضطراريه استثنائية تحتم على الفقيه - والفقيه وحده - أن يوقفها بشكل موقت، فلا يحقّ لأحد غيره اتّخاذ ذلك القرار، كما لا يحقّ له نفسه أن يبدّل الأحكام بشكل كلى، كلّ هذا ضمن شرائط محدده ومعينه.

خامساً: لو كانت العقوبه ماليه لوجدنا الاغنياء يعيشون فى الأرض الفساد، كما حصل ذلك فى فترات من تاريخ البشريه، عند تسلّط الأغنياء على مقدّرات الأمور، ومن دون قانون محدد وواضح.

### **الإشكال الثانى: الأمر العقلانى مقدّم على فتاوى الفقهاء**

إنّ العقوبات الجزائيه الجسميه قد نُهى عنها فى قانون حقوق الإنسان، وأصبحت تلك الأحكام من الأمور المرفوضه والمنقره والمنفوره، وهذا أمر

عقلاني، وفي حال تعارض هذا الأمر مع فتاوى الفقهاء فإنّ الراجح هو الحكم العقلاني، والمرجوح هو حكم الفقهاء، وهذا المرجوح ليس هو حكم الله، فإنّ هذه الأحكام من الأحكام الظاهرية، وبناء على مذهب العدلية المخطئه فيمكن أن لا تكون تلك الفتاوى هي حكم الله، فإذا عارضها البناء العقلاني فيكون هو الراجح وهي المرجوح.

ثمّ أجب المستشكل عن إشكال مقدّر حاصله: أنّ الأحكام الجزائية الجسميه من الأحكام الثابته في القرآن والسنة فكيف يصح تغييرها تبعاً للعقلاء؟

فأجاب: أنّ هذه الأحكام أصلها موجود، ولم تكن موهنه في تلك الأزمان، أمّا اليوم فبعد حكم العقلاء بموهنتها فلا بدّ من تغييرها، وعدم تغييرها إنّما هو فهم الفقهاء الخاطئ والمرجوح، وهذا ليس حكم الله.

الجواب عن الإشكال الثاني:

قد أشار المستشكل في هذا الإشكال إلى ثلاث نقاط:

١. إنّ حكم العقلاء كما هو في قانون حقوق الإنسان على خلاف الأحكام الجزائية البدنيه من القتل والقطع والرجم وما شاكل، وحكم العقلاء هذا مقدّم على تلك الأحكام.

٢. إنّ تلك الأحكام ليست هي أحكام الله الواقعيه، وإنّما هي أحكام ظاهريه تتبع رأى الفقيه.

٣. ليس الإشكال على أصل وجود الأحكام الجزائية في الإسلام، وإنّما الإشكال على استمرارها بحكم الفقهاء.

الجواب عن النقطة الأولى:

أمّا النقطة الأولى من الإشكال فيرد عليها:

أولاً: أنّ قانون حقوق الإنسان لا- يمثّل آراء العقلاء جميعاً، فإنّ من وضعه فئه خاصّه، وتحت ظروف خاصه، وقد روعيت فيه مصالح خاصه، وهذا أمر ليس محل بحثه هنا، وليست هذه الأمور خفيه على أحد. وهذا لا يعنى أنّه لا توجد مشتركات بين قانون حقوق الإنسان والأحكام الإسلاميه، فإنّ الإسلام دين الفطره، وإنّما الكلام فيما إذا وقع تعارض بين قوانين حقوق الإنسان وبين قوانين الإسلام، فمن هو المقدم؟ فتقديم قانون حقوق الإنسان أوّل الكلام، بل لا يمكن قبوله لما سيأتى.

ثانياً: أنّ الكثير من البشر لم يقبلوا قانون حقوق الإنسان، ولم يعملوا بكلّ ما فيه، وإنّما عملوا بما ينسجم مع دينهم وتوجّهاتهم من ذلك القانون، فإنّ المسلمين لهم قوانين تختلف عن قوانين حقوق الإنسان، وكذا الهندوس واليهود، وحتى الملاحده والشيعيين، فكيف يدعى بعد ذلك ضروره تغيير الأحكام الإسلاميه تبعاً لقانون حقوق الإنسان، وهو ليس محل اتفاق عند أبناء البشر؟!!

ثالثاً: أنّ قانون حقوق الإنسان يخالف الأحكام الإسلاميه فى مجموعه من الأمور، فلو قبلنا بهذه هنا للزم قبولها فى الجميع، وهذا يعنى تغيير الكثير من الأحكام الإسلاميه الثابته، كأحكام الإرث، والرجل والمرأه، ومسائل

ص: ١٣٦



الزواج، والديات، والحدود، إلى غير ذلك. ولعمري إنَّ هذا الرأى يجعلنا نترخّم على أمثال أبي حنيفة.

الجواب عن النقطة الثانيه:

وأما النقطة الثانيه من الإشكال فيرد عليها:

أولاً: صحيح أنّ المذهب الجعفرى مذهب مخطئه، وهو يعنى أنّ الأحكام الظاهريه يمكن أن لا تطابق الواقع، ولكن هذا لا يعنى أنّ الحكم الظاهرى يمكن رفع اليد عنه بسهولة، حيث تقدم منّا فى النقطة الثانيه فى حقيقه الحكم الظاهرى أنّه لا يجوز رفع اليد عن الحكم الظاهرى إلّا بحجه شرعيه؛ لأنّ الحكم الظاهرى قد ثبت بحجه قطعيه، لا يجوز تخطيها بدون دليل أو برهان.

ثانياً: قد ثبت فى محلّه أنّ الحكم الظاهرى كالأمارات تقوم مقام القطع الطريقي، من هنا جاز إسناد مؤداها إلى المولى، ويصح أن يقال: إنّ هذا هو حكم الله، فمن يريد أن يثبت خلاف ذلك فعليه البحث والتأصيل لأصول جديده خاصه به، على أن تكون منسجمه وقائمه على الدليل والبرهان، لا على الذوق والتشهى وشيء من الجهل والغفله.

الجواب عن النقطة الثالثه:

وأما النقطة الثالثه من الإشكال فيرد عليها:

أولاً: أنّ ثبات الأحكام هو الأصل فى المسأله كما تقدّم بيانه، فمادام

المستشكل يرى تغيّرها عليه أن يبدى الدليل على ذلك.

ثانياً: أنّ القرائن والشواهد تدل على ثبات تلك الأحكام ودوامها، كما تقدّم.

ثالثاً: كان على المستشكل أن يفرّق بين أصل الحكم وتنفيذه، حتّى لا يقع فى الخلط، كما تقدّم منّا بيان ذلك.

وبذلك يثبت بطلان دعوى الموهنيه كبرى وصغرى.

### **الإشكال الثالث: لا فرق بين حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله وبين حكم الرجم**

قد صرّح مجموعه من الفقهاء أنّ اجراء حكم الرجم يعطلّ فيما إذا كان إجراؤه موجّباً لوهن الدين وتشويه صورته الإسلام، كما لو أنّ هذا الحكم لم يبيّن بشكله الصحيح وفلسفته الحكيمه، وكذلك الأمر فى بقيه الحدود، وعليه فالمدعى أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبي من هذا القبيل، فلا بدّ أن يعطلّ.

جواب الإشكال:

أولاً: من الواضح أنّ هذا الإشكال إنّما يكون فى دائره تنفيذ الأحكام لا أصل تشريعها، بخلاف ما حاول أن يستفيده البعض من هذا الإشكال.

ثانياً: أنّ هناك فرقاً بين قتل المرتد وبقيه الحدود، من جهه أنّ هذا الحكم بذاته وحقيقته إنّما أريد به ردع الكفّار والمتجاوزين على الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، ففى حقيقته يوجد الغضب والانتقام والتصدي، ولأجل ذلك

ص: ١٣٨

ان كان الوهن المدعى سببه هو هذا، وأنه يظهر الإسلام بغير مظهر الرحمه، فإنّ هذا هو المطلوب من مثل هذه الأحكام، وإن كان المقصود الموهنيه بسبب شىء آخر - لأى سبب كان - فهذا يوجب تعطيل الحكم فى تلك الظروف خاصه فقط، لا أنّه يبدل ويغيّر على الدوام، ويعتبر منسوخاً بحكم العقلاء.

ثالثاً: أنّ تحديد الموهنيه وايقاف العمل بتنفيذ تلك الأحكام إنّما يكون بيد الحاكم الجامع للشرائط، ويبدى الولى الفقيه، ولا يحقّ لأحد غيره التدخّل فى ذلك، فله الحقّ بايقاف تنفيذ تلك الأحكام بحسب ما يراه من مصلحه، فالإشكال على الفقهاء بعدم تغييرهم تلك الأحكام واضح البطلان جدّاً؛ لأنّ المستشكل إن كان منهم فهو يحكم بقناعته وخبرته وعلمه، وليس كلامه حجّه على غيره، إلّا إذا كان أمراً ولائياً، وإن لم يكن هذا المستشكل من الفقهاء فقله ليس بحجّه حتّى على نفسه فضلاً عن غيره، وما أجمل ما قيل: رحم الله أمراً عرف قدر نفسه.

والنتيجه: لو كانت هناك موهنيه بالفعل فإنّ تحديدها والبتّ بها إنّما هو بيد الفقيه الجامع للشرائط، لا أنّه أمر بيد العقلاء يغيرونه حسب أذواقهم وما يرونه من مصلحه.

فإن قلت: إنّ الفقيه من العقلاء فكيف تجيزون لعاقل واحد تغيير ذلك دون مجموعه من العقلاء؟

قلت: إنّ هذا الإذن للفقيه ليس بما أنّه من العقلاء فقط، بل بما أنّه

خير بأمور الدين، وهو الموصى إليه بالوصيه العامه من قبل الإمام المعصوم عليه السلام لإداره أمور المجتمع الإيماني، فالفقيه يعتبر النائب العام لولى الدين الذى هو الإمام المعصوم عليه السلام، فلأجل هذا المنصب جاز له تحديد مثل تلك الأمور، ومع ذلك ليس هو مطلق التصرف، بل لا بد له من مراعاة الشروط والقواعد فى ذلك.

#### الإشكال الرابع: ابتعاد الفقهاء عن موازين نبي الرحمة

إن السبب الذى أدى بالفقهاء إلى الحكم بمثل قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله هو ابتعادهم عن موازين وقوانين نبي الرحمة، وابتعادهم عن القرآن الكريم، وإلما لو رجعوا إلى القرآن الكريم لوجدوا أنّ القرآن يكرّم الإنسان، فكرامه الإنسان قبل المعتقد (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) ١، لذلك لا يجوز قتله وإهانته؛ لأنّه خرج عن دين الإسلام بقناعته، فمثل هذه الأحكام تخالف روح الدين والقرآن، لذلك من الخطأ أن يستنبط حكم شرعى من بعض الآيات والروايات، بل لا بد أن ينظر إلى مجموع الدين، ثمّ يكون الاستنباط.

فإن قلت: إنّ هذا الإشكال على الإسلام إنّما جاء بعد الاستعمار وبحجه قانون حقوق الإنسان، فلا بد أن لا يعتنى بقولهم؛ لأنهم أعداء الدين وأعداء الشعوب الإسلاميه.

قلت: انظر لما قيل ولا تنظر لمن قال، فالحقّ أحقّ أن يتبع وإن كان

من الأعداء، فليس كل شيء قاله المحتل المستعمر فهو مرفوض، بل عندهم علوم كثيرة يجب أن تؤخذ منهم وهذه منها، فإن حقوق الإنسان إنما هو نتاج العقل البشري، وهو ملك الجميع، وإن حاول البعض أن يستفيد منه بشكل خاطئ.

جواب الإشكال:

قد أشار المستشكل إلى مجموعه قضايا، وهي:

١. إن موازين الفقهاء وخصوصاً المتأخرين منهم على خلاف موازين نبي الرحمة صلى الله عليه و آله.
٢. إن الرؤية القرآنية التي ابتعد عنها الفقهاء تكترم بنى آدم، والحكم بالقتل لأجل المعتقد خلاف ذلك.
٣. من الخطأ أن ينظر إلى الدين بما هو مجزأ، بل لابد أن ينظر إليه كشيء واحد.
٤. إن قانون حقوق الإنسان لابد أن يؤخذ به وإن كان من جاء به أناس كاذبون يريدون استخدامه فى غايات مرفوضه.

أما النقطة الأولى فهي لا تستحقّ الجواب أصلاً.

وأما النقطة الثانية فإنّ القرآن قد كترم بنى آدم بجنسهم لا- كل فرد فرد، وإلّا فالآيات القرآنية التي تدم وتلعن وتهين كثيره، وذلك لمن يستحق الإهانه والذم واللعن، قال تعالى: (أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ

ص: ١٤١

هُمَّ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا) ١، وقال تعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) ٢، وقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) ٣ فهل يعنى هذا أن القرآن يناقض نفسه؟! وهذا هو الذى بيّناه فى النقطة الأولى فى صدر البحث.

وأمّا النقطة الثالثة فهى حقّ، وعليها العمل من قبل فقهاءنا العظماء، فهم ينظرون إلى الدين بنظره واحده متكامله، لذلك لا يحكمون بحكم ولا- يستنبطون من آيه أو روايه إلّا بعد النظر فى معارضاتها ومخصصاتها ومقيداتها والعمومات الأخرى والمرتكزات الدينيه، بل وحتى العقلانيه والإطلاقات اللفظيه والمقاميه والقرائن المتصله والمنفصله إلى غير ذلك، وأمّا أنّهم بخلاف ذلك فهو كذب وافتراء أو جهل مركب.

وأمّا النقطة الرابعه فهى المصداق الأوضح لعنوان المصادره، فإنّ الكلام فى بطلان فقرات ذلك القانون التى تعارض الأحكام الإسلاميه، فكيف تؤخذ صحتها أمرا مسلماً؟!

مقال الاحكام التى توجب وهن الدين

- ١ - تاج العروس فى جواهر القاموس، السيد محمّد مرتضى الحسينى الزبيدى، تحقيق: على شيرى، نشر: دار الفكر، سنه الطبع ١٤١٤ هـ، بيروت - لبنان.
- ٢ - تحرير الوسيله، الإمام الخمينى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة العاشره ١٤٢٥ هـ، قم - إيران.
- ٣ - تكمله المنهاج (ضمن منهاج الصالحين)، السيد الخوئى، نشر: مدينه العلم، الطبعة الثامنه والعشرون ١٤١٠ هـ.
- ٤ - العرف والتقييد الأصولى، صباح عباس الساعدى، مجله الإصلاح الحسينى، العدد الأول.
- ٥ - علل الشرائع، الشيخ الصدوق، تقويم: السيد محمّد صادق بحر العلوم، نشر: المكتبه الحيدريه، سنه الطبع ١٣٨٥ هـ، النجف الأشرف - العراق.

٦ - عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، تصحيح و تعليق: الشيخ حسين الأعلمى، نشر: مؤسسه الأعلمى، سنه الطبع ١٤٠٤ هـ -، بيروت - لبنان.

٧ - الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، صححه وعلّق عليه: على أكبر الغفارى، نشر: دار الكتب الإسلاميه، الطبعه الخامسه ١٣٦٣ ش، طهران - إيران.

٨ - كمال الدين و تمام النعمه، الشيخ الصدوق، تصحيح و تعليق: الشيخ على أكبر الغفارى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنه الطبع ١٤٠٥ هـ -، قم - إيران.

٩ - مختار الصحاح، محمّد الرازى، ضبط و تصحيح: أحمد شمس الدين، نشر: دار الكتب العلميه، الطبعه الأولى ١٤١٥ هـ -، بيروت - لبنان.

١٠ - من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق و تصحيح: على أكبر الغفارى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعه الثانيه، قم - إيران.

١١ - وسائل الشيعه، الحرّ العاملى، نشر و تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ١٤١٤ هـ -.



بقلم: الشيخ لؤى المنصوري

ذكر الفقهاء حدّ بيع الإنسان الحر - سواء كان كبيراً أم صغيراً - تبعاً لورود النصّ فيه إلّا أنّهم اختلفوا في تعليقه، فهل يجرى عليه حدّ السرقة أو حدّ الإفساد أو حدّ مستقلّ عنهما أو لا يجرى عليه الحد أصلاً؟ وعلى الاحتمالين الأوّل والثالث فالحد القطع، وعلى الاحتمال الثاني فاستشكل في تحديده من جهة ورود النصّ بالقطع ومن جهة التخيير فيه بين القتل وقطع اليد والأرجل من خلاف والنفي، وعلى الاحتمال الرابع فلا قطع عليه وإن كان للحاكم تعزيره من أجل حسم الفساد والتأديب.

وصور مسأله بيع الحر على النحو التالي:

الأولى: أن يسرق حراً صغيراً ويبيعه.

الثانية: أن يسرق حراً صغيراً ولا يبيعه.

الثالثة: أن يسرق حراً كبيراً ويبيعه.

الرابعة: أن يسرق حراً كبيراً ولا يبيعه.

الخامسه: التواطؤ بينهما على بيع أحدهما الآخر.

السادسه: أن يبيع الرجل زوجته.

وقبل نقل كلمات الفقهاء وأدلتهم نذكر الأخبار الواردة في المقام لمعرفة صحتها من عدمها، ومن خلال دراستها تتضح أحكام صور المسأله:

الروايه الأولى: موثق السكونى: «عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلى، عن السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل قد باع حرّاً فقطع يده». (١)

والروايه موثقه لحسن حال كلّ من الحسين بن يزيد النوفلى وإسماعيل بن أبى زياد السكونى.

وهى مطلقه من حيث كون الحر كبيراً أو صغيراً، وخاليه من لفظ السرقة.

الروايه الثانيه: خبر طريف: «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن حنان بن معاويه، عن طريف بن سنان الثورى قال: سألت جعفر بن محمّد عليهم السلام عن رجل سرق حره فباعها؟ قال: فقال: فيها أربعة حدود: أمّا أولها فسارق تقطع يده، والثانيه إن كان وطأها جلد الحد، وعلى الذى اشترى إن كان وطأها وقد علم إن كان محصناً رجم، وإن كان غير محصن جلد الحد، وإن كان لم يعلم فلا شيء عليه، وعليها هى إن كان استكرهها

ص: ١٤٦

---

١- (١) الكافى ٧: ٢٢٩، باب حدّ من سرق حرّاً فباعه.

فلا شيء عليها، وإن كانت أطاعته جلدت الحد».(١)

والخبر ضعيف لجهاله كلّ من حنان بن معاوية وطريف بن سنان الثوري.

ومطلقه من حيث الكبر والصغر، ووارده بلفظ السرقة.

الرواية الثالثة: خبر سنان بن طريف: «محمّد بن علي بن محبوب، عن العباس بن موسى، عن يونس بن عبد الرحمان، عن سنان بن طريف قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع امرأته؟ قال: على الرجل أن تقطع يده، وعلى المرأة الرجم إن كانت وطئت، وعلى الذي اشتراها إن وطأها وكان محصناً أن يرجم إن علم بذلك، وإن لم يكن محصناً ضرب مئة جلده».(٢)

والخبر حسن؛ لأنّ سنان بن طريف إمّا الهاشمي أو الثوري وكلاهما مقبول الرواية.(٣)

ص: ١٤٧

١- (١) تهذيب الأحكام ١٠: ١١٣.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١١٣.

٣- (٣) تعليقه على منهج المقال: ١٩٧. ويحتمل قوياً أنّهما شخص واحد وإن ذكر أنّ أحدهم الثوري والآخر مولى بني هاشم فاستبعد الاتحاد، إلا أنّ هذا الاستبعاد ينتفي بملاحظته أنّ مولى لا تستلزم أنّه غير عربي، كما كان يقال لابن مسعود: إنّ عبد آل محمّد صلى الله عليه وآله مع كونه عربياً، قال الشيخ اللنكراني: «ولا يخفى أنّ صاحب الوسائل حكى في الباب الثامن والعشرين من أبواب حدّ الزنا روايتين عن الشيخ، إحداهما عن طريف بن سنان، والأخرى عن سنان بن طريف، مشتملتين على مثل هذه الرواية الأخيرة، والظاهر اتحاد الروايات الثلاث وعدم كونها متعدّدة، غاية الأمر وقوع الاشتباه في الراوي كما لا يخفى».

وهو صريح في الكبير وفي عدم السرقة.

ويحتمل الأتحاد مع ما تقدم لأتحادهما في الألفاظ والمعنى إلّا في التقديم والتأخير.

الروايه الرابعه: «وعن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهم السلام - كذلك قال صاحب الحديث - عن أحدهما أنه قال: في الرجل يبيع امرأته؟ قال: تقطع يده، فإن كان الذي اشتراها علم بأنها حره فوطأها رجم إن كان محصناً، أو ضرب الحد إن لم يكن محصناً، وترجم هي إذا طاوعته».(١)

والخبر ضعيف السند لجهاله الراوى، وهو متّحد مع الحديثين السابقين.

الروايه الخامسه: خبر النهدي: «على بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن حفص، عن عبد الله بن طلحه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع الرجل وهما حرّان، يبيع هذا هذا وهذا هذا، ويفرّان من بلد إلى بلد، فيبيعان أنفسهما ويفران بأموال الناس؟ فقال: تقطع يديهما؛ لأنهما سارقان أنفسهما وأموال الناس».(٢)

والروايه ضعيفه السند عند المشهور لجهاله محمد بن حفص.

وبعد احتمال الأتحاد قوياً بين الأخبار الثلاثه - الثانيه والثالثه والرابعه -

ص: ١٤٨

---

١- (١) دعائم الإسلام ٢: ٤٦٧.

٢- (٢) الكافي ٧: ٢٣٠.

مع ضعفها، وضعف الخبر الخامس فلا يبقى إلّا الخبر الأوّل وهو موثقه السكوني.

نعم، ذكروا أنّ الشهره عاضده لضعفها، قال في الجواهر: «ودعوى ضعف النصوص المزبوره - ولا- جابر لها سوى الشهره المحكيه، وفي حصوله بها نوع مناقشه، سيّما مع رجوع الشيخ الذي هو أصلها عمّا في النهايه - واضحه الفساد بعد تحقق الشهره المزبوره على القطع». (١)

وأضاف الشيخ اللكراني في ردّ من شكك بالشهره لرجوع الشيخ عنها فقال: «إنّ عبارته الخلاف لا يستفاد منها نفى القطع مطلقاً، بل غايه مفادها عدم ثبوت القطع من جهه السرقة التي يعتبر فيها المائيه بمقدار النصاب». (٢)

وفي كلامه نظر من جهه أنّ الشيخ نفى القطع وعلله بالإجماع والأخبار، ولم يذكر بائع الحر في حدّ المحاربه في كتاب الخلاف (٣)، وتعريفه المحاربه بأنّها «قطاع الطريق الذين يشهرون السلاح، ويخيفون السبيل» (٤)، ولم يذكره كحدّ مستقل؛ يشهد على نفى الشهره على القطع

ص: ١٤٩

---

١- (١) جواهر الكلام ٥١١:٤١. والظاهر أنّ كلامه ردّ على سيّد الرياض، حيث قال الأخير: «إلّا أن تردّ بقصور أسانيدها، وعدم وضوح جابر لها عدا الشهره المحكيه، وفي حصوله بها نوع مناقشه، سيّما مع رجوع الشيخ الذي هو أصلها عمّا في النهايه». رياض المسائل ١١٤:١٦.

٢- (٢) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله: ٥٥٠.

٣- (٣) الخلاف ٥:٤٥٧.

٤- (٤) المصدر السابق.

مطلقاً لا على القطع من جهه السرقة خاصه.

نعم، تبقى المناقشه الأولى من أنّ رجوع الشيخ عن رأيه من نفي القطع لا يستلزم عدم تحقق الشهره خارجاً، لكن يعارضه كلامه في المبسوط: «إن سرق حراً صغيراً روى أصحابنا أنّ عليه القطع، وبه قال قوم، وقال أكثرهم: لا يقطع»<sup>(١)</sup>، فلاحظ.

### رأى الفقهاء فى المسأله:

اختلف الفقهاء فى تعليل الحكم بقطع يد بائع الحر بعد الاتفاق على أصل الحكم، وفى المقام يوجد لدينا ثلاثه آراء، نذكرها مع أدلتها، وملاحظه ما يرد عليها، ثم نختار الراجح منها.

القول الأول: ذهب المشهور إلى ثبوت حدّ القطع فى سرقة الحر الصغير وبيعه وإن اختلفوا فى تعليله من جهه السرقة أو الفساد، قال الشيخ الطوسى: «إن سرق حراً صغيراً روى أصحابنا أنّ عليه القطع، وبه قال قوم، وقال أكثرهم: لا يقطع، ونصره الأول قوله: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) ولم يفرّق»<sup>(٢)</sup>.

والتقييد بالصغير ذكره جمله من الفقهاء، قال الشهيد الثانى: «قيدته فى

ص: ١٥٠

١- (١) المبسوط ٨: ٣١.

٢- (٢) المبسوط ٨: ٣١.

المبسوط بالصغر، وتبعه الأكثر<sup>(١)</sup>، منهم الطبرسى<sup>(٢)</sup>، وابن إدريس<sup>(٣)</sup>، وابن سعيد<sup>(٤)</sup>، والصيمرى<sup>(٥)</sup>، والعلامة الحلى<sup>(٦)</sup>، والفاضل الهندى<sup>(٧)</sup>.

وتقييد الشيخ بيع الحر بالصغير لم يظهر له وجه مع إطلاق موثقه السكونى وتصريح بقيه الأخبار بالكبير، قال الفاضل الهندى: «وقيد الصغر ممّا فضله الشيخ فى الخلاف والمبسوط وتبعه غيره، مع إطلاق الخبر الأوّل، وكون البواقى فى الكبير؛ لأنّ الكبير فى الأكثر متحفّظ بنفسه لا يمكن بيعه، وإلاّ فالحكم عامّ كما نصّ عليه فى التحرير»<sup>(٨)</sup>. وعلى ذلك فلا وجه للتقييد.

والتعليل بالتحفّظ يلائم الحكم بالقطع لأجل السرقة والإفساد، فلا يصح ما ورد فى الشرح: «وإطلاق المتن يقتضى عدم الفرق بين الصغير والكبير، وقيدته فى الأكثر بالأوّل، وتعليل المتن (لفساده) يساعده الأوّل

ص: ١٥١

١- (١) مسالك الإفهام ٥٠٢:١٤.

٢- (٢) المؤتلف من المختلف ٤٠٨:٢.

٣- (٣) السرائر ٤٩٩:٣.

٤- (٤) الجامع للسرائر: ٥٦٢.

٥- (٥) تلخيص الخلاف ٢٤٥:٣.

٦- (٦) مختلف الشيعة ٢٣٧:٩.

٧- (٧) كشف اللثام ٦٠٨:١٠.

٨- (٨) كشف اللثام ٥٧٤:١٠.

زياده على إطلاق النص»(١)؛ لأنّ التعليل بالفساد لأجل الحد خروج من إشكاليه السرقة التي ستأتي، وليست للسرقة.

والجهد الأخرى تعليلهم القطع لأجل الفساد لا- السرقة حيث اختلفوا فيها، فذهب الشيخ في النهايه والمحقق الحلبي و العلّامة وابنه(٢) وغيرهم إلى ثبوت الحد لأجل الفساد، وفي المقابل ذهب الفيض الكاشاني وغيره إلى القطع للسرقة قال: «والتعليل بالإنفساد يآباه.. وسيأتي أنّ حدّ المفسد لا يختص بالقطع، وأمّا الأخبار فمستفيضه بقطع يد سارق الحر مطلقاً، وتسميته سارقاً بلا معارض»(٣). وإن كان آخر كلامه محلّ تأمل كما سيأتي.

وقال السيد الهاشمي: «عنوان قطع اليد اصطلاح لحدّ السرقة لا المحاربه أو الإنفساد في الأرض؛ إذ الثابت فيه القتل أو الصلب أو قطع الرجل واليد من خلاف أو النفي، فحمل هذه الروايات على إرادته تعميم ذلك الحدّ لمن سرق حرّه فباعها أو باع امرأته أو حرّاً باعتبار كونه مفسداً واضح الفساد»(٤).

والذي أدى بالقائلين بالقطع أنّه لأجل الفساد عدم التوفيق بين القطع

ص: ١٥٢

---

١- (١) الشرح الصغير في شرح المختصر النافع ٣: ٣٨٠.

٢- (٢) النهايه ٣: ٣٣٦، شرائع الإسلام ٤: ١٧٥، قواعد الأحكام ٣: ٥٥٥، إيضاح الفوائد ٤: ٥٢٠.

٣- (٣) مفاتيح الشرائع ٢: ٩٣.

٤- (٤) مقالات فقيهيه: ١٢٢.



وكونه حراً، لا اشتراط الملكيه والنصاب المخصوص في المسروق بينما الحر ليس مالاً - فضلاً عن بلوغه النصاب، «فحيث لم يمكنهم حلّ الإشكال ودفعه حاولوا تعليل ذلك، وبيان أنّ نكته الإفساد لا السرقة»<sup>(١)</sup>.

ثمّ أورد عليه بقوله: «مع أنّ الأولى في دفع الإشكال أن يقال بأنّ دليل شرطيه النصاب إنّما يقيد ذلك في خصوص الأموال المسروقه لا - كلّ مسروق، فتبقى عمومات قطع السارق في غيرها على حجّيتها، وأيّاً ما كان فالحمل المذكور ممّا لا يمكن المساعده عليه بوجه، على أنّه لو فرض صحه هذا الحمل فغايتة التعميم للإفساد في الأرض بالمعنى الذى ذكرناه، أى: التجاوز على الأموال والأنفس ولو بغير شهر السلاح والمحاربه، لا مطلق الإفساد في المجتمع كما هو مدعى القائل بالتعميم»<sup>(٢)</sup>.

ويرد عليه:

أولاً: ما فهمه من عبارته الشيخ الطوسى من عدم تحقق النصاب في سرقة الحر - صغيراً أو كبيراً - غير صحيح؛ إذ إنّ النصاب فرع المالىة والشيخ ينكر مالىة الحر من الأساس، فالردّ عليه بتخصيص النصاب بالأموال دون غيرها لا يدفع الإشكال.

بمعنى أنّ عدم تحقق النصاب في الحر لعدم المالىة، فتخصيص

ص: ١٥٣

---

١- (١) مقالات فقيهيه: ١٢٣.

٢- (٢) المصدر السابق.

النصاب بالأموال لا يجدى نفعاً في انطباق الحكم على الحر لبقاء عدم المالىه فيه، فتأمل.

وثانياً: أنّ القطع لأجل الفساد فرع تعميمه لصوره التجاوز على الأموال والأنفس بغير شهر السلاح والمحاربه وهولا يتم فغريب، فإنه إذا ما فرض التعميم لغير شهر السلاح وإبقاء عنوان التجاوز فأى معنى أوضح من بيع الإنسان فى الحكم بالتجاوز والتعدى وتطبيق الإفساد عليه؟!

فلا معنى بقبول التعميم ورفض الانطباق على صورته البيع لوضوح صدقه بأدنى رويّه.

ثالثاً: مناسبات الحكم والموضوع لا تجرى فى أغلب الأخبار الوارده فى المقام، كخبر عبد الله بن طلحه النهدى: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع الرجل وهما حرّان، يبيع هذا هذا وهذا هذا، ويفرّان من بلد إلى بلد، فيبيعان أنفسهما ويفرّان بأموال الناس؟ قال: تقطع أيديهما؛ لأنّهما سارقا أنفسهما وأموال المسلمين»، وخبر سنان بن طريف قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع امرأته؟ قال: على الرجل أن يقطع يده، وعلى المرأة الرجم إن كانت وطئت، وعلى الذى اشتراها إن وطأها وكان محصناً أن يرجم إن علم بذلك، وإن لم يكن محصناً ضرب مئة جلده»؛ لوضوح عدم تحقق سرقة أحدهما الآخر، وإنما تواطأ على البيع بينهما، وكذلك بيع الزوجه ومع ذلك أجاب الإمام عليه السلام بأنّهما سرقا وحكم بالقطع، وهو لا ينسجم مع الاستخدام الفقهي للسرقة، وهذا يبطل قرينه مناسبه الحكم

والموضوع التي ذكرها، قال السيد الكلبيكاني: «يمكن أن يقال: إن التعبير بالسرقة في هذه الروايات ووجوب القطع عليه إنما هو لأجل أخذه لأموال الناس بالخدعه والحيله، ويبيع ما لا يجوز بيعه لهم، وأخذ ثمنه منهم بغير مشروع الذي حكمه بحسب هذه الأخبار أو المراد بالسرقة أن حكمه - أي: حكم عمله - حكم السرقة وإن لم يكن هو بحسب الاصطلاح سارقاً» (١).

رابعاً: تخصيص النصاب بالمال الذي ذكره لا يحل الإشكال؛ وذلك لوجود النصوص الخالية عن ذكر السرقة ومع ذلك حكم بالقطع فيها أيضاً، فيبقى الإشكال الذي ذكره على حاله.

القول الثاني: ومن الإشكال في المسألة وضعف الأخبار الواردة فيها عنوان السرقة التزم جملة من الفقهاء، كالسيد الخوئي وجملة من تلاميذه باستقلاله حدّ (بيع الحر) عن (حدّ السرقة والمحرابه) فقال: «الرابع عشر بيع الحر: من باع إنساناً حرّاً - صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى - قطعت يده» (٢). وجعله حدّاً مستقلاً عنهما؛ لمعتبره السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أتى برجل قد باع حرّاً فقطع يده»، المثبتة للقطع والخالية من لفظ السرقة.

وهو وجه من وجوه الجمع بين الأخبار، بملاحظه الأخذ بالقدر المتفق

ص: ١٥٥

١- (١) تقريرات الحدود والتعزيرات ٣٨٣:١.

٢- (٢) تكمله منهاج الصالحين: ٥١، مباني تكمله المنهاج ٣٨٤:٤١، منهاج الصالحين للشيخ الوحيد الخراساني ٣: ٤٩٨.

عليه وهو القطع دون الخصوصيات الأخرى، مع أنّ بعض العبارات كقوله: «تقطع أيديهما؛ لأنّهما سارقا أنفسهما» لا يمكن أخذه كعنوان من عناوين السرقة التي علل بها القطع؛ إذ لا يمكن قطع يد الإنسان لأنّه سرق نفسه؛ لعدم إمكانه تحقيق السرقة للنفس خارجاً فلاحظ. (١)

قال الشيخ النكراني: «ويمكن أن يقال، بل لعلّه الظاهر: إنّ نفس عنوان بيع الحر يترتب عليه الحكم بقطع اليد في الشريعة في رديف السرقة، من دون أن يكون من مصاديق الفساد». (٢)

القول الثالث: وذهب آخرون إلى إنكار ثبوت الحد مطلقاً - سواء كان بعنوان السرقة أم الفساد - قال الشهيدان: «(الخامسة: لا يقطع سارق الحر وإن كان صغيراً)؛ لأنّه لا يعدّ مالاً، (فإن باعه قيل) والقائل الشيخ وتبعه العلامة: (قطع) كما يقطع السارق، لكن لا من حيث أنّه سارق، بل (لفساده في الأرض) وجزاء المفسد القطع، (لا حداً) بسبب السرقة.

ويشكل بأنّه إن كان مفسداً فاللازم تخيير الحاكم بين قتله وقطع يده ورجله من خلاف إلى غير ذلك من أحكامه لا تعيين القطع خاصّه.

وما قيل: من أنّ وجوب القطع في سرقة المال إنّما جاء لحراسته،

ص: ١٥٦

---

١- (١) وهذا لم يتعرّض له السيد في المقالات، ولم يذكره ولو على نحو الاحتمال في كلامه وهو غريب جداً، مع أنّه الوجه الراجح في المسألة كما سيّضح.

٢- (٢) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الحدود): ٥٥١.

وحراسه النفس أولى فوجوب القطع فيه أولى لا يتم أيضاً؛ لأنّ الحكم معلق على مال خاص يسرق على وجه خاص، ومثله لا يتم في الحر، ومطلق صيانتته غير مقصوده في هذا الباب كما يظهر من الشرائط، وحمل النفس عليه مطلقاً لا يتم، وشرائطه لا تنتظم في خصوصيه سرقة الصغير ويبيعه دون غيره، من تفويته، وإذهاب أجزائه، فإثبات الحكم بمثل ذلك غير جيّد، ومن ثمّ حكاها المصنف قولاً، وعلى القولين لو لم يبيعه لم يقطع». (١)

وقال سيّد الرياض: «ظاهر جماعه التردّد في المسأله، كالماتن في الشرائع، والفاضل المقداد في التنقيح، والشهيدان في المسالك واللمعتين، وبه يتّجه ما في الخلاف من عدم القطع؛ لحصول الشبهه الدارته». (٢)

وهؤلاء استندوا في كلامهم إلى عدم تماميه الأخبار، قال سيّد الرياض: «تردّد بقصور أسانيدها، وعدم وضوح جابر لها عدا الشهره المحكيه، وفي حصوله بها نوع مناقشه، سيّما مع رجوع الشيخ الذي هو أصلها عمّا في النهايه». (٣)

ومن جهه عدم إمكانيه إدراج الأمر تحت حدّ السرقة لتفرّعها عن

ص: ١٥٧

١- (١) الروضه البهيه ٩: ٢٥١.

٢- (٢) رياض المسائل ١٦: ١١٥، واختاره السيد الإمام أيضاً قال: «مسأله ١٣: لو سرق حراً -- كبيراً أو صغيراً، ذكراً أو أنثى -- لم يقطع حدّاً، فهل يقطع دفعاً للفساد؟ قيل: نعم، وبه روايه، والأحوط ترك القطع وتعزيزه بما يراه الحاكم».

٣- (٣) المصدر السابق.

الملكيه والنصاب الخاص، لا- تحت حدّ الفساد لوضوح أنّ حكمه التخيير بين القتل أو القطع من خلاف أو النفي، فلذلك اختاروا الطعن في الأخبار وردّها سنداً والتوقّف في الحكم.

ويرد عليه: أنّ أصحاب هذا القول التزموا بصحة الأخبار، بل واستفاضتها، قال سيّد الرياض: «والنصوص به مستفيضه، منها القوي»<sup>(١)</sup>، فلا مسوّغ من ردّها والتوقّف في الحكم بعد ورود النصّ به.

وعدم إمكانيه إدراجه تحت حدّ السرقة والإفساد لا يلازم ذلك؛ إذ يمكن الالتزام به كحدّ مستقل بعنوان بيع الحر، كما التزم به أصحاب القول الثاني.

والجنوح إلى الدرء بالشبهه بعد الاشتباه في الحكم أو موضوعه، والمقام ليس منهما بعد تماميه الأخبار، والالتزام بعدم حصر الحدود بعنوانين محدده، وإنّما تثبت تبعاً للنصّ وهو تام في المقام.

نعم، احتمال مقرر بحث السيد الكلبيكاني: «أنّ هذه الأخبار المتقدمه قد خصصت حكمه هنا بالقطع فقط دون سائر الأحكام المذكوره في الآيه، وهذا الإشكال وجوابه لم يذكرهما الأستاذ»<sup>(٢)</sup>.

وهو كما ترى من تفرّعه على حصر الحدود في أمور محدده، مع أنّه

ص: ١٥٨

---

١- (١) رياض المسائل ١٦: ١١٢.

٢- (٢) تقريرات الحدود والتعزيرات ١: ٣٨٣.

لا- دليل عليه، وصريح أخبار المقام ترتب الحكم على عنوان بيع الحر دون السرقة المجردة، والغفلة عما سبق في كلام أستاذه: «لكن إذا صار من مصاديق هذه الآيه بيع الحر أو الحره فلم لا- يترتب عليه سائر أحكام الآيه من القتل أو الصلب أو النفي من الأرض ويترتب عليه قطع اليد فقط؟» (١).

فجعل سارق الحر مع بيعه من مصاديق الآيه يستلزم التطبيق؛ إذ لا معنى له مع التخصيص، ولعله لأجل ذلك لم يذكره السيد.

### الرأى المختار:

بعد عرض الروايات الواردة في مسأله البحث والآراء المذكوره، يترجى القول الثانى وهو ما ذهب إليه السيد الخوئى، وهو: من باع إنساناً حرّاً - صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى - قطعت يده؛ لتمامه خبر السكونى، وتأيد الأخبار الأخرى، والشهره المنقوله، وقد ورد فيها أنّ من باع إنساناً - حرّاً كبيراً كان أو صغيراً - وضع يده عليه عن طريق السرقة أو الغفله أو النوم وغيرها فحدّه الشرعى القطع، ويؤيدها بعض الأخبار التى لم يرد فيها لفظه السرقة، وأنّ الحكم مترتب على بيع الحر دون التقيد بالسرقة، لذا لو سرق حرّاً ولم يبعه فلا قطع.

ويثبت الحكم فى الصورة الأولى والثالثه والخامسه والسادسه لتحقيق

ص: ١٥٩

العنوان، دون الصورة الثانيه والرابعه لعدم التحقق.

ويبقى شىء فى المقام وهو أنّ من حكم بالقطع لأجل السرقة أو الفساد فتحديد مكان قطع اليد معلوم، وأمّا من حكم بالقطع بعنوان حدّ بيع الحر، فهل قطع اليد كقطع يد السارق أم أنه غير ملزم بذلك؟

والجواب: أنّهم لم يتعرّضوا لتحديد مقدار القطع فى كلامهم، ولعلّه اعتمدوا على الارتكاز الشرعى فى السارق، حيث تقطع أصابع يده الأربع من اليد اليمنى، ويترك له الراحة والإبهام.

وكيف كان، فالذى يظهر بعد الحكم بكون القطع فى بيع الحر حدّاً مستقلاً، وعدم تحديد المقدار المقطوع، فالرجوع إلى العرف فيه، ولا يشترط أن يكون نفس المقدار الوارد فى السرقة؛ لأنّه ليس حدّ سرقة.

ص: ١٦٠



مقال حكم عقوبه الاتجار بالإنسان الحر

- ١ - إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين محمد بن الحسن الحللى (ت ٧٧١)، تعليق: السيد حسين الموسوى الكرمانى والشيخ على بناه الإشتهاردى والشيخ عبد الرحيم البروجردى، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ -.
- ٢ - تعليقه على منهج المقال، محمد باقر الوحيد البهبهانى (ت ١٢٠٥).
- ٣ - تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله، الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى (ت ١٤٢٨)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام - قم، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ -.
- ٤ - تقارير الحدود والتعزيرات، تقرير بحث السيد الكلبيكانى (ت ١٤١٤).
- ٥ - تكلمه منهاج الصالحين، السيد الخوئى (ت ١٤١٣)، الناشر: مدينه العلم، الطبعة الثامنة والعشرون ١٤١٠ هـ -.
- ٦ - تلخيص الخلاف وخلصه الاختلاف، مفلح بن حسن بن رشيد

الضميرى من أعلام القرن السابع، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -.

٧ - تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخراسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش.

٨ - الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلّى (ت ٦٩٠)، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحانى، الناشر: مؤسسه سيد الشهداء العلميه، سنه الطبع ١٤٠٥ هـ -.

٩ - جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفى (ت ١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجانى، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الثانيه ١٣٦٥ ش.

١٠ - الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، التحقيق: جماعه من المحققين، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٠٧ هـ -.

١١ - دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، النعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمى المغربى (ت ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن على أصغر فيضى، الناشر: دار المعارف - القاهره، سنه الطبع ١٣٨٣ هـ -.

- ١٢ - الروضة البهيه فى شرح اللمعه الدمشقيه، زيد الدين الجبعى العاملى الشهيد الثانى (ت ٩٦٥)، الناشر: داورى - قم، الطبعه الأولى ١٤١٠ هـ -.
- ١٣ - رياض المسائل فى بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد على الطباطبائى (ت ١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعه الأولى ١٤١٢ هـ -.
- ١٤ - السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّى (ت ٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعه الثانیه ١٤١٠ هـ -.
- ١٥ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلّى (ت ٦٧٦)، تعليق: السيد صادق الشيرازى، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعه الثانیه ١٤٠٩ هـ -.
- ١٦ - الشرح الصغیر فى شرح المختصر النافع، السيد على الطباطبائى (ت ١٢٣١)، تحقيق: السيد مهدي الرجائى، الناشر: مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى - قم، الطبعه الأولى ١٤٠٩ هـ -.
- ١٧ - قواعد الأحكام، العلامه الحلّى (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعه الأولى ١٤١٣ هـ -.
- ١٨ - الكافى، محمّد بن يعقوب الكلينى (ت ٣٢٨)، تصحيح وتعليق:

على أكبر الغفارى، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش.

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

٢٠ - المؤلف من المختلف بين أئمة السلف، الفضل بن الحسن الطبرسى (ت ٥٤٨)، تحقيق ومقابله: جمع من الأساتذة، مراجه: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مجمع البحوث الإسلاميه - مشهد، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -.

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

٢٢ - المبسوط في فقه الإماميه، محمّد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقى الكشفى، الناشر: المكتبه المرتضويه لإحياء آثار الجعفرية، سنه الطبع ١٣٨٧ هـ -.

٢٣ - مختلف الشيعه، العلّامه الحلّى (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانيه ١٤١٣ هـ -.

٢٤ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن على

العاملى الشهيد الثانى (ت ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.

٢٥ - مفاتيح الشرائع، محمّد محسن الفيض الكاشانى (ت ١٠٩١)، تحقيق: السيد مهدي الرجائى، الناشر: مجمع الذخائر الإسلاميه، سنة الطبع ١٤٠١ هـ -.

٢٦ - مقالات فقيهه، السيد محمود الهاشمى، الناشر: الغدير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -.

٢٧ - منهاج الصالحين، الشيخ الوحيد الخراسانى.

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

ص: ١٦٥



القسم الثالث: حدّ السرقة

أشاره

ص: ١٦٧





بقلم: الشيخ محمد رضا السلامي

هذه المسأله لم تكن مطروحه في الكتب الفقيهيه لعلمائنا السابقين، بل لم تطرح إلّما مؤخراً وبصوره جزئيه من قبل فقهاءنا ومحققينا، بعد حصول التقدّم الكبير في علم الطب بقسميه: زرع الأعضاء والطب التجميلي.

فمن العسير الحصول على سابقه بحثيه فقيهيه في هذه المسأله، سوى مجموعه من المقالات والبحوث المختصره.

ونحن لكي نعطي صوره إجماليه كليّه للجوانب الدخيله في تحديد الرأي الفقهى لهذه المسأله، سنطرح أولاً- عناوين لبعض المسائل التي يتوقّف عليها البحث.

إنّ الموقف الفقهى من هذه المسأله، يتوقّف قبلاً على تحديد من هو المالك للعضو المقطوع أو من له حقّ الأولويه فيه، هل هو الشارع أو صاحب العضو؟ وهل هناك حكم في الشريعه لكيفيه التعامل مع العضو المقطوع كدفنه مثلاً؟ أو أنّ أمر التعامل معه متروك للحاكم أو لصاحب العضو؟

ثم يتوقف لاحقاً على أنه هل يوجد فرق بين زرع نفس العضو المقطوع، أو زرع عضو انتزع من آخر، أو تم الحصول عليه من زراعه أنسجه بشريه بعملية الاستنساخ، أو من أنسجه قابله للنمو وتكوين العضو المقطوع، لو فرضنا حصول تطوّر في علم الطب وعلم الأنسجه إلى هذا الحد.

والأقوال في المسأله يمكن أن تكون ثلاثه: عدم الجواز مطلقاً، والجواز مطلقاً، أو بإجازه الحاكم. والسابقه المطروحه في هذه المسأله من الجواز وعدمه تختص بمسأله القصاص عند الشيعة والسنة، وسيأتى الإشاره إليها في ضمن الكلام عن الأدله التي يمكن التمسك بها في استنباط حكم زرع العضو المقطوع بالحد.

### حقّ الأولويه بالبدن وأعضائه:

اتفق الكلّ تقريباً من الخاصّه والعامّه على أنّ بدن الإنسان لا يملك بالملكه الاعتباريه، وأنّه أمانه من قبل الله سبحانه وتعالى المالك الحقيقي للإنسان، واستدلّوا على ذلك: بأنّ البدن لا ماله له، وبحرمه بيع الحر وتملكه.

ولكن الظاهر أنّه لم يناقش أحد في حقّ الاختصاص أو الأولويه بالبدن وأعضائه بالنسبه لصاحب البدن، وأنّ الشريعه أعطته حقّ التصرف وفق ضوابط وحدود، ومنعته من التصرف على نحو التعدي والضرر،

كالذى يؤدى إلى التهلكه أو قطع العضو أو إتلافه، بل وقع الأخذ والرد فى حرمه مثل الجرح ومقداره لغايه غير عقلائيّه، وأنّ الناس غير مسلّطين على أبدانهم كما هم مسلّطون على أموالهم.

وقد يكون ثبوت هذه الأولويه أو الاختصاص وجدانى فطرى لا نقاش فيه، وإن استدلّ عليها السيد الخوئى رحمه الله بالملكيه الذاتيه(١).

ولكن الكلام فى أنّ حقّ الاختصاص أو الأولويه هذا هل ينتفى فى حاله قطع العضو بحد أو قصاص ويتمخّض فيه حقّ الله أو لا؟ إذ قد يقال: إنّ الأمر بالقطع من قبل الشارع يقطع هذه الأولويه أو الملكيه الذاتيه.

وعليه ربّما يقال: إنّ حكم جواز وصل العضو المقطوع بحد أو عدم جوازه، يتوقّف على إثبات بقاء هذه الأولويه وحقّ التصرف أو عدمها، فلو قلنا بعدم ثبوت حقّ الأولويه، وأنّ العضو المقطوع فى الحد يتمخّض حقّاً لله، فإنّه يترتّب عليه بالتالى عدم الجواز، ولا- مجال للحكم بالجواز. نعم، لو قلنا: ببقاء حقّ الأولويه يمكن الكلام حينئذ على الجواز نفيّاً أو إثباتاً، استناداً إلى ما تفيده الأدله الأخرى التى يمكن وجودها فى البين.

ولكن يمكن أن يعترض على هذا التوقّف، ويقال: إنّ أصل الكلام فى المسأله هو فى جواز مثل هذا الوصل أو عدم جوازه، سواء قلنا بثبوت الاختصاص والألولويه أو نفيهما، فإنّ فرض الجواز أو عدم الجواز يأتى

ص: ١٧١

حتّى ولو قلنا بتمخّض الحقّ في العضو لله، سواء قبل القطع أو بعده. فلو فرضنا ثبوت الجواز للوصل من خلال الأدله، فإنّه سوف لا ينافيه القول بأنّ العضو المقطوع حقّ لله لا للبعد، فالسؤال هنا في الأساس هو سؤال عن الحكم الشرعى فى إمكان وصل العضو أو لا؟

وعلى هذا (أى: أنّ الأصل فى المسأله هو الحكم الشرعى بالجواز أو العدم) يمكن فرض المسأله فيما لو وُصل عضو من آخر مكان العضو المقطوع بحد، أو تمكّن من تعويض العضو المقطوع بعملية زراعته أنسجه معيّنه تنمو إلى العضو الصحيح، أو بعملية تجميل مثلاً.

ومن هنا لابدّ من إجاله النظر فى الأدله التى يمكن أن يستدلّ بها على الجواز أو عدمه:

الدليل الأوّل:

قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) ١ .

استدلّ القائل بجواز وصل وزرع العضو المقطوع بالحد، بأنّ الأمر المستفاد من هيئه الأمر فى الآيه (فَاقْطَعُوا) قد تمّ امتثاله بتحقيق القطع والإبانه؛ لأنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بالطبيعى وهو يتحقّق بصرف الوجود، فإذا

ص: ١٧٢

وُجِدَ تَمَّ الامتثال للأمر، بإعادة قطع العضو مره أخرى تحقيقاً للمنع فيما لو وصل وزرع يكون من الامتثال بعد الامتثال، وهو باطل، ولا دليل عندنا على المنع.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ قطع العضو المعاد، ليس من باب الامتثال بعد الامتثال حتَّى يحكم ببطلانه، وإنما هو امتثال لأمر آخر وهو المنع (عدم جواز) من وصل العضو المقطوع بالحد، هذا فيما لو ثبت دليل المنع المدعى.

إذ قد يدعى من يقول بالمنع بأنَّ تحقق الامتثال أوَّلاً لا يكون إلا ابتداء واستدامه، فكأنَّه يدعى أنَّ في البين أمرين: الأول: تحقق القطع ابتداءً، الثانى: استدامه البينونه.

فإعادة قطع الموصول بعد إجراء الحد هو امتثال للأمر الثانى لا للأمر الأوَّل حتَّى يكون من باب الامتثال بعد الامتثال، أو فقل: إنَّ بعد وصل العضو المقطوع لم يتم الامتثال للأمر كاملاً، فيعاد قطعه امتثالاً للأمر على وجهه، وليس امتثالاً بعد الامتثال.

والتحقيق فى الآيه:

إنَّها رتبت وجوب القطع على السارق والسارقه بالفاء فى (فَاقْطَعُوا) وهو يتحقق بالإزاله والإبانه، ثمَّ بيَّنت أنَّ القطع (جزاءً بما كَسَبَا) ، أى: هو استحقاق لما كسبته أيديهما، وجزاء مفعول لأجله يعود على (اقطعوا)، أى: فاقطعوا للجزاء، ثمَّ قالت الآيه: (نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ) أى: عقوبهً وتنكيلاً منه

تعالى، ونكال مفعول لأجله ثانٍ (١) على الترتيب، وليس (جزاء) و (نكالاً) متساويان في المعنى، وإنما هما متباينان، ولذا لم يعطف (نكالاً) بحرف العطف على (جزاء)، فلا- يكونان مفعولين بالعرض، وإنما بالترتيب، وهذا يفيد زياده في المعنى، فكأنه قال: فاقطعوها للجزاء وجزاوهما للنكال(٢)، فالنكال عله للجزاء والجزاء عله للقطع، وهذا أكثر فائده في معنى الكلام؛ لأن فيه زياده.

ولكن الفقهاء والمفسرين لم يبينوا الفائده من المعنى الإضافي المراد هنا، وإنما ذكروا أنّ النكال هو العقوبه، مع أنّ هذا المعنى قد تمّ استفادته والإشاره إليه بقوله: (جزاءً بما كسبا)، فالجزاء هو المجازاه والمجازاه على السيئه لا تكون إلّا بالعقوبه، فأى فائده في تكرار بيان المعنى بلفظه (نكالاً) إذا كان معناها العقوبه، إذ كان يكفي لإفاده المعنى القول: جزاء بما كسبا من الله.

ومعنى النكال ليست العقوبه مجردة، وإنما العقوبه بنحو أعظم وأشد، قال الفخر الرازي: فالنكال من العقوبه هو أعظم، حتّى يمتنع من سماع به عن ارتكاب مثل ذلك الذنب الذي وقع التنكيل به، وهو في العرف يقع على ما يفتضح به صاحبه ويعتبر به غيره(٣)، ونقل عن القفال: أنّه العقوبه الغليظه

ص: ١٧٤

١- (١) مجمع البيان ٣: ٣٣٢، تفسير سوره المائده الآية: ٣٨، الكشاف ١: ٦١٢.

٢- (٢) تفسير آلوسی ٦: ١٣٤، تفسير أبي السعود ٣: ٣٥.

٣- (٣) تفسير الرازي ٣١: ٤٣، تفسير سوره النازعات.

الرادعه للناس عن الإقدام على مثل تلك المعصيه (١)، وقال الفراهيدي في كتاب العين: (النكال) اسم لما جعلته نكالا لغيره إذا بلغه أو رآه خاف أن يعمل عمله (٢)، وفي الصحاح للجوهري: ويقال: نكل به تنكيلا- إذا جعله نكالا- وعبره لغيره (٣)، وقال الطبرسي: النكال: الإرهاب للغير (٤).

فالآيه مورد البحث تفيد فائدتين: القطع والإبانه، وهو جزء ما اقترفته أيديهما من السرقة، إضافه إلى أنّ هذا الجزء لا بد أن يكون على وجه النكال والفضيحه، وهما لا يتحققان إلّا باستدامه الإبانه، إذ إنّ فيها تتحقق العبره للغير بحيث يرتدع عن فعل ما فعلاه، وتكون العقوبه بنحو أعظم وأشد، ويتم الإرهاب والفضيحه.

ومن قال بجواز الوصل بعد القطع، اكتفى من الآيه بالفائده الأولى، ولم يلتفت إلى ما يفيده معنى النكال من العبره والإرهاب والفضيحه.

فأى عبره أو إرهاب أو فضيحه تكون بعد وصل الأصابع المقطوعه، خاصه بعدما وصل إليه علم الطب والتجميل من تطوّر إلى حدّ يكون العضو المزروع أفضل وأكمل وأجمل من العضو المقطوع، كما هو الملاحظ من

ص: ١٧٥

- 
- ١- (١) تفسير الرازي ١١٢:٣، تفسير قوله تعالى: (فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا...) الآية ٦٦ من سورة البقره.
  - ٢- (٢) كتاب العين ٣٧١:٥ ماده (نكل).
  - ٣- (٣) الصحاح ١٨٣٥:٥ ماده (نكل).
  - ٤- (٤) مجمع البيان ٢٤٩:١، تفسير قوله تعالى: (فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا...) الآية ٦٦ من سورة البقره.

عمليات التجميل، والأمر أوضح فيما لو أصبحت عملية الزرع أسرع وأسهل، بحيث يرغب فيها الكثير من أجل الحصول على عضو أفضل وأجمل، فإن مجرد إبانة الأصابع ثم الحكم بجواز إعادتها ووصلها مرة أخرى، ينافي ظاهر الآية من كون الجزء نكالاً ولا- يبقى من أثر العقوبة إلّا ألم القطع، وحتى الألم ينعلم باستعمال العقاقير المخدّرة عند عملية القطع، ولم نجد من الفقهاء من منع من استعمالها عند إجراء الحد.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ) ١ .

وموضع الاستدلال على المنع من إعادة العضو المقطوع قوله تعالى: (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ) على اعتبار أنّ السماح بإعادة زرع العضو المقطوع من الرأفة الممنوعة في الآية، استدللّ بذلك قسم الأبحاث الشرعية بدار الإفتاء المصرية في مقاله بعنوان (نقل وزراعة الأعضاء).

ولكن الاستدلال بها على المنع لا يتم إلّا بتعمديه الحكم بعدم الرأفة إلى عموم الحدود، ومنع اختصاصه بحد الزنا، وهذا ما لا دليل عليه من

ص: ١٧٦



نفس الآية، فإنّ الضمير في قوله: (بهما) يعود على الزانية والزاني.

نعم، يحكم بالتعديه لبقية الحدود لمعتبره (١) غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن أمير المؤمنين عليهم السلام في قول الله عزّ وجل: (وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ) ، قال: في إقامه الحدود، وفي قوله تعالى: (وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ) ، قال: الطائفة واحد (٢).

ولظاهر بعض كلمات فقهاء الإماميه من استشهادهم بالآيه في عدم الشفاعة والتهاون والتفريط في الحدود (٣) ، وما يفهم من كلمات مفسري العامه من عمومها للحدود في تفسيرهم للآيه (٤).

ولكن وقع بحث لدى المفسرين والفقهاء من العامه في المعنى المراد من الآيه، وأنّ عدم الرأفه المأمور بها، هل هو في أصل إقامه الحدود أو في كيفية إقامتها؟ فذهب بعض إلى الرأى الأول، وبعض آخر إلى الثاني (٥) ،

ص: ١٧٧

- 
- ١- (١) مباني تكمله المنهاج ١: ٢٢١، إعلام الناس لحضور إقامه الحد، جامع المدارك ٧: ٥٣، كيفية جلد الزاني.
  - ٢- (٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٥٠ ح ٦٠٢ كتاب الحدود، باب من الزيادات.
  - ٣- (٣) كشف اللثام ١٠: ٤٩٢، كتاب الحدود، المقصد الأول، لا كفاله في الحد، رياض المسائل ١٣: ٥١٢، لا كفاله ولا شفاعة في حد، القواعد والفوائد ١: ١٢٧، القاعده الثانيه، الفائده الأولى.
  - ٤- (٤) تفسير القرآن للصنعاني ٣: ٥٠، تفسير ابن أبي حاتم ٨: ٢٥١٨، معاني القرآن ٤: ٤٩٥، تفسير البيضاوي ٤: ١٧٣.
  - ٥- (٥) المصنّف للصنعاني ٧: ٣٦٧، باب (ولا- تأخذكم بهما رأفه في دين الله)، المصنّف لابن أبي شيبه ٦: ٥٤٦ (في قوله: ولا تأخذكم بهما رأفه في دين الله)، جامع البيان ١٨: ٨٨، أحكام القرآن، ٣: ٣٣٨، تفسير الثعلبي ٧: ٦٢.

ويمكن التمسك بالإطلاق ليشمل عدم الرأفة في أصل إقامة الحد وفي الكيفية (١)، وإن استدلَّ بها الأصحاب على عدم الرأفة في كفيه الضرب، وفي الروايات دلاله عليه (٢)، ولكنه لا يقيد الإطلاق؛ لأنه بيان لأحد الموارد، وشموله لأصل الإقامة بالأولوية، ومثله التمسك بإطلاق قوله عليه السلام:

«إقامة الحدود» في الرواية الشامل لأصل الإقامة وكيفية الإقامة، وهو المستفاد من ظاهر روايه الدعائم (٣).

وعلى كل حال، سواء كانت الآيه مطلقه أو تدلّ على عدم الرأفة في كفيه إجراء الحد، فإنّ النقاش في جواز الوصل بعد القطع وعدمه يدخل فيها بعد البناء على عمومها لكل الحدود، لوضوح أنّ مورد الخلاف هنا هو في الكيفية، وليس في أصل إجراء الحد، فإنّ المستدلّ بالآيه على المنع يدعى بأنّ المنع من الوصل تطبيق للأمر بعدم الرأفة الوارد في الآيه.

ولكن الحقّ والإنصاف، أنّ مورد الخلاف يرجع إلى أنّ مجرد الإبانة والفصل هل هو تمام الامتثال للحد أو أنّه لا يكون إلّا بالاستداه؟ وهذا ما يجب الرجوع في تحديده إلى الآيه السابقه الماره الذكر لا إلى هذه الآيه، فإنّها تأتي في مرتبه لاحقه بعد مرتبه تحديد نوع ومقدار الحد.

ص: ١٧٨

١- (١) شرح أصول الكافي ٩٨:٨، نقلًا عن الفاضل الأردبيلي.

٢- (٢) إيضاح الفوائد ٤:٤٨٢، كتاب الحدود، في كفيه استيفاء الحد، المهذب البارع ٥:٤١، كتاب الحدود، كفيه جلد الزاني، الكافي ٧:١٨٣ ح ٢، ٣، باب صفة حد الزاني.

٣- (٣) دعائم الإسلام ٢:٤٥١ ح ١٥٨٠، كتاب الحدود.

وإلّا فالطرفان متفقان على عدم الرأفة في حدّ القطع بعد تسليم عموم الآيه لكلّ الحدود، ولكن السؤال في ما هو الحد الذي لا يجوز الرأفة فيه، هل هو مجرد الإبانة أو مع الاستدامه؟ فإن كان ظاهر الآيه السابقه وجوب القطع على الاستدامه سيكون الوصل منافياً لأصل الامتثال، ويكون الأمر بعدم الرأفة نهياً عن الرأفة في أصل إقامة الحد.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) ١ .

الحد: النهايه التي إذا بلغ المحدود له امتنع، وحدود الله ما حدّه الله ويبيّنه لعباده، وأمرهم أن لا يتعدّوها ولا يقصروا عنها(١) ، والمراد منه في الآيه أحكام الله من أوامره ونواهيه، فتدخل فيه الحدود بمعناها المصطلح، كما هو واضح، ومن هنا أورد الآيه العديد من الفقهاء في كتاب الحدود استشهاداً منهم لعدم جواز تعدّي الحدود وتعطيلها(٢).

ص: ١٧٩

---

١- (٢) تفسير غريب القرآن للطريحي: ١٨٩.

٢- (٣) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدوله الإسلاميه ٢: ٣٦٨، الباب السادس، الفصل السادس، الجبهه الثامنه: في حكم من قتله الحد أو التعزيز أو التأديب، المحلى لابن حزم ١١: ١٥٣، كتاب الحدود، هل تدرأ الحدود بالشبهات، و ١١: ١٦٢، كتاب الحدود، حد المماليك، شرح مسند أبي حنيفه: ٤٥٨، حد السارق.

كما أورد المحدّثون قول علي عليه السلام:

«إنّ الله حدّ حدوداً فلا- تعتدوها، وفرض فرائض فلا- تنقصوها» لنفس الغايه أيضاً<sup>(١)</sup>. وكلّ ما حدّ الله تعالى فالإفراط فيه أو التفريط تعدّ.

وعليه فللمستدل على المنع من وصل العضو المقطوع، الاستناد إلى الآية في القول بعدم الجواز، باعتبار أنّ وصل العضو المقطوع بالحدّ تعدّى على حدود الله وتعطيل لها.

ولكن في المقابل، يمكن أن يستدلّ بها من يقول بجواز الوصل على العكس، على اعتبار أنّ المنع من الوصل أو إعادته القطع تجاوز وزيادة على الحدّ، وهو من التعدّي أيضاً، فإنّ الزيادة على الحدّ قد جاءت بهذا المعنى في روايه العياشى عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله تبارك وتعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)، فقال: إنّ الله غضب على الزانى فجعل له جلد مئة، فمن غضب عليه فزاد فأنا إلى الله منه برىء، فذلك قوله (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا) ٢، والروايه غير معتبره للإرسال، فإنّ روايات تفسير العياشى محدوفه السند.

ص: ١٨٠

---

١- (١) نهج البلاغه لمحمّد عبده ٢٤:٤ (١٠٥)، من لا يحضره الفقيه ٧٥:٤ ح ٥١٤٩، وسائل الشيعه ١٧:٢٨، كتاب الحدود، باب عدم جواز تجاوز الحدّ وتعديه، الأمالى للشيخ المفيد: ١٥٩، المجلس العشرون، عوالى اللئالى ٥٤٨:٣ ح ١٥، باب الحدود.

ومن هنا يتبين أنّ مورد النزاع فى المسأله ابتداء هو فى تحديد مقدار الحد، وهل هو حصول القطع والإبانه ابتداء أو لا بدّ فيه من الاستداه؟ فالواجب أوّلاً تحديد مقدار الحد، ثمّ ترتّب عليه بعد ذلك التعدى من عدمه.

ولا- يخلو الاستدلال بالآيه من الاشتباه فى المعنى المراد من حدود الله، والخلط بين كون المراد هو أوامره ونواهيه، وبين أنّ المراد هو الحدود المصطلح عليها فى الفقه.

ونفس الكلام يأتى فيما لو استدللّ بالآيات (مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) ١، (وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا) ٢.

وكذا الاستدلال بالنهى النبوى عن تعطيل الحدود(١)، وكلّ روايات النهى عن تعطيل الحدود والنقص منها والزياده عليها(٢).

فإنّ الواجب أوّلاً تحديد مقدار الحد، ثمّ البحث فى دخول التعدى من عدمه.

الدليل الرابع:

ما رواه فى التهذيب عن محمّد بن الحسن الصفار عن الحسن بن

ص: ١٨١

---

١- (٣) المهذب لابن البراج ٥١٧:٢، كتاب الحدود، دعائم الإسلام ٤٤٢:٢، ح ١٥٤٠.

٢- (٤) وسائل الشيعة ١٦:٢٧، كتاب الحدود، باب عدم جواز تجاوز الحد وتعديه.

موسى الخشاب عن غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام: أن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى على عليه السلام فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من أذنه فردّه على أذنه بدمه، فالتحمت وبرئت، فعاد الآخر إلى على عليه السلام فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانيه، وأمر بها فدفنت، وقال عليه السلام:

إنما يكون القصاص من أجل الشين(١).

والرواية حسنة بالخشاب فإنه لم يرد فيه توثيق، أو موثقه بابن كلوب، فإنه من العامة عمل الأصحاب برواياته، وهي منجبره بعمل الأصحاب، واستدلّ بها البعض على عدم جواز وصل العضو المقطوع في الحد، ولكنها أولاً: ظاهره في مورد القصاص، وثانياً: ورود التعليل في آخرها بأنّ المنع من أجل الشين والمماثلة، ولا مماثلة في الحد.

وأما الاستدلال بالإجماع في هذا المورد كما ذكره الشيخ في الخلاف(٢)، فإنّ فيه إضافه إلى أنه خاص بمورد القصاص، أنه إجماع مدركى للرواية، أو لما قالوا من وجوب الإزالة للنجاسه بعد أن حكموا بكونها ميتة.

الدليل الخامس:

ما رواه الصدوق في (عيون أخبار الرضا عليه السلام) فيما كتب به إلى محمّد

ص: ١٨٢

١- (١) تهذيب الأحكام ١٠: ٢٧٩، ح ١٠٩٣ كتاب الديات، باب القصاص.

٢- (٢) الخلاف ٥: ٢٠١، المسألة (٧٢)، كتاب الجنایات.

بن سنان في جواب مسأله في العلل: حدّثنا محمّد بن علي ماجيلويه رحمه الله عن عمّه محمّد بن أبي القاسم عن محمّد بن علي الكوفي عن محمّد بن سنان، وحدّثنا علي بن أحمد بن محمّد بن عمران الدقاق ومحمّد بن أحمد السناني وعلي بن عبد الله الوراق والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب رضي الله عنهم، قالوا: حدّثنا محمّد بن عبد الله الكوفي عن محمّد بن إسماعيل عن علي بن العباس، قال: حدّثنا القاسم بن ربيع الصحاف عن محمّد بن سنان، وحدّثنا علي بن أحمد بن عبد الله البرقي وعلي بن عيسى المجاور في مسجد الكوفه وأبو جعفر محمّد بن موسى البرقي بالرى رحمهم الله، قالوا: حدّثنا محمّد بن علي ماجيلويه عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أبيه عن محمّد بن سنان، أنّ علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسأله:

«... وعلّه قطع اليمين من السارق؛ لأنّه يباشر الأشياء بيمينه، وهي أفضل أعضائه وأنفعها له، فجعل قطعها نكالاّ وعبره للخلق، لئلاّ يبتغوا أخذ الأموال من غير حلّها، ولأنّه أكثر ما يباشر السرقة بيمينه...» الروايه (1).

والروايه من ضمن مسائل محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام المعروفه، ولكن ابن سنان ضعيف جدّا لا يعوّل عليه، ولا يلتفت إلى ما تفرد به، ووثقه بعض المتأخرين والمعاصرين، لما ورد من روايات فيها مدح عظيم له، وأنّ

ص: ١٨٣

---

١- (١) عيون أخبار الرضا ٢: ٩٥ باب (٣٣): في ذكر ما كتب به الرضا عليه السلام إلى محمّد بن سنان.

ترکه کان من جهه اتّهامه بالغلو ولم یثبت.

وقد استدللّ علی المنع من الوصل، بقوله فی الروایه:

«فجعل قطعها نکالاً وعبره للخلق»، وهو نفس المعنی المستدلّ به من الآیه الأولى المازّه الذکر.

ويمکن استفاده المنع من قوله تعلیلاً لقطع الیمین:

«لأنّه یباشر الأشياء بيمينه، وهی أفضل أعضائه وأنفعها له»، فإنّ قطع الأنفع یوحى بأنّ القطع علی التأيید حتّى یحرم من أنفع الأعضاء، وكذا قوله فی الروایه:

«ولأنّه أكثر ما یباشر السرقة بيمينه»، يفهم أنّ القطع حرمان له من أكثر ما یباشر به السرقة، فلو كان المراد هو الإبانه فقط لا علی التأيید لما كان هناك كثير فائده لمثل هذه العلل، ولما بان الفرق بین قطع الیمین أو اليسار.

الدلیل السادس:

ما رواه الكلینی فی الکافی عن محمّد بن یحیی عن محمّد بن أحمد عن محمّد بن عیسی عن أحمد بن عمر الحلال، قال: قال یاسر: عن بعض الغلمان عن أبی الحسن علیه السلام، أنّه قال: لا یزال العبد یسرق حتّى إذا استوفى ثمن یده، أظهرها الله علیه (١)، ورواها الصدوق مرفوعه فی عیون أخبار الرضا علیه السلام، وفيها:

«إذا استوفى ثمن یده یده» (٢)، وفي الفقیه مرسله، وفيها:

ص: ١٨٤

١- (١) الکافی ٧: ٢٦٠، ح ٤، کتاب الحدود، باب النوادر.

٢- (٢) عیون أخبار الرضا علیه السلام ١: ٢٦٠، ح ٣٦، باب (٢٦): فیما جاء عن الإمام علی بن موسى علیهما السلام من الأخبار المتفرقه.



«إذا استوفى ديه يده»<sup>(١)</sup>.

وهى عندى أوضح الروايات على المنع من الوصل؛ لأنَّ الإمام عليه السلام جعل المثلث للسرقة نفس اليد لا القطع، واستيفاء هذا المثلث لا يكون إلَّا بالتأييد، بل إنَّ جعل السرقة وهى الثمن بمقدار ديه اليد فى روايه الصدوق أوضح فى الدلاله، ولكن الروايه ضعيفه لا يمكن الاستدلال بها للإرسال، فهى عن بعض الغلمان ولا يعرف من هو.

ومع ذلك يمكن جعلها قرينه لفهم قوله تعالى فى آيه حدَّ السرقة: (جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا) على أنَّ جزاء وثلث ما كسباه من السرقة، هو قطع اليد تأييداً، لا مجرد القطع فقط.

وتنزل الروايه منزله المؤيّدات لما استظهرناه من آيه حدَّ السرقة فيما مضى.

ومثلها فى الدلاله ما رواه الصدوق مرسلًا، والشيخ الطوسى عن البرقى مرسلًا أيضاً، وعن طلحه بن زيد وهى معتبره

«أنَّ شاباً أقرَّ بالسرقة عند أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له على عليه السلام: إننى أراك شاباً لا بأس بهتكتك، فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقره، فقال: قد وهبت يدك لسوره البقره...» الروايه<sup>(٢)</sup>.

فإنه عليه السلام وهب يده لسوره البقره لا قطع يده.

ص: ١٨٥

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٠، ح ٥٠٩٨.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٢، ح ٥١٠٦، الاستبصار ٤: ٢٥٢، ح ٩٥٤، ٩٥٥، تهذيب الأحكام ١٠: ١٢٧، ح ٥٠٦، و ١٠: ١٢٩، ح ٥١٦.

الفهم العرفي المرتكز في الذهن بأنّ القطع على التأبید، المتحصّل من مجمل ما يذكر في الروايات لمقدار الحد وشروطه، هذا الفهم الذي يستشعر به وينسب إلى ذهن كلّ من يقرأ الروايات، ويطلع على تفاصيلها، من التحديد الدقيق لموضع الحد، ومقدار السرقة بالربع دينار كحد فاصل، والسرقة من الحرز، وعدم وجود بديل للحد من التعزيز أو الحبس، وعدم جواز النقصان أو الزيادة على حدّ القطع، وغير ذلك من التفاصيل الموجودة في الروايات.

فمنها ما ورد من صدق اسم السارق على كلّ من سرق شيئاً من مسلم، وهو عند الله سارق، ولكن لا يقطع إلّا في ربع دينار، ثمّ قال عليه السلام:

«ولو قطعت أيدي السّراق فيما أقل هو من ربع دينار لألفيت عامه الناس مقطعين»<sup>(١)</sup>.

ومنها قوله عليه السلام:

«لا يقطع السارق حتّى يقر بالسرقة مرّتين، فإن رجع ضمن السرقة ولم يقطع إذا لم يكن شهود»<sup>(٢)</sup>.

ومنها ما ورد من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان إذا قطع ترك الإبهام والراحه، فقبل له:

«يا أمير المؤمنين تركت عليه يده؟ قال: فقال لهم: فإن تاب فبأى شيء يتوضأ؟...» الروايه<sup>(٣)</sup>.

١- (١) الوسائل ٢٨:٢٤٣، أبواب حد السرقة.

٢- (٢) الوسائل ٢٨:٢٤٩، أبواب حد السرقة.

٣- (٣) الوسائل ٢٨:٢٥٣، أبواب حد السرقة.

ومثلها ما عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«كان على عليه السلام لا- يزيد على قطع اليد والرجل، ويقول: إني لأستحي من ربّي أن أدعه ليس له ما يستنجى به أو يتطهر به...» الرواية (١).

فإنّ التعليل يدلّ على التأييد، إلّا أن يعترض بصدق التعليل في ذلك الزمان، حيث لم يعرف زرع الأعضاء بعد.

ومثلها قول أبي عبد الله عليه السلام:

«إنّ القطع ليس من حيث رأيت يقطع، إنّما يقطع الرجل من الكعب، ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلّي ويعبد الله، قلت له: من أين تقطع اليد؟ قال: تقطع الأربع الأصابع، ويترك الإبهام يعتمد عليها في الصلاة، ويغسل بها وجهه للصلاة...» الرواية (٢).

فلقائل أن يقول: لو كان القطع بما هو قطع، هو الحد، لما كان كبير فرق بين قطع كلّ الكف أو قطع الأربع الأصابع، ولكن بما أنّ للقطع أثر التأييد، وضح الفرق بينهما بما علّله على عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام.

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجال قد سرقوا، فقطع أيديهم، ثم قال: إنّ الذي بان من أجسادكم قد وصل إلى النار، فإن توبوا تجترونها وإن لم توبوا تجتركم» (٣).

ص: ١٨٧

١- (١) الوسائل ٢٨:٢٥٥، أبواب حد السرقة.

٢- (٢) الوسائل ٢٨:٢٥٧، أبواب حد السرقة.

٣- (٣) الوسائل ٢٨:٢٦٥، أبواب حد السرقة.

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام فى رجل أشل اليد اليمنى أو أشل الشمال سرق، قال:

«تقطع يده اليمنى على كلِّ حال»<sup>(١)</sup>.

فإنَّ الحكم بجواز قطع اليد اليسرى الشلاء أولى من الحكم بجواز وصل اليمنى المقطوعه، ولكن مع ذلك قال الإمام عليه السلام:

«إنَّ اليمنى تقطع على كلِّ حال».

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا يقطع إلَّا من نقب بيتاً أو كسر قفلاً»<sup>(٢)</sup>.

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الأحياء»<sup>(٣)</sup>.

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«النباش إذا كان معروفاً بذلك قطع»<sup>(٤)</sup>.

ومنها ما عن أبي جعفر عليه السلام فى صبي يسرق قال:

«إن كان له سبع سنين أو أقل رفع عنه، فإن عاد بعد سبع سنين قُطعت بنانه أو حُكَّت حتى تدمى، فإن عاد قطع منه أسفل من بنانه، فإن عاد بعد ذلك وقد بلغ تسع

ص: ١٨٨

١- (١) الوسائل ٢٨:٢٦٦، أبواب حد السرقة.

٢- (٢) الوسائل ٢٨:٢٧٧، أبواب حد السرقة.

٣- (٣) الوسائل ٢٨:٢٧٩، أبواب حد السرقة.

٤- (٤) الوسائل ٢٨:٢٨٢، أبواب حد السرقة.

سنين قطع يده، ولا يضيع حدّ من حدود الله عزّ وجلّ»(١).

وغيرها من الروايات في أبواب حدّ السرقة، وهي وإن كانت لا توحى بمفردها على هذا الفهم العرفى بالتأييد، ولكن المجموع قد يستظهر منه ذلك، ويبقى الكلام في صحه وقوع مثل هذا الفهم، إذ للنقاش في انعقاده مجال واسع، بل ربما لا يخرج عن كونه قضيه ذوقيه شخصيه أو استحساناً ليس إلّا!!

الدليل الثامن:

استدلّ على المنع من وصل العضو المقطوع بالحد، بما ورد من الأمر بحسم اليد المقطوعه بالزيت المغلى لينقطع النزف وتنسد العروق، كالنبيى المروى عند العامه من أنّه صلى الله عليه و آله أتى برجل قد سرق، فقال:

«اذهبوا فاقطعوه، ثمّ احسموه»(٢)، والعلوى المروى عندنا وعند العامه، من أنّ علياً كان إذا قطع سارقاً حسمه بالزيت(٣).

ص: ١٨٩

---

١- (١) الوسائل ٢٨:٢٩٧، أبواب حد السرقة.

٢- (٢) مستدرک الحاكم ٤:٣٨١، أحاديث قطع يد السارق، السنن للبيهقى ٨:٢٧١، جماع أبواب قطع اليد والرجل فى السرقة، سنن الدار قطنى ٣:٨١، ح ٣١٣٨، ٣١٣٩، المبسوط للطوسى ٨:٣٦، فصل فى قطع اليد والرجل فى السرقة، عوالى اللئالى ٣:٥٦٥، ح ٧٧، باب الحدود.

٣- (٣) المبسوط للطوسى ٨:٣٦، فصل فى قطع اليد والرجل فى السرقة، دعائم الإسلام ٢:٤٧٠، ح ١٦٧٥، ح ١٦٧٨، سنن البيهقى ٨:٢٧١، جماع أبواب قطع اليد والرجل فى السرقة، المصنّف لابن أبى شيبه ٦:٥٢٩، ح ٥، حسم يد السارق.

وحمله بعض العامة على الوجوب لظاهر الأمر (١)، ومن هنا استدللّ به من استدللّ على المنع، وآخرون منهم على أنه ليس من الحد؛ لأنه مداواه (٢)، وبهذا لا ينعقد للأمر ظهور في الوجوب.

وأما أصحابنا فحملوه على الاستحباب نظراً لمصلحه المقطوع، لا حقاً لله وتتمه للحد (٣)، والظاهر أن لا خصوصية في الحسم، وإنما لأنه من المداواه في ذلك الوقت، ويمكن أن يكون غيرها، كما تدلّ عليه الروايات، وهو السائد في هذا الوقت.

ففي الوسائل عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«أتى أمير المؤمنين عليه السلام بقوم سراق قد قامت عليهم البيّنة وأقروا، قال: فقطع أيديهم، ثم قال: يا قنبر ضمّهم إليك فداو كلومهم، وأحسن القيام عليهم، فإذا برأوا فأعلمني...» الرواية (٤).

فالحمل على الاستحباب، وأن الحسم ليس من الحد، يمنع من الاستدلال بالرواية على المنع من الوصل بعد القطع.

ص: ١٩٠

---

١- (١) سبل السلام ٢٤:٤، ح ٩، كتاب الحدود، نيل الأوطار ٧:٣١٠، كتاب القطع في السرقة، باب حسم يد السارق.

٢- (٢) المبسوط للسرخسي ١٦:١٢٧، كتاب الشهادات، باب من لا تجوز شهادته.

٣- (٣) شرائع الإسلام ٤:٩٥٧، في أحكام حد السرقة، قواعد الأحكام ٣:٥٦٦، المقصد السادس: في حد السرقة، الفصل الثالث: في الحد، شرح اللمعة الدمشقية ٩:٢٨٦، الفصل الخامس: في السرقة، جواهر الكلام ٤١:٥٤٢، بيان حد السرقة.

٤- (٤) الوسائل ٢٨:٣٠٠، ح ٣٤٨٢٣، أبواب حد السرقة، باب (٣٠).

ثم إنَّ الكلام يأتي في جواز الوصل بعد الحسم أو عدم جوازه، خاصّه بعدما وصل إليه الطب الحديث وعلم التجميل في زماننا من تطوّر، ووضوح إمكان حصول ذلك حتّى لو حسمت اليد.

الدليل التاسع:

وأُستدِلَّ على المنع أيضاً بما ورد في النبوي من تعليق يد السارق في رقبته بعد القطع.

وهو ما رواه الترمذى: حدّثنا قتيبه، حدّثنا عمر بن عليّ المقدّمى، حدّثنا الحجاج عن مكحول عن عبد الرحمن بن محيريز، قال: سألت فضاله بن عبيد عن تعليق اليد في عنق السارق أمن السنّه هو؟ قال:

«أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسارق، فقطعت يده، ثم أمر بها فعُلقت في عنقه»<sup>(١)</sup>.

والحديث عندهم ضعيف بالحجاج بن أرطاه<sup>(٢)</sup>.

واستدلّوا به على أنّ التعليق في العنق تحقيق للنكال، وردّ الكف (أى: وصلها) يمنع تحقيق النكال.

وفيه: أنّ المنع إذا كان لتحقيق النكال فإنّه مأخوذ من الآية، والتعليق

ص: ١٩١

---

١- (١) سنن الترمذى ٤:٣، ح ١٤٧١، المعجم الكبير ١٨:٣٠٠، عبد الله بن محيريز، مسند أحمد ١٩:٦، مسند فضاله بن عبيد الأنصارى، السنن الكبرى للبيهقى ٨:٢٧٥، باب ما جاء في تعليق اليد في عنق السارق.

٢- (٢) نيل الأوطار ٧:٣١٠، باب حسم يد السارق إذا قطعت واستجاب تعليقها في عنقه، تهذيب التهذيب ٣٦٥ [٢:١٧٢].

فى العنق إن قلنا باستحبابه مع ضعف الروايه، فإنه مصداق من مصاديق النكال، لما فيه من الزجر والعبره.

وقال أصحابنا باستحبابه(١)، أخذاً بالحديث وإن كان من طريق العامه، على قاعده التسامح فى أدله السنن، ولكنه مشكل لما فى ظاهر المتن المخالف للمقطوع عندنا من أنّ القطع للأصابع لا اليد الظاهره فى الكف على قول العامه.

والقول بالمنع يتوقف على القول بوجوب تعليق اليد، بل يبقى الكلام فى جواز الوصل أو المنع أيضاً بعد تعليق اليد فى العنق، أو جواز إجراء زرع لعضو من آخر، أو زرع أنسجه بعملية تجميل حتى لو قلنا بالوجوب.

الدليل العاشر:

ما رواه الكراجكى مرسلأ فى الخرائج من أنّ علياً عليه السلام قطع أسوداً أقرّ بالسرقه، فأخذ المقطوع يمدح أمير المؤمنين فى الطريق، فسمعه الحسن والحسين عليهم السلام فأخبرا أمير المؤمنين عليه السلام، فبعث إليه من أعاده، وقال له:

«قطعتك وأنت تمدحنى؟! فقال: يا أمير المؤمنين إنك طهرتنى، وإنّ حبك قد خالط لحمى وعظمى، فلو قطعتنى إرباً إرباً لما ذهب حبك من قلبى،

ص: ١٩٢

---

١- (١) المبسوط للطوسى ٣٦:٨، فصل فى قطع اليد والرجل فى السرقه، مسالك الإفهام ٥٢٧:١٤، الباب الخامس: فى حد السرقه، جواهر الكلام ٥٤٢:٤١، استحباب تعليق اليد المقطوعه فى رقبه السارق.



فدعا له أمير المؤمنين عليه السلام، ووضع المقطوع إلى موضعه فصح وصلح كما كان»(١).

ورواه ابن جرير في نوادر المعجزات(٢)، وشاذان بن جبريل القمي في الروضة والفضائل(٣) مرفوعاً عن الأصمغ بن نباته باختلاف، وفي المتن ما يخالف المقطوع به في مذهب أهل البيت عليهم السلام من أنّ القطع كان من الرسغ.

والرواية على ضعفها لم يعمل بها أحد من الفقهاء في حكم الإقرار بالسرقة(٤).

ثمّ إنّها لا تدلّ على أكثر من جواز الوصل بعد القطع بإذن الإمام عليه السلام، بعد ثبوت السرقة بالإقرار، ولعل ذلك من باب أنّ له عليه السلام العفو عن الحد إذا ثبت بالإقرار دون البيّنه.

واستدلّوا على ذلك بمعتبره طلحة بن زيد المرويه في الاستبصار، قال: فأما ما رواه الحسين بن سعيد عن محمّد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن جعفر، قال: حدّثني بعض أهلي أنّ شاباً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ عنده بالسرقة، قال: فقال له على عليه السلام:

«إنّي أراك شاباً لا بأس بهيئتك، فهل تقرّأ

ص: ١٩٣

- 
- ١- (١) الخرائج والجرائح ٢: ٥٦١، ح ١٩، فصل في أعلام أمير المؤمنين عليه السلام.
  - ٢- (٢) نوادر المعجزات: ٦٠، ح ٢٦، الباب الأول: دلائل أمير المؤمنين عليه السلام.
  - ٣- (٣) الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: ٢٢٥، ح ١٨٦، الفضائل: ١٧٢.
  - ٤- (٤) جواهر الكلام ٤١: ٥٢٣، عدم ثبوت القطع بالإقرار مره واحده، فقه الصادق ٥٢٣: ٢٥، بيان ما يثبت به السرقة.

شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقره، فقال: فقد وهبت يدك لسوره البقره، قال: وإنما منعه أن يقطعه؛ لأنه لم تقم عليه البيئه»(١).

وبمرسله أبي عبد الله البرقي التي رواها الشيخ في التهذيب والاستبصار: ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن أبي عبد الله البرقي عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين عليهم السلام، قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسرقه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

«أتقرأ شيئاً من كتاب الله، قال: نعم، سورة البقره، قال: قد وهبت يدك لسوره البقره، قال: فقال الأشعث: أتعطلّ حدّاً من حدود الله تعالى؟ فقال: وما يدريك ما هذا، إذا قامت البيئه فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذلك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع»(٢).

وضعف السند لو كان - كما ادّعا بعض - فهو مجبور بالشهره وعمل الأصحاب، وعليه فتوى الأشهر(٣)، وقيدوه بالتوبه إجماعاً. فإذا كان للإمام العفو بعد الإقرار والتوبه ابتداءً، كان له الإذن بالوصل بعد القطع بعدهما بالأولويه.

ص: ١٩٤

- 
- ١- (١) الاستبصار ٤: ٢٥٢، ح ٩٥٤.
  - ٢- (٢) الاستبصار ٤: ٢٥٢، ح ٩٥٥، تهذيب الأحكام ١٠: ١٢٩، ح ٥٢٦.
  - ٣- (٣) المقنع: ٤٣٠، أبواب الحدود، باب الزنا واللواط، الكافي للحلي: ٤١٢، حد السرقه، النهايه: ٧١٨، باب الحد في السرقه، غنيه النزوع: ٤٣٤، الفصل السادس: في حد السرقه، جامع الخلاف والوافق: ٥٩٦، تبصره المتعلمين: ٢٥١، حد السرقه، المختلف ٩: ٢١٢، حد السرقه، مجمع الفوائد ١٣: ٢٧٤.

وبذلك يفصل القول بجواز الوصل بين إذن الإمام عليه السلام بعد الإقرار والتوبه وعدمه، ولو قلنا بالتعدى للفقير الجامع للشرائط سواء على مبنى الولايه العامه أو الولايه فى إقامه الحدود، كان له الإذن على الشرطين، بزرع العضو المقطوع، أو زرع عضو من آخر مكانه، أو زرع أنسجه بعملية تجميل، ولا يجوز له الإذن لو ثبتت السرقة بالبينه أو لم تثبت التوبه.

الدليل الحادى عشر:

الاستدلال بنقض الغرض على المنع من الوصل للعضو المقطوع، حيث إن جواز إعادته ما قطع من اليد مفوت للحكمه، وناقض للغرض من تشريع الحد، وهو الردع والزجر عن الفعل.

وبعبارة أخرى: أن المستشرف لروح الشريعه لابد له من الحكم بالمنع من زرع العضو المقطوع، فإن مبنى الشريعه على المحافظه على نظام وسلامه المجتمع الإسلامى، وهو لا يتم إلا بتشريع العقوبات الرادعه والزاجره، والتي منها القطع، وهذا على الأقل يدعو للاحتياط فى إجازة زرع العضو المقطوع بالحد.

الدليل الثانى عشر:

الاستدلال على المنع بما يستفیده العرف من مناسبات الحكم والموضوع، فإن الحكم بوجود القطع جزاء للسرقة يناسبه الحكم بتأييد القطع.

ص: ١٩٥

وهذا لا يخرج عن روح الاستدلال السابق، وفي استفاده الاحتياط منه في إعطاء الإجازة لزرع العضو المحدود.

الدليل الثالث عشر:

الاستدلال على المنع من وصل العضو المقطوع بالحد من جهة أنّ العضو المبان نجس؛ لأنه أصبح من الميتة، ولا يجوز الصلاة في النجس.

وهذا أولاً؛ لو سلّمنا به، لا يوجب المنع من الوصل بالأصالة، وإنما يوجب المنع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنه يكون مانعاً من الصلاة للنجاسه.

وثانياً؛ إنّه موهون؛ لأنّ العضو المزروع لو التأم عضوياً ودبّت فيه الحياه لصار جزءاً من الحى، ويخرج بذلك عن الميتة ومن كونه محكوماً بالنجاسه.

الدليل الرابع عشر:

التمسّك لجواز إعادته العضو المقطوع بأنّ حدّ السرقة هو حقّ الله، وحقوق الله تبنى على المسامحة والإرفاق، فلا- مناص من الرجوع إلى عداله الإسلام وسماحته فى الحكم بالجواز، هذا ما استدلّ به عبد الرحمن فقيهى فى مقال له بعنوان (بيع الأعضاء الإنسانى).<sup>(١)</sup>

ص: ١٩٦

---

١- (١) نشر فى مجموعه آثار كئكره بررسى مبانى فقهى إمام خمينى / مسائل مستحدثه: (١) مجموعه مقالات.

ولكن من الواضح أنّ المسامحة والإرفاق غير مطلوب هنا في هذا الحد، وإلّا لما ناسب أصل القطع، كما أنّه يتعارض مع الردع والزجر المنظور إليه في الشريعة من هذا الحد.

ثمّ إنّ هذا الأصل، أى: أصل المسامحة والإرفاق في الإسلام، لا يمكن الاستناد إليه إلّا بعد أن نفقد الدليل على عدم الجواز، ومنه الردّ والإجابة على الظاهر المستفاد من آية السرقة الآنفه الذكر أولاً.

الدليل الخامس عشر:

أن يستدلّ على المنع من الوصل، بأنّ في السرقة جانباً من حقّ الناس، ولا يجوز المسامحة في حقّ الناس، على العكس من حقّ الله، إلّا إذا أجاز صاحب الحق، فيجوز عند ذلك الوصل، كما ذكره الدكتور الزحيلي في بحثه المقدّم إلى المنظمه الإسلاميه للعلوم الطبيه في الكويت.

ويمكن أن يستدلّ على أنّ السرقة حقّ الناس، بما رواه الكليني في الكافي عن علي بن محمّد عن محمّد بن أحمد المحمودى عن أبيه عن يونس عن الحسين بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول:

«الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزنى أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحد، ولا يحتاج إلى بيّنه مع نظره؛ لأنّه أمين الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق فالواجب عليه أن يزبره وينهاه ويمضى ويدعه، قلت: كيف ذاك؟ قال: لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان

ولكن روى الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن الفضيل، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله مرّه واحده، حرّاً كان أو عبداً، أو حره كانت أو أمه، فعلى الإمام أن يقيم الحد عليه للذى أقر به على نفسه كائناً من كان إلّا الزانى المحصن - إلى أن قال -، فقال: إذا أقر على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله، وإذا أقر على نفسه أنه شرب خمراً حدّه...» الروايه(٢).

والتي يظهر منها أنّ السرقة حقّ من حقوق الله، وطريق الجمع هو أنّ فى حدّ السرقة جهتين: جهة حقّ الناس، ووجهه حقّ الله، ولكن حقّ الناس مغلب، لإطلاق النصّ الأوّل، وفتوى الأصحاب، كما ذكره صاحب الجواهر(٣)، ومن هنا كان للمسروق منه العفو وعدم المطالبه قبل الرفع إلى الحاكم فلا يقطع، وأمّا إذا رفعه فليس له ذلك فيقطعه الحاكم.

ويدلّ عليه روايه سرقه رداء صفوان بن أميه(٤)، وروايه سماعه بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«من أخذ سارقاً فعفا عنه فذلك له، فإذا رفع إلى الإمام قطعه، فإن قال الذى سرق له: أنا أهبه، لم يدعه الإمام حتّى

ص: ١٩٨

١- (١) الكافي ٧: ٢٦٢، ح ١٥، كتاب الحدود، باب النوادر، الاستبصار ٤: ٢١٦، ح ٨٠٩.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٧، ح ٢٠، كتاب الحدود، باب حدود الزنا.

٣- (٣) جواهر الكلام ٤١: ٥٥١، كتاب الحدود، حد السرقة، اللواحق، المسأله الرابعه.

٤- (٤) الكافي ٧: ٢٥١، ح ٢، كتاب الحدود، باب العفو عن الحدود.

يقطعه إذا رفعه إليه، وإنما الهبه قبل أن يرفع إلى الإمام، وذلك قول الله عز وجل: (وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ)

، فإذا انتهى الحد إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه» (١).

وعليه فهذا الاستدلال يتم في أصل إقامة الحد، وقبل الرفع إلى الحاكم، كما هو صريح الروايات، فإن لصاحب الحق أن يسقط حقه ويعفو فلا يقطع السارق، ولا يتم في كيفية إجرائه أو تخفيفه، بل حتى في أصل إقامته بعد الرفع إلى الحاكم، فإنه بعد الرفع يتمحض حقاً لله، فيجب على الحاكم قطعه، ومن هنا ليس لصاحب الحق الإذن بزرع العضو المقطوع بعد أن لم يكن له العفو عن أصل الحد بعد الرفع للإمام، وعليه فلا بد من الرجوع إلى الأدلة الأخرى الدالة على جواز عفو الإمام عليه السلام، ومن ثم جواز الإذن بالوصل أو عدمه.

ثم إن محل الكلام في مسأله جواز الوصل بعد القطع هو في كيفية إجراء الحد ومقداره، من تحقق الحد بالقطع فقط أو بالاستداه، لا- في أصل إقامة الحد حتى يقال بجواز العفو من صاحب الحق، وبه يرجع إلى ظاهر آيه السارق والسارقه الآنفه الذكر.

ومما مضى من الأدله والمناقشه فيها، يتبين أنه لا- مجال لمن يدعى جواز الوصل لأين يتميـك بأصل الإباحه، كما ادّعاه بعضهم (٢) في المسأله؛ لأن

ص: ١٩٩

١- (١) الكافي ٧: ٢٥١، ح ١ كتاب الحدود، باب العفو عن الحدود.

٢- (٢) بيع الأعضاء الإنسانى لعبد الرحمن فقيهى (مجموعه آثار كـنـره بررسى مبانى فقهى إمام خمينى / مسائل مستحدثه ١: ٣٦٤).

الأمر لا يصل إلى الأصل إلّا بعد انعدام الدليل، بل كان الأولى لمن يريد التمسك بالأصل أن يحكم بالاحتياط مراعاةً للدليل نقض الغرض وروح الشريعة ودليل مناسبات الحكم والموضوع (الدليل الحادى عشر والثانى عشر).

ولكن الأمر لا يصل إلى التمسك بأصل الاحتياط؛ لظهور قوله تعالى: (نَكَالاً مِنَ اللَّهِ) فى آيه السارق والسارقه (الدليل الأول) الدال على المنع، وظهور قوله فى روايه طلحه بن زيد:

«وهبت يدك لسوره البقره» (الدليل السادس).

نعم، يخص الإطلاق فى الآيه والروايه بما ورد من تخيير الإمام عليه السلام فى العفو عن الحد عموماً أو حدّ السرقة خصوصاً بعد الإقرار والتوبه، الدال على جواز إذنه بالوصل بعد القطع بالأولويه على الشرطين (الدليل العاشر).

ويعتدى الحكم إلى الحاكم الجامع للشرائط، إمّا بأدله الولايه العامه أو الولايه الخاصه فى الحدود، أو باستظهار أن المراد من الإمام فى روايات العفو هو قائد الأئمه الإسلاميه، فيشمل الحاكم الشرعى الجامع للشرائط، مقابل من استظهر منها أنه حقّ خاص للإمام عليه السلام فقط.

ودليل المنع المستفاد من قوله تعالى: (نَكَالاً مِنَ اللَّهِ) ، وقوله فى الروايه:

«وهبت يدك لسوره البقره» كما يشمل المنع من إعاده نفس العضو المقطوع، كذلك يشمل زرع عضوٍ من آخر، أو زراعته أنسجه بعملية تجميل، وكذا الإذن بالوصل من الإمام عليه السلام أو الحاكم يشمل جميع الحالات أيضاً.



مقال زراعه العضو المقطوع فى حد السرقة

- ١ - أحكام القرآن، أحمد بن على الرازى الجصاص، الناشر: دار الكتب العلميه - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -.
- ٢ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن الحسن الطوسى، تحقيق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الرابعه ١٣٦٣ ش.
- ٣ - كتاب الأمالى، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان، تحقيق: على أكبر غفارى، دار المفيد للطباعه والنشر و التوزيع - بيروت، الطبعة الثانيه ١٤١٤ هـ -.
- ٤ - إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد، ابن العلامه الحلّى محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّى، الطبعة العلميه بقم، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ -.
- ٥ - بيع الأعضاء الإنسانى، مقال لعبد الرحمن فقيهى، مجموعه آثار

كنكره بررسى مبانى فقهى إمام خمينى، مسائل مستحدثه، مجموعه مقالات.

٦ - تبصره المتعلمين فى أحكام الدين، العلامة الحلى الحسن بن يوسف المطهر، تحقيق: السيد أحمد الحسينى والشيخ هادى اليوسفى، الناشر: انتشارات فقيه - طهران، الطبعة الأولى ١٣٦٨ هـ - ش.

٧ - تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبى السعود)، القاضى أبى السعود محمّد بن العمادى، الناشر: دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان.

٨ - تفسير البيضاوى، البيضاوى، الناشر: دار الفكر - بيروت.

٩ - تفسير جامع البيان عن تأويل أى القرآن، محمّد بن جرير الطبرى، الناشر: دار الفكر - بيروت، سنة الطبع ١٤١٥.

١٠ - تفسير روح المعانى (تفسير الآلوسى)، الآلوسى.

١١ - تفسير العياشى، العياشى أحمد بن مسعود بن عياش، تحقيق: السيد هاشم الرسولى المحلاتى، المكتبة العلميه الإسلاميه - طهران.

١٢ - تفسير غريب القرآن الكريم، الشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق: محمّد كاظم الطريحي، الناشر: انتشارات زاهدى - قم.

ص: ٢٠٢

١٣ - تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد محمّد الطيب، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، سنة الطبع ١٤٢٤ هـ -.

١٤ - تفسير القرآن العظيم، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: الدكتور مصطفى مسلم محمّد، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -.

١٥ - التفسير الكبير، الفخر الرازي، الطبعة الثالثة.

١٦ - تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الناشر: شركة مكتبة و مطبعه مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، سنة الطبع ١٣٨٥ هـ -.

١٧ - تفسير مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، الناشر: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -.

١٨ - تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، الناشر: دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثة، طهران.

١٩ - تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ -.

٢٠ - جامع الخلاف والوفاق بين الإماميه و بين أئمه الحجاز والعراق، علي بن محمّد بن محمّد القمي السيزواري، تحقيق: حسين الحسني

ص: ٢٠٣

البيرجندی، الناشر: انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف، الطبعة الأولى.

٢١ - جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري، الناشر: مكتبة الصدوق - طهران، الطبعة الثانية ١٣٥٥ ش.

٢٢ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمّد بن حسن النجفي، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٦٧ ش.

٢٣ - الخرائج و الجرائح، قطب الدين الراوندي، تحقيق ونشر: مؤسسه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ -.

٢٤ - الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: جماعه من المحققين، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٧ هـ -.

٢٥ - دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، الشيخ المنتظري، الناشر: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -.

٢٦ - دعائم الإسلام، القاضي أبي حنيفة النعمان، الناشر: دار المعارف - القاهرة، سنة الطبع ١٣٨٧ هـ -.

٢٧ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني زين

الدين العاملي، تحقيق و تعليق: السيد محمد كلانتر، الناشر: انتشارات داوري - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ -

٢٨ - الروضه في فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليه، شاذان بن جبرائيل القمي، تحقيق: علي الشكرجي، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ -.

٢٩ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامی - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.

٣٠ - سبل السلام، محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني، جمع و تعليق: محمد عبد العزيز الخولي، الناشر: شركة مكتبه و مطبعه مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، الطبعة الرابعه ١٣٧٩ هـ -.

٣١ - سنن الترمذی (الجامع الصحيح)، محمد بن عيسى بن سوره الترمذی، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: دار الفكر للطباعه و النشر، الطبعة الثانيه ١٤٠٣ هـ -.

٣٢ - سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، علق عليه: مجدى بن منصور بن سيد الشورى، الناشر: دار الكتب العلميه - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -.

٣٣ - السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الناشر: دار الفكر.

٣٤ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، المحقق الحلّى نجم الدين جعفر بن الحسن، تعليق: السيد صادق الشيرازى، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ - .

٣٥ - شرح أصول الكافى، المولى محمّد صالح المازندرانى، الناشر: دار إحياء التراث العربى - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ - .

٣٦ - شرح مسند أبى حنيفة، الملا على القارى، الناشر: دار الكتب العلميه - بيروت.

٣٧ - الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - .

٣٨ - عوالى اللئالى العزيزيه فى الأحاديث الدينيه، ابن أبى جمهور محمّد بن على بن إبراهيم الإحسانى، تحقيق: آقا مجتبى العراقى، مطبعة سيد الشهداء - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - .

٣٩ - كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدى، تحقيق: الدكتور مهدى الخزومى و الدكتور إبراهيم السامرائى، الناشر: مؤسسه دار الهجره - إيران، الطبعة الثانية.

٤٠ - عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، تصحيح و تعليق: الشيخ حسين الأعلمى، الناشر: مؤسسه الأعلمى للمطبوعات - بيروت، سنة الطبع ١٤٠٤ هـ - .

- ٤١ - غنيه النزوع إلى علمى الأصول والفروع، السيد حمزه بن على بن زهره الحلبى، تحقيق: إبراهيم البهادرى، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -.
- ٤٢ - الفضائل، شاذان بن جبرائيل القمى، الناشر: منشورات المطبعة الحيدريه و مكتبتها فى النجف الأشرف، سنة الطبع ١٣٨١ هـ -.
- ٤٣ - فقه الصادق، السيد محمّد صادق الروحانى، الناشر: مؤسسه دار الكتاب - قم، الطبعة الثالثة ١٤١٢ هـ -.
- ٤٤ - قواعد الأحكام، العلّامة الحلى الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.
- ٤٥ - القواعد و الفوائد، محمّد بن مكى العاملى (الشهيد الأول)، تحقيق: السيد عبد الهادى الحكيم، الناشر: مكتبه المفيد - قم.
- ٤٦ - الكافى، محمّد بن يعقوب الكلينى، تصحيح: على أكبر غفارى، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ ش.
- ٤٧ - الكافى فى الفقه، أبو الصلاح الحلبى، تحقيق: رضا الأستاذى، مكتبه الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام العامه - إصفهان.
- ٤٨ - كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهانى (الفاضل الهندى)، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ -.

٤٩ - الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، الثعلبي، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ -.

٥٠ - مباني تكمله المنهاج، السيد أبو القاسم الخوئي، مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

٥١ - المبسوط، شمس الدين السرخسي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، سنة الطبع ١٤٠٦ هـ -.

٥٢ - المبسوط في فقه الإماميه، محمّد بن الحسن الطوسي، علّق عليه: محمّد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضويه لإحياء آثار الجعفريه، سنة الطبع ١٣٨٧ هـ -.

٥٣ - مجمع الفائده و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، المولى أحمد الأردبيلي، تصحيح: آقا مجتبي العراقي و الشيخ علي پناه الإشتهاردى و آقا حسين اليزدى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى.

٥٤ - المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمّد شاکر، الناشر: دار الفكر.

٥٥ - مختلف الشيعه، العلامة الحلى الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.

٥٦ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثانى زين



الدين بن علي العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.

٥٧ - المستدرک علی الصحیحین وبذیلہ التخلیص للذهبی، أبو عبد الله الحاکم النیسابوری، إشراف: الدكتور یوسف عبد الرحمن المرعشی، الناشر: دار المعرفه - بیروت.

٥٨ - مسند أحمد، أحمد بن حنبل، الناشر: دار الصادر - بیروت.

٥٩ - مصباح الفقاهه، السيد أبو القاسم الخوئی، الطبعة الأولى المحققة، الناشر: مكتبة الداوری - قم.

٦٠ - مصنف ابن أبي شیبه، عبد الله بن محمد بن أبي شیبه الكوفي العبسی، الناشر: دار الفكر - بیروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ -.

٦١ - مصنف الصنعانی، عبد الرزاق الصنعانی، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمی.

٦٢ - معانی القرآن الکریم، أبو جعفر النجاشی، تحقيق: الشيخ محمد علی الصابونی، الناشر: جامعه أم القرى، معهد البحوث العلمیه و إحياء التراث الإسلامی، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -.

٦٣ - المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبرانی، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفی، الناشر: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية.

٦٤ - المقنع، الصدوق محمد بن علی بن الحسين بن بابويه القمي،

ص: ٢٠٩

تحقيق ونشر: لجنه التحقيق التابعه لمؤسسه الإمام الهادى عليه السلام، سنه الطبع ١٤١٥ هـ -.

٦٥ - من لا يحضره الفقيه، الصدوق محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، تعليق: على أكبر غفارى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانية.

٦٦ - المهذب، عبد العزيز بن البراج الطرابلسى، تحقيق: مؤسسه سيد الشهداء العلميه، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنه الطبع ١٤٠٦ هـ -.

٦٧ - المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، العلامة أحمد بن محمّد بن فهد الحلى، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٠٧ هـ -.

٦٨ - نقل وزراعه الأعضاء، مقال لمصطفى عبد الكريم مراد، قسم الأبحاث الشرعيه بدار الإفتاء المصريه، ٢٠٠٩ م.

٦٩ - النهايه فى مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسى، الناشر: انتشارات قدس محمّدى - قم.

٧٠ - نهج البلاغه شرح محمّد عبده، الشيخ محمّد عبده، الناشر: دار الذخائر - قم.

٧١ - نوادر المعجزات، محمّد بن جرير بن رستم الطبرى الشيعى،

تحقيق ونشر: مؤسسه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - .

٧٢ - نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي الشوكاني، الناشر: دار الجيل - بيروت، سنة الطبع ١٩٧٣ م.

٧٣ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - .

ص: ٢١١



بقلم: الشيخ رافد التميمي

إنّ الفقه الإسلامي هو القانون الإلهي في الدين الخاتم، الذي أنزله الله تعالى لإداره الحياه الفرديه والاجتماعيه للبشر، فإنّ الشريعه المقدّسه رسمت للإنسان الطريق القويم والمنهج المستقيم الذي يوصله إلى حيث الغايه من الخلق والهدف من وجود الكون على مستويين:

المستوى الأول: وهو المستوى الفردي الذي يهتم بحياه كلّ فرد وخصوصياته، وطريقه تعبده وتنشكه من خلال تشريع الأحكام، من قبيل: الصلاه والصيام وأمثالهما. طبعاً، لا ينافي ذلك أن يكون لمثل هذه العبادات جنبه اجتماعيه أخرى.

المستوى الثاني: وهو المستوى الاجتماعي، الذي يهتم بتنظيم حياه الفرد بما هو أحد أفراد المجتمع الذين تحكمهم علاقات وتعاملات معيّنه، كمسائل البيع والإجاره والزواج وأمثالها من المعاملات الكثيره.

ويصطلح على المستوى الأول في الفقه بالعبادات، وعلى المستوى الثاني بالمعاملات.

وانطلاقاً من الرحمة الإلهية والحكمة الربانية فإنَّ الشريعة المقدَّسه لم تترك كبيره ولا صغيره إلَّا وبيَّنت حكمها أو لا أقلَّ بيَّنت الوظيفة العمليه التي على المكلف أن يتبعها.

ثم إنَّ من أهم المسائل الاجتماعيه التي أكَّدت عليها الشريعة الإسلاميه، وبيَّنت مفرداتها بدقَّه، وعيَّنت جزئياتها بحساسيه متناهيه - كماً وكيفاً - هي مسائل الديّات والحدود، أو ما يصطلح عليه بقانون العقوبات، أو القانون الجزائي، وهو فيما لو اعتدى شخص على آخر سواء كان الاعتداء على شخصه وذاته أو على أملاكه ومتعلقاته، فإنَّ أيَّ نوع من أنواع الاعتداء له غرامه، على المعتدى أن يتحمَّلها (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْمَأْنَفَ بِالْمَأْنَفِ وَالْمَأْذَنَ بِالْمَأْذَنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ) ١.

طبعاً هذا غير العقوبه الأخرويه التي تلازم الحرمة التكليفيه فلم تترك الشريعة المقدَّسه مثل هذه الأمور بدون تحديد وتقنين وإلَّا لساد الاختلاف والفساد في المجتمع.

إلَّا أنه بين فتره وأخرى تثار بعض الإشكالات على بعض القوانين الإسلاميه، وعاده ما تعود هذه الإشكالات والاعتراضات؛ إمَّا إلى عدم

اطّلاع المستشكل على أبعاد المسأله وتفصيلها، والناس أعداء ما جهلوا، وإمّا إلى عدم انسجام هذه الأحكام مع بعض الرؤى الشخصيه التي ترجع إلى الأهواء والقناعات الفرديه الذوقيه، وإمّا إلى العداة الذي تكنّه بعض النفوس لهذا الدين الحنيف، وإمّا إلى بساطه وسداجه المستشكل.

ونحن لا نريد أن نغلق باب النقد والسؤال، ولكن نريد أن نقول: يجب أن لا يصل هذا السؤال إلى حدّ الإشكال، - فضلاً أن يصل إلى حدّ الإشكاليه - قبل الفحص والسؤال من أهل الخبره والاختصاص.

إنّ من بين المسائل الفقيهيه الجزائيه التي يشكل عليها هي مسأله قطع يد السارق، فإنّ الشريعه الإسلاميه حكمت أنّ من سرق مالاً من غيره تُقطع يده، وهذا الحكم - أي: حكم القطع - لا يكون إلّما إذا تحققت مجموعه من الشرائط، منها: البلوغ، والعقل، وارتفاع الشبهه، وأن لا يكون المال مشتركاً، وأن يبلغ ربع دينار ذهباً أو خمسّه، إلى غيرها من الشروط المذكوره في محلّها من الكتب الفقيهيه المختصه (١).

### شرطيه الحرز:

ومن الشرائط المهمّه التي لا بدّ من توفرها حتّى يمكن إجراء حكم القطع على السارق هو: أن يكون المال محرزاً في مكان معيّن وبطريقه

ص: ٢١٥

---

١- (١) انظر موسوعه السيّد الخوئي ٣٣٩:٤١، أسباب الحدود.

خاصّه، أى: مخبئاً فى مكان ما وليس بظاهر، وإلّا إذا لم يكن محرزاً فلا يمكن تطبيق هذا الحكم على السارق حتّى لو توفّرت بقيه الشرائط.

### الإشكالات الواردة على هذا الشرط:

هناك مجموعه من الإشكالات ذكرت حول هذا الشرط، منها:

١ - إنّ لازم اشتراط أن يكون المال المسروق فى حرزٍ أنّ من سرق مالاً محرزاً فى مثل السياره أو مالاً محرزاً فى أمتعه يحملها الحيوان فسيكون عليه القطع، ولكن لو سرق شخص نفس تلك السياره بما فيها هذا المال المحرز، أو سرق ذلك الحيوان بما يحمل فلا يكون عليه القطع؛ وذلك لأنّ المال المسروق ليس محرزاً، وبناءً على هذا كيف يمكن قبول إجراء حكم القطع على النحو الأوّل من السرقة وعدم إجرائه على النحو الثانى؟! وهذا يكشف عن وجود خلل فى هذا الحكم، وينبغى إعادته النظر فيه.

٢ - إنّ الفقهاء عرّفوا السرقة التى فيها القطع هى: أخذ مال الغير من حرزه، وبدون إذن صاحب المال...

ولكن هذا التعريف لا ينطبق على مجموعه من الموارد المستحدثه، التى تكثرت فيها السرقات، بل لعلّ السرقة فى هذه العصور تتمحور حول هذه الموارد، من قبيل: السرقة من مواقع الإنترنت، والأنظمة المصرفية (البنوك)، وشبكات الهواتف النقّاله، وأعضاء جسم الإنسان، وأمثال هذه الموارد التى لا ينطبق عليها التعريف المتقدّم، إذ إنّها ليست أموراً محرزه



فى مكان معيّن، فكيف يمكن أن نتصوّر أنّ من سرق ربع دينار ذهباً من شخص فسيكون عليه القطع، ولكن من سرق الملايين من الحساب المصرفى لشخص آخر فلا يكون عليه القطع؟!

فهذا يكشف عن الخلل والإشكال فى هذه المسأله الفقهيّه.

من هنا أخذ البعض يرتّب بعض النتائج، ويستخلص أنّ الفقه الإسلامى إذا لم يعط حلولاً لهذه الإشكالات فسيفقد صلاحية إداره المجتمع الإنسانى المعاصر، فإنّ احتياجات البشر أصبحت متنوّعه ومستحدثه، ولا تنسجم مع الطرح الفقهي القديم، بل راح البعض - وللأسف - يجزم بذلك، مع عدم متابعتة للحلول التى يقدمها الفقهاء بشكل دقيق وصحيح، وعدم مراجعته القنوات الخاصه التى تعنى بهذه الأمور.

وفى هذا المقال نريد أن نجيب عن هذه التساؤلات والإشكالات، من خلال عرض الأدله الفقهيّه والأدوات الاستنباطيه، مع عرض كلمات الفقهاء وأهل الفن والاختصاص؛ لمعرفة سلامه أو سقم ما يُدعى من هذه الإشكالات على شرطيه الحرز فى جواز قطع يد السارق.

الإجابّه على الإشكالات:

تعتبر مسأله شرطيه الحرز فى جواز قطع يد السارق من المسائل الإجماعيه فى الفقه، والتى لم يقع فيها أى اختلاف أو إشكال؛ وذلك تبعاً لمجموعه من الروايات الصحيحه المعتمره التى نصّت أو أشارت إلى هذا

ص: ٢١٧

الشرط - ويأتى ذكر الروايات بالتفصيل - وهذا الأمر لا كلام فيه، إلّا أنّ البحث وقع فى تعريف الحرز، وبيان معناه وحدوده، فعند مراجعته كلمات الفقهاء فى ذلك نجد بعض الاختلاف فيما بينهم.

### تعريف الحرز:

قال الشيخ الطوسى فى النهاية: «الحرز هو كلّ موضع لم يكن لغير المتصرّف فيه الدخول إليه إلّا باذنه، أو يكون مقفلاً عليه، أو مدفوناً، فأما المواضع التى يطرّقها الناس كلّهم، وليس يختص بواحد دون غيره فليست حرزاً، وذلك مثل الخانات والحمامات والمساجد والأرحية وما أشبه ذلك من المواضع»<sup>(١)</sup>.

قال فى الجواهر - بعد أن ذكر هذا التعريف عن الشيخ -: «عن المبسوط والتبيان والغنية وكنز العرفان نسبته إلى أصحابنا، بل عن الأخير الإجماع عليه صريحاً»<sup>(٢)</sup>.

وقد استشهد صاحب الرياض لهذا التعريف بمجموعه من الروايات.<sup>(٣)</sup>

والمحصّل من هذا التعريف الذى عليه أكثر الفقهاء: إنّ هناك ثلاث

ص: ٢١٨

١- (١) النهاية ٣: ٣٢٠.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٩٣.

٣- (٣) رياض المسائل ١٦: ١٠٤.

موارد للحرز يتحقق معها حكم قطع يد السارق: الأول: فيما إذا سرق من مكان لا يحق له الدخول فيه إلا بإذن. الثاني: أن يسرق مالا مقفلا عليه. الثالث: أن يسرق مالا مدفونا.

ولكن واجه هذا التعريف إشكالا بأنه غير مانع من دخول الأغيار، فإن الفقرة الأولى منه تنطبق على موارد لا يجوز فيها القطع، قال ابن إدريس في السرائر:

«أما حدّه للحرز بما حده فغير واضح؛ لأنه قال: «والحرز هو كل موضع لم يكن لغير المتصرّف فيه الدخول إليه إلا بإذنه»، وهذا على إطلاقه غير مستقيم؛ لأنّ دار الإنسان إذا لم يكن عليها باب، أو يكون عليها باب ولم تكن مغلقة ولا مقفلة، ودخلها إنسان وسرق منها شيئاً، لا قطع عليه بلا خلاف، ولا خلاف أنّه ليس لأحد الدخول إليها إلا بإذن مالِكها، فلو كان الحدّ الذي قاله مستقيماً لقطعنا من سرق ما في هذه الدار؛ لأنه ليس لأحد دخولها إلا بإذن صاحبها، فهي حرز على حدّه رضى الله عنه»(١).

فالإشكال إذن على المورد الأوّل من الموارد الثلاثة التي ذكرها الشيخ.

والإشكال واضح، ولأجل هذا الإشكال أضاف ابن حمزه قيدا للدخول بغير إذن، وهو أن تكون الدار مغلقة أو مقفلة(٢)، فهذا تسليم بالإشكال.

ولكن دافع العلامة في المختلف عن تعريف الشيخ الطوسي بحمل

ص: ٢١٩

١- (١) السرائر ٣: ٤٨٤.

٢- (٢) انظر جواهر الكلام ٤١: ٢٩٣.

كلامه على الإذن التكويني لا الإذن الشرعي، حيث قال: «ويحتمل أن يكون المراد بقوله:

«ليس لغير المتصرّف الدخول فيه» سلب القدره لا الجواز الشرعي».(1)

أى: أنّ الدار التي لم تقفل ولم تغلق فإنّ الإذن في دخولها متحقّق؛ لأنّ الإذن بمعنى القدره على الدخول، وليس الإذن معناه الإذن الشرعي، لذلك فإنّ من دخل داراً لم تقفل ولم تُغلق فإنّه دخلها بالإذن التكويني، ومادام الإذن التكويني موجوداً، فلا قطع عليه إن سرق من تلك الدار.

ولكن هذا ليس جواباً في الحقيقة، بل هو تسليم بالإشكال وتأويل لعباره الشيخ الطوسي على خلاف ظاهرها جداً، ومن المقطوع به أيضاً أنّ المراد هو الإذن الشرعي لا القدره، وإلّا فالإذن بمعنى القدره متحقّق حتّى مع القفل والغلق وإلّا لما أمكن أن يسرق شيئاً أصلاً.

والجواب عن هذا الإشكال يتطلّب البحث عن حقيقه الحرز روائياً؛ لأنّ الفيصل في هذه المسأله هو الروايات، وسنستعرض ونبحث ما هو المستفاد منها، ثمّ نجيب عن هذا الإشكال وبقية الإشكالات المتقدّمه.

التحقيق في شرطيه الحرز:

إنّ شرط الحرز لم يُؤخذ بهذا اللفظ منقولاً إلّا في مرسل ابن العلامه

ص: ٢٢٠

وابن فهد الحلبي، حيث روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لا قطع إلّا من حرز»<sup>(١)(٢)</sup>، وكذا رواه مرسلًا في العوالي.

وكذا ورد لفظ الحرز في صحيحه محمّد بن مسلم الآتية، إلّا أنّه لم يؤخذ لفظ الحرز فيها مستقلاً، من هنا كان لزاماً عرض الروايات الواردة في هذا الصدد؛ لاستخراج المعنى المراد من هذا الشرط، ومعرفة حدوده بشكل صحيح، كما لا بدّ من تسليط الضوء على الروايات المعارضه أيضاً، وإلّا لما صحّ التمسك بأيّ نتيجة من دون حلّ التعارضات.

نستعرض هنا أولاً الروايات الموافقه، ثمّ نستعرض الروايات التي تعارضها، ثمّ نستخلص أهمّ النتائج المرتبطه بالمقام.

### عرض الروايات في المقام:

هناك مجموعه من الروايات التي جاءت في هذه المسأله، نستعرضها مع بيان دلالاتها، ثمّ نستخلص أهمّ النتائج منها:

الروايه الأولى:

صحيحه أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوم اصطحبوا في

ص: ٢٢١

١- (١) إيضاح الفوائد ٤: ٥٢٩، المهذب البارع ٥: ٩٧، وانظر عوالي اللئالي ٣: ٥٦٨، مستدرک الوسائل ١٨: ١٣٦.

٢- (٢) الكافي ٧: ٢٢٨، التهذيب ١٠: ١١٠، الوسائل ٢٨: ٢٧٦، ح ٣٤٧٤٩.

سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض؟

فقال:

«هذا خائن لا يقطع، ولكن يتبع بسرقة وخيائته.

قيل له: فإن سرق من منزل أبيه؟ فقال: لا يقطع؛ لأن ابن الرجل لا يُحجب عن الدخول إلى منزل أبيه، هذا خائن، وكذلك إن سرق من منزل أخيه أو أخته إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول»<sup>(١)</sup>.

وتدل هذه الرواية على أنّ من كان مأذوناً في الدخول ومقاربه الأموال إذا سرق فلا يقطع، وهذا معناه أنّه إذا لم يكن مأذوناً كذلك فعليه القطع، إذن فالمال المحرز عليه القطع وإلا فلا.

فإن قلت:

هذا استدلال بمفهوم الوصف وهو لم يثبت حجّيته.

قلت:

الاستدلال بهذه الرواية من خلال ثلاث فقرات:

الأولى: وهو الاستدلال بمفهوم الوصف، وهو المستفاد من الفقرة الأولى في الرواية، وهذا يرد عليه الإشكال كما في البحث الأصولي؛ إذ لا حجّيته فيه.

الثانية: الاستدلال بمفهوم التعليل، وهو المستفاد من الفقرة الثانية في

ص: ٢٢٢

---

١- (١) الكافي ٧: ٢٢٨، التهذيب ١٠: ١١٠، الوسائل ٢٨: ٢٧٦، ح ٣٤٧٤٩.

الروايه، وهو قوله عليه السلام:

«لأنّ ابن الرجل لا يحجب...»، وقد وقع اختلاف بين الأصوليين في حجّيه هذا المفهوم، فلو سلّمنا عدم حجّيته، لا يمكن الاستدلال بهذه الفقره أيضاً.

الثالثه: الاستدلال بمفهوم الشرط، وهو الاستدلال بالفقره الأخيره من الروايه، وهو قوله:

«إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول» ومفهوم الشرط حجّه.

ولا يشكل على هذا الاستدلال بأنّ الشرط هنا مسوق لتحقق الموضوع، فإنّ عدم الدخول ينفي أساس الموضوع للسرقة، فهو كقولك: إن رزقت ولداً فاختنه.

لا يُشكل بهذا؛ لأنّ الشرط ليس كذلك، فإنّ الشرط لم ينصبّ على الدخول بل على الحجب، والمعنى: إن كان يدخل عليهم بدون حجب ومنع فهو لا يقطع، وإن كان يدخل عليهم مع الحجب والمنع فهو يقطع، والقرينه على ذلك ظهور الروايه في ذلك أولاً وثانياً: سياق الروايه يدلّ على ذلك أيضاً، فإنّ الفقره السابقه علّلت هذا الحكم بأنّ ابن الرجل لا يحجب، فمصّب الكلام على الحجب، فلا يكون الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع، وبذلك يتمّ الاستدلال.

الروايه الثانيه:

معتبره السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

ص: ٢٢٣

«كلّ مدخل يُدخّل فيه بغير إذن صاحبه فسرق منه السارق فلا قطع عليه، يعنى الحمامات والخانات والأرحية»<sup>(١)</sup>.

وزاد الفقيه: والمساجد<sup>(٢)</sup>.

وتدلّ هذه الروايه على أنّ الأماكن التي لا- تحتاج إلى إذن في الدخول فليس على السارق منها القطع، ومعناه أنّ الأماكن التي تحتاج إلى الإذن فعلى السارق القطع، فهي صريحه بعدم القطع في سرقة الأماكن العامه، وبمفهومها على جواز القطع في غير ذلك.

ولكن الإشكال على هذه الروايه هو من جهة عدم ثبوت مفهوم الوصف.

الروايه الثالثه:

معتبره السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«لا يقطع إلّا من نقب بيتاً أو كسر قفلاً»<sup>(٣)</sup>.

دلّاه هذه الروايه واضحه في أنّ الذي ينقب بيتاً أو يكسر قفلاً فهو يقطع، وستأتى الإشارة لاحقاً إلى أنّ مفهوم الحصر سوف يعارض موارد القطع في غير النقب والكسر.

ص: ٢٢٤

١- (١) الكافي ٧: ٢٣١، الوسائل ٢٨: ٢٧٦، ح ٣٤٧٥٠.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤، التهذيب ١٠: ١٠٨.

٣- (٣) التهذيب ١٠: ١٠٨، الاستبصار ٤: ٢٤٣، الوسائل ٢٨: ٢٧٧، ح ٣٤٧٥١.



الروايه الرابعه:

مرسله جميل: فقد روى العياشى عن جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهم السلام قال:

«لا يقطع إلّا من ثقب بيتاً أو كسر قفلاً»(١).

والكلام عن هذه الروايه كسابقتها إلّا أنّها ضعيفه من جهه السند.

الروايه الخامسه:

صحيحه الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ثقب بيتاً فأخذ قبل أن يصل إلى شيء؟ قال: «يعاقب، فإن أخذ وقد أخرج متاعاً فعليه القطع»(٢).

دلالة هذه الروايه واضحه فى أنّ من ثقب بيتاً وأخرج الأموال المسروقه فعليه القطع، وتكون هذه الروايه مقيده لإطلاق الروايات السابقيه القائله بأنّ من ثقب بيتاً يقطع، فهى تفيد أنّ من ثقب بيتاً وأخرج الأموال فهو الذى يُقطع لا مطلقاً، وهناك روايات عديده أخرى بهذا المضمون والمعنى.

الروايه السادسه:

معتبره السكوني، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام بطرار قد طرّ دراهم من كم رجل، قال: إن كان طرّ من قميصه الأعلى لم

ص: ٢٢٥

١- (١) تفسير العياشى ٣١٩:١، الوسائل ٢٨:٢٧٧.

٢- (٢) الكافي ٧:٢٢٤، التهذيب ١٠:١٠٧، الوسائل ٢٨:٢٦٢، ح ٣٤٧١٤.

أقطعه، وإن كان طرّاً من قميصه الداخِل قطعته»(١).

تدلّ هذه الروايه على أنّ السرقة من القميص الأعلى ليس فيها قطع، وأمّا السرقة من القميص الداخِل والمحرز ففيها القطع، وهى واضحه الدلاله على شرط الإحراز فى الحكم بالقطع.

الروايه السابعه:

صحيحه محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

فى كم يقطع السارق؟

قال:

«فى ربع دينار...، قلت له: أرأيت من سرق أقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق اسم السارق؟ وهل هو عند الله سارق فى تلك الحال؟ فقال: كلّ من سرق من مسلم شيئاً قد حواه وأحززه فهو يقع عليه اسم السارق، وهو عند الله سارق، ولكن لا يقطع إلّا فى ربع دينار أو أكثر»(٢).

تبيّن هذه الروايه أنّ السرقة تصدق فيما إذا أخذ مالاً من مسلم قد حواه وأحززه، وأنّه تقطع يده إذا كان ما سرقه مقدار ربع دينار. وهى واضحه الدلاله على شرطيه الحرز فى القطع.

ص: ٢٢٦

---

١- (١) الكافى ٧: ٢٢٦، التهذيب ١٠: ١١٥، الوسائل ٢٨: ٢٧٠، ح ٣٤٧٣٧.

٢- (٢) الكافى ٧: ٢٢١، التهذيب ١٠: ٩٩، الاستبصار ٤: ٢٣٨، الوسائل ٢٨: ٢٤٣، ح ٣٤٦٥٨.

هناك بعض الروايات التي قد تكون بظاهرها معارضه لبعض الروايات المتقدّمه:

منها: صحيحه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأخذ اللص يرفعه أو يتركه؟ فقال:

«إنّ صفوان بن أميه كان مضطجعا في المسجد الحرام، فوضع رداءه وخرج يهريق الماء، فوجد رداءه قد سرق حين رجع إليه، فقال: من ذهب بردائي؟ فذهب يطلبه فأخذ صاحبه، فرفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال النبي صلى الله عليه وآله: اقطعوا يده، فقال صفوان: أتقطع يده من أجل ردائي يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأنا أهبه له، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فهلّا كان هذا قبل أن ترفعه إلى، قلت: فالإمام بمنزلته إذا رفع إليه؟ قال: نعم» (١).

هذه الصحيحه تدلّ على أنّ من سرق من المسجد فهو يقطع مع أنّ المساجد من الأماكن العامّة التي لا تحتاج إلى إذن في الدخول، وهذا يعارض ما ثبت من الروايات المتقدّمه التي اشترطت في القطع أن تكون السرقة من الأماكن التي تحتاج إلى إذن، وعفت عن الأماكن التي ليست كذلك، بل صرّحت بعدم القطع في مثل المساجد والحمامات والأرحيه والخانات، وعليه فلا يمكن الالتزام بالكلية القائله: إنّ في السرقة من

ص: ٢٢٧

---

١- (١) الكافي ٧: ٢٥١، التهذيب ١٠: ١٢٣، الاستبصار ٤: ٢٥١، الوسائل ٢٨: ٣٩، ح ٣٤١٦١.

الأماكن التي تحتاج إلى إذن قطع، ولا قطع في السرقة من الأماكن العامّة.

ومثل هذا الخبر ما رواه الصدوق مرسلًا في الفقيه والخصال، قال:

«وكان صفوان بن أمية بعد إسلامه نائمًا في المسجد، فسُرِق رداؤه، فتبع اللص وأخذ منه الرداء، وجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وأقام بذلك شاهدين عدلين عليه، فأمر عليه السلام بقطع يمينه، فقال صفوان: يا رسول الله، أتقطعه من أجل ردائي؟ قد وهبته له، فقال عليه السلام: إلّا كان هذا قبل أن ترفعه إليّ؟ فقطعه»<sup>(١)</sup>.

فهذه المرسله وسابقتها تمثّلان إشكالاً على ما تقدّم.

الجواب عن الإشكال:

الجواب الأوّل: وهو ما ذكره الشيخ الصدوق في الفقيه في ذيل المرسله، حيث قال:

«لا قطع على من يسرق من المساجد والمواضع التي يدخل إليها بغير إذن، مثل: الحمامات والأرحية والخانات، وإنّما قطعه النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنّه سرق الرداء وأخفاه، فلاخفائه قطعه، ولو لم يخفه لعزّره ولم يقطعه»<sup>(٢)</sup>.

وقد فسّر صاحب الوسائل هذا الوجه بما هو خلاف ظاهر العبارة جدًّا، حيث أفاد أنّ سبب القطع هو إخفاء صفوان لثوبه، فالسارق سرق مالا

ص: ٢٢٨

١- (١) الفقيه ٣: ١٩٣، الخصال: ١٩٣، الوسائل ٢٨: ٢٧٧، ح ٣٤٧٥٢.

٢- (٢) الفقيه ٣: ١٩٣.

محرزاً، فقال بعد أن نقل عبارته الصدوق المتقدمه:

«أقول: الظاهر أنّ مراده أنّ صفوان كان قد أخفى الرداء وأحزره ولم يتركه ظاهراً في المسجد»(١).

فعبارة الصدوق واضحة بأنّ قصده أنّ السارق هو الذي أخفى لا أنّ صفوان كان قد أخفى ثوبه.

والوجه في هذا التوجيه الذي ذكره الشيخ الصدوق هو ما رواه مرسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال علي عليه السلام: «لا- قطع في الدغاره المعلنه وهى الخلسه، ولكنتى أعزّره، ولكن يُقطع من يأخذ ويخفى»(٢). وما رواه الكليني بسند صحيح عن محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل اختلس ثوباً من السوق، فقالوا: قد سرق هذا الرجل، فقال: إننى لا أقطع في الدغاره المعلنه، ولكن أقطع يد من يأخذ ثم يخفى».

فحمل الشيخ الصدوق القطع في الروايه المتقدمه على أنّ السارق قد أخفى المال المسروق، ومن أخفى المال فعليه القطع، لذلك قطعه الرسول صلى الله عليه و آله.

نقاش الجواب الأول.

يرد على هذا الوجه أمور:

أولاً: إنّ هذا الحمل تبرّعى حتّى لو سلّمنا أنّه تقطع يد السارق إذا

ص: ٢٢٩

١- (١) الوسائل ٢٨: ٢٧٧.

٢- (٢) الفقيه ٥: ٤٠٦، ح ٥١١٧.

أخفى المال المسروق؛ إذ لا شاهد على أنّ السارق قد أخفى المال المسروق في روايه صفوان، فلا توجد أيّ إشاره في الروايتين على ذلك.

ثانياً: إنّ القرائن تشير إلى خلاف ذلك، حيث روى الصدوق في الخصال أنّ صفوان وجد رداءه بيد السارق، هذا قرينه على أنّه لم يُخفه.

ثالثاً: إنّ ظاهر روايه الإمام على عليه السلام أنّه لا يُقطع فيمن يسرق علناً ويُقطع فيمن يسرق خفيه، فالعلن والخفيه راجع إلى نفس عمليه السرقة، لا إلى المال المسروق، والشاهد على ذلك قرينه المقابله، حيث قال في المقطع الأوّل:

«لا قطع في الدغاره المعلنه»، فأرجع العلقن إلى نفس الأخذ، وقال في المقطع الثاني:

«ولكن يقطع من يأخذ ويخفي»، أي: يخفي الأخذ لا المأخوذ.

رابعاً: حتّى لو فرضنا أنّ السارق أخفى المال المسروق مع ذلك لا يقطع إذا لم يحرز شرط الحرز؛ لأنّ إخفاء المال المسروق ليس علّه تامه للقطع، بل هو أحد أجزاء العله، أي: أنّه لا يؤثّر إلّا مع تحقّق بقية الأجزاء، فإنّ هذا الشرط في قبال السرقة العلنيه فيما هو ظاهر الروايتين المتقدمتين.

الجواب الثاني عن الإشكال:

وهو ما ذكره الشيخ الحر في الوسائل تفسيراً لعباره الصدوق المتقدمه، من أنّه يحتمل أن يكون صفوان قد أحرز ثوبه في المسجد وأخفاه (1).

ص: ٢٣٠

ونقل هذا الوجه أيضاً صاحب الرياض عن بعض الأعلام واستحسنه (١).

وبذلك يكون قطع يد السارق على طبق القاعده وموافقاً لشرط الحرز.

نقاش الجواب الثاني:

إنّ هذا الجواب خلاف ظاهر الروايتين، أمّا الأولى فواضح؛ لأنّه ترك رداءه في المسجد وخرج يهريق الماء، أو لا أقل من أنّه لا شاهد على هذا الحمل.

وأما الثانيه فهو وإن قيل: إنّ كان نائماً فلعله وضعه تحته، إلّا أنّه لا شاهد عليه أيضاً، وكون الحرز مراعاة المال - كما قيل عن البعض - لا يفيد في المقام؛ لأنّه لا يصدق على النائم عرفاً، كما هو واضح.

قال السيّد الخوئي: وهذه الصحيحه تدلّ على أنّ الحدّ يثبت على السارق من المسجد الحرام، وحملها على السرقة من محرز فيه بعيد.

الجواب الثالث عن الإشكال:

وهو ما ذكره السيّد الخوئي من أنّ هذا الحكم لا يبعد أن يكون من مختصّات المسجد الحرام، قال: فإنّ تمّ إجماع على اشتراك المسجد الحرام مع غيره من المساجد فهو، وإلّا لم يبعد ثبوت الحدّ على السارق من المسجد الحرام بخصوصه الذي جعله الله مثابه للناس وأمناً.

ص: ٢٣١

١- (١) رياض المسائل ١٣: ٥٧٩.

ومما يؤكّد ذلك - أى: كون مثل هذا الحكم من الأحكام الخاصّة بالمسجد الحرام - عدّه روايات: منها: صحّحه عبد السلام بن صالح الهروى عن الرضا عليه السلام - فى حديث - قال: قلت له: بأى شىء يبدأ القائم منكم إذا قام؟ قال:

«يبدأ بنى شبيهه، فيقطع أيدهم؛ لأنهم سراق بيت الله تعالى».

باعتبار أنّ قطع القائم عليه السلام أيدي بنى شبيهه ليس مبنياً على قيام حدّ السرقة عليهم؛ نظراً إلى أنّ شرائط القطع فيهم غير موجودة، بل هم من الخائنين لبيت الله، فيكون هذا من أحكام بيت الله الحرام دون غيره (١).

ولكن يمكن أن لا يكونوا خائنين؛ وذلك لأنّه لم يؤذن لهم من الأساس أصلاً وليسوا ممن لا يحتاجون إلى إذن فيكون قطعهم على طبق القاعده.

فإن قلت: إنّ المساجد لا تحتاج إلى إذن فيكون القطع على خلاف القاعده، وهو خصوصيّة المسجد الحرام.

قلت: هذا عود إلى أوّل الكلام، ويحتاج لتبرير القطع إلى إثبات خصوصية المسجد الحرام، ولا يكون شاهداً على ذلك بنفسه.

نعم، احتمال الخصوصية فى المسجد الحرام عرفى؛ وذلك لاختصاص المسجدين ببعض الأحكام دون غيرهما.

وإن أبيت عن احتمال الخصوصية، فإنّ هذا الخبر لا يصلح لمعارضه

ص: ٢٣٢

---

١- (١) موسوعه السيّد الخوئى ٣٤٧:٤١، مبانى تكمله المنهاج، الحدود.



الأخبار الكثيره والعديده التي عليها رأى المشهور، بل عليه الإجماع، إلّا ما نُسب إلى العُماني من أنّ السارق من الأماكن العامّة يقطع، مستشهداً بالخبر المتقدّم (١)، وهو كما ترى.

وبذلك لا تصلح هذه الروايه لمعارضه الروايات المتقدّمه.

ومن الروايات المعارضه:

معتبره السكونى المتقدّمه

«لا يقطع إلّا من نقب بيتاً أو كسر قفلاً»، حيث إنّها تدلّ بمفهومها أنّه لا موجب للقطع إلّا هذان الأمران، وهذا يعارض ما ورد في مثل الروايه الأولى والسادسه والسابعه المتقدّمه، حيث إنّنا أثبتنا القطع في غير هذين الموردين.

ولكن يجاب عن هذا الإشكال إمّا بعدم ثبوت مفهوم الحصر، وإمّا أنّ المفهوم لا يصلح لمعارضه المنطوق، فإنّ المنطوق يقدم عليه بالأظهرية، أو بالنصية؛ لأنّ ظهور المفهوم لم يصل إلى مرحله اللازم البين بالمعنى الأخص الذي يقصد مستقلاً بالكلام كما هو ظاهر.

ومن الروايات المعارضه:

ما جاء في حكم الطرار حيث إنّ الروايات فيه على ثلاث طوائف (٢):

ص: ٢٣٣

---

١- (١) انظر مسالك الإفهام ٢: ٣٥٢.

٢- (٢) انظر الوسائل ٢٨: ٢٧٠، أبواب حدّ السرقة، الباب ١٣، باب حكم الطرار.

الأولى: ما تقدّم ذكره من التفصيل بين ما كان الطر من القميص الأعلى فلا قطع فيه، وبين ما كان من القميص الأسفل ففيه القطع.

الثاني: ما جاء في أنّ الطرار لا يقطع بقول المطلق.

الثالث: ما جاء في أنّ الطرار يقطع بقول المطلق.

ومن الواضح فإنّ المعارضه محلولة بين هذه الطوائف الثلاثة بحمل المطلق على المقيّد، فتكون الروايات المانعه من القطع بقول مطلق محموله على السرقة من القميص الأعلى، والروايات المثبته للقطع بقول مطلق محموله على السرقة من القميص الأسفل.

### **المستفاد من الروايات فيما يرتبط بالمقام:**

هناك مجموعه من الأمور إذا تحقّق واحد منها فإنّه يكون مجوّزاً للقطع، وهذا معناه أنّ كلّ واحد من هذه الموارد يعتبر حرزاً:

الأوّل: أن يكون المال في بيت لا يجوز الدخول فيه إلّا بإذن من قبل المالك.

الثاني: أن يكون المال في مكان مقفل.

الثالث: أن يكون المال في مكان ينقب ويثقب.

الرابع: أن يكون المال في مكان غير ظاهر، بل داخل ومخفي.

الخامس: أن يكون المال في حرز.

ومن مجموع هذه الموارد تبين حدود الحرز والمقصود منه، فإنّ الملاحظ لهذه المصاديق التي أشارت إليها الروايات يستظهر أنّ الحرز هو كلّ شيء يخفى ويخبي، فإنّ كون المال في مكان يحتاج إلى إذن، أو أنّه في مكان مُغلق، أو أنّه في مكان مُقفل، وغيرها من الموارد، كلّها تشير إلى أنّ المال الذي يكون محجوباً عن الغير إذا سرق ففيه القطع، وأمّا الأموال التي ليست كذلك فلا قطع فيها، وبذلك تبين أنّ الحقّ في تعريف الحرز هو ما ذكره الشيخ الطوسي في المبسوط، قال: «فإذا ثبت أنّه لا قطع إلّا على من سرق من حرز، احتجنا إلى تبين الحرز، ومعرفته مأخوذة من العرف، فما كان حرزاً لمثله في العرف ففيه القطع، وما لم يكن حرزاً لمثله في العرف فلا قطع؛ لأنّه ليس بحرز»(١).

ثمّ يذكر مجموعه من المصاديق التي يرى العرف أنّها في الحرز، ومجموعه أخرى من الموارد التي لا يراها العرف كذلك.

والذي يدلّ على هذا المطلب أيضاً - بالإضافة إلى الروايات المتقدّمة التي أكّدت على ذكر المصاديق والموارد مما يكشف عن عرفية المسألة - صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:

«في رجل استأجر أجيراً وأقعدته على متاعه فسرقه، قال: هو مؤتمن، وقال في رجل أتى رجلاً وقال: أرسلني فلان إليك لترسل إليه بكذا وكذا، فأعطاه وصدّقه، فلقى صاحبه،

ص: ٢٣٥

فقال له: إن رسولك أتاني فبعثت إليك معه كذا وكذا، فقال: ما أرسلته إليك، وما أتاني بشيء، فزعم الرسول أنه قد أرسله وقد دفعه إليه، فقال: إن وجد عليه بينه أنه لم يرسله قطع يده، ومعنى ذلك أن يكون الرسول قد أقر مرّه أنه لم يرسله، وإن لم يجد بينه فيمينه بالله ما أرسلته، ويستوفي الآخر من الرسول المال، قلت: رأيت إن زعم أنه إنما حمله على ذلك الحاحه؟ فقال: يقطع؛ لأنه سرق مال الرجل»(١).

وهذا يدلّ على عرفيه الحرز في المسأله، وإلا من سرق بواسطة الكذب لا يصدق عليه أحد الموارد المتقدّمه التي أشارت إليها الروايات، بل إن المنطبق عليه هو أنه أخرج المال من حرزه عرفاً وإن لم يكسر قفلاً أو ينقب بيتاً، بل إن صاحب المال هو الذي أعطاه المال؛ لذلك حكم عليه الإمام عليه السلام بأنه سارق ويستحق القطع.

ويؤيد هذا المعنى أيضاً ما ورد من الروايات في سرقة الضيف والمؤمن، فقد عقد صاحب الوسائل باباً في ذلك، وفيه مجموعه من الروايات المعتبره(٢).

وكذا ما ذكره من الروايات في باب حكم سرقة العبد من مولاه(٣).

ص: ٢٣٦

- 
- ١- (١) الكافي ٢٢٧:٧، الفقيه ٤:٤٣، الوسائل ٢٨:٢٧٣، ح ٣٤٧٤٥.
  - ٢- (٢) الوسائل ٢٨:٢٧٥، باب أنه لا يقطع الضيف، ولكن يقطع ضيف الضيف.
  - ٣- (٣) الوسائل ٢٨:٢٩٨.

وكذا باب أنه لا قطع على الأجير الذي لا يحرز المال من دونه (١).

فهذه الموارد - وفيها مجموعه من الروايات - إن لم نقل أنها تدلّ على عرفه الحرز، فإنها تشير إليه وتؤيد ما قلناه بقوّه.

ومن مجموع ذلك نستخلص أنّ الحرز شرط في القطع، والذي يحدّد الحرز هو العرف، فما كان عرفاً في حرز ففيه القطع، ومالم يكن كذلك فلا قطع فيه.

قال في الجواهر: «وعلى كلّ فمّن شرطه أن يكون محرزاً بقفل أو غلق أو دفن أو نحوها مما يعدّ في العرف حرزاً لمثله؛ إذ لا تحديد في الشرع للحرز المعتبر في القطع نصّاً وفتوى، بل إجماعاً بقسميه» (٢).

قال السيّد الروحاني: فلا إشكال في اعتبار كون المال محرزاً، وحيث لا تحديد شرعاً للحرز فيتعين الرجوع فيه إلى العرف (٣).

الجواب على الإشكالات المتقدّمة:

جواب إشكال ابن إدريس:

ما ذكره ابن إدريس في السرائر من إشكال فإنّه يرد عليه نقضاً وحللاً.

ص: ٢٣٧

١- (١) الوسائل ٢٨: ٢٧١.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٩٣.

٣- (٣) فقه الصادق ٣٩: ٢٨٦.

أما النقص: فإنَّ القيد الذي ذكره الشيخ في النهاية هو عبارته عن مضمون الرواية الأولى المتقدّمة، حيث استفدنا شرطيه الإذن من مفهوم الشرط فيها، ومفهوم الشرط ثابت، وعليه فسوف يكون الإشكال على الرواية أيضاً لا فقط على عبارته الشيخ.

وأما الحلّ: فإنَّ التعريف الذي ذكره الشيخ في النهاية تعريف للمصاديق - مع أنّه لم يذكر جميع المصاديق في الروايات - ولم يعط ضابطه كلياً في المقام، والضابطه الكليه هي ما توصّلنا إليه من خلال البحث المتقدّم، والتي أشار إليها الشيخ في المبسوط، وهي عُرفيه الحرز، من هنا فإنَّ النقص الذي ذكره ابن إدريس لا تُسلّم به على إطلاقه، بل إنّ السارق من تلك الدار لا يُقطع إذا لم يصدق عليه أنّه سرق من حرز عرفاً، وإلّا لو صدق عليه أنّه من حرز لحكم بقطع يده، وسوف يكون الإجماع المدّعى على الخلاف.

جواب الإشكال الثاني:

وهو الإشكال الأوّل الذي ذكرناه في صدر البحث من أنّه لا يمكن قبول أنّ من سرق مالاً محرزاً في السياره مثلاً فعليه القطع، وأما من سرق نفس السياره فلا قطع عليه.

والجواب عن هذا الإشكال يتّضح أيضاً ممّا تقدّم، فإنّه بعد أن ثبت أنّ الحرز يحدّده العرف، فأينما صدق الحرز جاز القطع وإلّا فلا، ففي المثال

ص: ٢٣٨

المذكور إن صدق أنّ المال المخبئ في السيارة في حرز عرفاً فإنّ على سارقه القطع وإلّا فلا، وكذا نفس السيارة فإن كانت عرفاً في حرز فعلى سارقها القطع وإلّا فلا- قطع عليه، ثمّ إنّ المال الذي أحرز في السيارة غير المحرزه عادة لا- يصدق عليه أنّه في الحرز، لذلك فليس على السارق القطع لا على هذا المال ولا على السيارة، وهذا لا يختص بهذا المورد، فإنّ من يعلم أنّ السارق سوف يحفرون هذا المكان جزمًا، فإنّه لو دفن فيه شيئاً لا- يصدق عليه أنّه أحرزه، وكما في موارد القفل، مع أنّ هذه الأمور منصوصه في الروايات، إلّا أنّه كما قلنا المدار على الصدق العرفي، وهذا هو مدلول الروايات العديده المتقدّمه.

جواب الإشكال الثالث:

وأما ما أشكل به في صدر البحث أيضاً من أنّ تعريف السرقة لا يشمل مجموعه من الموارد التي تكثر فيها السرقات في هذه الأيام، فإنّه لا أساس له؛ وذلك لانطباق التعريف على مثل هذه المصاديق بحسب العرف الذي هو المناط في المسأله وتحديد الحرز، فإنّ الحسابات المصرفيه، والبرمجيات الإلكترونيه جميعها تحتوى على رموز وأقفال وكلمات وأرقام سرّيه، فهي مقفله عرفاً، وقد جاء النص على أنّ الأمور المقفله محرزه، وفيها القطع، وليس المراد من القفل هو قطعه الحديد في الأزمان القديمه، وإنّما هو كلّ شيء يمنع من الدخول أو التصرف في شيء آخر، وهذه الأمور كلّها يصدق عليها أنّها مقفله ومشفره، فمن تجاوز عليها يعتبر سارقاً.

ص: ٢٣٩

نعم، هناك بحث من جهه أخرى وهو: أنّ مثل هذه الأمور هل يصدق عليها أنّها مال أولاً، وهذا بحث آخر لا ربط له في المقام، فهو بحث صغرى، ولا يؤثر على تعريف السرقة وحدودها وانطباقها العرفى على مثل هذه الموارد إذا ثبتت ماليتها.

ولأجل خطوره المسأله ودقتها، والمسائل المصيريه التى تترتب عليها نجد أنّ الروايات تشير عادة إلى نفس المصاديق الخارجيه وتحدّد حكمها، وهو ما سار عليه فقهاؤنا فى رسائلهم العمليه.

قال السيد الإمام: «أن يُخرج المتاع من الحرز بنفسه أو بمشاركه غيره، ويتحقّق الإخراج بالمباشره كما لو جعله على عاتقه وأخرجه، والتسبيب كما لو شدّه بحبل ثمّ جذبّه من خارج الحرز...»<sup>(١)</sup>

إلى آخر الموارد التى يشير إليها السيد الإمام.

وكذا قال السيد الخوئى: «أن يكون المال فى مكان محرز، ولم يكن مأذوناً فى دخوله، ففى مثل ذلك لو سرق المال من ذلك المكان وهتك الحرز قطع، وأمّا لو سرقه من مكان غير محرز، أو مأذون فى دخوله، أو كان المال تحت يده لم يقطع، ومن هذا القبيل المؤمن إذا خان وسرق الأمانه...»<sup>(٢)</sup>

ص: ٢٤٠

---

١- (١) تحرير الوسيله ٢: ٤٣٤.

٢- (٢) موسوعه السيد الخوئى ٤١: ٣٤٥، أسباب الحدود السرقة.



إلى آخره من الموارد التي فيها القطع، والتي ليس فيها ذلك.

وجميع هذا يكشف عن عرفيه المسأله، وأنّ منهجيه الشارع هي بيان الحكم عن طريق بيان المصاديق.

لذلك ليس من الصحيح الجمود على الموارد المنصوصه ثمّ الإشكال بها على عدم دخول الموارد المستحدثه، أو نفس الموارد المنصوصه إذا تغيرت ظروفها وشرائطها.

ص: ٢٤١



مقال شرطيه الحرز فى حكم قطع يد السارق

- ١ - الاستبصار، الشيخ الطوسى، تحقيق: السيد حسن الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الرابعه ١٣٦٣ ش، طهران - إيران.
- ٢ - إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين ابن العلامه الحلى، تعليق: السيد حسين الكرمانى و الشيخ على الإشتهاردى و الشيخ عبد الرحيم البروجردى، الطبعة الأولى ١٣٨٧، قم - إيران.
- ٣ - تحرير الوسيله، الإمام الخمينى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة العاشره ١٤٢٥ هـ، قم - إيران.
- ٤ - تفسير العياشى، محمّد بن مسعود العياشى، تحقيق: السيد هاشم الرسولى المحلاتى، نشر: المكتبه الإسلاميه، طهران - إيران.
- ٥ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، تحقيق و تعليق: السيد حسن الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثه ١٣٦٤ ش، طهران - إيران.

٦ - جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، مراجعه و تصحيح: رضا جعفر مرتضى العاملي و محمّد علي حاتم، نشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ -، بيروت - لبنان.

٧ - الخصال، الشيخ الصدوق، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسه النشرالإسلامي ١٤٠٣ هـ -، قم - إيران.

٨ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق و نشر: مؤسسه النشرالإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -، قم - إيران.

٩ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ابن ادريس الحلّي، تحقيق و نشر: مؤسسه النشرالإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ -، قم - إيران.

١٠ - عوالي اللثالي، الشيخ محمّد الإحسائي، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ -، قم - إيران.

١١ - فقه الصادق، السيد محمّد صادق الروحاني، نشر: منشورات الاجتهاد، الطبعة الرابعة ١٤٢٩ هـ -، قم - إيران.

١٢ - الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، صححه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش، طهران - إيران.

١٣ - مباني تكمله المنهاج (ضمن موسوعه السيد الخوئي)، أبو القاسم الخوئي، نشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة ١٤٢٨ هـ -، قم - إيران.

١٤ - المبسوط، الشيخ الطوسي، تصحيح و تعليق: السيد محمد تقى الكشفى. نشر: المكتبة المرتضويه، سنة الطبع ١٣٨٧ هـ -، طهران - إيران.

١٥ - مختلف الشيعة، العلامة الحلى، تحقيق و نشر: مؤسسه النشرالإسلامى، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -، قم - إيران.

١٦ - مسالك الإفهام، زين الدين بن على العاملى (الشهيد الثانى)، تحقيق و نشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -، قم - إيران.

١٧ - مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -، قم - إيران.

١٨ - من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق و تصحيح: على أكبر الغفارى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانيه، قم - إيران.

١٩ - المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، أحمد بن محمد بن فهد الحلى، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنة الطبع ١٤٠٧ هـ -، قم - إيران.

٢٠ - النهايه، الشيخ الطوسى، نشر: انتشارات قدس محمّدى، قم - إيران.

٢١ - وسائل الشيعة، الحرّ العاملى، نشر و تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ١٤١٤ هـ -.



بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

تضمّنت الشريعة الإسلامية أحكاماً مختلفه، هدفها تهذيب الإنسان وتنظيم حياته سواء كانت الفرديه أو الجماعيه، وامتدّت هذه الأحكام بصوره أفقيه لتشمل جميع مناحى الحياه، كما امتدّت بصوره عموديه لتشمل جميع الأزمان؛ إذ إنّ الشريعة لم تختص بوقت دون آخر، ولم تترك مسأله إلّا ووضعت لها حلولاً وأجوبه.

ومن الأحكام التي تعرّضت لها الشريعة الإسلامية، والتي تتعلّق بالمجتمع والحفاظ على أمنه واستقراره، هي تلك التي تعالج مسأله السرقة، فلم تترك المجتمع فريسه بيد أصحاب النفوس الضعيفه، بل وضعت قوانين صارمه على السارق، أهمّها قطع يده وفق ضوابط وشروط معينه، فلو تحققت هذه الشروط لكان حكم السارق هو القطع، ولو تخلّفت بعضها لتغيّر الحكم تبعاً للشروط المفقود، فقد يكون الحكم هو العفو أو التعزير أو غير ذلك ممّا هو مفصّل ومبسوط في كتب الفقه، وليس من غرضنا في المقام أن نتناول أدلّه وشروط إقامه الحدّ بالنسبه للسارق المنفرد، بل نعتبر

ذلك أصلاً مُسَلِّماً نبني عليه بحثنا، وسيكون جلّ اهتمامنا بمسأله تعدّد السارق، فهل يكون الحكم هو الحكم أم هناك اختلاف وتفصيل؟

وقبل ولوج المسأله بتفاصيلها كان من اللازم بيان شروط إقامه الحدّ على السارق المنفرد، من دون الدخول في تفاصيل أدلتها.

### شروط الحدّ للسارق المنفرد:

ذكر الفقهاء عدّه شروط للسارق لا بدّ من توفّرها من أجل إقامه الحدّ عليه، وهي مجملاً:

١ - البلوغ.

٢ - العقل.

٣ - ارتفاع الشبهه، بأن لا يتوهّم أنّ المال الفلاني ملكه، فيتبيّن لغيره.

٤ - أن لا يكون المال مشتركاً بينه وبين غيره، وكانت السرقة بمقدار حصّته أو أقل.

٥ - أن يكون المال في مكان محرز أو لم يكن مأذوناً في دخوله.

٦ - أن يكون المال المسروق بقدر النصاب، وهو ربع دينار على المشهور، وقيل: خمس دينار، وهو الذي استظهره السيّد الخوئي (١).

ص: ٢٤٨

---

١- (١) مباني تكمله المنهاج ١: ٢٩٣.



٧ - أن لا يكون السارق والدّاً لصاحب المتاع.

٨ - أن يأخذ المال سرّاً.

٩ - أن لا يكون السارق عبداً لصاحب المال.

وغير ذلك من الشروط (١)، ولهم فيها تفاصيل، لا نريد إطاله البحث بها، إذ غرضنا هو بيان الحكم عند التعدّد مع توفّر تلك الشرائط.

صور المسألة:

الصورة الأولى: فيما لو قام جماعة بهتك الحرز والسرقة معاً، فهناك حالات:

الحالة الأولى: أنّهما سرقا معاً شيئاً بلغ نصابين، وفي هذه الصورة لا خلاف في وجوب القطع.

قال ابن زهره الحلبي: «وإذا سرق اثنان فما زاد عليهما شيئاً، فبلغ نصيب كلّ واحد منهم المقدار الذي يجب فيه القطع، قطعوا جميعاً بلا خلاف، سواء كانوا مشتركين في السرقة، أو كان كلّ واحد منهم يسرق لنفسه، وإن لم يبلغ نصيب كلّ واحد منهم ذلك المقدار، ولم يكونوا مشتركين، فلا قطع على واحد منهم بلا خلاف» (٢).

ص: ٢٤٩

---

١- (١) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٩٥٢-٩٥٣، تكمله منهاج الصالحين، الخوئي: ٤٥-٤٧.

٢- (٢) غنية النزوع: ٤٣٣.

وبه قال الشافعي ومالك، وخالف أبو حنيفة، ذكر ذلك الشيخ الطوسي، وقال: «إذا نقب ثلاثه، وأخرج كل واحد منهم شيئاً، قَوْم، فإن بلغ قيمته نصاباً وجب قطعه، وإن نقص لم يقطع. وبه قال الشافعي ومالك. وقال أبو حنيفة: أجمع ما أخرجوه وأقومه، ثم أفض على الجميع، فإن أصاب كل واحد منهم نصاباً قطعه، وإن نقص لم أقطعه.

دليلنا: أن ما ذكرناه مجمع عليه، وما قالوه ليس عليه دليل، والأصل براءة الذمه»<sup>(١)</sup>.

الحاله الثانيه: أنهما سرقا ما لم يبلغ النصاب، ولا خلاف في هذه الصوره بعدم القطع، كما ذكرناه عن الشيخ الطوسي وابن زهره سابقاً؛ لأن المنفرد لا يقطع فالمتعدد من باب أولى.

الحاله الثالثه: أن ما سرقاه معاً بلغ النصاب أو زاد عنه، ولم يبلغ مقدار كل واحد منهما نصاباً، فهنا وقع الكلام، وفي هذه الصوره حالتان:

الحاله الأولى: إذا أخرج كل واحد منهما منفرداً ما لا يبلغ النصاب، فهنا يترتب على كل واحد منهما حكم المنفرد، فلا قطع إذن. وذكر صاحب الجواهر أنه لا خلاف فيه<sup>(٢)</sup>.

ص: ٢٥٠

١- (١) الخلاف ٥: ٤٢٢.

٢- (٢) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٤٦.

الحاله الثانيه: إذا أخرجاه معاً بعد أن هتكا الحرز، وكان المال أكثر من نصاب، لكن عند قسمته عليهم لا يبلغ نصيب كل واحد منهم نصاباً، فهنا وقع الكلام في قولين:

الأول: ما عن الشيخ في النهايه والمفيد والمرضى وجميع أتباع الشيخ وجوب القطع، بل عن الانتصار والغنيه الإجماع عليه(١).

قال السيد المرتضى في الانتصار: «ومما انفردت به الإماميه القول: بأنه إذا اشترك نفسان أو جماعه في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم، وخالف باقي الفقهاء في ذلك. دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وأيضاً قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، والظاهر يقتضى أن القطع إنما وجب بالسرقه المخصوصه، وكل واحد من الجماعه يستحق هذا الاسم، فيجب أن يستحق القطع»(٢).

وقال ابن زهره في غنيته: «وإذا سرق اثنان فما زاد عليهما شيئاً، فبلغ نصيب كل واحد منهم المقدار الذى يجب فيه القطع، قطعوا جميعاً بلا خلاف، سواء كانوا مشتركين فى السرقة، أو كان كل واحد منهم يسرق لنفسه، وإن لم يبلغ نصيب كل واحد منهم ذلك المقدار، ولم يكونوا مشتركين، فلا قطع على واحد منهم بلا خلاف.

ص: ٢٥١

١- (١) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٤٦.

٢- (٢) الانتصار: ٥٣١.

وإن كانوا مشتركين في ذلك، ففي إخراجهم من الحرز قطعوا جميعاً برقع ينار، بدليل إجماع الطائفة، وأيضاً قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) ؛ لأن ظاهره يقتضى أن وجوب القطع إنما كان بالسرقة المخصوصة، وإذا استحق كل واحد منهم هذا الاسم، وجب أن يستحق القطع.

ويُحتج على المخالف بما رووه من الخبر المقدم؛ لأنه عليه السلام أوجب القطع في ربع دينار فصاعداً، ولم يفصل بين الواحد وبين ما زاد عليه (١)، ومن أصحابنا من اختار القول: بأنه لا قطع على واحد من الجماعة حتى يبلغ نصيبه المقدار الذي يجب فيه القطع على كل حال، والمذهب هو الأول (٢).

الثاني: ما عن الشيخ في الخلاف والمبسوط، والإسكافي والحلي وعامة متأخري الأصحاب عدم القطع، وعن الخلاف عليه الإجماع (٣).

قال في المبسوط: «إذا اشتركوا في إخراجهم، مثل أن حملوه معاً فأخرجوه، نظرت: فإن بلغت حصه كل واحد نصاباً قطعناهم، وإن كانت أقل من نصاب فلا قطع، سواء كانت السرقة من الأشياء الثقيلة كالخشب والحديد أو الخفيفة كالحبل والتكة و الثوب.

ص: ٢٥٢

١- (١) يشير بذلك إلى ما رووه عن عائشه عن النبي: القطع في ربع دينار فصاعداً. وقد ذكره في: ٤٣٠.

٢- (٢) غنية النزوع: ٤٣٣.

٣- (٣) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٤٦.

وقال بعضهم: إن كانت السرقة من الأشياء الثقيله فبلغت قيمته نصاباً قطعوا وإن كان نصيب كل واحد منهم أقل من نصاب، وإن كان من الأشياء الخفيفه فعن هذا القائل روايتان: إحداهما: مثل قول من تقدّم، والثانيه: كقوله فى الثقيل.

وقال قوم من أصحابنا: إذا اشترك جماعه فى سرقة نصاب قطعوا كلهم»(١).

وقال فى الخلاف: «والأول [أى: عدم القطع] أحوط. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً فما اعتبرناه مجمع على وجوب القطع به، وما ذكروه ليس عليه دليل، والأصل براءة الذمه»(٢).

أدله القولين:

### أدله القول بالقطع:

استدل لهذا القول بأمور:

١ - مرسل الشيخ الطوسى، حيث قال:

«روى أصحابنا أنه إذا بلغت السرقة نصاباً، وأخرجوها بأجمعهم، وجب عليهم القطع، ولم يفضّلوا»(٣).

باعتبار أنّ ظاهر العبارة أنّ الأصحاب رووا ذلك عن أهل البيت عليهم السلام.

ص: ٢٥٣

---

١- (١) المبسوط ٨: ٢٩.

٢- (٢) الخلاف ٥: ٤٢١.

٣- (٣) انظر: الخلاف ٥: ٤٢١.

٢ - إطلاق نصوص سرقة النصاب، من قبيل قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) لصدقتها على المجموع، فيدور الأمر بين عدم القطع، و القطع، و قطع أحدهما دون البقية. وعدم القطع يستلزم منه سقوط الحدّ مع تحقق موضوعه وهو غير صحيح، و قطع أحدهما دون غيره مستلزم للترجيح بلا مرجح، فيتعيّن الثاني، وهو القطع لجميعهم. (١).

قال ابن زهره الحلبي تبعاً للسيد المرتضى في تقرير الاستدلال بالآية: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) : «لأنّ ظاهره يقتضى أنّ وجوب القطع إنّما كان بالسرقه المخصوصه، وإذا استحقّ كلّ واحد منهم هذا الاسم، وجب أن يستحقّ القطع» (٢).

وقد أوضح المحقق الحلبي الاستدلال بطريقه أخرى فقال: «إنّما وجب عليهما القطع؛ لأنّ إخراج النصاب حصل من كلّ واحد منهما، فليس إضافه ذلك الفعل إلى أحدهما بأولى من إضافته إلى الآخر، ولا يتقدّر التجزئه بحيث يضاف إخراج بعض منه إلى أحدهما دون صاحبه. ومثله: اثنان يشتركان في قتل واحد عمداً، فالقصاص على كلّ واحد منهما؛ لأنّ كلّ واحد قاتل نفساً، أي: النفس التي قتلها الآخر، إذ القتل متحقّق، ونسبته إلى أحدهما دون الآخر محال على هذا التقدير، ونسبته لا إليهما أيضاً محال،

ص: ٢٥٤

١- (١) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٤٦.

٢- (٢) غنيه النزوع: ٤٣٣، الانتصار: ٥٣١.

فيتعين نسبته إليهما، وكذا القول في إخراج النصاب»(١).

٣ - صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام:

«قضى أمير المؤمنين عليه السلام في نفر نحروا بغيراً فأكلوه، فامتحنوا أيهم نحر، فشهدوا على أنفسهم أنهم نحروه جميعاً لم يخلصوا أحداً دون أحد، فقضى عليه السلام أن تقطع أيما نهم»(٢).

فالصحيح عامٌ وشامل لصوره ما إذا كانت حصّه كلّ واحد نصاباً أو أقل.

٤ - الإجماع، كما مرّ في عبارته السيّد المرتضى وابن زهره.

### أدله القول بعدم القطع:

ويمكن أن يستدلّ لهذا القول بأمور:

١ - عدم تماميّة الدليل على القطع، والأصل هو براءة الذمّه.

قال ابن إدريس في السرائر: «والإجماع حاصل منعقد على أنّه إذا بلغ نصيب كلّ واحد منهم مقدار ما يجب فيه القطع قطعوا، وليس كذلك إذا نقص فإنّ فيه خلافاً، والأصل براءة الذمّه، وترك إدخال الألم على الحيوان»(٣).

ص: ٢٥٥

١- (١) نكت النهاية، مطبوع ضمن (النهاية ونكتها) ٣: ٣٣١.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٣.

٣- (٣) السرائر ٣: ٤٩٣.

وقال الطوسي: «فما اعتبرناه مجمع على وجوب القطع به، وما ذكره ليس عليه دليل، والأصل براءة الذمّة»<sup>(١)</sup>.

٢ - الإجماع المدعى على عدم القطع.

٣ - قاعده درء الحدود بالشبهات، والموضوع فى المتعدّد غير بيّن وواضح، فيسقط معه الحدّ.

٤ - عدم تحقّق موضوع الحكم، وهو سرقة النصاب من قبل الفرد الواحد بحسب المتبادر من الروايات، ومع انتفاء الموضوع ينتفى الحكم.

التحقيق فى المسأله:

من الواضح أنّ العمده فى المسأله هو تحقيق أدلّه القول الأوّل، فمع عدم تماميتها يصار إلى القول الثانى؛ لاقتضاء الأصل له، بل إنّ مجرد التشكيك واحتماليه اختصاص القطع بالسارق المنفرد يوجب عدم القطع؛ لأنّ الحدود تُدرأ بالشبهات، فنقول:

١ - أمّا المرسل، فلم نعث على مَنْ ذكره غير الشيخ فى الخلاف، وقد أرسله ولم يبيّن سنده، فهو ضعيف لا يمكن الاعتماد عليه، على أنّه من غير الواضح من عبارته أنّ هناك روايه نقلها الأصحاب، بل لعلّ مراده فتواهم بوجوب القطع، خصوصاً أنّه ذيل نقله عنهم بقوله: ولم يفضّلوا.

ص: ٢٥٦



وكيف ما كان فإنها إن كانت روايه فهي مرسله، ودعوى انجبارها بعمل الأصحاب ضعيفه أيضاً، حتى لو قلنا بانجبار الضعيف بالعمل؛ إذ من غير الواضح استنادهم إليه في خصوصه، مع وجود ما ذكرناه من أدلته أخرى ادعى دلالته على المدعى، وخصوصاً أنهم لم يوردوه في كلماتهم.

٢ - أما صحيحه محمد بن قيس، فلا شك أنها وارده في السارق المتعدد، لكن يمكن القول بأنها أجنبه عن محل البحث؛ ذلك أنهم سرقوا بغيراً، فلا يبعد أن تبلغ حصه كل واحد منهم النصاب، فيقطع لأجل سرقة النصاب لا لكونهم معاً سرقوا نصاباً، وإن لم نجزم بذلك فلا أقل من أنه احتمال معتد به، فلا يمكن معه الاستدلال بالروايه على قطع الجميع.

على أنه يمكن القول: إنها قضيه في واقعه، ولم تبين تفصيلاتها، فلا يمكن التمسك بها.

٣ - أمّا دعوى الإجماع، فلا يبعد كونه إجماعاً مدركياً وليس تعبدياً؛ لوجود النصوص في المسأله، ولا أقل من كونه محتمل المدركيه، فليس بحجّه في المقام، على أن دعوى الإجماع هذه معارضه بدعوى الإجماع على العدم.

٤ - وأما إطلاق النصوص، فقد يُقال: إنه لا يمكن التمسك به؛ لأنها ظاهره ومنصرفه إلى الفرد الواحد السارق، بل لعل ذلك هو المتعارف في ذلك العصر، فشمولها للمتعدد في النصاب الواحد فيه تأمل كبير، بل منع.

فالذى يدور عليه البحث هو: هل أنّ المأخوذ فى لسان الأدلّه هو إخراج النصاب من حرزه، بغض النظر عن تعدّد الفاعل وانفراده، أم أنّ المأخوذ فيها هو قيام الفرد بإخراج النصاب من حرزه.

فإنّ استظهر الأوّل كان القول هو الأوّل؛ لتتحقق شرائط القطع حينئذٍ، وهى إخراج النصاب من الحرز، وهو حاصل، فيجب قطع الجميع.

وإنّ استظهر الثانى، فلا قطع ما لم يبلغ نصيب كلّ واحد نصاباً، فيتعيّن القول الثانى.

وإنّ احتمل الثانى فقط دون الاستظهار، فالقول الثانى هو المتعيّن أيضاً؛ لدرء الحدود بالشبهات.

فلا بدّ من ملاحظه الأدلّه فى ذلك، ومنها:

١ - قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ). (١)

فقد ادّعى ظهورها فى أنّ المعيار فى القطع هو صدق عنوان السارق عليه، والمشارك مع غيره يصدق عليه العنوان، فيقطع الجميع.

لكن يمكن المناقشه فى ذلك بأنّ الآيه غير متعرّضه لشرائط القطع، بل هى فى مقام بيان أصل الحكم فقط، وهو قطع يد السارق، فلم تتعرّض

ص: ٢٥٨

للحرز، ولا إلى مقدار المال المسروق، ولا إلى تعيين المقدار المقطوع من اليد، ولا غير ذلك من الشرائط، فعنوان السارق لوحده غير كاف في القطع إلا مع تحقق بقيته الشرائط، وحيث إن الآيه غير متعرضه للشرائط، فلا يمكن التمسك بإطلاقها من جهة عدم تحديد السارق بالواحد أو الأكثر، فهي ليست في مقام البيان من هذه الجنبه.

ثم لو قلنا: إن الآيه مطلقه، فإنها مطلقه من جهة بقيته الشرائط، كتحديد اليد، أو كون المال في الحرز، أو مقدار النصاب، أو كون السارق ليس بابن المسروق ولا- عبده، وما إلى ذلك من شروط، أمّا من جهة انفراد وتعدّد السارق فلعلّ ظهورها في إرادته السارق الواحد أقوى من ظهورها في إرادته عنوان السارق سواء كان المنفرد أو المتعدّد، أو لا أقلّ من الشك والتردد في شمولها للمتعدّد، والحدود تدرأ بالشبهات، فتأمل.

٢ - الروايات الواردة في مسأله النصاب، ومنها:

صحيحه محمّد بن مسلم قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في كم يقطع السارق؟ فقال: في ربع دينار، قال: قلت له: في درهمين؟ فقال: في ربع دينار، بلغ الدينار ما بلغ، فقلت له: أرايت من سرق أقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق اسم السارق؟ وهل هو عند الله سارق في تلك الحال؟ فقال: كل من سرق من مسلم شيئاً قد حواه وأحرزه فهو يقع عليه اسم السارق، وهو عند الله سارق، ولكن لا يقطع إلا في ربع دينار أو أكثر، ولو قطعت أيدي

ص: ٢٥٩

السَّارِقُ فِيمَا هُوَ أَقَلُّ مِنْ رُبْعِ دِينَارٍ لِأَلْفَيْتِ عَامَّةِ النَّاسِ مُقْطَعِينَ»(١).

فهذه الرواية تؤيد ما ذكرناه من أنّ عنوان السارق لوحده غير كافٍ في القطع ما لم يتحقق بقيّة الشرائط، التي منها كون المال المسروق يبلغ نصاباً للفرد، كما هو ظاهر ويّين من الرواية.

ومنها: معتبره سماعه بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قطع أمير المؤمنين عليه السلام في بيضه، قال: قلت: وما بيضه؟ فقال: بيضه قيمتها ربع دينار، قال: قلت: هو أدنى حدّ السارق؟ فسكت»(٢).

فالرواية كسابقتها يظهر منها أنّ موضوع القطع، القطع على السارق إذا بلغت سرقة النصاب.

وهكذا فإنّ الروايات الواردة في مسألة السرقة، ظاهره أو منصرفه إلى إرادة السارق المنفرد، ولا أقل من أنّ ذلك هو القدر المتيقن منها، وشموله لما عداه غير بيّن، والحدود تدرأ بالشبهات، فلا يمكن المصير إلى القول بالقطع.

وبالجملة فإنّ القاعده المستفاده من الأدله هي: أنّ السرقة الموجهة للقطع مأخوذ فيها سرقة النصاب بالنسبه لشخص واحد لا أكثر، وصدق عنوان السارق لوحده غير كافٍ في القطع ما لم يتحقق شرطه وهو بلوغ

ص: ٢٦٠

---

١- (١) الكافي ٧: ٢٢٢، الاستبصار ٤: ٢٣٨.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٠٠، وسائل الشيعه ٢٨: ٢٤٤.

حصّته النصاب، واشتراك جماعه فى إخراج ما قيمته النصاب يحقّ عنوان السارق على كلّ منهما، إلّا أنّه لا يحقّ عنوان أنّ كلّاً منهما سرق نصاباً، وإضافه النصاب إلى مجموعهما غير كافيه.

نعم، جاء فى دعائم الإسلام، عن على عليه السلام، قال: «إذا اشترك نفر فى السرقة قطعوا جميعاً»<sup>(١)</sup>.

لكن الروايه مرسله ضعيفه لا يمكن الاعتماد عليها، بل إنّ كتاب دعائم الإسلام برّمته غير ثابت لمؤلفه، فلا يمكن الاعتماد على شىء فيه.

دليل آخر:

قد يقال: إنّ عدم القطع فى السارق المتعدّد عند عدم بلوغ المسروق نصاباً لكلّ شخص إنّما هو مختص بالتعدّد الاتّفاقي، أمّا لو كان التعدّد من قبيل الشبكات الإرهابيه بحيث يخططون للسرقة ويقومون بها معاً، فهنا يمكن المصير إلى وجوب قطعهم جميعاً مع بلوغ مجموع المال نصاباً وإن لم يكن حصّه كلّ واحد منهم نصاباً، واستدلّ له بما يلى:

١ - إنّ عدم القطع يوجب انفتاح باب السرقة.

٢ - إنّ ذلك يكون ذريعه إلى إسقاط الحدّ وارتكاب جرائم بشعه!<sup>(٢)</sup>

ص: ٢٤١

---

١- (١) دعائم الإسلام ٢: ٤٧٦.

٢- (٢) الحدود، الأردبيلى ٣: ٤٢٤، و ١: ٥٣-٥٤.

والجواب: أنّ صورته المسأله فيما إذا أخرج اثنان أو أكثر ما قيمته نصاباً، ولم يبلغ حصّه كلّ واحد منهم نصاباً، ومنه يتّضح:

أولاً: أنّ ذلك لا- يؤدّي إلى انفتاح باب السرقة للعصابات والشبكات الإرهابيه؛ إذ من النادر جداً أنّ تكون سرقاتهم بأقلّ من النصاب، والغالب أنّهم يقومون بسرقات كبيره جداً، وإذا ما فكّروا أنّ تكون سرقتهم قليله كى ما يتخلّصوا من عقوبه القطع، فلعلّ ذلك يصبّ بمصلحه المالك لا بمصلحه السارق.

ثانياً: أنّ الحدّ وإن كان عقوبه رادعه هدفه المحافظه على أمن وأمان المجتمع، إلّا أنّ سقوطه لا ينفى العقوبه فهناك تعزير قد يصل إلى السجن عدّه سنوات، وهناك ضمان للمال، فضلاً عن العقوبه الأخرويه التى هى أساس الردع عن ارتكاب المحرمات، فسقوط الحدّ لا يعنى القول بالحليّه حتّى تتمكن الشبكات من القيام بأعمال سرقة خطيره!

ثالثاً: كون ذلك ذريعه إلى إسقاط الحدّ لا يؤدّي إلى إثبات الحدّ؛ ذلك أنّ السارق المنفرد إذا سرق أقلّ من النصاب لم يكن عليه الحدّ، فلو كان السارق ذكياً، وأخذ يسرق مرّات متعدّده ومن أماكن مختلفه، وفى كلّ مرّه يسرق أقلّ من النصاب، فهل نوجب عليه القطع فى أقلّ من النصاب حتّى لا يكون ذريعه إلى إسقاط الحدّ؟!

نتيجه البحث: اتّضح أنّ الأدله على القطع غير تامّه، وحينئذٍ فإنّ القول بعدم القطع هو الأقوى، فإنّ موضوع القطع هو بلوغ المسروق لكلّ

فرد حدّ النصاب، وهو منتفٍ في المقام، فيثبت عليهم ما يثبت على السارق المنفرد الذي لم يبلغ ما سرقة النصاب، ولا أقل من أن ظهور الروايات في قطع المتعدّد غير واضح، والحدود تدرأ بالشبهات، فلا قطع في حال التعدّد إلّا في حاله بلوغ حصّه كلّ واحد منهم نصاباً.

الصورة الثانية: أحدهما هتك الحرز والآخر قام بالسرقه: لو فرضنا أنّ شخصين قاما بالسرقه، فكانت وظيفه أحدهما هتك الحرز كما لو كسر الباب أو القفل، وأخذ الآخر الأموال، فهل يقام عليهما الحدّ أم لا؟

من خلال ملاحظه شروط القطع فإنّها تتضمّن أمرين مهمّين: أحدهما: هتك الحرز، والآخر: إخراج المال، أي: القيام بفعل السرقة، وفي المقام فإنّ الشرطين متحققان في صورته الاشتراك، لكنّهما غير متحققين في صورته الانفراد، فالذي هتك الحرز، لم يخرج المال، فلا يصدق عليه عنوان السارق، والذي أخرج المال، أخرجه من غير حرز، فلا يتحقق شرط القطع، فالظاهر أنّه لا قطع عليهما معاً.

لكن في الحقيقة أنّ هذا الظهور لا يخلو من شائبه إشكال، ولعلّه يتمّ في خصوص الهاتك للحرز؛ إذ إنّ لم يسرق فلا يثبت عليه سوى ضمان التخريب والتعزير، أمّا الذي أخرج المال فقد قام بعملين:

أحدهما: إخراج المال وسرقته.

والثاني: دخول الدار بلا إذن من صاحبه، فنفس دخوله في دار غير

مأذون له فيه، هو بمنزله هتك الحرز أيضاً، فإنّ الدار مع كونها مبنية ومعمّره تعتبر بالنظر العرفي حرزاً، ولذا لو نام صاحب الدار وترك بابه مفتوحاً، وجاء سارق وأخذ المال، فلا يبعد ثبوت الحدّ عليه، لأنّ العرف يرى أنّ السارق قام بأمرين، وهما: هتك الحرز المتحقق بدخول الدار بلا إذن، والآخر هو السرقة وإخراج المال.

بل في الروايات الصحيحة ما يستظهر منه ذلك أيضاً، ففي صحيحه أبي بصير قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوم اصطحبوا في سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض، فقال: هذا خائن لا يقطع، ولكن يتبع بسرقة وخيائته، قيل له: فإن سرق من أبيه؟ فقال: لا يقطع؛ لأنّ ابن الرجل لا يحجب عن الدخول إلى منزل أبيه، هذا خائن، وكذلك إن أخذ من منزل أخيه أو أخته إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول».

والشاهد في الرواية أنّ السارق من أبيه أو أخيه لا يقطع؛ لأنّ الابن والأخ غير محجوب عن الدخول، بل مأذون له في ذلك، ومنه يظهر أنّ الذي يدخل بلا إذن فهو هاتك للحرز فيقطع.

وفي معتبره السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام: كلّ مدخل يُدخَل فيه بغير إذن صاحبه فسرق منه السارق فلا قطع فيه، يعني الحمامات والخانات والأرحية»<sup>(١)</sup>.

ص: ٢٦٤

---

١- (١) انظر: تهذيب الأحكام ١٠: ١٠٩، وسائل الشيعه ٢٨: ٢٧٦.



والرواية هنا صريحة بمفهومها بأنّ المناطق في القطع هو الدخول بغير إذن، وصريحه بمنطوقها بعدم القطع في سرقة الأماكن العامة التي لا تحتاج إلى إذن في الدخول، فالروايات متوافقة مع النظر العرفي في كون دخول البيوت بلا إذن يعدّ هتكاً للحرز.

وقال ابن زهره:

«وروى أصحابنا: أنّ الحرز في المكان هو الذي لا يجوز لغير مالكة أو مالك التصرف فيه دخوله إلا بإذن، ويدلّ على جميع ذلك إجماع الطائفة»<sup>(١)</sup>.

لكن لقائل أن يقول: إنّ هذا خروج عن فرض المسألة؛ إذ إنّ فرض المسألة هو إخراجها من غير الحرز، فيكون النزاع في المصداق.

والحقّ أنّه كذلك فالنزاع في المصداق، فإنّه لو أخرج المال المنهتك لا يجب القطع لعدم تحقق الموضوع، لا في الهاتك ولا في السارق، ولذا لو فرضنا أنّ السارق بعد أن هتكوا له الحرز لم يدخل مكاناً غير مأذون فيه، وتمكّن من إخراج الأموال، كما لو كان الشيء المحرز في مكان عام، فهتكه شخص وسرقه آخر، فلا يبعد ثبوت الضمان والتعزير على كليهما من دون القطع، والله العالم.

قد يقال: بأنّ المعتبر في حدّ السرقة هو إخراج المال الذي أحرزه المالك، ولا يشترط أن يكون المخرج هاتكاً بنفسه، فيجب القطع حينئذٍ.

ص: ٢٤٥

فإنه يقال: بأن الشرط هو إخراج المال مع كونه محرزاً، من دون ملاحظه خصوصيه المحرز، وفي الفرض أن الذي أخرج المال أخرجه وهو منتهك فلم يتحقق الشرط.

نعم، كل هذا في غير صوره الشبكات والعصابات المنظمه التي يشترك أفرادها معاً بسرقة منظمه، تُنَاطُ بكل فرد من أفرادها وظيفه معينه، فقد قيل بوجوب قطع الجميع؛ لما تقدّم ذكره سابقاً من:

١ - أن عدم القطع يوجب انفتاح باب السرقة.

٢ - أن ذلك يكون ذريعه إلى إسقاط الحدّ وارتكاب جرائم بشعه!<sup>(١)</sup>

لكن عرفنا سابقاً أنه غير تام؛ ذلك أن سقوط الحدّ لا يعنى سقوط العقوبه من التعزير وردّ العين أو الضمان مع التلف، كما أن التحايل من أجل درء الحدّ لا يوجب ثبوت الحدّ، كما عرفنا ومثلنا له بالسارق المنفرد الذي يسرق في كل مره أقل من النصاب، فإنه لا يقطع.

أمّا مسأله ارتكاب الجرائم البشعه، فلم يتّضح لنا وجهها، فإن كان المراد جرائم أخرى غير السرقة كالقتل مثلاً، فهذه جرائم أخرى لها حكمها الخاص، وغير متعلّقه بسقوط الحدّ عن السارق المتعدّد من عدمه، وإن كان المراد ارتكاب السرقات الكبيره لأنهم من عقوبه القطع، فهذا غير تام أيضاً؛ لأنّ عدم الحدّ لا يعنى سقوط التعزير والضمان، كما أن التعزير

ص: ٢٦٦

---

١- (١) الحدود، الأردبيلي ١: ٥٣-٥٤، و ٣: ٢٢٤.

يتناسب مع نوع الجريمة وحجمها، فقد يصل إلى السجن عدّه سنوات أو غير ذلك.

والغرض أنّ ما ذكر غير كاف لوحده لأن يكون دليلاً على عدم سقوط الحدّ في محلّ البحث.

ولكن مع ذلك فلا- يبعد التعامل مع الشبكات معاملة السارق الواحد، لا لأجل أنّ التعدّد يعتبر ذريعه للتخلّص من القطع، ولا لأجل أنّ عدم القطع يؤدّي إلى انفتاح باب السرقة، بل لأنّ التعدّد في هذه الصورة هو أخطر وأقوى حاله من المنفرد، فهذه الشبكة وإن كانت من أفراد متفرقة إلّا أنّها تعمل بمثابة العقل الواحد، وتنفّذ بطريقه واحده، فهي أخطر بكثير من السارق المنفرد، وإذا ما أدخلنا روح الشريعة والقرآن والروايات في استنباط الحكم الشرعي، فمن الواضح أنّ الغرض والمقصد الأساس من قطع يد السارق هو حمايه أمن ونظام المجتمع، وتخويف وزجر أصحاب النفوس الضعيفه من القيام بفعل السرقة، وإلّا فسوف يتحوّل المجتمع إلى غابه، ويعيش الناس في خوف واضطراب، ولا يسلمون على أموالهم، وذلك يؤدّي إلى زعزعه نظام الناس، وتفشّي الجريمة بينهم، فإذا كان الحكم الذى يحقق هذا الغرض فى السارق المنفرد هو القطع، فبالتعدّد إذا كانوا على شكل شبكه يكون أولى وأوضح؛ لأنّهم يشكّلون خطوره غير متناهيه على المجتمع، ويسلبون الأمن والأمان من عيون الناس، كما أنّ إمكانياتهم على السرقة أقوى من إمكانيه الفرد، فلا يبعد حينئذ بعد تنقيح

الغرض من قطع يد السارق أن تكون الأدلة شامله بروحها إلى هذه الصورة أيضاً.

لكن ينبغي الاقتصار في هذه الصورة على ما إذا كان المسروق يمثل نصاباً لكل واحد منهم، وإلا فالتوقف مجال كبير؛ إذ عرفنا فيما سبق أنّ موضوع القطع هو الهتك وسرقه النصاب لكل فرد، ومع عدم تحقق الموضوع ينتفى الحكم.

ومن هنا لعلّه يتّضح حكم من يقوم بوضع الخطط والأفكار للسرقه، فإنّه إن كان ضمن شبكه وعصابه إجراميه تقوم بالسرقه، فلا يبعد شموله بالقطع أيضاً، فيما إذا كانت أفكاره وخططه تتوقف عليها عمليه السرقه، أو كان لها الأثر الكبير في ذلك، من قبيل ما لو كان خبيراً في فتح الأبواب وكسر أقفالها بطريقة لا يعرفها غيره، أو له خطط متينه وقويه في إخراج الآلات الكبيره والثقيله من داخل البيت إلى خارجه، بحيث لو لا أفكاره لما تمكّنوا من فتح الباب والدخول، ولما تمكّنوا من إخراج المسروق من الدار، فلا يبعد أنّ العرف يراه أحد المنفّذين لعمليه السرقه، وقد عرفنا فيما تقدّم أنّ أفراد الشبكه يعاملون معاملة الفرد الواحد.

أمّا إذا كانت أفكاره غير مؤثّره في تحقّق السرقه، فلا يبعد عدم شموله؛ لأنّ العرف لا يراه مشتركاً معهم حينئذ.

الصورة الثالثه: لو هتك الحرز جماعه، وأخرج المال بعضهم، فقد

اتّضح ممّا سبق أنّ من اشترك فى الهتك والإخراج يتوجب عليه القطع، مع بلوغ المال حدّ النصاب لكلّ واحد من المخرجين؛ لتحقق شرط القطع، وهو الهتك وإخراج النصاب، وأمّا الذين اشتركوا فى الهتك فقط، فعليهم نصيبهم من الضمان والتعزير دون القطع؛ لعدم صدق اسم السارق عليهم. نعم، لو كانوا ضمن شبكة منظّمه فلا يعد شمول جميعهم بالقطع على التفصيل المتقدّم.

الصورة الرابعة: فيما لو هتك الحرز اثنان أو جماعه، وقاموا بالسرقه، وبعضهم غير متحققه فيه شرائط الحدّ، فهل يحدّ البقيه أم لا؟

اتّضح من الصور المتقدّمه، بأنّ المال إذا لم يبلغ نصاباً لكلّ فرد سقط الحدّ، أمّا لو بلغ المال نصاباً لكلّ واحد منهم فقد تحققت فى حقّه شروط السارق المنفرد فيحدّ لو تحققت باقى الشرائط، ويعامل الآخر بحسبه.

فلو كان الآخر غير مكلف مثلاً فيعفى فى الأولى أو الثانيه بحسب ما هو مفصّل من حكمه، وكذا لو كان أحد السّراق أب المسروق فيقطع الآخر، قال العلّامة: «ولو سرق الاثنان ما يبلغ قيمته نصف دينار قطعاً، ولو كان أحدهما ممن لا قطع عليه كأبى المسروق منه، قطع الآخر»<sup>(١)</sup>.

وبه قال مالك والشافعى، وذكروا أنّه إذا اشترك اثنان فى سرقه، وكان أحدهما ممن لا يجب عليه القطع كالصغير غير المميز مع البالغ، أو

ص: ٢٦٩

المجنون مع العاقل البالغ، والأب مع الأجنبي، فيقطع البالغ وحده دون الصغير والمجنون، وحيثهما أن القطع امتنع عن الصغير والمجنون لمعنى يخضه قائم في نفسه فلا يتعداه لشريكه(١).

الصورة الخامسة: إذا كان للشارق حق في المال فسرقه اقتصاصاً لحقه، لكنه ساعد غيره من السراق، بحيث لو لا مساعدته لم يتمكنوا من السرقة، فهل يجرى عليه الحد أم لا؟

لا- شك في أن أخذ ماله اقتصاصاً لا يوجب الحد، كما لا شك في وجوب الحد على هؤلاء مع هتك الحرز وبلوغ قيمه كل واحد منهم النصاب.

أمّا صاحب الاقتصاص فهو معين ومساعد لهؤلاء بلا- شك، لكن لا يلزمه القطع؛ لما تقدم من أن الهاتك في غير الشبكات المنظمة لا يجب عليه القطع، والقطع مختص بمن هتك وسرق، فلو كان الهاتك غير السارق لم يُقطع إجماعاً.

وفي الفرض فإن صاحب حق الاقتصاص أقصى ما قام به هو هتك الحرز أو مساعدتهم فيه، أما السرقة فهو قام بأخذ ماله، وهم قاموا بالسرقة.

نعم، لو فرضنا أنهم أخرجوا مالاً واحداً له قيمه كبيره بالسويه، كما لو حملوا ماكنه ذات ثمن عال وأخرجوها معاً، فهنا لا إشكال في وجب القطع

ص: ٢٧٠

---

١- (١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عوده ١٧٠:٤.

على الآخرين مع تحقّق النصاب لكلّ منهم، أمّا صاحب حقّ الاقتصاص، فإنّ كان بقيه المال بعد أخذ حقه يبلغ نصاباً، فلا يبعد الحكم بقطعه أيضاً لسرقته نصاباً معهم، فهو قام بالهتك والسرقه.

وإنّ كان المال المتبقي بعد أخذ حقه لا يبلغ نصاباً، وكان نصيب رفقائه نصاباً لكلّ منهم، فالحكم بالقطع غير متّضح، فلا ينبغي ترك الاحتياط في المسأله وعدم شموله بالقطع.

ص: ٢٧١





مقال حكم تعدد السارقين لمال واحد

١ - القرآن الكريم.

٢ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسى، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوى الخرسان، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران.

٣ - الانتصار، السيد المرتضى، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامى، سنة الطبع ١٤١٥ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٤ - تحرير الأحكام، العلامه الحلى، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.

٥ - التشريع الجنائى الإسلامى مقارناً بالقانون الوضعى، عبد القادر عوده، الناشر: دار الكتب العلميه.

٦ - تكمله منهاج الصالحين، السيد الخوئى، الطبعة الثامنه والعشرون ١٤١٠ هـ، المطبعه مهر - قم.

٧ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٨ - جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن الجواهرى، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجانى، الطبعة الثانية ١٣٦٥ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٩ - الخلاف، الشيخ الطوسي، سنة الطبع ١٤٠٧ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٠ - دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضى، سنة الطبع ١٣٨٣ هـ، الناشر: دار المعارف - القاهرة.

١١ - السرائر، ابن إدريس، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٢ - شرائع الإسلام، المحقق الحلّي، مع تعليقات: السيد صادق الشيرازي، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ، الناشر: انتشارات استقلال - طهران.

١٣ - غنيه النزوع، ابن زهره الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.

- ١٤ - فقه الحدود والتعزيرات، السيد عبد الكريم الأردبيلي، نشر: مؤسسه النشر لجامعه المفيد، ١٤٢١ هـ - .
- ١٥ - الكافي، الشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.
- ١٦ - مباني تكمله منهاج الصالحين، السيد الخوئي، الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ -، المطبعة العلميه - قم المقدسه.
- ١٧ - المبسوط، الشيخ الطوسي، تصحيح وتعليق: السيد محمد تقى الكشفى، سنه الطبع ١٣٨٧، الناشر: المكتبه المرتضويه لإحياء آثار الجعفريه.
- ١٨ - من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفاري، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ -، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ١٩ - نكت النهايه، المحقق الحلى، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم، الناشر: مؤسسه تحقيقات ونشر معارف أهل بيت عليهم السلام.
- ٢٠ - 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.



## القسم الرابع: السجن والتعزيرات

اشاره

ص: ٢٧٧



بقلم: الشيخ لؤى المنصوري

قبل البدء بالبحث نستعرض المعنى اللغوي كى يتبين معناه ويكون البحث تاماً من جميع أطرافه.

### معنى السجن لغة:

قال الخليل: (الحبس والمحبس: موضعان للمحبوس) (١).

وقال الجواهرى: (السجن: الحبس. والسجن بالفتح: المصدر. وقد سجنه يسجنه، أى: حبسه) (٢).

وقال ابن منظور: (السجن: الحبس. والسجن بالفتح: المصدر.

سجنه يسجنه سجنًا، أى: حبسه. وفى بعض القراءه: قال ربّ السجن أحبّ إلىّ.

ص: ٢٧٩

---

١- (١) كتاب العين ٣: ١٥٠.

٢- (٢) الصحاح ٥: ٢١٣٣.

والسجن: المحبس... فمن كسر السين فهو المحبس وهو اسم. ومن فتح السين فهو مصدر سجنه سجنًا. وفي الحديث: ما شيء أحق بطول السجن من لسان.

والسجان: صاحب السجن.

ورجل سجين: مسجون، وكذلك الأُنثى بغير هاء، والجمع سجناء وسجنى (١).

فالسجن: هو المكان المخصص لحبس الإنسان، والقائم عليه يسمّى سجان.

المعنى الاصطلاحي للسجن:

لم يصطلح الفقه بشكل عام على معنى جديد للسجن غير المعنى اللغوي، فالسجن في الفقه استخدم بنفس المعنى اللغوي.

### تشريع السجن في الإسلام:

توجد لدينا روايات وأخبار كثيرة في تشريع أصل السجن في الإسلام على نحو الإجمال، وإن وقع الاختلاف في مواردها، إلا أنه على نحو الإجمال ثابت لا غبار عليه.

ص: ٢٨٠



نورد فى مقدمه البحث كلمات الفقهاء فى مشروعيه السجن بشكل عام فى الفقه الإسلامى:

قال الشيخ الطوسى فى الخلاف فى بحث حكم المرأه المرتدّه: «المرأه إذا ارتدّت لا تقتل، بل تحبس وتجبر على الإسلام حتّى ترجع أو تموت فى الحبس»<sup>(١)</sup>.

وقال فى كتاب الحدود: «شرع فى صدر الإسلام إذا زنت الثيب أن تحبس حتّى تموت، والبكر أن تؤذى وتوبخ حتّى تتوب»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن البراج: «والمرتدّه عن الإسلام لا يجب عليها القتل بل تستتاب، فإن لم تتب تحبس أبداً، وتضرب فى أوقات الصلاه، ويضيق عليها فى المطعم والمشرب»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن زهره: «ولا تقتل المرتدّه، بل تحبس حتّى تسلم أو تموت فى الحبس، بدليل إجماع الطائفه..»<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن إدريس: «ولا تقتل المرتدّه، بل تحبس وإن كانت قد ارتدّت عن فطره الإسلام حتّى تسلم أو تموت»<sup>(٥)</sup>.

ص: ٢٨١

١- (١) الخلاف ٥: ٣٥١.

٢- (٢) المبسوط ٨: ٢.

٣- (٣) المهذب ٢: ٥٥٢.

٤- (٤) غنيه النزوع: ٣٨١.

٥- (٥) السرائر ٢: ٢٠٧.

وقال في حكم النساء في المحاربه: «وحكم النساء في أحكام المحاربه حكم الرجال في أنهنّ يقتلن، ويعمل بهنّ ما يعمل بالرجال؛ لعموم قوله تعالى: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) ، بخلاف المرتدّه فإنّها لا تقتل بالردّه، بل تحبس أبداً، ويضيق عليها في المأكل والملبوس، وتضرب في أوقات الصلاه، سواء كانت ارتدّت عن فطره الإسلام أو عن إسلام تعقبه كفر»(١).

وقال المحقق الحلّي: «والمرأه لا تقتل، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلاه حتّى تتوب ولو كانت عن فطره»(٢).

وقال في الشرائع: «ولا تقتل المرأه بالردّه، بل تحبس أبداً وإن كانت مولوده عن فطره، وتضرب أوقات الصلاه»(٣).

وقال ابن سعيد الحلّي: «والمرتدّه تحبس أبداً حتّى تتوب في الحالين، وتضرب أوقات الصلاه»(٤).

وقال العلامه الحلّي: «والمرأه المرتدّه لا تقتل وإن كانت عن فطره، بل تحبس دائماً، وتضرب أوقات الصلاه»(٥).

ص: ٢٨٢

---

١- (١) السرائر ٣: ٥٣٢

٢- (٢) المختصر النافع: ٢٥٦.

٣- (٣) شرائع الإسلام ٤: ٩٦٢.

٤- (٤) الجامع للشرائع: ٢٤٠.

٥- (٥) إرشاد الأذهان ٢: ١٩٠، وتحرير الأحكام ٥: ٥٧.

وقال فى القواعد: «لو قدمت مسلمه فجاء زوجها يطلبها فارتدت لم ترد؛ لأنها بحكم المسلمه، فيجب أن تتوب أو تحبس، ويرد عليه المهر للحيلولة»<sup>(١)</sup>.

وقال الشهيد الأول: «المرتدة لا تقتل بالارتداد، ولكن تحبس، وتضرب أوقات الصلوات حتى تتوب أو تموت، وكذلك الخنثى»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن فهد الحلبي: «والمرأة لا تقتل بالردة وإن كانت عن فطره، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلاة دائماً حتى تتوب»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن طي: «والمرأة لا تقتل وإن كانت عن فطره، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلوات»<sup>(٤)</sup>.

وقال الشهيد الثاني: «من ترك من المكلفين الصلاة مستحلاً، أى: معتقداً حلّ تركها، وكان التارك ممن ولد على الفطره الإسلاميه قتل من غير استتابه؛ لأنه مرتد... ولو كان امرأه لم تقتل بتركها، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلاة حتى تتوب أو تموت؛ لقول الباقر والصادق عليهم السلام:

المرأة إذا ارتدت استتبت، فإن تابت وإلا خلدت فى السجن»<sup>(٥)</sup>.

ص: ٢٨٣

١- (١) قواعد الأحكام ١: ٥١٩.

٢- (٢) اللمعه دمشقيه: ٢٢٢.

٣- (٣) المهذب البارع ٤: ٣٤٥.

٤- (٤) الدر المنصود: ٣٠٩.

٥- (٥) روضه الجنان: ٣٥٤.

وقال القمى فى جامع الخلاف: «ولا تقتل المرأة، بل تحبس حتى تسلّم أو تموت فى الحبس»(١).

### موارد الحبس الوارده فى الشريعة الإسلاميه:

- ١ - المرأة المرتدّه عن الإسلام: حيث لاحظنا كلمات الفقهاء المتقدمّ فى الاتفاق على حبسها وعدم قتلها، وسيأتى البحث عنها عند البحث فى الأخبار الوارده فيها.
- ٢ - المختلس والطارار والنباش: حيث ورد أنّهم يحبسون، وسيجئ بحث الأخبار فيهم.
- ٣ - الحائق شعر المرأة: حيث ورد فى الأخبار أنّه يضرب ضرباً وجيعاً ويحبس.
- ٤ - المؤلى إذا أبى أن يطلق أو يفىء: حيث ورد أنّه يحبس فى حظيره.
- ٥ - شارب الخمر فى شهر رمضان: حيث ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه حبس شارب الخمر ليله.
- ٦ - من أمسك شخصاً من أجل أن يقتله: حيث ورد أنّ الإمام الصادق عليه السلام حكم بحبس الماسك.
- ٧ - القاتل عمداً إذا لم يقتص منه: حيث يحقّ للحاكم حبسه.
- ٨ - شاهد الزور: ورد أنّه يحبس.

ص: ٢٨٤

٩ - أمين السوق إذا خان: حيث ورد حبسه.

١٠ - من يلحق المجرم بما يضر الآخرين من المسلمين.

١١ - من قتل عبده المملوك.

١٢ - من سرق في الثالثه، أى: سرق سرقه ثالثه.

هذه الموارد التي وردت الأخبار والروايات أنّ حكمها الشرعى - سواء سبقها حد أو تعزير - الحبس.

### أدله شرعيه الحبس في الفقه الإسلامى:

يمكن تقسيم أدله مشروعيه الحبس في الشريعه الإسلاميه إلى:

١ - الكتاب.

٢ - السنه.

٣ - الإجماع.

وسنبحث هذه الأدله تفصيلاً.

الدليل الأول: الاستدلال بالكتاب الكريم على شرعيه الحبس:

استدل لمشروعيه الحبس بقوله تعالى: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ) ١، فقد ورد في تفسير

ص: ٢٨٥

العياشى عن أحمد بن الفضل الخاقانى من آل زرین قال فى خير طويل: «قطع الطريق بجلولاء على السابله من الحجاج وغيرهم، وأفلت القطاع، فبلغ الخبر المعتصم، فكتب إلى العامل له كان بها: تأمر الطريق بذلك فيقطع على طرف إذن أمير المؤمنين، ثم ينفلت القطاع؟!...»

فطلبهم العامل حتى ظفر بهم، واستوثق منهم، ثم كتب بذلك إلى المعتصم، فجمع الفقهاء وابن أبى داود، ثم سأل الآخرين عن الحكم فيهم، وأبو جعفر محمد بن على الرضا عليه السلام حاضر.

فقالوا: قد سبق حكم الله فيهم فى قوله: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...).

ولأمير المؤمنين أن يحكم بأى ذلك شاء فيهم.

فالتفت إلى أبى جعفر عليه السلام فقال: ما تقول فيما أجابوا فيه؟ فقال: قد تكلم هؤلاء الفقهاء، والقاضى بما سمع أمير المؤمنين، قال: أخبرنى بما عندك، قال: إنهم قد أضلوا فيما أفتوا به، والذي يجب فى ذلك أن ينظر أمير المؤمنين فى هؤلاء الذين قطعوا الطريق، فإن كانوا أخافوا السبيل فقط ولم يقتلوا أحداً ولم يأخذوا مالاً أمر بإيداعهم الحبس»<sup>(١)</sup>.

قال السيد الكلبيكانى: «وحاصل ما يستفاد من هذه الروايات الكثيره المعمول بها عند الأصحاب أن المحارب إذا حارب الله ورسوله، وأخاف

ص: ٢٨٦

السييل، وقطع على الناس الطريق، وقتل وأخذ المال، تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى.. وإذا لم يقتل ولم يأخذ المال، بل شهر السلاح وأخاف السبيل فقط فحكمه أن ينفي من الأرض بأن ينفي من مصر إلى مصر آخر، أو يودع في السجن ويكفى شره عن الناس»<sup>(١)</sup>.

ولكن الرواية ضعيفه السند؛ لأنَّ أحمد بن الفضل لم يرد في حقه ذكر في التراجم، والتفصيل بالحبس ورد في هذه الرواية فقط.

أضف إلى أن هنالك جملة من الروايات الصحيحة التي بينت حكم المحارب وفضلته ولم تذكر الأمر بالحبس، بل ذكرت النفي والتغريب من البلد إن أخاف المارّة ولم يقتل أو يسلب أموالهم، ففي الكافي بسنده عن عبيد الله بن إسحاق المدائني عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سئل عن قول الله عزّ وجل: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا) الآيه، فما الذي إذا فعله استوجب واحده من هذه الأربع؟

فقال: إذا حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً فقتل قتل به، وإن قتل وأخذ المال قتل وصلب، وإن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، وإن شهر السيف فحارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً ولم يقتل ولم يأخذ المال ينفي من الأرض، قلت: كيف ينفي وما حدّ نفيه؟

ص: ٢٨٧

قال: ينفى من المصر الذى فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره، ويكتب إلى أهل ذلك المصر أنه منفى فلا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تناكحوه ولا تؤاكلوه ولا تشاربوه، فيفعل ذلك به سنه..»(١).

وفى السند عبيد الله بن إسحاق المدائنى، وهو مجهول لم يذكر بمدح ولا ذم.

وفى تفسير القمى بسنده عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزوجل: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ...)، فقلت: أى شىء عليهم من هذه الحدود التى سمى الله عزوجل؟ قال: ذلك إلى الإمام إن شاء قطع، وإن شاء صلب، وإن شاء نفى، وإن شاء قتل.

قلت: النفى إلى أين؟ قال: ينفى من مصر إلى مصر آخر، وقال: إنَّ علياً عليه السلام نفى رجلين من الكوفه إلى البصره»(٢).

والروايه صحيحه الإسناد، إلا أنها بينت الأمور المتقدمه على نحو التخيير، فكأنما أحمد التقسيم فى الكلام، فهى لا تنافى التقسيم الوارد فى جملة من الأخبار.

ص: ٢٨٨

---

١- (١) الكافى ٢٤٧:٧، باب حدّ المحارب.

٢- (٢) الكافى ٤٧٥:٧.



والروايات في هذا المعنى كثيرة جداً، ولم يرد فيها حبس للمحارب إن لم يقتل ولم يسلب المال، وهذا بخلاف ما ورد في كلمات فقهاء العامه حيث فسروها بالحبس أيضاً.

قال الشيخ الطوسي: «المحارب هو الذى يجرد السلاح.. فمتى فعل ذلك كان محارباً. ويجب عليه إن قتل ولم يأخذ المال أن يقتل على كل حال، وإن قتل وأخذ المال وجب عليه أولاً أن يردّ المال، ثم يقطع بالسرقه، ثم يقتل بعد ذلك ويصلب. وإن أخذ المال ولم يقتل ولم يجرح قطع، ثم نفى من البلد.. وكذلك إن لم يجرح ولم يأخذ المال وجب عليه أن ينفى من البلد الذى فعل فيه ذلك..»(١).

وقال ابن الصلاح الحلبي: «وإن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالاً أن ينفىهم من الأرض، بالحبس أو النفي من مصر إلى مصر..»(٢).

وقال ابن البراج ذاكراً للتقسيم: «وإن لم يجرح ولا أخذ مالاً كان عليه النفي كما قدمناه»(٣).

وكذلك قال المحقق الحلبي في المختصر(٤)، والشرائع(٥)، وابن سعيد

ص: ٢٨٩

١- (١) النهاية: ٧٢٠.

٢- (٢) الكافي في الفقه: ٢٥٢.

٣- (٣) المهذب ٢: ٥٥٣.

٤- (٤) المختصر النافع: ٢٢٦.

٥- (٥) شرائع الإسلام ٤: ٩٦١.

فى جامع الشرائع (١) ، والفاضل الآبى (٢) ، و العلامه الحلى فى التحرير (٣) ، وابن العلامه فى إىضاح الفوائد (٤) ، والشهيد فى الدروس (٥) ، وابن فهد فى المهذب البارع (٦) ، والشىخ جعفر فى كشف الغطاء (٧) ، والسيد الطباطبائى فى رياض المسائل (٨) ، والسيد الخوانسارى فى جامع المدارك (٩) ، والسيد الخوئى فى مبانى تكمله المنهاج (١٠).

فإذن الآيه لا يمكن الاستدلال بها على الحبس فى بعض أقسام المحارب، وهو الذى لم يحن ولم يسرق. نعم، الخلاف فى أن هذه الأمور الأربعة على نحو الترتيب أو التخير، إلا أنه لا يضر فى مورد البحث.

الآيه الثانيه التى استدلل بها على مشروعيه الحبس قوله تعالى: (وَ اللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ

ص: ٢٩٠

- ١- (١) الجامع للشرائع: ٢٤١.
- ٢- (٢) كشف الرموز ٢: ٥٨٧.
- ٣- (٣) تحرير الأحكام ٥: ٣٨١.
- ٤- (٤) إىضاح الفوائد ٤: ٥٤٣.
- ٥- (٥) الدروس ٢: ٦٠.
- ٦- (٦) المهذب البارع ٥: ١٢٤.
- ٧- (٧) كشف الغطاء ٢: ٤١٩.
- ٨- (٨) رياض المسائل ١٣: ٢٨.
- ٩- (٩) جامع المدارك ٧: ١٦٧.
- ١٠- (١٠) مبانى تكمله المنهاج ١: ٣١٩.

فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ۝١.

إذ ذكرت الآية أنّ التي تقم عليها بينه الفاحشه تحبس في البيت إلى أن تموت أو يجعل الله سبحانه وتعالى إليها سبيلاً.

وفي تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام:

«قوله: (وَ الْأَذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ)

؟ قال: يعنى البكر إذا أتت الفاحشه التي أتها هذه الثيب، (فَأَذُوهُمَا)

، قال: تحبس» (١).

وفي تفسير النعمانى بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «كانت من شريعتهم في الجاهليه أنّ المرأه إذا زنت حبست في

بيت وأقيم بأودها حتى يأتيها الموت..» (٢).

قال الشيخ الطوسى: «إذا ثبت أنه فاحشه، فقد أمر الله تعالى بحبس من أتاها» (٣)، وقال في المبسوط: «شرع في صدر الإسلام إذا

زنت الثيب أن تحبس حتى تموت، والبكر أن تؤذى وتوبخ حتى تتوب» (٤).

وقال القطب الراوندى: «شرع الله تعالى في بدو الإسلام إذا زنت الثيب أن تحبس حتى تموت» (٥).

ص: ٢٩١

١- (٢) تفسير العياشى ١: ٢٢٧.

٢- (٣) بحار الأنوار ٩٠: ٦ المتضمن لتفسير النعمانى.

٣- (٤) الخلاف ٥: ٣٨٦.

٤- (٥) المبسوط ٨: ٢.

٥- (٦) فقه القرآن ٢: ٣٦٧.

والآية وقع خلاف فيها، هل هي منسوخة بآيه سوره النساء التي أثبتت الجلد للبكر والأحاديث التي أثبتت الرجم للثيب؟ إلا أن الخلاف المتقدم لا يضر في مورد البحث؛ لأنه على كلا القولين فإن الشريعة أثبتت الحبس، سواء قلنا بالنسخ أم قلنا بأنه حكم مؤقت. وهذا ما يغنينا في مورد بحثنا.

لكن تبقى نقطه جديره بالملاحظه وهي: أن الآية وإن أثبتت الحبس في حق المرأة الزانية إلا أن هذا الحكم لم يستمر وارتفع وشرع بدله حكم آخر، فالآية قاصره في الاستدلال على مورد البحث.

والجواب: صحيح أن حكم الحبس في البيوت غير ثابت الآن، وأنه ملغى في الشريعة إلا أنه يثبت وجود تشريع للحبس في الشريعة الإسلامية، وهو كافٍ في إثبات المطلوب.

الآية الثالثة التي استدلت بها على مشروعيه الحبس قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنْ اذًا لِمَنِ الْأَثْمِينِ) ١ .

قال الشيخ الطبرسي: «المعنى تحبسونهما من بعد صلاة العصر؛ لأنَّ

الناس كانوا يحلفون بالحجاز بعد صلاة العصر لاجتماع الناس وتكاثرهم في ذلك الوقت»<sup>(١)</sup>.

وقال السيد الطباطبائي: «أى: توقفونهما، والحبس: الإيقاف..»<sup>(٢)</sup>.

وقال الراغب الأصفهاني: «والحبس: مصنع الماء الذى يحبسه..»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن العربي: «وفى ذلك دليل على حبس من وجب عليه الحق، وهو أصل من أصول الحكومه، وحكم من أحكام الدين، فإن الحقوق المتوجهه على قسمين: منها ما يصح استيفاؤه معجلاً، ومنها ما لا يمكن استيفاؤه إلا مؤجلاً، فإن خلى من عليه الحق وغاب واختفى بطل الحق وتوى، فلم يكن بد من التوثيق منه، فإما بعوض عن الحق، ويكون بماليه موجوده فيه، وهى المسمى رهناً، وهو الأولى والأوكد، وأمياً شخص ينوب منابه فى المطالبه والذمه، وهو دون الأول؛ لأنه يجوز أن يغيب كغيته ويتعذر وجوده كتعذره، ولكن لا- يمكن أكثر من هذا، فإن تعذراً جميعاً لم يبق إلا التوثق بحبسه حتى تقع منه التوفيه لما كان عليه من حق، فإن كان الحق بدنياً لا- يقبل البدل كالحدود والقصاص ولم يتفق استيفاؤه معجلاً لم يبق إلا التوثق بسجنه، ولأجل هذه الحكمه شرع السجن»<sup>(٤)</sup>.

ص: ٢٩٣

١- (١) مجمع البيان ٣: ٤٤٠.

٢- (٢) تفسير الميزان ٦: ١٩٦.

٣- (٣) المفردات فى غريب القرآن: ١٠٦.

٤- (٤) أحكام القرآن ٢: ٢٤٢، وعنه القرطبي فى التفسير ٦: ٣٥٢.

وعلى العموم فهذه الآيه تثبت مشروعيه السجن، وأنه مما شرع فى الشريعه الإسلاميه ولو بنحو الإجمال، بحيث يختلف عنه فى زماننا؛ لأنّ اختلاف المصاديق باختلاف الأزمنه لا يقتضى انتفاء أصل المفهوم وثبوته فى عمومها.

الدليل الثانى: الاستدلال بالسّنّه على شرعيه الحبس:

بعد أن عرفنا مشروعيه أصل السجن فى الشريعه الإسلاميه - بنحو الإجمال - من القرآن الكريم، ننتقل إلى السنّه المطهره، وننظر فى الأخبار الوارده فيه، وقد ادّعى تواتر الأخبار على شرعيه السجن فى الشريعه الإسلاميه.

١ - روى الشيخ الطوسى بسنده عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أمى لا تدفع يد لأمس، قال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: فقيدها، فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّ وجل»<sup>(١)</sup>.

والسند صحيح، والروايه صرّحت بحبس المرأه عن الوقوع فى المعاصى.

ص: ٢٩٤

---

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٧٢:٤، ح ٥١٢.

٢ - روى الكليني بسنده عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«أتى أمير المؤمنين صلوات الله عليه برجل تكفل بنفس رجل فحبسه، فقال: اطلب صاحبك»<sup>(١)</sup>.

وفى التهذيب بسنده عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهم السلام:

«أنّ علياً عليه السلام أتى برجل كفل برجل بعينه فأخذ بالمكفول، فقال: احبسوه حتى يأتي بصاحبه»<sup>(٢)</sup>.

٣ - روى الكليني بسنده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن رجل قتل رجلاً عمداً، فرفع إلى الوالى، فدفعه الوالى إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليهم قوم فخلصوا القاتل من أيدي الأولياء؟ فقال: أرى أن يحبس الذين خلصوا القاتل من أيدي الأولياء حتى يأتوا بالقاتل، قيل: فإن مات القاتل وهم فى السجن؟ قال: فإن مات فعليهم الديه، يؤدونها جميعاً إلى أولياء المقتول»<sup>(٣)</sup>.

٤ - وفى الوسائل بسنده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قضى على عليه السلام فى رجلين أمسك أحدهما وقتل الآخر، قال: يقتل القاتل، ويحبس

ص: ٢٩٥

---

١- (١) الكافي ٥: ١٠٥، ح ٦، وفى من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٥ بسنده عن الأصبغ بن نباته، وفى تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٩.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٩ باب الكفالات والضمانات، وفى الوسائل ١٨: ٤٣٠ باب أنّ الكفيل يحبس حتى يحضر المكفول أو ما عليه.

٣- (٣) الكافي ٧: ٢٨٦، باب الرجل يخلص من عليه القود.

الآخر حتّى يموت غمّاً كما حبسه حتّى مات غمّاً»(١)..

٥ - وفي الكافي بسنده عن أبان بن عثمان عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«كان على صلوات الله عليه لا يزيد على قطع اليد والرجل ويقول: إنّي لأستحي من ربّي أن أدعه ليس له ما يستنجى به أو يتطهّر به.

قال: وسألته إن هو سرق بعد قطع اليد والرجل؟ فقال: استودعه السجن أبداً وأغنى عن الناس شرّه»(٢).

وبنحوها عدّه روايات نقلها الشيخ الكليني في الباب، وفيها الصحيح والموتّق.

٦ - وفي الكافي بسنده عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام في رجل أمر رجلاً بقتل رجل فقتله؟ فقال:

«يقتل به الذي قتله، ويحبس الأمر بقتله في السجن حتّى يموت»(٣).

وفي مضمونها جملة من الأخبار، والتي تصرّح بحبس الأمر بالقتل، والرواية صحيحة الإسناد.

٧ - روى الشيخ بسنده عن أبان عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام:

عشره قتلوا رجلاً فقال: «إن شاء أولياؤه قتلوهم جميعاً وغرموا

ص: ٢٩٤

---

١- (١) وسائل الشيعة ٢٩:٤٩، باب حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر.

٢- (٢) الكافي ٧:٢٢٢، باب حدّ القطع وكيف هو.

٣- (٣) الكافي ٧:٢٨٥، باب الرجل يأمر رجلاً بقتل رجل.



تسع ديات، وإن شأؤوا تخيروا رجلاً فقتلوه وأدت التسعة الباقيون إلى أهل المقتول الأخير عشر الدية كل رجل منهم، قال: ثم إنَّ الوالى يلى أديهم وحبسهم»(١).

٨ - وروى الشيخ الكلينى بسنده عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل اختلس درّه من أذن جاريه، قال: هذه الدغاره المعلنه، فضربه وحبسه»(٢).

٩ - وفى الاستبصار بسنده عن حريز عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا يخلد فى السجن إلّا ثلاثه: الذى يمسك على الموت، والمرأه ترتد عن الإسلام، والسارق بعد قطع اليد والرجل»(٣).

١٠ - وأيضاً فى الاستبصار بسنده عن عباد بن صهيب عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«المرتد يستتاب فإن تاب وإلّا قتل، قال: والمرأه تستتاب فإن تابت وإلّا حبست فى السجن وأضر بها»(٤).

١١ - روى الشيخ بسنده عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال:

«كان على عليه السلام لا يحبس فى السجن إلّا ثلاثه: الغاصب، ومن أكل مال اليتيم ظلماً، ومن أوّتمن على أمانه فذهب بها، وإن وجد له شيئاً باعه، غائباً كان أو

ص: ٢٩٧

١- (١) تهذيب الأحكام ١٠: ٢١٧، ح ٨٥٤.

٢- (٢) الكافى ٧: ٢٢٦، باب ما يجب على الطرار والمختلس من الحد.

٣- (٣) الاستبصار ٤: ٢٥٥، باب حدّ المرتد والمرتده.

٤- (٤) الاستبصار ٤: ٢٥٥، باب حدّ المرتد والمرتده.

شاهداً»(١). والرواية صحيحة السند.

١٢ - وروى الشيخ الكليني بسنده عن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كان أمير المؤمنين عليه السلام يحبس الرجل إذا التوى على غرمائه، ثم يأمر فيقسم ماله بينهم بالحصص، فإن أبي باعه فيقسم،  
يعنى: ماله»(٢).

والرواية صحيحة السند، وورد في بابها أخبار كثيرة في مسأله المماطله فى الدين أو خيانه الأمانه.

١٣ - وفى كتاب الجعفرىات بسنده عن الإمام على عليه السلام قال:

«يجبر الرجل على النفقه على امرأته، فإن لم يفعل حبس»(٣).

١٤ - روى الشيخ فى التهذيب بسنده عن محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال:

«قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى وليده كانت نصرانيه فأسلمت وولدت لسيدها، ثم إن سيدها مات وأوصى بها عتاقه السريه  
على عهد عمر، فنكحت نصرانياً ديرانياً، فتنصرت فولدت منه ولدين وحبلت بالثالث، قال: قضى أن يعرض عليها الإسلام، فعرض  
عليها فأبت، فقال: ما ولدت من ولد نصرانى فهم عبيد لأخيهم الذى ولدت لسيدها الأول، وأنا أحبسها حتى تضع ولدها الذى فى  
بطنها»(٤). والرواية صحيحة السند

ص: ٢٩٨

١- (١) الاستبصار ٣: ٤٧، باب من يجوز حبسه فى السجن.

٢- (٢) الكافى ٥: ١٠٢، باب النزول على الغريم.

٣- (٣) مستدرک الوسائل ١٥: ١٥٧.

٤- (٤) تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٣، باب حدّ المرتد والمرتده.

١٥ - وروى الشيخ بسنده عن أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«أت امرأه أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: إني فجرت، فأعرض بوجهه عنها، فتحوّلت حتّى استقبلت وجهه، فقالت: إني فجرت، فأعرض بوجهه عنها، ثمّ استقبلته فقالت: إني قد فجرت، فأعرض بوجهه عنها، ثمّ استقبلته فقالت: إني قد فجرت، فأمر بها فحبست وكانت حاملاً، فتربّص بها حتّى وضعت، ثمّ أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيره فى الرحبه..»(١).

١٦ - روى الشيخ بسنده عن النوفلى عن السكونى عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كان قوم يشربون فيكسرون فيتباعجون(٢) بسكاكين كانت معهم، فرفعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام فسجنهم، فمات منهم رجلان وبقي رجلان.

فقال أهل المقتولين: يا أمير المؤمنين، أفدهما بصاحبينا..»(٣).

١٧ - وروى الكلينى بسنده عن الحارث بن حضيره قال: «مررت بحبشى وهو يستقى بالمدينه فإذا هو أقطع، فقلت له: من قطعك؟ قال: قطعنى خير الناس، إنا أخذنا فى سرقه ونحن ثمانيه نفر، فذهب بنا إلى على بن أبى طالب عليه السلام فأقرنا بالسرقه، فقال لنا: تعرفون أنّها حرام؟ فقلنا: نعم، فأمر بنا فقطعت أصابعنا من الراحه وخليت الإبهام، ثمّ أمر بنا فحبسنا فى

ص: ٢٩٩

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٠، ج ٥٠١٦.

٢- (٢) بعج فلان بطن فلان بالسكين، أى: شقه وخصخضه فيه، كتاب العين ١: ٢٣٧.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ١١٨، باب فضل ديه الرجل على ديه المرأه.

بيت يطعمنا فيه السمن والعسل حتى برئت أيدينا..»(١).

١٨ - وروى الكليني بسنده عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا يخلد في السجن إلا ثلاثة: الذي يُمَثَّل، والمرأه ترتد عن الإسلام، والسارق بعد قطع اليد والرجل»(٢).

١٩ - روى الشيخ الصدوق بسنده عن عامر بن السمط عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام:

«في الرجل يقع على أخته، قال: يضرب ضربه بالسيف بلغت منه ما بلغت، فإن عاش خلد في الحبس حتى يموت»(٣).

٢٠ - وروى الصدوق بسنده عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن علي عليه السلام أنه قال:

«يجب على الإمام أن يحبس الفساق من العلماء، والجهال من الأطباء، والمفاليس من الأكرياء»(٤).

فهذه جملة من الأخبار الصحيحة الواردة في شرعية الحبس في جملة من الموارد، والتي قدّمنا ذكر بعضها أثناء نقل الروايات، وهي متواتره وثابته ومبينه بأنّ الحبس والسجن مما أقرّته وحكمت به الشريعة الإسلامية في باب الحدود، سواء حكم بالحبس ابتداء كما في المرأه المرتدّه - عن فطره أو ملّه -، وكالذين يتضاربون بالسكاكين والأسلحه القاتله بعد شربهم

ص: ٣٠٠

١- (١) الكافي ٧: ٢٦٤، باب النوادر.

٢- (٢) الكافي ٧: ٢٧٠، باب النوادر.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩، باب الحبس بتوجه الأحكام.

٤- (٤) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣١، باب الحبس بتوجه الأحكام.

الخمير، أو حكمت به بعد إقامه الحدّ كمن زنى بأخته فحكمه القتل إلّا أنه مع عدم موته أثناء إقامه الحدّ فينتقل حكمه إلى الحبس والخلود فيه.

الدليل الثالث: الاستدلال بالإجماع على شرعية الحبس:

قام الإجماع عندنا على أنّ بعض الحدود حكمها الحبس دون غيره، ومن تلك الموارد:

المورد الأوّل: المرأة المرتدّة حيث قام الإجماع على أنّها لا تقتل بالردّه، بل تحبس إلى أن تتوب أو ترجع عن ردّها.

قال السيد عبد الله الجزائري: «وأنّ المرتدّ قسم واحد لا يقتل إلّا بعد الاستتابه والإصرار، وله إطلاق كثير من الروايات المقيده في المشهور بالملى. هذا كلّه في الرجل المرتد.

وأما المرأة المرتدّة فلا قتل عليها قولاً واحداً، بل تستتاب فإن تابت عفى عنها، وإن أبت إلّا الإصرار خلدت في الحبس..»(١).

وقال في الجواهر: «(ولا- تقتل المرأة بالردّه) إجماعاً بقسميه ونصوصاً «بل تحبس دائماً وإن كانت مولوده على فطره، وتضرب أوقات الصلاة»(٢).

وقال ابن زهره: «ولا تقتل المرتدّة، بل تحبس حتّى تسلم أو تموت

ص: ٣٠١

١- (١) تحفه السنيه: ٣٤.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٦١١.

فى الحبس، بءلبل إجماع الطائفه..»(١).

فهذه الموارد مما اتفق عليه العلماء تبعاً للنصوص الروائيه، ولم نر خلافاً بينهم فى ذلك.

المورد الثانى: حبس المؤلى زوجته والممتنع عن الفىء أو الطلاق: فالمرأه المؤلى عليها إذا رفعت أمرها للحاكم الشرعى، فحكمها الإمهال أربعة أشهر وبعدها يجبر على الرجوع أو الطلاق وإلاً حبس.

قال فى تتمه الحدائق: «ولو امتنع من الأمرين حبس وضيق عليه فى المطعم والمشرب على وجه لا يمكنه الإقامة عليه والصبر عاده حتى يفىء أو يطلق.. فإن أبى بعد ذلك إذا كان الأمر عليه إمام المسلمين وامتنع ضربت عنقه أو أضرم عليه النار فى الحضيره التى حبس فيها. وهذا الحكم مجمع عليه فى الجملة، والأخبار به مستفيضه..»(٢).

وقال فى الرياض: «.. (فإن امتنع) عن الأمرين (حبسه) الحاكم (وضيق عليه فى المطعم والمشرب حتى يكفر ويفىء أو يطلق) بلا خلاف فيه إلا الكفاره لوقوع الخلاف فيها.. ومستندهم هنا الأخبار»(٣).

وقال فى الجواهر: «.. (وإن امتنع عن الأمرين) بعد مرافعه الحاكم

ص: ٣٠٢

١- (١) غنيه النزوع: ٣٨١.

٢- (٢) تتمه الحدائق الناضره ١: ٧٩.

٣- (٣) رياض المسائل ١١: ٢٢٣.

(حبس وضيّق عليه حتّى يفيء أو يطلق) بلا خلاف أجده فيه»(١).

المورد الثالث: حبس الغريم إذا التوى على غرمائه وامتنع فى دفع الدين لهم، فقد ادّعى الإجماع على أنّ الحاكم له حقّ حبس الملتوى.

قال المحقق السيزوارى: «إذا حلّ الأجل وتعدّر الأداء، وكان المرتهن وكيلاً فى البيع واستيفاء حقه كان له ذلك.. وإلا رفع أمره إلى الحاكم فيلزمه الحاكم بالبيع أو يبيع عليه؛ لأنّه ولى الممتنع، كما يفعل ذلك فى سائر الحقوق، كما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام ورواه جماعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يحبس الرجل إذا التوى على غرمائه.. والظاهر عدم الخلاف فى جواز ذلك للحاكم»(٢).

وقال فى الرياض: «.. (ولو التمس) من الحاكم (حبسه حبس) بلا خلاف..»(٣).

المورد الرابع: حبس السارق فى الثالثة إلى حين الممات، وهو مما أجمع عليه فقهاء الإماميه.

قال الشيخ الطوسى: «إذا سرق السارق بعد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى فى الثالثة خلد فى الحبس، ولا قطع عليه.. دليلنا: إجماع الفرقه

ص: ٣٠٣

١- (١) جواهر الكلام ٣٣: ٣١٥.

٢- (٢) كفايه الأحكام ١: ٥٦٥.

٣- (٣) رياض المسائل ١٣: ٨٦.

وأخبارهم»(١).

وقال فى الجواهر تحت شرح عبارته الشرائع: «فإن سرق ثالثه حبس دائماً» قال: «حتى يموت أو يتوب، وأنفق عليه من بيت المال إن لم يكن له مال، ولا- يقطع شىء منه بلا- خلاف أجده فى شىء من ذلك نصاً وفتوى، بل يمكن دعوى القطع به من النصوص»(٢).

المورد الخامس: من أمسك رجلاً وقتله آخر، يقتل القاتل ويحبس الممسك، وقد صرحوا بأن هذا الحكم مجمع عليه.

قال الشيخ الطوسى: «روى أصحابنا أن من أمسك إنساناً حتى جاء آخر فقتله أن على القاتل القود، وعلى الممسك أن يحبس أبداً حتى يموت.. دليلنا: إجماع الطائفة وأخبارهم؛ لأنهم ما رووا خلافاً لما بيناه»(٣).

وقال فى كشف اللثام: «ولو أمسك واحد وقتل آخر ونظر ثالث، قتل القاتل وخلد الممسك السجن أبداً؛ للإجماع»(٤).

وقال فى الجواهر: «.. (ولو أمسك واحد وقتل الآخر، فالقود على القاتل)؛ لأنه مباشر (دون الممسك، لكن الممسك يحبس أبداً) بلا خلاف

ص: ٣٠٤

١- (١) الخلاف ٥: ٤٣٦.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٥٣٣.

٣- (٣) الخلاف ٥: ١٧٤.

٤- (٤) كشف اللثام ١١: ٤٠.



أجده في شيء من ذلك، بل عن الخلاف والغنيه الإجماع عليه، للمعتبره والمستفيضه»(١).

المورد السادس: من أمر رجلاً بقتل رجل آخر، فقد حكى الإجماع على أنّ المباشر يقتل والأمر يحبس.

قال الشهيد الثاني: «.. (ولكن يحبس الأمر) دائماً (حتى يموت) ويدلّ عليه مع الإجماع صحيحه زراره عن الباقر عليه السلام»(٢).

وقال السيّد الطباطبائي: «ويحبس الأمر أبداً حتى يموت في المشهور، بل عليه الإجماع في الروضه وغيرها»(٣).

وقال الشيخ المجلسي: «الحديث.. صحيح، والحكمان مقطوع بهما في كلام الأصحاب»(٤).

المورد السابع: حبس الجاني فيما إذا كان ولي المجنى عليه صغيراً أو غائباً أو مجنوناً، فلا يقتص من القاتل حتى يبلغ ولي الدم، حيث أفتى غالبه الفقهاء بحبس الجاني إلى حين تحقق شروط الاقتصاص.

قال العلّامة الحلّي: «وينبغي حبس الجاني إلى وقت بلوغه، ولو بلغ

ص: ٣٠٥

---

١- (١) جواهر الكلام ٤٢:٤٦.

٢- (٢) الروضه البهيه في شرح اللمعه دمشقيه ١٠:٢٧.

٣- (٣) رياض المسائل ١٤:٤١.

٤- (٤) مرآه العقول ٢٤:٣٥.

فاسد العقل تولّى الإمام استيفاء حقّه إجماعاً»(١).

المورد الثامن: حبس القتال إذا هرب بعد أخذ الدية منه، حيث قال العلامة المجلسي: «وعمل بهما أكثر الأصحاب»(٢).

المورد التاسع: حبس الكفيل إذا امتنع المكفول عن الحضور، وقد نصّ الفقهاء على هذا الحكم، ولم يخالف فيه أحد، فقد نقل صاحب الحدائق أنّ الفقهاء أفتوا بمضمون الأخبار الصحيحة الواردة في حبس الكفيل عند عدم حضور المكفول(٣)، وكذلك السيد في الرياض(٤)، ونقل فتوى جملة من الفقهاء في الجواهر(٥)، وإن وقع الاختلاف في التفاصيل إلّا أنّ أصل الحكم وهو ثبوت الحبس على الكفيل متفق عليه.

هذه جملة من الموارد التي صرّح الفقهاء بالإجماع فيها على ثبوت حكم الحبس، وأنّه أحد الحدود الثابتة في الشريعة الإسلامية، مما يفهم منه أنّ حكم الحبس بنحو الإجمال ثابت في جملة من الأحكام الشرعية بنحو العقوبة الجزائية على ارتكاب المخالفه، كما في المرأة المرتدّة أو المتباعدون بالحراب والأسلحة أو الحائق لشعر امرأه أو أمر شخصاً بقتل

ص: ٣٠٦

١- (١) تحرير الأحكام ٤: ٤٥٣.

٢- (٢) روضه المتقين ١٠: ٤١٦.

٣- (٣) الحدائق الناضرة ٢١: ٦٤.

٤- (٤) رياض المسائل ٨: ٦٠٠.

٥- (٥) جواهر الكلام ٢٦: ١٩٠.

شخص آخر حيث يحكم بحبس الأمر، أو كان تفويتاً لحق كمن أطلق قاتلاً وفوّت حقّ القصاص على أولياء الدم أو الكفيل إذا امتنع المكفول عن الحضور أو امتنع عن أداء الكفاله أو الملتوى ونحوها.

ومن خلال ما تقدّم نستخلص أنّ الحبس ثابت فى الشريعة الإسلاميه، وبالأدله الثابته من الآيات القرآنيه التى تقدّم ذكرها، وهى تثبت الحكم ولو بنحو الإجمال، وفى الأخبار المتواتره والبالغه من الكثره حدّاً لا يستهان بها، سواء المعلله منها كما ذكر البعض، كقول الإمام عليه السلام فى جواب من سأله عن أمّه التى لا تدفع يد لامس، إذ أجاب بقوله: «فقيدها فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّ وجل»<sup>(١)</sup>، وبعض الأخبار ورد فى أحكام خاصّه لم يذكر فيها تعليل، كأخبار الملتوى على الغرماء والسارق فى الثالثه.

وكذلك قيام الإجماع على ثبوت الحبس فى جملة من المسائل، والتى نقلنا جملة منها فى الصفحات السابقه.

فإذن مسأله الحبس بشكلها الإجمالى من مقررات وأحكام الشريعة الإسلاميه، بل هى من الأحكام التى قارن تشريعها بدايات الدين الإسلامى، كما فى حبس الأسرى، حيث شرعت لهم أحكام معيّنه، وتعامل معهم النبى صلى الله عليه وآله على ضوء التعاليم القرآنيه والأحكام التى سنّها وبينها صلوات الله وسلامه عليه.

ص: ٣٠٧

## حقوق السجين في الإسلام:

وفي هذا البحث سنتعرّض إلى الحقوق والأحكام، أى: ما هي حقوق السجين التي يفترض بالحاكم توفيرها له، ويدخل فيه مكان الحبس وكيفيته، وكيفيه التعامل مع السجين.

والبحث الثاني في الأحكام المفروضة والمجعله في الشريعة الإسلاميه للسجين.

والبحث يقع في مطلبين:

### المطلب الأول: مكان السجين:

عند الرجوع إلى الأحكام الشرعيه والروايات الوارده في ذلك، نلاحظ أنّ الإسلام حينما شرع السجن وحكم به في بعض الموارد كعقوبه معينه، فإنّ الهدف من ذلك هو ردع المسجون عن ظلمه للآخرين، وعدم الإخلال بالنظام الاجتماعى والحفاظ على استقراره وإيجاد الأمن والأمان فيه، لذا فالسجن في حقيقه الأمر مكان تربيّه وتعليم للمسجون، وتأهيل لرجوعه داخل المجتمع وهو معافى من العوائق النفسيه والجنون المفرط الذى يؤدّى إلى الإضرار بغيره وبنفسه، فالسجن مكان التربيّه والتأهل حتّى يرجع الفرد إلى داخل بيئته وهو مؤهل للعيش كفرد من أفرادها، وهذا لا يتحقق من دون تهيئه الظروف الملائمه التى تساعد في بناء شخصيه السجين واستقراره النفسى، لذا نلاحظ أنّ الإسلام أكّد على تهيئه المكان الملائم والمناسب الذى يوفر المستلزمات الضروريه والناجحه في تحقيق الغايه التى بنى على

ضوئها السجن، قال في أحكام السجون: «أن يكون بناء السجن مريحاً وواقعياً من الحر والبرد مما يتوفر معه راحه السجن، ومن هنا ترى النبي صلى الله عليه وآله يحبس في الدور الاعتيادية التي يسكنها سائر الناس ويتوفر فيها النور والشعاع والسعة، فقد حبس الأسرى المقاتلين الذين حكمهم القتل في دور اعتيادية، إذ فرّقهم في بيوت الصحابه، وأحياناً كان يحبسهم في دار واحده كما حبسهم في دار امرأه من بنى النجار من الأنصار»<sup>(١)</sup>.

وحكمت الشريعة بالضمان فيما لو فرّط السجّان في مكان السجن أو مأكّه أو ملبسه، فلو مات أو مرض أو تضرر بسبب ذلك فالسجّان ضامن فيما إذا قصّر في حقّه، قال الشيخ الطوسى: «إذا أخذ صغيراً فحبسه ظلماً فوق عليه حائط أو قتله سبع أو لسعته حيّه أو عقرب فمات كان عليه الضمان، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعى: لا ضمان عليه. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً طريقه الاحتياط تقتضيه، وأمّا إذا مات حتف أنفه فلا ضمان عليه بلا خلاف»<sup>(٢)</sup>.

وهذا النصّ يوضّح لزوم كون مكان الحبس مؤمناً من السقوط غير الصالح للاستقرار، وأن لا تقتربه الوحوش المفترسه أو الحيات والهوام المضرّه بالمسجون.

وصرّح بذلك أيضاً في المبسوط قال: «إذا أخذ حرّاً فحبسه.. ومات

ص: ٣٠٩

١- (١) أحكام السجون: ١١٧.

٢- (٢) الخلاف ٥: ١٦١، جامع الخلاف والوفاق: ٥٥٩.

بسبب، مثل أن لدغته حيّه أو عقرب أو قتله سبع أو وقع عليه حائط أو سقف فعليه الضمان، وهذا الذى يقتضيه مذهبا وأخبارنا»(١).

وقد وردت بذلك جملة من الأخبار، ففى الدعائم عن الإمام على عليه السلام قال:

«ولا تحل بينه وبين من يأتيه بمطعم أو مشرب أو ملبس أو مفرش..»(٢).

أضف إلى ذلك فإن القواعد الشرعية الحاكمة فى الدين تقتضى اشتراك المحبوس فى الحقوق مع غيره بدون استثناء إلا التضييق فى المحبس والمنع من ممارسه حرته، وهذا الأمر خرج بالدليل والنصوص الثابته فىبقى الباقي تحت عموم القاعده من وجوب توفير المكان الملائم والمريح، وتوفير الملبس الشتوى والصيفى، وتوفير الطعام والشراب الملائم بحاله، وعدم تعريض حياته للخطر، وتوفير الرعايه الصحيه الملائمه فيما إذا عرض عليه المرض أو احتمال إصابته به.

### المطلب الثانى: فى حقوق المحبوس:

السجين باعتباره إنسان وفرد من المجتمع فله حقوق يتمتع بها وإن كان فى الحبس، حيث بينا أن الحبس ليس لأجل الشفّى أو عزل الفرد وإخراجه من دائرته التى يعيش فيها أو نفيه، وإنما هو مكان تأهيل وبناء لشخصيته وعلاجها مما أصابها من الأمراض الموبئه التى أخرجتها عن حدّ

ص: ٣١٠

١- (١) المبسوط ١٨:٧، كشف اللثام ١١:١٣.

٢- (٢) دعائم الإسلام ٢:٥٣٢.

التوازن إلى خطر يهدد ذاته وكيانه الأسرى والاجتماعى، وبما أنه مكان تأهيل وبناء لذا فإنّ الشريعة الإسلاميه فرضت جملة من الحقوق، من جهه كونه إنساناً يتمتع بحقّه منها، ومن جهه المساعدة على البناء والتخلّص من الأمراض والأوبئه التى أصابته، وهنالك جملة من الحقوق سنوردها تبعاً لما ورد فى الأخبار والروايات.

١ - حقّ السجين فى المطعم والمشرب: ففى خبر الدعائم عن الإمام على عليه السلام قال:

«ولا- تحل بينه وبين من يأتيه بمطعم أو مشرب أو ملبس أو مفرش»<sup>(١)</sup>. وهذا الأمر من المسلّمات فى الشريعة الإسلاميه، وقد قدّمنا ما ذكره الفقهاء حول ذلك، وأنّ الحابس إذا ما قصّر فى المأكل والمشرب ومكان الحبس يكون عليه الضمان.

٢ - حقّه فى ملاقاته الآخرين: وهو ما ورد فى الخبر المتقدّم عن الدعائم فى رساله الإمام على عليه السلام حيث بيّن أنّه لا يحال بين السجين وبين ملاقاته الآخرين، ثمّ قال بعضهم: «أما القسمان الأولان، أعنى: ما يقع بداعى العقوبه حدّاً أو تعزيراً فيجوز بل يجب أن يضاف إليه بعض العقوبات الأخر من القيد والغل والضرب قبل الحبس أو فى الحبس، والتضييق فى المأكل والمشرب، وزياره الأهل والعيال والأخوان وسائر الإمكانيات إذا رأى الحاكم العادل البصير به وبنفسياته هذه الأمور فى تنبهه وفى إصلاحه وتهذيبه»<sup>(٢)</sup>.

ص: ٣١١

١- (١) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٢.

٢- (٢) دراسات فى ولايه الفقيه ٢: ٤٤٤.

إلّا أنّ هذا الأمر فيه نظر بل منع، حيث في الأعم الأغلب يؤدّي إلى سوء تصرّف السجّان مع السجين بحجّه رده أو إصلاحه، مما يؤدّي إلى الإيقاع والإتيان بخلاف الغايه المقصوده.

أضف إلى أنّ ذلك يحتاج إلى دليل ناص عليه، ونحن خرجنا بدليل مخصص في جواز الحبس، وأمّا بقيه الأمور فهي باقيه على المنع.

ومسأله الردع والإصلاح وإن كانت ملاحظه في طيّات الأخبار الوارده في موارد الحبس إلّا أنّها تشير وبوضوح إلى استخدام الأساليب الإيجابيه للإصلاح دون السلبيه، كتعليمهم وإخراجهم للترويح عن النفس، وزياره الأهل والأقارب والأصدقاء، وغير ذلك مما يلاحظ فيها الإيجاب، أمّا الضرب أو التضييق فهو لم يرد أو يستفاد من أيّ روايه فلا مبرر للحكم بجوازه.

ثم إنّ هنالك أموراً إيجابيه تحفز الحبس على الارتداع، كالتخفيف من العقوبه والامتيازات المعنويه والماديه، مما توجد حافظاً وباعثاً قوياً في الإصلاح والاستقامه، يمكن الاستفاده منها بدلاً من استخدام أساليب العنف والضيق ونحوها.

٣ - حقّه في التعليم: منحت الشريعه الإسلاميه السجين الحقّ في التعليم، بل وإجبارهم على ذلك إذا ما اقتضى الأمر ذلك يقول الفكيكي: «وفي مدوّنات الفقه الإسلامى بأنّ العبادات الشرعيه والآداب التهذيبيه والتعاليم القرآنيه والقراءه والكتابه كانت مرعيه ومحتمه في النافع



والمخيس، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يؤدّب المسجونين المكلفين بالنفقات - العصى - على تركهم الشعائر الدينيه..»(١).

١ - حقّ السجين في اللقاء بزوجه: من حقوق السجين الالتقاء بزوجه، إذ إنّ الحاجه الجنسيه من الأمور الملازمه لطبيعته الإنسان، وهو بحاجه لها لا يمكنه الاستغناء عنها، لذا أجازت الشريعه لقاء السجين بزوجه، ففي الجعفریات بسنده عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن جدّه عن الإمام على عليه السلام:

«أنّ امرأه استعدت علياً عليه السلام على زوجها، فأمر على عليه السلام بحبسه، وذلك الزوج لا ينفق عليها إضراراً بها، فقال الزوج: احبسها معي، فقال على عليه السلام: لك ذلك، انطلقى معه»(٢).

٢ - حقّ السجين في النظر في أمره وتعجيل محاكمته: فقد ورد عن الإمام على عليه السلام:

«أنّه كان يعرض السجون في كلّ يوم جمعه، فمن كان عليه حدّ أقامه ومن لم يكن عليه حدّ خلّى سبيله»(٣).

وفي الاستبصار بسند صحيح عن غياث بن إبراهيم عن أبيه:

«أنّ علياً عليه السلام كان يحبس في الدين فإذا تبين له إفلاس وحاجه خلّى سبيله»(٤).

وقد صرّح الفقهاء بذلك في فتاويهم، قال الشيخ الطوسي:

«فإذا جلس

ص: ٣١٣

١- (١) أحكام السجون: ١٣٤.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ١٣: ٤٣٢.

٣- (٣) دعائم الإسلام ٢: ٤٣٣.

٤- (٤) الاستبصار ٣: ٤٧.

للقضاء فأول شيء ينظر فيه حال المحبسين في حبس المعزول؛ لأنّ الحبس عذاب فيخلصهم منه، ولأنّته قد يكون منهم من تم عليه الحبس بغير حقّ»<sup>(١)</sup>.

وقال المحقق في الشرائع: «وأن يجلس للقضاء في موضع بارز.. ثمّ يسأل عن أهل السجون ويثبت أسماءهم، وينادى في البلد ليحضر الخصوم، ويجعل لذلك وقتاً، فإذا اجتمعوا أخرج اسم واحد واحد، ويسأله عن موجب حبسه، وعرض قوله على خصمه، فإن ثبت لحبسه موجب أعاده، وإلا أشاع حاله، بحيث إن لم يظهر له خصم أطلقه»<sup>(٢)</sup>.

٣ - حقّ السجين في الخروج ضمن دائره السجن وخارجه: ففي خبر أمير المؤمنين عليه السلام الذي أرسل رساله إلى ابن هرثمه وكان على سوق الأهواز جاء فيه:

«ومر بإخراج أهل السجن في الليل إلى صحن السجن ليتفرّجوا»<sup>(٣)</sup>.

وروى الشيخ في تهذيب الأحكام عن عبد الرحمن بن سيابه - وعبد الله بن سنان كما في روايه الصدوق <sup>(٤)</sup> - عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«على الإمام أن يخرج المحبسين في الدين يوم الجمعة إلى الجمعة، ويوم العيد إلى العيد فيرسل معهم، فإذا قضاوا الصلاه والعيد ردّهم إلى السجن»<sup>(٥)</sup>.

ص: ٣١٤

١- (١) المبسوط ٨: ٩١.

٢- (٢) شرائع الإسلام ٤: ٨٦٤.

٣- (٣) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٢.

٤- (٤) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣١.

٥- (٥) تهذيب الأحكام ٦: ٣١٩.

وفى الجعفریات بسنده قال:

«إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَخْرُجُ أَهْلَ السُّجُونِ مِنَ السُّجْنِ فِي دِينٍ أَوْ تَهْمَةٍ إِلَى الْجَمْعَةِ فَيَشْهَدُونَهَا، وَيُضْمِنُهُمُ الْأَوْلِيَاءَ حَتَّى يَرُدُّونَهُمْ»<sup>(١)</sup>.

واستظهر العلماء من ذلك أنه عام شامل لكل مسلم مسجون، ولا خصوصية لأهل الدين دون غيرهم.

٤ - حَقُّهُ فِي حُضُورِ الشَّعَائِرِ الدِّينِيَةِ الْعَامَّةِ وَمِشَارَكَةِ الْمَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ فِيهَا: كَمَا لَاحِظْنَا فِي الْأَخْبَارِ الَّتِي نَقَلْنَاهَا فِي الْقِسْمِ السَّادِسِ.

٥ - نَفَقَةُ السُّجِينِ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ: فَقَدْ وَرَدَ فِي جَمَلِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ مِنْهَا الصَّحِيحُ وَغَيْرُهُ أَنَّ النِّفْقَةَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، فِيهِ الْوَسَائِلُ بِسِنْدِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

«.. إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَطْعَمُ مَنْ خَلَدَ فِي السُّجْنِ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ»<sup>(٢)</sup>.

وفى صحيحه أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«وَأَنْفَقَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ»<sup>(٣)</sup>.

٦ - إِذَا كَانَ مَرِيضًا فَلَا يَجُوزُ حَبْسُهُ: وَقَدْ أَفْتَى بِذَلِكَ جَمَلُهُ مِنَ الْفُقَهَاءِ مِنْهُمْ السُّيُدِ فِي الْعُرُوهِ، حَيْثُ قَالَ:

«إِذَا كَانَ الْمَدْيُونُ مَرِيضًا يَضُرُّهُ

ص: ٣١٥

١- (١) مستدرک الوسائل ٦: ٢٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٥: ٩٢.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٣.

الحبس يشكل جواز حبسه، كما أنه لو كان له مانع آخر - كما إذا كان أجيراً للغير أو كان عليه واجب - يكون الحبس منافياً له»(١).

وكذلك السيد الإمام في تحرير الوسيله(٢).

وهذا الحكم مستند إلى قاعده لا ضرر؛ لأنّ حبس المريض إضرار بحاله، وتفويت للهدف الذي من أجله شرع حكمه، فلذلك لا داعى لإيداع المريض فى السجن.

### عرض بعض المؤخذات حول الحبس فى الشريعة الإسلاميه:

بعد أن استعرضنا الأدله لبيان تشريع الحبس فى الشريعة الإسلاميه، وموارد الحبس، وحقوق السجنين، قد تطرح بعض الإيرادات حول الحبس ومشروعيته، وسنوردها هنا لبيان مدى قابليتها وصحتها.

الإيراد الأول: إنّ تشريع الحبس مخالف لغرض وهدف الشريعة الإسلاميه؛ حيث إنّها جاءت رحمه ورأفه، ومن أجل تنظيم حياه الإنسان، بينما الحبس ينافى ذلك كله، بل وقد يأتى بخلاف غرض وهدف الشريعة.

والجواب عن ذلك: إنّ الدين هدفه تنظيم حياه الإنسان الفرديه والاجتماعيه، والتنظيم يحتاج إلى مراعاة جميع الحدود والجوانب، فإذا ما

ص: ٣١٤

---

١- (١) العروه الوثقى ٦: ٦٣.

٢- (٢) تحرير الوسيله ٢: ٤١٧.

كان النظم يتوقف على ردع الصائل والخارج عن الوضع الطبيعي بأن يوضع في الحبس، والذي هو مكان للتأهل والبناء، وليس الغرض منه نفي المعتدى أو التشفى منه، فإذا ما كان الحبس من أجل هذا الأمر فهو من صميم وذات الهدف الذي أرساه الشرع، فالمخمورين المتحارين بالدمى والأسلحة يضر عدم اتخاذ موقف شرعي منهم في تنظيم الحياه الاجتماعيه، ويعرض الأفراد للخطر، لأجل ذلك يتدخل الشرع في الأمر ويقف موضعاً وطبيعياً لأمثال هؤلاء، ليحفظ المجتمع من الخلل والتوازن، ويؤهل هؤلاء الأفراد ويعيدهم إلى دائرتهم الاجتماعيه بعدما خرجوا منها بسبب أمثال هذا الأمر الطائش.

نعم، لاحظنا أنّ موارد السجن مختلفه فمنها من يسجن بسبب أمره بالقتل أو إطلاق قاتل والحيلولة دون القود منه، وهؤلاء واضح الأمر فيهم من أنّهم يسببون اختلال النظام، إلّا أنّ المديون المعسر إلقاءه في الحبس يضر بحاله وبعائلته، فهو نوع إضرار.

والجواب عنه: إنّ الشريعه حكمت بسجن المديون المماطل الذي لديه القدره على تسديد دينه لكنه يماطل في الدفع وإعطاء الحق، وأما المعسر فلا يسجن بل يكون فقيراً ويتكفل الحاكم الشرعي بشؤونه والصراف عليه من بيت المال مع وجوده، ففي خبر الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«.. وقضى في الدين أنه يحبس صاحبه فإن تبين إفلاسه والحاجه فيخلى سبيله حتى يستفيد مالا..»(١).

ص: ٣١٧

قال المحقق الأردبيلي: «لا خلاف على الظاهر في تحريم حبس المديون.. على تقدير عدم ثبوت قدرته على الأداء شرعاً»<sup>(١)</sup>.

وقال في الحدائق: «لا يجوز حبس الغريم مع ظهور إعساره بموافقه الغريم أو قيام البيئه أو علم الحاكم»<sup>(٢)</sup>، وكذلك قال في الرياض<sup>(٣)</sup>، والنراقي في المستند<sup>(٤)</sup>، والجواهر<sup>(٥)</sup>، والشيخ الأنصاري<sup>(٦)</sup>، والسيد بحر العلوم<sup>(٧)</sup>، والسيد في العروه الوثقى<sup>(٨)</sup>، والسيد الخوانساري<sup>(٩)</sup>، والسيد الخوئي<sup>(١٠)</sup>، والسيد الكلبيكاني<sup>(١١)</sup>، وغيرها من كلمات الفقهاء، والحكم لا يكاد يوجد له مخالف.

فإذن: لا خلاف أنّ المديون المعسر لا يحبس؛ لأنه إضرار بحاله وإجحاف به، ولا فائده من حبسه، بل يرجع في تسديد ديونه إلى بيت المال باعتباره أحد مستحقّيه.

ص: ٣١٨

- ١- (١) مجمع الفوائد والبرهان ٩: ٢٧٤.
- ٢- (٢) الحدائق الناضرة ٢٠: ٤١٢.
- ٣- (٣) رياض المسائل ١٣: ٨٧.
- ٤- (٤) مستند الشيعة ١٧: ١٧٧.
- ٥- (٥) جواهر الكلام ٢٥: ٢٨١.
- ٦- (٦) القضاء والشهادات: ١٩٦.
- ٧- (٧) بلغة الفقيه ٣: ٢٥٧.
- ٨- (٨) العروه الوثقى ٦: ٤٨٨.
- ٩- (٩) جامع المدارك ٦: ٢٧.
- ١٠- (١٠) مباني تكمله المنهاج ١: ٢٤.
- ١١- (١١) كتاب القضاء ١: ٢٩٤.

وأما المسجونون في الأحكام الأخرى كالسارق في الثالثه والمرتدّه والمتباعج بالحراب والخائن والذى أطلق محبوساً وجب عليه الحد، فهؤلاء يحبسون لإخلالهم بالنظام أو تفويتهم حقوق الآخرين، فليس في ذلك ظلم وإجحاف بحقهم، بل الظلم يتحقق مع عدم معاقبتهم وتأديبهم؛ لأنه يؤدى إلى إفساد المجتمع وإخلال النظم.

الإيراد الثانى: حبس المتهم مع عدم وجود البينه، حيث ذهب جملة من الفقهاء تبعاً لبعض النصوص - والتي فيها المعتبر - أنه يحبس ستة أيام أو ثلاثة أيام على الخلاف، قال العلامة الحلى: «مسأله: قال الشيخ فى النهايه: المتهم بالقتل ينبغى أن يحبس ستة أيام، فإن جاء المدعى بيئنه أو فصل الحكم معه وإلا خلى سبيله، وتبعه ابن البراج.

وقال ابن حمزه: يحبس ثلاثة أيام.

وقال ابن إدريس: ليس على هذه الروايه دليل يعضدها، بل هى مخالفه للأدله..

ثم قال: والتحقيق أن نقول: إن حصلت التهمه للحاكم بسبب لزم الحبس ستة أيام؛ عملاً بالروايه وتحفظاً للنفوس عن الإلتلاف، وإن حصلت لغيره فلا؛ عملاً بالأصل»(١).

ص: ٣١٩

١- (١) مختلف الشيعة ٣٠٦:٩.

وهنا يرد الإشكال: إن حبس المتهم - بمجرد التهمة - مخالف لقاعده الحريه، وأن المتهم يرى حتى تثبت إدانته، فكيف جُوزتم حبسه مع أنه مخالف للقواعد والأصول الشرعيه؟!

والجواب: إن هذا الحكم مختلف فيه، فذهب جملة من الفقهاء إلى عدم ثبوت هذا الحكم؛ لأنه تعجيل بعقوبه لم تثبت، ومخالف لأصل حريه الإنسان المقرره فى الشريعة، قال المحقق الحلى: «قيل: يحبس المتهم بالدم ستة أيام فإن ثبتت الدعوى وإلا خلى سبيله، وفى المستند ضعف، وفيه تعجيل لعقوبه لم يثبت سببها»<sup>(١)</sup>، وكذلك قال العلامة الحلى وفخر المحققين<sup>(٢)</sup> والمحقق الأردبيلي<sup>(٣)</sup> وصاحب الرياض<sup>(٤)</sup>، والسيد الخوانسارى<sup>(٥)</sup>.

فالمسأله خلافه حيث ذهب جملة من الفقهاء إلى عدم جواز حبس المتهم فى الدم من دون قيام بينه أو عدم واجديتها للشرائط.

ثم ذهب جملة من الفقهاء إلى ثبوت هذا الحكم كالإمام الخميني<sup>(٦)</sup>.

ص: ٣٢٠

---

١- (١) المختصر النافع: ٢٩١.

٢- (٢) المهذب البارع ٥: ٢٠٩.

٣- (٣) مجمع الفوائد والبرهان ١٤: ٢١٥.

٤- (٤) رياض المسائل ١٤: ١٠.

٥- (٥) جامع المدارك ٧: ٢٤٨.

٦- (٦) تحرير الوسيله ٢: ٥٣٣.



والسيد الخوئي (١) والسيد الروحاني (٢) والشيخ الوحيد الخراساني (٣).

وقد بين سبب الذهاب إلى هذا الحكم بأنه وإن كان مخالفاً لأصل البراءة وتعجيل العقوبة قبل إثباتها إلا أنّ الأخبار تخصصه، ومنها روايه السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام والتي حكمت بالسجن ستة أيام (٤)؛ لأنّ مصلحه المحافظه على الدماء وعدم تضييع حقوق الآخرين تستدعي التثبت بالأمر والوقوف عنده حتّى يتبين الحال خلال المدّة التي ذكرت، وهي ستة أيام لا أكثر، وهذه المدّة ليست على نحو الموضوعيه، بل هي زمان مضروب لتبيان الحال، فإذا ما أمكن معرفه الحال قبلها فيخلّى سبيله أيضاً.

نعم، تبقى مسأله تعويض المنافع الفائتة خلال هذه المدّة، فهل يجب تعويضها أم لا؟ ومن يدفع التعويض على فرض ثبوته، الحاكم الشرعي أو المدعى؟

وهذه المسأله اختلف فيها الفقهاء، ومال صاحب العروه إلى الضمان حيث قال: «إذا استأجره لقلع ضرره ومضت المدّة التي يمكن إيقاع ذلك فيها، وكان المؤجر باذلاً نفسه استقرت الأجره، سواء كان المؤجر حراً أو عبداً بإذن مولاه، واحتمال الفرق بينهما بالاستقرار في الثاني دون الأوّل؛

ص: ٣٢١

١- (١) مباني تكمله المنهاج ٢: ١٢٣.

٢- (٢) فقه الصادق ٢٦: ١١٠.

٣- (٣) منهاج الصالحين ٣: ٥٣٣.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٩: ١٦٠.

لأنّ منافع الحر لا تضمن إلّا بالاستيفاء لا وجه له.. مع أنّنا لا نسلّم أنّ منفعه لا تضمن إلّا بالاستيفاء، بل تضمن بالتفويت أيضاً إذا صدق ذلك، كما إذا حبسه وكان كسوباً فإنّه يصدق في العرف أنّه فوّت عليه كذا مقداراً»(١).

فتفويت المنافع كإتلافها، وحيث إنّ الإتلاف موجب للضمان فكذلك التفويت يكون موجِباً له أيضاً.

وقاعده: من أتلف مال الغير فهو له ضامن، لنفى ضمان منافع الحر قاصره عن ذلك؛ إذ إنّها ليست قاعده وارده في نصّ شرعي، وإنّما مأخوذه ومتصيده من عدّه أخبار، فلا يمكن الاتكاء عليها وشمولها لمنافع الحر، هذا أوّلاً.

وثانياً: نفس منافع الحر ذات قيمه عند العقلاء، ولا معنى لقيمتها إلّا كونها ذات قيمه ماليه، فتفويتها يوجب الضمان.

خصوصاً وأنّ الفقهاء قد صرّحوا بأنّ منافع الحر تقع مهراً، قال العلّامة في المختلف: «يجوز أن يكون منافع الحر مهراً، مثل تعليم القرآن أو شعر مباح أو بناء أو خياطه ثوب وغير ذلك مما له أجره»(٢).

فالمنافع لها ماليه وتقع مورداً لجملة من العقود في الشريعة، مما يعنى اعتبارها وماليتها، فتفويتها إضرار بصاحبها يستلزم ضمانها وتعويضها لصاحبها.

ص: ٣٢٢

١- (١) العروه الوثقى ٥: ٤١.

٢- (٢) مختلف الشيعة ٧: ١٣٢.

وهذا ما مال إليه بعضهم حيث قال: «إن تمّ الإجماع والاتّفاق فليس لنا كلام، وإلّا فالمسأله مشكله من حيث إنّ الآخذ والحابس لشخص زيد الذي كان صانعاً لما منعه من شغله وصنعتة فقد قوّت عليه الفائدته التي كان يستفيدها لولا المنع، فيكون هو المقوّت لها عنه، وحكم الشارع بنفي الضمان ضرر عليه، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، خصوصاً إذا كان والمحبوس والممنوع مما لا معيشه له سواه، وكان إعاشته وإعاشه عياله منحصرأ به»(١).

الإيراد الثالث: لو ظهر أنّ القاضى حكم خطأً على شخص وتبين براءته بعد ذلك، فضمن أو جبران الخساره الوارده عليه عند الخطأ إن كانت على القاضى لزم منه تعطيل القضاء، وإن قلنا على بيت المال لزم منه التهاون بأمر القضاء وعدم الدقه فيه.

والجواب: قد بينت الشريعه شروط القاضى وأنه لا بدّ أن يكون فقيهاً عادلاً عارفاً بموارد القضاء، وبصيراً ومطلّعاً على أحكامه وشرائطه، فلا ينصب لهذا المقام كلّ من أحبّ وأراد؛ لأنّ القضاء مما تقوم به معاش العباد وحياتهم، وهو يضمن سير استقرار الحياه الاجتماعيه، لذا أكّدت الشريعه على شرطيه العلم والمعرفه والعداله والاستقامه، والأخبار فى ذلك متضافره يمكن الرجوع إليها(٢).

ص: ٣٢٣

١- (١) الموجز فى السجن والنفى: ٤٦ عن ذخيره الصالحين ٥: ٨٠.

٢- (٢) الكافى ٧: ٤٢٨، باب النوادر.

والقاضي مهما كان متحرّياً وعادلاً ومطّلعاً إلّا أنّه قد يخطأ في الحكم في بعض الأحيان، وإمّا ينشأ الخطأ من الاشتباه في الحكم أو الاشتباه في البيّنة كبيان فسق الشهود أو غير ذلك من الأسباب الموجبة لنقض الحكم، وفي مثل هذه الحالة بيّنت الشريعة هذا الحكم، ففي خبر الأصبغ بن نباته وأبي مريم عن الإمام علي عليه السلام قال:

«إنّ ما أخطأت القضاء في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين»<sup>(١)</sup>.

وخبر أبي مريم موثّق وخبر الأصبغ منجبر بالشهره، بل ادّعى الإجماع على ذلك، قال في فقه الصادق: «(ولو) أقام الحاكم الحدّ بالقتل أو غيره مما يوجب الدية، ثمّ (فسق الشهود فالديه في بيت المال) كغيره مما يخطأ فيه الحاكم، ولا يضمّنهما الحاكم ولا عاقلته بلا خلاف، ويشهد به خبر الأصبغ بن نباته..»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الأمر بنحو الإجمال من أنّ خطأ الحاكم على بيت المال دون ماله، وتفصيل المسألة هو أنّ الفقهاء بحثوا حكم من مات في الحدّ أو التعزير أو التأديب، وفصلوا في هذه الأقسام الثلاثة.

وبدأوا بالحد، وذكروا لا ضمان في هذه الصورة؛ لوجود جملة من الأخبار في ذلك، ففي صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«أيما رجل

ص: ٣٢٤

١- (١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٦، الكافي ٧: ٣٥٤، باب المقتول لا يدرى من قتله.

٢- (٢) فقه الصادق ٢٥: ٤٢٩.

قتله الحد أو القصاص فلا ديه له»(١).

وفى صحيحه زيد الشحام قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتله القصاص هل له الدية؟ قال: لو كان ذلك لم يقتص من أحد، ومن قتله الحد فلا ديه له»(٢).

وتبعاً لذلك أفتى الفقهاء بذلك، قال الشيخ الطوسي: «إذا ضرب الإمام شارب الخمر ثمانين فمات لم يكن عليه شيء»(٣).

وقال المحقق: «من قتله الحد أو التعزير فلا ديه له»(٤).

ولو استبان أنّ الحد المقام ليس بصحيح ومات المحدود سواء بالقصاص أو الرجم فالديه على بيت المال، قال المحقق فى الشرائع: «لو أقام الحاكم الحد بالقتل فبان فسوق الشاهدين كانت الدية فى بيت المال، ولا يضمونها الحاكم ولا عاقلته»(٥).

وعلق الشهيد فى المسالك بقوله: «الأحد ذلك من خطأ الحاكم، وخطؤه فى بيت المال؛ لأنه معدّ للمصالح، وكذا القول فى الكفاره»(٦).

ص: ٣٢٥

١- (١) الكافى ٧: ٢٩١، باب من لا ديه له.

٢- (٢) الكافى ٧: ٢٩١، باب من لا ديه له.

٣- (٣) الخلاف ٣: ٢٢.

٤- (٤) شرائع الإسلام ٤: ٩٤٨.

٥- (٥) شرائع الإسلام ٤: ٩٥١.

٦- (٦) مسالك الإفهام ١٤: ٤٧٤.

وَأَدْعَى فِي الْجَوَاهِرِ الْإِجْمَاعَ عَلَيْهِ فَقَالَ: «بَلَا- خَلَّافٌ أَجْدَهُ فِيهِ إِلَّا مَا يَحْكِي عَنْ ظَاهِرِ الْحَلْبِيِّ مِنَ الضَّمَانِ فِي مَالِهِ، وَهُوَ وَاضِحُ الضَّعْفِ» (١).

وقال السيد الكلبي كاني: «وليس الضمان على الحاكم ولا على عاقلته؛ لأنه يعتبر من خطأ الحاكم، وخطأ الحاكم من بيت المال المعد لمصالح المسلمين، وهو محسن في عمله؛ لكونه في مقام إصلاح الأمور، وحفظ النظام، وخدمه الدين، وإقامه الشعائر، وإجراء الأحكام، فالغرامه اللازمه عليه كانت على بيت مال المسلمين، وبما ذكرناه يجمع بين الحقيين: حقّ المقتول وحقّ الحاكم القائم بأمور المسلمين» (٢).

وقال السيد اليزدي: «لو تبين خطأ الحاكم في حكمه انتقض، وحينئذٍ فإن كان قبل العمل به فلا إشكال، وإن كان بعده فإما أن يكون في قتل أو قطع، وإما أن يكون في مال، ففي الأول إذا لم يكن مقصّراً ولا جائراً في حكمه فلا قصاص عليه قطعاً، وتكون لديه من بيت المال، لخبر الأصبع بن نباته: (ما أخطأت القضاء من دم أو قطع فعلى بيت مال المسلمين).

نعم، لو كان المحكوم له عالماً بفساد دعواه ومع ذلك أقدم عليها كان القصاص عليه... وأما إن كان حكم الحاكم عن جور أو تقصير في الاجتهاد أو في مقدمات القضاء، وكانت الدعوى في قتل أو قطع كان الضمان عليه

ص: ٣٢٦

---

١- (١) جواهر الكلام ٤١: ٤٧٢.

٢- (٢) الدر المنضود في أحكام الحدود ٢: ٤٠٢.

إلّا إذا كان المحكوم له ظالماً في دعواه، وكان هو المباشر للقتل أو القطع، فحينئذٍ يكون القصاص عليه؛ لأنّ المباشر أقوى من السبب، وإن كان المباشر غيره بتسبب منه فالمحكوم عليه أو وليه مخير بين القصاص منه أو من الحاكم»(١).

فالأخبار والفتاوى قائمه على أنّه إذا تبين خطأ الحاكم في حكمه، ولم يكن مقصراً، وفات المحل بموت أو قطع، فالديه على بيت المال وليس على القاضي ولا على أهله. وهذا ليس فيه استهانته بالقضاء، ولا يؤدي إلى الاستخفاف به؛ لأننا قدمنا أنّ القاضي يشترط فيه الاجتهاد والعدالة والضبط والبلوغ، وهي شرائط داخلية تمنع القاضي من التعدي في عمله والاستخفاف به، وإذا ما ظهر تقصير منه في كيفية الحكم أو البينة فالديه عليه.

فالشريعة وضعت بين حدّين واضحين، بعد أن عيّنت صفاته وشروطه، الحدّ الأوّل: عدم الضمان مع عدم التقصير، والحدّ الثاني: الضمان عند التقصير، فلا يستطيع الاستخفاف في القضاء؛ لأنّه سيكون ضامناً، ولا يترك العمل في هذا المنصب؛ لأنّه مع جامعيه الشرائط والعمل ضمن الضوابط يكون قد عمل بوظيفته المحدده، فلا يضمن شيئاً فيما إذا أظهر الخطأ بعد ذلك.

هذا كلّه في مسأله الحدود المقرره والمحدده في الشريعة.

أمّا في الحدود غير المعينه كالتعزير والتأديب، فإنّ تعدّي بأن عزّر أو

ص: ٣٢٧

---

١- (١) العروه الوثقى ٤٥٤:٦، مسأله ٣٩ لو تبين خطأ الحاكم في حكمه.

ضرب أكثر من المقدار اللازم فتلّف المضروب يضمن وإلّا فلا ضمان عليه.

قال الشيخ الطوسى: «إذا عزّر الإمام من يجب تعزيره أو من يجوز تعزيره - وإن لم يجب - فمات منه، لم يكن عليه شىء، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعى: يلزمه ديته. وأين تجب؟ فيه قولان: أحدهما: - وهو الصحيح عندهم - على عاقلته، والثانى: فى بيت المال، دليلنا: أنّ الأصل براءة الذمه، وشغلها يحتاج إلى دليل» (١).

وأيضاً قال فى المبسوط: «إذا عزّر الإمام رجلاً فأدى إلى تلفه فلا ضمان عليه..» (٢).

وقال المحقق فى الشرائع: «ومن قتله الحدّ أو التعزير فلا دية له. وقيل: تجب على بيت المال، والأوّل مروى» (٣).

نعم، يبقى الفرق بين الحدّ وغيره، وفى مسأله لزوم الاحتياط والتثبت فى التعزير وعدم التعدّى عن المقدار اللازم، بل يكتفى بالحدّ الأدنى إن أمكن مع ملاحظه المصلحه، وإلّا فإن تعدّى إلى الأكثر مع عدم المراعاة وتضرر المعزّر أو المؤدّب فالضمان على الحاكم من بيت المال مع الخطأ وعدم التقصير، ومن ماله مع التعدّى والتقصير.

ص: ٣٢٨

١- (١) الخلاف ٥: ٤٩٣.

٢- (٢) المبسوط ٣: ٢٤٥.

٣- (٣) شرائع الإسلام ٤: ٩٥١.



مقال البحث فى السجن وأحكامه فى الشريعة

- ١ - أحكام السجن بين الشريعة والقانون، الشيخ أحمد الوائلى (ت ١٤٢٤)، الناشر: مؤسسه أهل البيت عليهم السلام - بيروت.
- ٢ - أحكام القرآن، ابن العربى (ت ٥٤٣)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٣ - إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلامة الحلّى (ت ٧٢٦)، تحقيق: فارس الحسون، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -.
- ٤ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن الحسن الطوسى (ت ١٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - قم، الطبعة الرابعه ١٣٦٣ ش.
- ٥ - إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين محمد بن الحسن الحلّى (ت ٧٧١)، تعليق: السيد حسين الكرمانى والشيخ على پناه الاشتهاردى والشيخ عبد الرحيم البروجردى، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ -.

- ٦ - بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، العلامة الشيخ محمّد باقر المجلسي (ت ١١١١)، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي ومحمّد باقر البهودي، الناشر: مؤسسه الوفاء - بيروت، الطبعة الثانيه ١٤٠٣ هـ -.
- ٧ - بلغه الفقه، السيد محمّد بحر العلوم (ت ١٣٢٦)، شرح وتعليق: السيد محمّد تقى بحر العلوم، الناشر: مكتبه الصدوق - طهران، الطبعة الرابعه ١٤٠٣ هـ -.
- ٨ - تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه، العلامة الحلي (ت ٧٢٦)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ -.
- ٩ - تحرير الوسيله، الإمام روح الله الخميني (ت ١٤١٠)، الناشر: دار الكتب العلميه، الطبعة الثانيه ١٣٩٠ هـ -.
- ١٠ - تحفه السنيه فى شرح نخبه المحسنيه، السيد عبد الله الجزائرى (ت ١١٧٣)، نسخه مخطوطه.
- ١١ - تفسير العياشى، محمّد بن مسعود العياشى (ت ٣٢٠)، تحقيق: هاشم الرسولى المحلاتى، الناشر: المكتبه العلميه الإسلاميه - طهران.
- ١٢ - تقارير الحدود والتعزيرات، تقرير بحث السيد الكلبيكانى (ت ١٤١٤).

١٣ - تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخراسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش.

١٤ - جامع الخلاف والوفاق بين الإماميه وبين أئمة الحجاز والعراق، علي بن محمّد بن محمّد القمي السبزواري من أعلام القرن السابع، تحقيق: حسين البيرجندی، الناشر: انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف، الطبعة الأولى ١٣٧٩ ش.

١٥ - الجامع لأحكام القرآن، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١)، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

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

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

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

١٩ - الحدائق الناضرة فى أحكام العتره الطاهره، الشيخ يوسف البحرانى (ت ١١٨٦)، تحقيق: الشيخ محمد تقى الإيروانى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم.

٢٠ - الخلاف، محمد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)، التحقيق: جماعه من المحققين، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٠٧ هـ - .

٢١ - دراسات فى ولايه الفقيه وفقه الدوله الإسلاميه، الشيخ المنتظرى (ت ١٤٣٠)، الناشر: المركز العالمى للدراسات الإسلاميه - قم، الطبعه الأولى ١٤٠٨.

٢٢ - الدر المنضود فى أحكام الحدود، تقرير بحث السيد الكلبيكانى (ت ١٤١٤)، بقلم الشيخ على الكرىمى الجهرمى، الناشر: دار القرآن الكرىم - قم، الطبعه الأولى ١٤١٢ هـ - .

٢٣ - الدر المنضود فى معرفه صيغ النيات والإيقاعات والعقود، زين الدين على بن على بن محمد بن طى الفقعانى (ت ٨٥٥)، تحقيق وتعليق: محمد بركت، الناشر: مكتبه مدرسه إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف العلميه - شيراز، الطبعه الأولى ١٤١٨ هـ - .

٢٤ - الدروس الشرعيه فى فقه الإماميه، الشهيد الأول (ت ٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعه الثانيه ١٤١٧ هـ - .

- ٢٥ - دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليهم السلام، النعمان بن محمد التميمي المغربي (ت ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف - القاهرة.
- ٢٦ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، تحقيق: السيد محمد كلاتر، الناشر: منشورات مكتبة الداوري - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -.
- ٢٧ - روضه المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمد تقي المجلسي (ت ١٠٧٠)، تعليق: السيد حسين الكرمانى والشيخ على پناه الاشتهااردى، الناشر: بنياد فرهنگ إسلامى حاج محمد حسين كوشانپور.
- ٢٨ - روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، الناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم.
- ٢٩ - رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.
- ٣٠ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، محمد بن منصور بن أحمد إدريس الحلبي (ت ٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ -.

- ٣١ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلّى (ت ٦٧٦)، تعليق: السيد صادق الشيرازى، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ - .
- ٣٢ - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار الملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - .
- ٣٣ - العروه الوثقى، السيد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى (ت ١٣٣٧)، مع تعليقات عدّه من الفقهاء العظام، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - .
- ٣٤ - كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدى (ت ١٧٥)، تحقيق: مهدي المخزومى وإبراهيم السامرائى، الناشر: مؤسسه دار الهجره - قم، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ - .
- ٣٥ - عيون الحقائق الناظره فى تتمه الحدائق الناضره، الشيخ حسين البحرانى آل عصفور (ت ١٢١٦)، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - .
- ٣٦ - غنيه النزوع إلى علمى الأصول والفروع، السيد حمزه بن على بن زهره الحلبي (ت ٥٨٥)، تحقيق: إبراهيم البهادرى، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - .

- ٣٧ - فقه الصادق، السيد محمد صادق الروحاني، الناشر: مؤسسه دار الكتاب - قم، الطبعة الثالثة ١٤١٢ هـ -.
- ٣٨ - فقه القرآن، سعيد بن هبه الله الراوندي (ت ٥٧٣)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ -.
- ٣٩ - كتاب القضاء، تقرير بحث السيد الكلبيكاني بقلم السيد علي الميلاني، سنة الطبع ١٤٠١ هـ -.
- ٤٠ - القضاء والشهادات، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -.
- ٤١ - قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، العلامة الحلبي (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.
- ٤٢ - الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش.
- ٤٣ - الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧)، تحقيق: رضا

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

٤٤ - كشف الرموز فى شرح المختصر النافع، زين الدين أبو على الحسن بن أبى طالب بن أبى المجد الیوسفى المعروف بالمحقق الآبى (ت ٦٩٠)، تحقيق: الشيخ على پناه الاشتهاردى وحسين الیزدى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٠٨ هـ - .

٤٥ - كشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨)، الناشر: انتشارات مهدوى - إصفهان.

٤٦ - كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهانى المعروف بالفاضل الهندى (ت ١١٣٧)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعه الأولى ١٤١٦ هـ - .

٤٧ - كفايه الأحكام، محمّد باقر السبزواری (ت ١٠٩٠)، تحقيق: الشيخ مرتضى الواعظى الأراكى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعه الأولى ١٤٢٣ هـ - .

٤٨ - لسان العرب، محمّد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١)، الناشر: نشر أدب الحوزه، سنه الطبع ١٤٠٥ هـ - .

٤٩ - اللمعه دمشقيه، الشهيد الأوّل (ت ٧٨٦)، الناشر: دار الفكر - قم، الطبعه الأولى ١٤١١ هـ - .



٥٠ - مباني تكمله المنهاج، السيد الخوئي (ت ١٤١٣)، الطبعة الثانيه ١٣٩٦ هـ -.

٥١ - المبسوط في فقه الإماميه، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقى الكشفي، الناشر: المكتبه المرتضويه لإحياء آثار الجعفريه، سنه الطبع: ١٣٨٧ ش.

٥٢ - مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي من أعلام القرن السادس، تحقيق وتعليق: لجنه من العلماء والمحققين، الناشر: مؤسسه الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -.

٥٣ - مجمع الفائده والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المحقق أحمد الأردبيلي (ت ٩٩٣)، تعليق: مجتبي العراقي وعلى بناه الاشتهاردى وحسين اليزدى الإصفهاني، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم.

٥٤ - المختصر النافع في فقه الإماميه، المحقق الحلّي (ت ٦٧٦)، الناشر: قسم الدراسات الإسلاميه في مؤسسه البعته - طهران، الطبعة الثالثه ١٤١٠ هـ -.

٥٥ - مختلف الشيعه، العلامه الحلّي (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ -.

٥٦ - مرآه العقول في شرح أخبار آل الرسول، الشيخ محمّد باقر

ص: ٣٣٧

المجلسي (ت ١١١١)، إخراج ومقابله وتصحيح: السيد هاشم الرسولي، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ - ٥.

٥٧ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلامية - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ٥.

٥٨ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، الشيخ حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠)، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ٥.

٥٩ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة، المحقق أحمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥)، تحقيق ونشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ - ٥.

٦٠ - المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢)، الناشر: دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ - ٥.

٦١ - كتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي - قم، الطبعة الثانية.

٦٢ - منهاج الصالحين، الشيخ حسين الوحيد الخراساني، الناشر: مدرسه الإمام باقر العلوم عليه السلام.

٦٣ - المهذب، عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (ت ٤٨١)، إعداد: مؤسسه سيد الشهداء العلميه، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٠٦ هـ -.

٦٤ - المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، أحمد بن محمد بن فهد الحلبي (ت ٨٤١)، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، سنه الطبع ١٤٠٧ هـ -.

٦٥ - الموجز فى السجن والنفى فى مصادر التشريع الإسلامى، الشيخ نجم الدين الطبسى.

٦٦ - الميزان فى تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢)، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم.

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

٦٨ - 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 -.



بقلم: الشيخ رافد التميمي

من الأبحاث القضائيه المهمه في الفقه الإسلامى هو البحث عن الجهه التى يحقّ لها إصدار الأحكام الجزائيه والبت في المنازعات والمرافعات، كما لا يقل أهميته عنه البحث عن الجهه المنفّذه لهذه الأحكام.

وأهميه البحث عن الجهه المصدّره للأحكام تظهر وتتجلّى على مستويين: فتاره يبحث عن هذا الأمر في حدود الفقه الإسلامى والشريعته المقدّسه، وأخرى يكون البحث عنه من جهه القوانين الرسميه القائمه في الدول الإسلاميه وغير الإسلاميه على السواء.

ولأجل ذلك سوف يكون البحث عن مسألتين:

المسأله الأولى: الجهه التى يحقّ لها إصدار الأحكام وفق الشريعته الإسلاميه.

من الأمور الواضحه أنه لا ولايه لأحد على أحد، فلا يحقّ لشخص أن يحكم على آخر إلّا وفق ظوابط معينه، وبدونها فالأصل عدم جواز ذلك.

نعم، وفقاً للرؤية الكونية الإلهية فإنه من المسلّمات وجود الولاية للخالق تعالى، كما أنّه توجد الولاية للشخص المعصوم الذى يعتبر المولى على أمور الناس بإذن من الله تعالى. فالإنسان المعصوم نبياً أو إماماً يحقّ له إصدار الأحكام القضائيه والجزائيه، وهذا يعتبر من الثوابت فى مختلف الديانات السماويه، والمنطق والعقل يدعم ذلك، وهذا لا كلام لنا فيه. وليس محلاً للنقاش فى هذه الدراسه.

وإنّما الكلام فى فرض عدم وجود المعصوم، أو فقل: فى زمن الغيبه الكبرى بناء على المعتقد الشيعى والذى يدور بحثنا مداره، ففى مثل هذه الظروف يأتى السؤال: من يحقّ له إصدار الأحكام القضائيه؟ خصوصاً وأنّه لا بدّ من وجود قاض يحلّ النزاعات والتخاصمات، ويحفظ المصالح العامه للمجتمع.

فالمسأله إذن بين أصليين مسلمين:

الأول: حربه الإنسان، ولا ولاية لأحد على آخر.

الثانى: ضروره وجود قاض وحاكم يحلّ النزاعات والتخاصمات الواقعه من اصطدام المصالح الشخصيه للأفراد أو المجتمعات أو التجمّعات.

و هذا الأمر البين يحتم علينا البحث عن هذه الجبهه التى يحقّ لها تقلّد هذا المنصب، وتحتمّ البحث عن الشروط المؤهله لذلك.

### **القاضى المنصوب وقاضى التحكيم:**

قبل الدخول فى بيان شرائط القاضى لا بدّ من تعريف نوعين من

القضاء، فإنّ شرائط كلّ منهما تختلف عن الآخر:

الأول: قاضى التحكيم، وهو الذى ينتخبه الخصمان المتنازعان للحكم فيما بينهما، فيتراضيان بحكمه وقضائه.

وهذا النوع من التحكيم ليس من القضاء فى واقع الأمر، وإنّما هو من باب التحكيم والتراضى بين الطرفين، ولأجل ذلك لم يكن نفوذ حكمه من المسلّمات كما فى القاضى المنصوب، بل وقع البحث والاختلاف فى أنّ حكم قاضى التحكيم هل هو نافذ ولازم على الطرفين مطلقاً، أو عدم ذلك مطلقاً، أو فى خصوص وقت رضاهما به دون غيره، أو على خصوص الراضى به دون الراضى؟ أقوال فى المسألة:

قال المحقق فى الشرائع: «نعم، لو تراضى خصمان بواحد من الرعية، وترافعا إليه، فحكم بينهما لزمهما بالحكم، ولا يشترط رضاهما بعد الحكم»<sup>(١)</sup>.

قال فى الجواهر بعد أن نقل كلام المحقق المتقدّم: «لكن فى الروضه وغيرها فى اشتراط تراضى الخصمين بالحكم بعده قولان، بل فى بعض القيود أنّه للشيخ فى بعض أقواله، بل فى التحرير: ولو تراضى خصمان بواحد من الرعية، وترافعا إليه فحكم، لم يلزمهما الحكم...»<sup>(٢)</sup>.

ص: ٣٤٣

١- (١) شرائع الإسلام ٤: ١٦١

٢- (٢) جواهر الكلام ٤٠: ٢٣.

كما وقد وقع الاختلاف في شرائط قاضى التحكيم، من أنه هل يشترط فيه ما يشترط في القاضى المنصوب، أو لا يشترط ذلك؟

قال في الشرائع: «ويشترط فيه ما يشترط في القاضى المنصوب عن الإمام...» (١).

وكذا قال في المسالك (٢).

ولكن قال السيد الخوئى: «وأما قاضى التحكيم فالصحيح أنه لا- يعتبر فيه الاجتهاد خلافاً للمشهور، وذلك لإطلاق عدّه من الآيات...، ولإطلاق الصحيحه المتقدّمه، وإطلاق صحيحه الحلبي...» (٣).

وبناءً على ما تقدّم من تعريف قاضى التحكيم وحقيقه أمره، فإنه يكون من الواضح أنّ هذا النوع من القضاء أو فقل: «التحكيم» إنّما يختص بحقوق الناس الشخصيه الواقعه محلاً- للنزاع بين طرفين أو أطراف؛ لأنّ المناط في هذا الحاكم هو رضا الأطراف المتخاصمه بحكمه، وهذه الأطراف لا- معنى لرضاها في غير حقوقها الشخصيه، فلا- يسرى إلى حقوق الله تعالى أو حقوق المجتمع؛ إذ ليس لأحد التدخّل في حقوق الله تعالى، كما في الحدود والتعزيرات، فإنه لا يحقّ لأحد البت بها إلّا القاضى

ص: ٣٤٤

١- (١) شرائع الإسلام ٤: ٨٦١.

٢- (٢) مسالك الإيفهام ١٣: ٣٣١.

٣- (٣) مباني تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئى ٤١: ١٢.



المنصوب من قبل الولي الحقيقي وهو الحقّ تعالى.

وهذا النوع من التحكيم خارج عن هذه الدرّاسه، والسبب في ذلك واضح مما تقدّم بيانه، فلا نطيل.

الثاني: القاضي المنصوب

إنّ البحث عن القاضي المنصوب يكون في عدّه أمور: فتارة يبحث عن أصل جواز نصب القاضي، وأخرى يبحث عن شرائط القاضي المنصوب، وثالثه يبحث في دائره حكم القاضي المنصوب سعه وضيقاً.

الأمر الأوّل: في البحث عن أصل جواز نصب القاضي

إنّ نفوذ حكم شخص على آخر وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّ هناك مجموعه من الأدله تثبت جواز ذلك، بل تدلّ على وجوبه وضرورته وجوباً كفاثياً:

الدليل الأوّل: لزوم حفظ النظام

إنّ حفظ النظام الاجتماعي من أهمّ الواجبات العقليه والشرعيه والعرفيه، ومن أهمّ العوامل المؤدّيه لحفظ ذلك النظام هو وجود القاضي الذي يحلّ النزاعات، ويفكّ المخاصمات، ويحدد العقوبات والجزاءات، ولو لا ذلك لعمّ الهرج والمرج في كافّه أرجاء المعموره.

قال السيّد الخوئي: «القضاء واجب كفاثي»، ثمّ قال معلّقاً على ذلك: «وذلك لتوقّف حفظ النظام - المادي والمعنوي - عليه، ولا فرق في ذلك

ص: ٣٤٥

الدليل الثانى: مقبوله، بل صحيحه عمر بن حنظله

قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت... قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر فى حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله...» (٢).

فقد نص الإمام عليه السلام على تنصيب القاضى، وضروره اتباع حكمه، فدلاله هذه الروايه واضحه على المطلوب، بل نص فيه.

قال السيد الخوئى: «إن قوله عليه السلام فيها: «فليرضوا به حكماً»، بعد قوله: «ينظران من كان منكم» يدل على أنهم ملزومون بالرضا به حكماً نظراً إلى أنه عليه السلام قد جعله حاكماً عليهم بمقتضى قوله: «فإنى جعلته»، حيث إنه تعليل لإلزامهم بذلك.

فالتتيجه: أن الروايه تامه من حيث الدلاله على نصب القاضى ابتداءً» (٣).

ص: ٣٤٦

١- (١) مبانى تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئى ٤١: ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، أبواب صفات القاضى ب ١١، ح ١.

٣- (٣) مبانى تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئى ٤١: ١٠.

وأما سند الرواية: فإنَّ الكلام فيه يكون في عمر بن حنظله، ويبتنى القول بوثاقته من عدمها على القول بتماميه قاعده أصحاب الإجماع أو المشايخ الثلاث؛ لأنَّ هناك روايه تثبت اعتبار ابن حنظله رواها يزيد بن خليفة، ويزيد بن خليفة لم يوثق إلَّا بروايه أصحاب الإجماع عنه كابن مسكان وصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن. وهى من القواعد التى عليها العمل عند أكثر العلماء، هذا بالإضافة إلى أنَّ هناك مجموعه من القرائن الأخرى بمجموعها تدلُّ على وثاقه ابن حنظله، فالروايه معتبره من هذه الجبهه.

الدليل الثالث: معتبره أبى خديجه

قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«إني أرى أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»<sup>(١)</sup>.

أما دلالة هذه الروايه فهى فى قوله عليه السلام:

«فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» فإنَّ الإمام عليه السلام وفق الشرائط التى ذكرها قد جعل ونصب القاضى، وأمر بالرجوع إليه، فهذه دلالة واضحة على المطلب.

ولكن أشكال السيد الخوئى على دلالة هذه الروايه بقوله: «ولكن الصحيح: أنَّ الروايه غير ناظره إلى نصب القاضى ابتداءً؛ وذلك لأنَّ

ص: ٣٤٧

---

١- (١) وسائل الشيعة ١٣: ٢٧، أبواب صفات القاضى ب ١، ح ٥.

قوله عليه السلام:

«فإني قد جعلته قاضياً متفرعاً على قوله عليه السلام:

«فاجعلوه بينكم» وهو القاضى المجعول من قبل المتخاصمين.

فالتبجيه: «أنّ المستفاد منها أنّ من جعله المتخاصمان بينهما حكماً هو الذى جعله الإمام عليه السلام قاضياً، فلا دلاله فيها على نصب القاضى ابتداءً»<sup>(١)</sup>.

ويجاب عنه بالحلّ والنقض:

أمّا النقض: فإنّ دلاله روايه أبى خديجه نفس روايه عمر بن حنظله، حيث إنّ ابن حنظله هو الذى عرض قضيه التخاصم بين الاثنين، فنهى الإمام عليه السلام عن التحاكم إلى الطاغوت، وأمر بالرجوع إلى: «من كان منكم ممن روى حديثنا...» وكذا الأمر فى روايه أبى خديجه، حيث نهى الإمام عليه السلام عن الرجوع إلى أهل الجور، ثمّ أمر بالرجوع إلى: «انظروا إلى رجل منكم يعلم...» فلو كانت روايه أبى خديجه لا تدلّ لكانت روايه ابن حنظله كذلك، مع أنّ السيّد الخوئى تمم دلاله روايه ابن حنظله كما أسلفنا.

وأما الحلّ:

أولاً: أنّ أمر الإمام عليه السلام فى الرجوع إلى الأصحاب فى المنازعه لم يكن متفرعاً على اختيار المتخاصمين، وإنّما هو متفرع على أصل الخصومه.

ثانياً: أنّ الإمام عليه السلام هو الذى أمر بالرجوع إلى أحد الأصحاب فى مسأله الخصومه، فحتّى لو فرع قوله عليه السلام:

«فإني قد جعلته قاضياً» على ذلك

ص: ٣٤٨

١- (١) تكمله مبانى المنهاج، ضمن موسوعه السيّد الخوئى ١١: ٤٨.

أيضاً لا يضر في المقام؛ لأنّ كلا الأمرين - المفترع والمفترع عليه - صدرتا من الإمام عليه السلام.

ثالثاً: لأنّسلم بالتفريع أصلاً؛ لأنّ الفقرة الثانيه فيها أمر وهو ظاهر في الوجوب.

هذا ويمكن الاستشهاد لهذا المطلب بمجموعه من الروايات الأخرى، كما في بعض التواقيع الصادره عن الإمام الحجّجّه عليه السلام، من قبيل قوله عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّج الله»<sup>(١)</sup>.

الأمر الثاني: شرائط القاضي المنصوب

هناك مجموعه من الشرائط لا بدّ من توفّرها في القاضي حتّى يمكنه تقلّد هذا المنصب، والحكم، وفصل الدعاوى:

الشرط الأوّل: البلوغ.

وقد استدللّ على شرطيه البلوغ بمجموعه من الأدله:

منها: الإجماع، والأصل، وانصراف الأدله عن الصبي، ومعتبره أبي خديجه المتقدّمه، ومقبوله ابن حنظله، ومناسبه الحكم للموضوع، وربما يعدّ منها السيره العقلانيه والمتشرعيه المتصله بزمن المعصوم عليه السلام، ومنها:

ص: ٣٤٩

---

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٠، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٩.

سلب فعل الصبي وعبارته، إلى غير ذلك من الأدله.

نعم، ذكرت عدّه مناقشات على بعض هذه الوجوه (١)، أو جميعها (٢)، إلّا أنّ التسالم يمنع من الأخير وهو منع جميع الوجوه.

الشرط الثاني: العقل.

ودليله واضح.

الشرط الثالث: الذكوره

وقد استدللّ على شرطيتها بوجوه:

منها: الإجماع، وصحيحه أبي خديجه المتقدمه، ومقبوله ابن حنظله، والنبوي: «لا يفلح قوم وليتهم امرأه»، والنبوي الآخر: «ليس على المرأه جمعه... ولا- تولّى القضاء»، والنبوي الثالث: «لا تولّى المرأه القضاء، ولا تولّى الإمارة»، ومنها: انصراف أدله القضاء عن المرأه، وغير ذلك.

وقد ذكرت مجموعه من الملاحظات على بعض الوجوه، راجعها في المطولات الفقيهيه (٣)، إلّا أنّ التسالم بين الفقهاء قديماً وحديثاً يثبت الشرطيه.

ص: ٣٥٠

١- (١) انظر: العروه الوثقى ٤:٤١٦، فقه الصادق ٢٥:١٦.

٢- (٢) انظر: كتاب القضاء لمحمّد اليزدي ١:٣٩-٤٢.

٣- (٣) انظر: مستند الشيعة ١٧:٣٦، جواهر الكلام ٤٠:١٤، العروه الوثقى ٦:٤١٨.

## الشرط الرابع: الإيمان

وقد استدللّ عليه بالإجماع، وعدّه روايات، منها: معتبره أبى خديجه المتقدّمه، ومقبوله عمر ابن حنظله.

وقد استدللّ على ذلك أيضاً بمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) ١، إلّا أنّ المناقشه فى الاستدلال بهكذا آيات واضحه؛ إذ الكلام عن الإيمان الذى هو شرط هنا هو الولايه لأهل البيت عليهم السلام فى قبال أبناء العامه، وأمّا الإيمان فى الآيه فهو فى قبال الكفر، فهو شامل لعموم المسلمين. نعم، هذه الآيه تدلّ على شرطيه الإسلام.

## الشرط الخامس: الاجتهاد

وقد استدللّ على شرطيته بعدّه أدله:

منها: الإجماع، ومنها: الخروج عن الأصل، وهو يعنى أنّ حكومه شخص على آخر خلاف الأصل، ولا يخرج عن هذا الأصل إلّا فى القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن هو حكومه المجتهد، ومنها: مجموعه من الآيات القرآنيه التى دلّت على أنّ الحكومه لرسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام كآيه أولى الأمر، ولا يخرج عن هذه الآيات إلّا بإذنهم عليه السلام، ولم يأذنوا إلّا للمجتهدين، ومنها: مجموعه من الروايات كمعتبره أبى خديجه ومقبوله ابن حنظله.

وهناك مجموعه من الشروط الأخرى التي لا بد أن تتوفر في القاضى، من قبيل: طهاره المولد، والعداله، والعلم بأحكام القضاء، والحرية عند بعض الفقهاء، وقد ذكرت أدله عديده على هذه الشروط، وذكرت ضمنها نقاشات كثيره، راجعها فى المطولات الفقيهيه الاستدلاليه. وبحثها خارج عن هذه الدراسه.

النتيجه:

إنّ من توفّرت فيه الشروط المتقدمه فإنّه يحقّ له تقلّد منصب القضاء، ويحقّ له إصدار الأحكام القضائيه الشرعيه، سواء كانت مرتبطه بحقوق الله تعالى من التعزيرات والحدود وغيرهما، أو كانت فى الدعاوى والمرافعات وفضّ النزاعات بين أفراد المجتمع، أى: ما يرتبط بحقوق الناس ومشاكلهم.

الأمر الثالث: فى سعه وضيق دائره حكم القاضى المنصوب

إنّ ما تمّ إثباته إلى الآن أنّه إذا توفّرت مجموعه من الشروط فى شخص معين فإنّه يحقّ له أن يكون قاضياً، وهو المجتهد الجامع للشرائط، ولكن يبقى الكلام فى دائره وحدود هذه الصلاحيه، فهل هذا الحقّ يثبت له بصوره مطلقه، أو أنّه توجد قيود تقيد حكم القاضى وتمنعه من التعدّى فى بعض الحالات؟

وفى مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ حكم القاضى ليس مطلقاً وفى كلّ وقت، وإنّما هو مقيد فى حالتين، فإنّه تاره يقيد القاضى فى نفس

ص: ٣٥٢



إصدار الحكم، وأخرى يقيد بنفس تصديده إلى هذا المنصب، فهنا نوعان من التقييد:

النوع الأول: أن يكون التقييد على إصدار الحكم القضائي من قبل القاضى، وذلك فيما إذا كان هناك قاضى آخر قد أصدر حكماً فى واقعه معينه، فإنه لا يجوز لقاض آخر أن يقضى فى هذه المسأله أو أن ينقض حكم الحاكم الأول.

وقد استدلل على ذلك:

أولاً: بأنه لو جؤزنا حكم الحاكم الثانى ونقض حكم الأول فإنه يلزم منه نقض الغرض الذى من أجله كان القضاء؛ وذلك لأن القضاء متفاوتون فى الفهم، وإدراك النصوص، والتعامل مع القضايا، فلو ترك أسبابه مفتوحه لما حلت أكثر الدعاوى - خصوصاً بين المتخاصمين - إذ إن كل منهما يلتجئ لمن يكون حكمه فى صالحه، مع أن الغرض من جميع ذلك هو فض الخصومه.

ثانياً: أنه يلزم من تجويز ذلك الهرج والمرج، والفساد الكبير فى المجتمع، واختلال النظام؛ لأنه لن ينصاع المحكوم والحال هذه إلى هذا الحكم، بل يتأمل وينتظر من يأتى وينقض هذا الحكم، وهذا خلاف أهم الأدله التى دلت على أصل القضاء، وهو حفظ النظام العام، وحفظ المجتمع.

ثالثاً: الإجماع على ذلك

ص: ٣٥٣

قال السيّد الخوئي: «لا يجوز الترافع إلى حاكم آخر بعد حكم الحاكم الأول، ولا يجوز للآخر نقض حكم الأول»، وقال معلّقاً على ذلك: «بلا خلاف ولا إشكال، فإنّ حكم الحاكم نافذ على الجميع، سواء في ذلك الحاكم الآخر وغيره»<sup>(١)</sup>.

### موارد جواز نقض الحكم الأول:

بعدما تقدّم من عدم جواز نقض الحكم الأول بوجه ربما يقال: إنّ هذا يعنى عصمه الحاكم والقاضى الأول وإلّا كيف يصحح حكمه بصورة مطلقه، ومن البديهي أنّه غير معصوم، وإذا كان كذلك فإنّه سوف يلزم وقوع الظلم فيما لو كان الحاكم الأول مخطئاً أو مشتبهاً أو متعمداً ذلك في حكمه، وسوف يلزم منه نقض الغرض أيضاً.

ولكن نقول: إنّ هناك بعض الحالات التي يجوز معها نقض حكم القاضى الأول، ومعها يندفع الإشكال المتقدّم وغيره من الشبهات:

الحاله الأولى: أن يتبّه القاضى الأول نفسه إلى أنّ حكمه كان خاطئاً بسبب تعامله مع الأدله والشواهد وما شاكل، وحينئذ يجوز نقض حكمه الأول والحكم من جديد حسب الشواهد المتوفّره، وهذه الحاله وإن كانت هي من نفس القاضى الأول إلّا أنّها تعتبر نقضاً للحكم الأول.

ص: ٣٥٤

---

١- (١) مباني تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيّد الخوئي ٢٦:٤١.

الحاله الثانيه: فيما لو تتبّه قاضٍ آخر لاشتباه القاضى الأول على وجه لو تتبّه القاضى الأول لخطئه لتتبّه له - كما لو كان حكمه مخالفاً لما ثبت قطعاً من الكتاب والسنة - فإنه يجوز في هذه الحاله أن ينقض القاضى الثانى حكم القاضى الأول، أو يتبّه القاضى الأول على خطئه لينقضه بنفسه.

الحاله الثالثه: فيما لو ثبت أنّ القاضى الأول لم يكن أهلاً للقضاء حين قضائه - كما لو ثبت اختلال أحد الشروط المتقدمه فى القاضى، خصوصاً المتفق عليها - فإنه يجوز حينئذ نقض حكمه وإصدار حكم جديد على وفق الضوابط والشروط (1).

ويمكن استخلاص الضابطه من جميع ذلك: بأنه لا بدّ أن لا يكون نقض القاضى الثانى لحكم الأول راجعاً إلى مسأله اجتهاديه أو ذوقيه أو لفهم خاص، بل لا بدّ أن يكون راجعاً إلى مسأله واضحه جداً بحيث يصدق على مخالفتها مخالفه الدليل القطعى الواضح، الذى بحيث لو تبّه عليه القاضى الأول لقبله ولم يتردد.

النوع الثانى: أن يكون التقييد لنفس تصدّى القاضى الجامع للشرائط للقضاء والحكم، وذلك فيما لو كان هناك ولى فقيه مبسوط اليد، وله النفوذ

ص: ٣٥٥

---

١- (١) انظر فى ذلك: تكمله مبانى المنهاج ضمن موسوعه السيد الخوئى ٢٦:٤١، القضاء فى الفقه الإسلامى للسيد الحائرى: ٧٩١-٨٠٠ آداب القضاء وأحكامه لمحمد الزيدى: ١٢٥.

فى السلطه على منطقه معينه من العالم، فإنه هو الذى له الحق فى تعيين القضاة فى المحاكم الشرعيه والقانونيه.

ولتوضيح هذه النقطه من البحث لابد من تسليط الضوء على حالتين مرّ بها المجتمع الإيماني (الشيعي) مدى العصور:

الحاله الأولى: وهى حاله تسلط الحاكم الجائر على مقدّرات الأمور وإداره البلاد والحكم عليها، ففى مثل هذه الحاله فإنّ أىّ فقيه جامع للشرائط يحقّ له التصدّي لمنصب القضاء - وجوباً كفاثياً - ويكون هو الحاكم الشرعى الذى يجب على المؤمنين الرجوع إليه فى قضاياهم ونزاعاتهم، وقد تقدّمت الأدله على ذلك فى بحث شرائط القاضى وأدله نصب القضاة، وهذا من المسائل الواضحه فى الفقه الإمامى، والذى عليه العمل والسيره الشرعيه من زمن الأئمه عليه السلام وإلى يومنا هذا، فى كلّ مكان ليس للولى الفقيه العادل سلطه.

جاء فى مقبوله ابن حنظله: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان...؟»، قال: من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت...، قلت: وكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا...، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً...»<sup>(١)</sup>، وكذا ما جاء فى صحيحه

ص: ٣٥٦

---

١- (١) وسائل الشيعه ١٣٦:٢٧، أبواب صفات القاضى ب ١١، ح ١.

الحاله الثانيه: وهى حاله تسلط الولي الفقيه العادل على مقدرات الأمور، وبسط يده الشريفه على بلاد أو دوله معينه - كما هو الحال فى مثل الجمهوريه الإسلاميه حيث الولايه والسلطه للولي الفقيه العادل للجامع للشرائط، فهو الذى يصدر الأحكام ويعين القضاء - ففى مثل هذه الحاله يقع البحث والكلام فى أنه هل يحق للمجتهد الجامع للشرائط إصدار الأحكام القضائيه من دون إذن الولي الفقيه أو لا يحق له ذلك؟

ومن الواضح أن محلّ البحث ليس فى قاضى التحكيم؛ لأنه قد تقدّم أنّ تعيينه بيد المتخصصين - طبعاً مع تحقق بقيه الشرائط - وإنّما الكلام فى الأحكام الصادره عن القاضى المنصوب، وحينئذ فالبحث ينحل إلى دعويين، نصيغهما بسؤالين:

الأول: هل يحقّ إصدار حكم القاضى من قبل مجتهد جامع للشرائط فى واقعه فيما لو كان للولى أو من نصّبه الولي الفقيه حكم فى هذه الواقعه، أو لا يحقّ له ذلك؟

الثانى: هل يحقّ إصدار حكم قضائى من قبل مجتهد جامع للشرائط فيما لو لم يكن للولى الفقيه أو من نصّبه حكم خاص فى هذه الواقعه؟

ص: ٣٥٧

الجواب عن السؤال الأوّل:

إنّ الجواب عن هذا السؤال قد اتّضح مما تقدّم في البحث عن النوع الأوّل من تقييد حكم الحاكم بحكم حاكم شرعى آخر، فقد قلنا: إنّه لو كان لقاض جامع للشرائط حكم في واقعه معيّنه فإنّه لا يجوز نقضه من قبل أى حاكم آخر، وفي المقام فإنّه لو كان هناك حكم للولى الفقيه أو من نصّبه الولى الفقيه فلا يحقّ لأى حاكم آخر إصدار الحكم في تلك الوقاعه.

وهذه المسأله من مسلّمات الفقه الإمامى، ولا كثير بحث فيها، وقد تقدّمت الإشارة إلى أدلتها، ولا خصوصيه للولى الفقيه أو من نصّبه على غيره. نعم، ربما يكون من باب أولى الأمر في الولى الفقيه أو من نصّبه في عدم جواز نقض حكمه.

الجواب عن السؤال الثانى:

في هذا السؤال فرض عدم وجود حكم قضائى للولى الفقيه أو من نصّبه في مسأله معيّنه، وهذا لا بدّ من تقسيم الحوادث والوقائع، والنظر في ماهيه وحقيقه كلّ منها، فإنّه تارة تكون تلك المسأله من القضايا الجزئيه البسيطه الشخصيه التى لا ترتبط ولا تؤثر على النظام العام ولا على المجتمع بصوره عامه، ففى مثل هذا الفرض لا يوجد أى مانع شرعى أو عقلاى أو عرفى من تصدى الفقيه الجامع للشرائط لإصدار حكم في هذه المسأله.

وتارة أخرى تكون تلك المسأله مما تؤثر في النظام العام وفي

ص: ٣٥٨

المجتمع بصورة عامه، كأن تكون من قبيل مسائل الجهاد، أو العلاقات الخارجيه العامه، أو عقد المصالحات مع الدول الأخرى، أو النظام الاقتصادي، وما شاكل هذه المسائل، وفي مثل هذه المسائل لا- يصح إصدار حكم قضائي إلّا بإذن الولي الفقيه المبسوط اليد على تلك البلاد، باعتبار أنه هو المسؤول الأول عن حفظ النظام العام ومجمل الأمور العامه في المجتمع.

وفي الواقع أنّ هذا لا يخرج عن دائره الفرضيه إذا ما نظرنا إليه نظره عمليه واقعيه؛ لأنه ليس فقط من المستبعد، بل مما لم يتحقق إلى الآن أن لا يكون للولي الفقيه في مثل هذه المسائل المهمه والمصيريه في المجتمع رأى يحدد الموقف الشرعي من تلك المسائل، ومعه يندرج هذا القسم في مجرد التصورات والفروض، وعليه فينحصر الأمر في القسم الأول وهي المسائل الجزئيه، فإنه لا يوجد أيّ مانع من تصدّي الحاكم الشرعي لإصدار حكمها إذا لم يكن للولي الفقيه أو من نصّبه حكم فيها، والجواز هنا على وفق القواعد والأصول.

ولا يفوتك فإنّ هذا غير مسأله تنفيذ الأحكام وتطبيقها كإجراء الحدود والتعزيرات، فإنّ هذه المسأله سيأتي بحثها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

دفع شبهه وردّ إشكال:

من خلال ما تقدّم يظهر الخلل فيما ادّعاه بعض المتفقّين والمتطفّلين على الأبحاث الفقيهيه، من أنه إذا صدر حكم من أحد الفقهاء الجامعين للشرائط مع وجود الولي الفقيه في مورد ليس له فيه حكم فإنه يلزم:

ص: ٣٥٩

أولاً: وجود مشكله فى الولى الفقيه نفسه؛ لأنه إما ليس جامعاً للشرائط لعدم اجتهاده وفقاهته، وإما الشك فى عدالته ابتداءً أو استدامه، وإما الشك فى تدبيره للأمور، وخلاصه الأمر أنه غير لائق لولاية الأمر.

ثانياً: أن الفقيه الجامع للشرائط الذى أصدر الحكم القضائى فى هذه المسألة لا يؤمن بولاية الفقيه أساساً ولذلك أصدر الحكم حتى مع كون هذا الولى الفقيه جامعاً للشرائط.

فيريد المستشكل أن يقول: إذا أصدر أحد الفقهاء حكماً فى مسألة ليس للولى الفقيه فيها حكم، فإنه إما يلزم الخلل فى الولى الفقيه، وإما يلزم أن هذا الفقيه المصدر للحكم لا يؤمن بولاية الفقيه. (١)

ووجه الخلل فى الأمرين واضح، أما الأول: فإنه لا يوجد أى دليل يمنع من إصدار حكم قضائى من قبل الفقيه الجامع للشرائط مع عدم وجود حكم قضائى للولى الفقيه أو من نصيبه، إلا فى الموارد الخاصه التى تقدمت الإشارة إليها فى التفصيل المتقدم بين المسائل الكبرى والمسائل الجزئيه.

وأما الخلل فى الثانى: فإنه لا توجد ملازمه بين إصدار حكم قضائى فى مسألة جزئيه ليس للولى الفقيه حكم فيها أو لمن نصيبه، وبين عدم الإيمان بولاية الفقيه أو عدم الاعتقاد بالولى الفقيه.

ص: ٣٦٠

---

١- (١) انظر: رساله نقد مجازات مرتد وساب النبى صلى الله عليه و آله: ٦، محسن كديور، بالفارسى (راجع موقعه على الإنترنت).



وأنا لا أعلم ما هذه الملازمات الجرافيه التي يدّعيها البعض ويطلقها بلا شاهد ولا دليل.

وبذلك تبين أيضاً بطلان ما استشهد به لذلك، حيث ادّعى أنّ الولي الفقيه يفتى بأنّ إجراء الحدود في زمن الغيبه من مختصات الولي الفقيه، حيث إنّ هذه الفتوى وارده في إجراء الأحكام القضائيه لا صدورها، وهذا ما سيأتي بحثه لاحقاً بشكل مستقل، فالمستشهد خلط بين الأمرين.

بل ادّعى أكثر من ذلك، وفرّع على هذا القول نتيجة لا يمكن التفوّه بها، حيث ادّعى أنّه لا يحقّ للفقيه الجامع للشرائط أن يصدر حكماً شرعياً على أحد المواطنين في دوله أخرى؛ لأنّه نقض لحاكميه تلك الدوله(١).

فإن كان قاصداً بكلامه هذا الحكم الأولي، فهذا ما لا يمكن قبوله بوجه، فأى حقّ هذا يثبت للدول الظالمه والغاصبه والجائره، فهل أنّ دوله أمريكا مثلاً لها الحاكميه الشرعيه على تلك البلاد؟! أو هل لبعض الحكومات المسّماه بالإسلاميه الحقّ والسلطه الشرعيه على تلك البلاد، خصوصاً في مثل دول الملوك والأمراء!؟

ألا- يعلم هذا القائل أنّ الأرض وما عليها ملك لصاحب الزمان عليه السلام، وأنّه قد أعطى الحقّ في القضاء للفقهاء الجامعين للشرائط، كما تقدّم إثبات ذلك.

ص: ٣٦١

---

١- (١) انظر: رساله نقد مجازات مرتد وساب النبي صلى الله عليه و آله: ٧، محسن كديور بالفارسي (راجع موقعه على الإنترنت)..

وأما إن كان قصده أن ذلك لا يجوز بالحكم الثانوى، أى: أنه يجوز للفقير الجامع للشرائط إصدار الحكم كذلك ابتداءً، إلا أنه توجد ظروف ثانويه تمنع من ذلك، فيكون عدم الجواز حكماً ثانوياً، كما لو كانت هناك مفاسد اجتماعيه أو اقتصاديه أو سياسيه تتولّد إثر ذلك الحكم فتتضرر الدوله الإسلاميه جزّاء ذلك، فإن كان هذا قصده، فهو صحيح فى نفسه إلا أن هذا ما يحدده الفقير الجامع للشرائط، وإلا لما كان جامعاً للشرائط، وسوف يكون كلام المستشكل خلاف الفرض أساساً.

فلا يعدو هذا القول الكلام الفارغ الذى لا يستند على أساس علمى واضح.

المسأله الثانيه: الشرع والقانون الرسمى

إنّ ما عليه الحال والنظام - خصوصاً فى الأزمان المتأخره - هو وجود المحاكم الرسميه القانونيه، المعده ضمن القانون الأساسى فى تلك الدول، فهذه المحاكم هى التى تبت فى القضايا والنزاعات وتصدر الأحكام القضائيه، وبناء على ذلك فما هى النسبه وما هو وجه الجمع بين هذه المحاكم وبين قضاء الفقير الجامع للشرائط؟

والكلام يقع تاره فى البحث عن حكم الحاكم الشرعى فى الدوله الغاصبه، وتحت حكم الحاكم الجائر، وأخرى يكون الكلام فى الدوله العادله وحكومته الولى الفقير، فهنا فرضان:

ص: ٣٦٢

الفرض الأول: الحكومه الجائره الغاصبه

إنّ المسأله واضحه فى هذا الفرض منذ زمن الأئمه عليهم السلام، فإنهم قد بينوا الموقف الصحيح الذى عليه العمل والإفتاء، حيث أمروا عليهم السلام أتباعهم وشيعتهم بعدم التحاكم عند الحاكم الجائر، بل لابدّ من الرجوع إلى حاكم عادل مؤمن تتوفّر فيه مجموعه من الشرائط التى تؤهّله إلى التصدّى لمنصب القضاء، فقد جاء فى مقبوله ابن حنظله: «من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت»، ثمّ قال عليه السلام:

«ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر فى حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً...»، وكما دلّت على ذلك أيضاً صحيحه أبى خديجه المتقدمه.

الفرض الثانى: الحكومه العادله الشرعيه

وهو فرض وجود الحكومه العادله - كما هو الحال فى الجمهوريه الإسلاميه - وفرض وجود الولى الفقيه، فهنا قد يدعى أنّه لا يحقّ لأىّ جهه إصدار الأحكام إلّا إذا كانت من خلال محكمه صالحه منصوص عليها فى القانون الأساسى للدولة، ولأجل ذلك فإنّ حكم أىّ فقيه حتّى لو كان جامعاً للشرائط لا قيمه له، ما دام هو خارج القانون المدوّن ضمن القانون الأساسى.

ولأجل بيان الموقف الشرعى الفقهى من هذه الدعوه لابدّ من تفصيل

ص: ٣٤٣

الكلام فى أمرين، حتى تتضح أبعاد هذه الدعوة، ويتضح الجواب عنها والموقف الصحيح منها، وهما:

١ - فى معنى المحكمه الصالحه المقننه والمنصوص عليها ضمن نظام الدوله وقانونها الأساسى.

٢ - فى بيان الفوارق بين الرساله العمليه للفقهاء التى تعتبر قانون الحياه الشرعيه فى مختلف المجالات، وبين قانون الدوله، وكيفيه تعيين الأحكام الشرعيه كبنود قانونيه.

الأول: فى معنى المحكمه الصالحه.

ربما يوهم البعض بكلامه أنّ المحكمه الصالحه عبارته عن مجموعه من الأفراد، وعدّه من الاختصاصات، تتابع مسأله قضائيه معينه، وتنظر فى جميع جزئياتها، خصوصاً مع الوضع الشائك والمعقد فى هذه الأزمان فى المعاملات والقوانين الدوليه والأنظمه الاجتماعيه والاقتصاديه والسياسيه الجديده، واتّساع دائره النزاعات والصراعات بين الأفراد، والشركات والمؤسسات المحليه منها والعالميه، إلى غير ذلك من الاندماج الكبير الذى حصل فى مختلف قطاعات الحياه الاجتماعيه.

ولأجل ذلك ادعى هذا البعض أنّه لا يمكن للفقيه الجامع للشرائط - أساساً - أن يتصدّى لمثل هذه القضايا وهذه النزاعات، فلا يحقّ له أن يصدر الأحكام القضائيه على مثل هذه الأمور، بل لابدّ أن يكون ضمن محكمه صالحه هى التى تبتّ فى هذه القضايا.

وكما ادعى هذا البعض أنّ إحراز موضوع الحكم لا- يكون إلّا بعد تشكيل المحكمة، واستماع أدله الطرفين أو الأطراف والوكلاء، وفحص البيّنه واليمين، وملاحظه الوثائق، وجميع ما يرتبط بذلك. فالأمر يختلف عما كان في السابق، حيث كانت الموضوعات بسيطة وسهلة ويمكن للفقهاء إحراز الموضوع بسهولة وإصدار الحكم عليه، لذلك فإنّ في هذه الأزمان المعقّده لا بدّ من إرجاع تشخيص الموضوع وإصدار الحكم عليه إلى المحكمة الصالحه، ولا- يحقّ للفقهاء إصدار الأحكام الشرعيه واستنباطها من أدلتها المقرره، ولا علاقته له بالقضاء.

هذا بالإضافة إلى أنّ اعتراض المتهم على الحكم، وإرجاع الدعوه إلى محكمه التمييز لعرضها على قاض آخر، كلّها أمور لم تلحظ في الفقه أصلاً (1).

ملاحظه وبيان:

قبل بيان الجواب عن الدعاوى الجزافيه المتقدّمه لا بدّ من التنويه على أمر أغفله المستشكل، بل عمل على تغييره وهو: أنّ المحكمة الصالحه المدّعاه مهما تفرّعت أقسامها ومهما تعدد موظفوها، فهي تبقى حكومه القاضى الواحد، فمهما قسّم المستشكل ومهما فرّع إلّا أنّه لا- يمكن أن يغيّر الواقع وحقيقه الأمر؛ إذ القاضى فى كلّ محكمه سواء كانت إسلاميه أو غير إسلاميه إنّما هو قاض واحد هو الذى يصدر الحكم فى نهايه المطاف.

ص: ٣٤٥

---

١- (١) انظر: رساله نقد مجازات مرتد وساب النبى صلى الله عليه وآله: ٨.

نعم، هذا لا يمنع من وجود مستشارين معه أو مساعدين أو أهل خبره يستعين بهم لكشف الموضوع.

وإذا أردنا أن نعبر عن المحكمة الصالحة بطريقه أخرى نقول: هو القاضى الجامع للشرائط التى تؤهله لإصدار الأحكام القضائيه.

الجواب: لا فرق بين المحكمة الصالحة والفقيه الجامع للشرائط.

بعد هذه الملاحظه المتقدمه تتضح حقيقه الأمر، فإنه لا فرق حينئذ بين المحكمة الصالحة والفقيه الجامع للشرائط؛ إذ كلا العنوانين يشترط فيه الفقاهاه والخبره والقدرة على تشخيص الموضوع والقدرة على إصدار الحكم، فلو كان الفقيه غير قادر على تشخيص الموضوع بشكله الدقيق فهو حينئذ غير جامع للشرائط، ولا يحقّ له إصدار الحكم القضائى، وكذلك الحال فى القاضى فى المحكمة الصالحة، فإنه لو اختلّ عنده أحد الشروط المعبره فإنه لا يحقّ له إصدار الأحكام القضائيه، فالمسأله حينئذ لا ترتبط بعنوان المحكمة الصالحة وعدمه، وإنما الموضوعيه لمسأله تحقق الشروط من عدمها، فكما أنه يجب على قاض المحكمة أن ينظر فى الدعوه ويستمع للطرفين والوكلاء والشهود وللأدله المقدمه، كذلك يجب ذلك على الفقيه الجامع للشرائط، فالمسأله مسأله عنونه لا أكثر.

#### محكمة التمييز:

وأما ما ادّعى من أنّ محكمة التمييز غير موجوده فى الفقه أصلاً فهى

ص: ٣٦٦

دعوه لا- نصف قائلها إلّا بالسذاجه والبساطه، حيث إنه قد تقدّم الكلام فى جواز نقض حكم الحاكم فى بعض الموارد، وهل يكون النقض إلّا من خلال النظر المجدد فى القضية؟!

أو لا- أقل أنّ جواز النقض يحتمّ جواز النظر فى القضية، ومحكمه التمييز لا- تعنى الوجوب، بل هى على حسب طلب أصحاب الدعوى.

فالغريب فى المسأله أنّ تغير الأسماء والمصطلحات يؤدّى إلى اختلاط الأوراق عند البعض، والارتباك الواضح فى دعاواهم، فإنّ من الصحيح أنّ مصطلح محكمه التمييز ليس موجوداً فى الفقه، إلّا أنّه لا يعنى أنّ حقيقته وروحه غير موجوده.

والأغرب من ذلك أن يدعى أنّ الفقيه لا يحقّ له إصدار الأحكام القضائيه؛ والسبب فى ذلك هو أنّ الفقيه وإن كان خبيراً فى الأحكام إلّا أنّه ليس خبيراً فى تحديد الموضوعات، ومن دون تحديد الموضوع لا يحقّ إصدار الحكم القضائى؛ لأنّ الحكم القضائى يختلف عن الحكم الشرعى؛ لأنّ الأوّل ناظر إلى وجود الموضوع فعلاً، فهو صادر على نحو القضيه الجزئيه الخارجيه، وأمّا الثانى فهو لا يشترط فيه ذلك، فهو صادر على نحو القضيه الحقيقيه.

و فى هذه الدعوى تأمل كبير؛ لأنّه إن كان معنى هذه الدعوى أنّ كلّ قضيه لا يحقّ له إصدار الأحكام القضائيه، فلازمه أنّه حتّى قاضى المحكمه لا يجوز له ذلك؛ لأنّ من أهمّ شرائطه الفقاهه.

وإن كان معناها أنّ بعض الفقهاء لا يحقّ لهم ذلك، قلنا: هذا من المسلّمات المتفق عليها، وهى أنّ بعض الفقهاء الذين لم تجتمع فيهم شرائط القضاء لا يحقّ لهم إصدار الأحكام القضائيّة، ومن أهمّ تلك الشرائط عدم تحديد الموضوع.

فالكلام إذن فى اجتماع الشرائط من عدمها، ولا علاقة لذلك فى المحكمه أو فى تحديد الموضوع أو ما شاكل، فإن توفّرت الشرائط جاز لقاضى المحكمه الحكم، وكذا جاز للفقهاء ذلك.

والإنصاف يقتضى أن لا نحمل كلام صاحب هذه الدعوى على سوء القصد وعلى مجرد إثارة الشبهات والإشكالات، بل نحمله على الجهل بمراد الفقهاء؛ إذ لعلّه فهم من كلماتهم أنّ كلّ فقيه يحقّ له القضاء حتّى لو لم تجتمع بقيه الشرائط.

الثانى: فى الفرق بين رساله العمليه (فتوى الفقيه) وقانون الدوله.

إنّ القوانين المعمول بها فى أغلب دول العالم الآن، هى إمّا وضعيه خالصه، وإمّا خليط بين القانون الوضعى والقانون الدينى، والمقصود بالقوانين الوضعيه هى تلك القوانين التى وضعها البشر بأنفسهم تبعاً لما يرونه من المصلحه حسب العقل والعرف، وما يتناسب مع كلّ مجتمع أو دوله بالخصوص، لذلك نجد أنّ قانون كلّ دوله وكلّ مجتمع يختلف عن قانون الدوله الأخرى والمجتمع الآخر، بل لا يكاد يتفقان إلّا فى الموارد الكليه العامه التى عليها آراء البشر بصوره عامه.



هذا بالإضافة إلى القوانين العالميه التي صوّت عليها الدول في جمعيه الأمم المتحده.

وعلى هذا المنوال سارت أكثر الدول الإسلاميه، مع تطعيم قانونها الوضعى ببعض الأحكام الإسلاميه التي لا تخالف القانون الوضعى أساساً. والسبب فى ذلك إما عناداً للدين وتسليماً لقدره الشياطين، وإما جهلاً بأحكام ربّ العالمين، حيث يعتقد البعض أنّ الدين الإسلامى ليس له قابليه إداره المجتمعات وحفظ النظام العام.

هذا الوضع القائم اليوم بعيد كلّ البعد عن التعاليم الإسلاميه والقوانين الإلهيه؛ لأنّ الإسلام يؤكّد أنّ القانون الذى يجب اتّباعه وجعل الأمور تسير على وفق رؤاه وتعاليمه، هو قانون السماء وأحكام الله تعالى المتمثله بالقرآن الكريم وسنّه المعصومين محمّد صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام. من هنا كانت إطلائه الجمهوريه الإسلاميه بقياده إمام الأئمه إطلائه على العالم المعاصر، من خلال تدوين القوانين التي لها القابليه لإداره شؤون المجتمع الإنسانى وتنظيم حياه البشر بالاعتماد على الشريعه الإسلاميه، فجاء قانون الجمهوريه الإسلاميه منبثقاً من داخل الفقه الإسلامى، فتلك القوانين تابعه لأحكام الإسلام التي يستنبطها الولى الفقيه الجامع للشرائط، لذلك فإنّ قانون الجمهوريه الإسلاميه ليس هو شىء وراء الفقه والرساله العمليه، بل هما شىء واحد فى الحقيقه والمعنى وإن اختلفا فى الصياغه والتدوين.

قال السيّد الإمام فى الجواب عن السؤال، ما هى نوعيه الحكومه التي

تعيّنها بعد انتصار الثورة؟: حكومه الجمهوريه الإسلاميه، أمّا الجمهوريه فلاّنها تعتمد على آراء أكثر الناس، وأمّا إسلاميه فلاّنّ قانونها الأساس ودستورها هو قانون الإسلام؛ لأنّ الإسلام له قوانين في مختلف الأبعاد، ولأجل ذلك لا تحتاج إلى قوانين أخرى(١).

### اختلاف القانون عن رساله العمليه:

نعم، يوجد اختلاف بين القانون الذي تدير عليه الدوله وبين رساله العمليه من جهات:

الأولى: أنّ صياغه عبارات رساله العمليه تختلف عن صياغه البنود القانونيه؛ وذلك لأنّ الرسائل العمليه كتبت وهي ناظره إلى الأحكام الشرعيه فقط، أي: تحديد الوظيفه الشرعيه للأفراد، وعلى المكلف أن يرجع لتلك الرسائل ويأخذ حكمه منها بنفسه، والمسؤوليه على المكلف تكون أمام الله تعالى، فإن عمل بها فقد برئت ذمته وإلا فلا، وأمّا القانون فإنّ صياغته ناظره إلى أمرين: الأول: بيان نفس الحكم والوظيفه، والثاني: بيان الموضوع الذي يطبق عليه القانون بشكل دقيق، أو فقل: إنّ القانون ناظر إلى الحكم وإلى كيفيه تطبيق ذلك الحكم في صياغه القانون، وهذا ما يؤدّي إلى اختلاف صياغه الحكم بين رساله العمليه والقانون.

ص: ٣٧٠

الثانية: أنّ صياغة القانون عادة ما تكون بشكل واضح بحيث يتفق على فهمه الجميع - إلّا النادر القليل - من خلال بيان تمام القيود التي لها دخل في الحكم بلغه جديده عصره بسيطه واضحه، فبمقدار ما يهتم بأصل الحكم يهتم بصياغته وألفاظه التي تدلّ عليه، وأمّا في الرسالة العملية فإنّ الصياغة لم تعط هذه الأهمية بالشكل الكافي، لذلك نجد أنّ كثيراً من المسائل في الرسائل العملية تحتاج إلى شرح وبيان.

الثالثة: أنّ الرسائل العملية تحتوي على المهم من الأحكام الشرعية، وهي تلك الأحكام التي تختص بالواجبات والمحرمات، وقليل من المستحبات والمكروهات، وأمّا غير ذلك فلم توليه أهميه؛ وذلك لأسباب عديده لعلّ من أهمها السبب الذي من أجله كتبت الرسائل العملية، وهذا القسم من الأحكام في الرسائل العملية ينصب على الحياه الفرديه للناس والحياه الاجتماعيه، حيث إنّّه ينظّم حياه الناس مع الله تعالى ومع بعضهم البعض.

وأما القانون فهو ينصب على القضايا الاجتماعيه، بحيث يكون القانون منظماً لتعاملات الأفراد فيما بينهم، ولا- علاقه له بالممارسات الفرديه التي ترتبط بالإنسان مع ربّه وخالقه، أو ما يحدد قناعاته الشخصيه.

الرابعه: أنّ الرسالة العملية تركت مجالاً واسعاً للمباحات يكون تحديدها وفق الاتّفاقات بين أفراد المجتمع، وذلك حسب الرؤيه الدينيه لمجموعه من القضايا، لذلك نجد أنّ الرسالة العملية أغفلت هذه الأمور بالاكْتفاء بالحكم بالإباحه.

وأما القانون فباعتبار أنه يراد منه تنظيم الحياه الاجتماعيه وفق ما تقتضيه الظروف فإنه يقنن هذه الأمور بالشكل الذى لا يخالف أحكام الإسلام وتعاليمه، من قبيل: قانون العسكر والجيش، فكون الجندى يخدم فى الجيش مدّه سنه أو سنتين أمر لم ينص عليه الشرع وإنما جعله مباحاً، ولكن يأتى القانون ويحدد أنّ الفتره سنتان، فيكون القانون ملزماً للجميع بناء على التوافقات والشروط التى ألزم الشارع بكلياتها، حيث إنّ المؤمنين عند شروطهم، وكذلك الأمر فى قانون المرور، وقانون الرياضه، والصحه، والصناعه، والطرق والمواصلات، ومختلف الوزارات والإدارات، فإنّ هذه المسائل لا بدّ أن تبين وتحدد بشكل واضح ودقيق حتّى لا يقع الاختلاف بين أفراد المجتمع فى حقوقهم وواجباتهم الاجتماعيه التوافقيه المدنيه، فإنه من الصحيح أنّ من حقّ العامل فى الدائره أن يعمل ساعتين أو ست ساعات؛ لأنّ هذا أمر مباح، إلّا أنّ المقتنّ يأتى ويقنن ست ساعات، ويجعل فى قبالة ذلك الراتب الشهرى، فهنا يكون العامل ملزماً بالحضور والعمل لست ساعات، فلو لم يحدد وقت العمل ولم يجعل كقانون يمكن الرجوع إليه، فإنه لا يمكن حلّ النزاعات وفق الدعاوى.

ولعلّ هذا الفرق من أهمّ الفوارق بين الرساله العمليه وبين قانون الدوله.

الخامسه: أنّ الرسائل العمليه مختلفه الفتاوى والأحكام، وذلك تبعاً لاختلاف المجتهدين فى النظر والفهم والرأى، لذلك فإنّ الرسائل العمليه تمثّل عدّه قوانين واتجاهات فكريه، وهذا أمر لا يضر فى المقام.

وأما القانون فباعتبار أنه ينظم حياة المجتمع ككل فلا بد أن يكون بصيغته واحده وبمضمون واحد ويحكم على الجميع وإلا لما حصل النظم المطلوب في المجتمع، لذلك فإن القانون لا بد أن يمثل رأى الولى الفقيه المبسوط اليد، ومن ثم فإن اختلاف بعض بنود القانون الأساسى لبعض الرسائل العمليه لا يعنى مخالفه القانون للإسلام، وإنما يعنى مخالفه رأى الولى الفقيه لتلك الرسائل.

فإن قلت: لو لم يكن هناك قانون، بل مجرد الرسائل العمليه، فهل يعنى هذا عدم انتظام حياه المجتمع؟

قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأنه فى مورد النزاعات لا ينظر إلى تقليد الأفراد، بل إلى حكم الحاكم الشرعى الجامع للشرائط، وعلى الجميع الإطاعه والتنفيذ، إذن لا بد من توحيد الجبهه فى مثل هذه المسائل، وخصوصاً المصيريه منها.

ومن خلال جميع ذلك يتبين: أن الحاجه إلى القانون والدستور لا تعنى الاستغناء عن الرساله العمليه، أو المعارضه معها، وأن وجود بعض البنود فى القانون دون الرساله العمليه لا يعنى أن هذا القانون غير إسلامى؛ لأن جميع ما فى القانون لا بد أن يكون تحت مظله الأحكام الإسلاميه العامه والكلية، والكل تحت مظله الحاكم الشرعى وهو الفقيه الجامع للشرائط.

ويتبين بذلك أيضاً: بطلان ما قيل: إن الفتوى الشرعيه لا قيمه لها إذا لم

تكن قانوناً مصوّت عليه في المحافل الرسمية؛ وذلك لأنّ هذه الفتوى إن كانت من الأمور المتفق عليها بين الفقهاء، فهي لا بدّ أن تكون ضمن القانون - حسب الفرض -، وإن كانت من الولي الفقيه فهي قانون بحدّ ذاتها؛ لأنّ القانون يعتمد على رأى الولي الفقيه أساساً، وأما إن كانت الفتوى مما اختصّ بها أحد الفقهاء غير الولي الفقيه، فهي وإن لم تكن ذات قيمة قانونية يستدلّ بها في المحاكم الشرعية وتكون حجّة على الجميع، إلّا أنّها ذات قيمة دينية تكليفية بالنسبة إلى مقلّدى ذلك الفقيه، فهي حجّة ومعتبره من هذه الجهة.

### **بحث تطبيقي في المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله:**

بعد هذا البحث المتقدّم - عن الجهة التي يحقّ لها إصدار الأحكام القضائية والتصدي لهذا المنصب الخطير - نشير إلى بعض الموارد التي استشكل فيها على جواز إصدار الحكم عليها، من قبيل: الحكم بالقتل على من سبّ النبي صلى الله عليه وآله، وعلى من ارتدّ عن الدين الإسلامي، فنقول:

إنّ الشريعة الإسلامية بيّنت حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله بشكل واضح، وأنّه إذا سبّ شخص النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو ارتدّ عن الدين الإسلامي الحنيف عن فطره، فإنّ حكمه القتل، وفي هذه الحالة يحقّ للقاضي الشرعي إصدار الحكم على الشخص الذي ثبت في حقّه الارتداد أو السباب.

### **أدله قتل المرتد أو سابّ النبي صلى الله عليه وآله:**

هناك أدله عديدة تثبت أنّ حكم المرتد أو سابّ النبي صلى الله عليه وآله هو القتل،

وسوف نذكر بعضها بشكل مختصر؛ لأنّ البحث في هذه الدرّاسه يتمحور حول الجهه المصدّره للحكم والجهه المنفّذه، وما نذكره هنا من الأدله ما هو إلّا تّميماً للفائده.

### أدله قتل المرتد الفطري:

١ - خالاجماع، فقد انعقد إجماع الفقهاء على ذلك.

٢ - معتبره عمار الساباطي، حيث 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 امرأته عدّه المتوفّي عنها زوجها...»<sup>(١)</sup>.

٣ - صحيحه الحسين بن سعيد، قال: قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام:

«رجل ولد على الإسلام، ثمّ كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب؟ أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل»<sup>(٢)</sup>.

٤ - صحيحه على بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال:

«سألته عن مسلم تنصّر، قال: يقتل ولا يستتاب...»<sup>(٣)</sup>.

ص: ٣٧٥

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٣٢٤، أبواب حد المرتد، ب ١، ح ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٨: ٣٢٥، أبواب حد المرتد، ب ١، ح ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٨: ٣٢٥، أبواب حد المرتد، ب ١، ح ٥.

إلى غير ذلك من الروايات العديده التي دلت على أنّ حكم المرتد الفطرى هو القتل.

### أدله قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله:

١ - الإجماع واتّفاق الفقهاء على ذلك.

٢ - صحيحه هشام بن سالم، حيث روى عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه سئل ممن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام:

«يقتله الأذنى فالأذنى قبل أن يرفع إلى الإمام»<sup>(١)</sup>.

٣ - صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال: إنّ رجلاً من هذيل كان يسبّ رسول الله صلى الله عليه وآله...، فقلت لأبى جعفر عليه السلام:

أرأيت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: «إن لم تخف على نفسك فاقتله»<sup>(٢)</sup>.

إلى غير ذلك من الروايات، وكذلك ألحق بالنبي صلى الله عليه وآله الأئمة المعصومون وفاطمه الزهراء عليهم السلام، لروايات عديده، منها: صحيحه هشام بن سالم، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

ما تقول فى رجل سبّاه لعلّى عليه السلام؟ قال: فقال لى: «حلال الدم والله لو لا أن تعم به بريئاً...»<sup>(٣)</sup>.

ص: ٣٧٤

١- (١) وسائل الشيعه ٣٣٧:٢٨، أبواب حد المرتد، ب ٧، ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢١٣:٢٨، أبواب حد القذف، ب ٢٥، ح ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢١٥:٢٨، أبواب حد القذف، ب ٢٧، ح ١.



الجهة المصدّره لحكم المرتد أو سابّ النبي صلى الله عليه و آله:

هنا لا بدّ من تطبيق البحث المتقدّم، فهنا توجد ثلاثة فروض:

الفرض الأوّل: أن لا تكون هناك حكومه عادله، ولا يوجد فقيه مبسوط اليد، فإنّه حينئذ يجوز للحاكم الشرعى الجامع للشرائط إصدار هذا الحكم على الشخص المرتد أو سابّ النبي صلى الله عليه و آله، وفقاً للضوابط المتقدّمه فى البحث، ولا يجوز نقض هذا الحكم من قبل أى فقيه وحاكم آخر، إلّا بما تقدّم استثنائه.

الفرض الثانى: أن تكون هناك حكومه عادله، وفيها الولى الفقيه الجامع للشرائط، وأن يكون للولى الفقيه حكم معيّن فى هذا المرتد أو سابّ النبي صلى الله عليه و آله، أو يكون الحكم من قبل القاضى الذى نصّبه الولى الفقيه، وحينئذ لا يجوز التصدى لإصدار الحكم فى هذه المسأله من قبل قاض آخر، ولا يجوز نقض الحكم إلّا بما تقدّم استثنائه.

الفرض الثالث: أن تكون هناك حكومه عادله، وولى فقيه مبسوط اليد، إلّا أنّه لا يوجد له أو لمن نصّبه به حكم فى هذه المسأله الخاصه، فإنّه يجوز لفقيه آخر جامع للشرائط قد ثبت عنده ارتداد ذلك الشخص أن يحكم عليه بالقتل، ولا يوجد أى مانع من إصدار هكذا حكم، كما تقدّم تفصيل ذلك.

الجواب عن بعض الإشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ فتوى الفقيه ليست قانوناً مدوّناً فلا قيمه لها، فلو أصدر أى فقيه حكماً بالارتداد على شخص - غير الولى الفقيه فى ضمن القانون - لا قيمه لهذا الحكم أصلاً.

جواب الإشكال: أتصوّر قد أتضح الجواب عن هذا الإشكال من خلال البحث المتقدّم، وأن فتوى الفقيه وإن لم تكن قانوناً إلّا أنّها حجّة شرعية على مقلّدى هذا المجتهد الجامع للشرائط، وهى وظيفه شرعية ربما يقدّمها المشترع على أى قانون آخر.

الإشكال الثانى: أنّ القانون الأساسى لم يعين مجازات المرتد وإن عيّنها فى سبّ النبى صلى الله عليه وآله، وعليه فلا يجوز الحكم على المرتد بالقتل من قبل فقيه آخر؛ لأنّه لا يحقّ الحكم إلّا للولى الفقيه أو من نصبه.

جواب الإشكال: أولاً: أنّ الولى الفقيه - والذى هو المؤسس للجمهوريه الإسلاميه، والذى قد صيغت مجموعه من بنود القانون الأساسى وفق رسالته العمليه - قد أفتى بذلك، وقد أعمل ذلك الحكم خارجاً وفعلاً، حينما أصدر الفتوى الشهيره بارتداد سلمان رشدى ولزوم قتله.

ثانياً: حتّى لو فرض خلو القانون عن ذلك الحكم، فهذا لا يعنى عدم جواز إصدار هكذا حكم من قبل فقيه آخر جامع للشرائط، حيث تقدّم أنّه لا مانع من ذلك أصلاً، كما فى الفرض الثالث المتقدّم، وما تقدّم عليه.

الإشكال الثالث: أنّه مع التسليم بوجود هكذا حكم، إلّا أنّه لا يحقّ لهذه المحاكم الموجوده إصدار هكذا حكم؛ وذلك لأنّ الكثير من القضاة فيها ليسوا من الفقهاء، بل هم ممن درسوا القضاء بشكل فتوائى ثمّ عيّنهم الولى الفقيه فى تلك المناصب بالمباشرة أو بالواسطه، لذلك فلا يمكنهم تشخيص بعض المسائل الاجتهاديه، خصوصاً فى مثل الدماء وموضوع

الارتداد، ولذلك يجب الاجتناب عن إصدار هكذا أحكام.

جواب الإشكال: أولاً: أنه ليس جميع القضاة في تمام المحاكم هم كذلك، بل إنَّ فيهم المجتهد الجامع للشرائط، وحينئذ يجوز إصدار تلك الأحكام.

ثانياً: أن هؤلاء القضاة وإن كانوا غير مجتهدين إلا أنهم منصوبون من قبل الولي الفقيه، وهذا معناه أنهم يعملون باجتهد وفتوى من نصَّ بهم التي هي على شكل قانون مدوّن في المحاكم، فالحكم الذي يصدر من هؤلاء هو في الواقع حكم الفقيه الجامع للشرائط.

الجهة الثانية من البحث: من يحقّ له تنفيذ الأحكام القضائية

إنَّ البحث عن الجهة التي يحقّ لها تنفيذ الأحكام القضائية لا يقل أهمية عن الجهة التي يحقّ لها إصدار تلك الأحكام، والبحث عن هذه الجهة يكون في أمور:

الأمر الأوّل: في أصل جواز إقامه الحدود والتعزيرات وتنفيذ الأحكام القضائية في زمن الغيبة الكبرى.

إنَّ المشهور بين الفقهاء هو جواز إقامه الحدود والتعزيرات في زمن الغيبة الكبرى، قال الشيخ المفيد: «فأما إقامه الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنسوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمّد عليهم السلام، ومن نصّبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء

شيعتهم مع الإمكان، فمن تمكّن من إقامتها على ولده وعبيده، ولم يخف من سلطان الجور إضراراً به على ذلك فليقمها...، وكذلك إن استطاع إقامة الحدود على من يليه من قومه، وأمن بوائق الظالمين في ذلك، فقد لزمه إقامة الحدود عليهم...»(١).

قال الديلمي في المراسم العلوية: «فقد فوّضوا عليهم السلام إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدّوا واجباً ولا يتجاوزوا حداً، وأمروا عامّة الشيعة بمعاونه الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة ولم يحدوا»(٢).

قال الشيخ الطوسي: «فأما إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى، أو من نصّ به الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال...، وأمّا الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز أيضاً إلّا لمن أذن له سلطان الحقّ في ذلك، وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكّنون فيه من تولّيه بنفوسهم...»(٣).

قال السيّد الخوئي: «يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود على الأظهر»، ثمّ قال معلقاً على كلامه هذا: «هذا هو المعروف والمشهور بين

ص: ٣٨٠

١- (١) المقتنعه: ٨١٠.

٢- (٢) المراسم العلوية في الأحكام النبوية: ٢٦٣.

٣- (٣) النهاية: ٣٠٠.

الأصحاب، بل لم ينقل فيه خلاف إلّا ما حكى عن ظاهر ابنى زهره وإدريس من اختصاص ذلك بالإمام أو بمن نصّ به لذلك، وهو لم يثبت. ويظهر من المحقق فى الشرائع والعلامة فى بعض كتبه التوقف»(١).

والمهم فى المقام هو الاستدلال على ذلك، فقد استدللّ عليه بعدّه أدله، منها:

الأول: أنّ أحد أهمّ الأدله المتقدمه فى تشريع أصل القضاء هو حفظ النظام العام وحفظ تماسك المجتمع، وهذه من مهمات الأهداف التى عليها سيره العقلاء فضلاً عن الشريعة، وهذا هدف وغايه موجوده فى كلّ زمان لا تختص بزمن حضور الإمام المعصوم عليه السلام.

قال السيّد الخوئى: «فالحكمه المقتضيه لتشريع الحدود تقضى بإقامتها فى زمان الغيبه كما تقضى بها زمان الحضور»(٢).

الثانى: إطلاق أدله الحدود والتعزيرات، حيث إنّها لم تقيّد بزمان دون زمان، فكما تدلّ على جواز ذلك فى زمن الحضور فهى تدلّ عليه فى زمن الغيبه. نعم، ليس الإطلاق بمعنى جواز إقامه ذلك لكلّ أحد، بل للقدر المتيقّن وهو الفقيه الجامع للشرائط، كما سيأتى بيانه.

الثالث: التوقيع الصادر عن الناحيه المقدّسه، وهو ما رواه إسحاق بن

ص: ٣٨١

١- (١) مبانى تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئى ٢٧٣:٤١.

٢- (٢) مبانى تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئى ٢٧٣:٤١.

يعقوب، قال: سألت محمّد بن عثمان العمرى رضى الله عنه أن يوصل لى كتاباً قد سُئِلت فيه عن مسائل أشكلت علىّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام:

«أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك من أمر... وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّج الله عليهم»<sup>(١)</sup>.

ورواه الشيخ الطوسى بسنده عن محمّد بن يعقوب الكلينى عن إسحاق بن يعقوب<sup>(٢)</sup>.

أمّا الكلام عن سند هذا الحديث فهو من جهة إسحاق بن يعقوب فقط، وقد أثبتنا اعتباره وإمكان الاعتماد عليه فى كتابنا زيد بن على عليه السلام<sup>(٣)</sup>.

فالسند تمام، وأمّا الدلالة فيإطلاق قوله عليه السلام:

«وأما الحوادث» فهى تدلّ على لزوم الرجوع إلى الفقهاء من رواه أحاديثهم عليهم السلام.

الرابع: ما رواه حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: من يقيم الحدود السلطان أو القاضى؟ فقال: «إقامه الحدود إلى من إليه الحكم»<sup>(٤)</sup>، وبما أنّ الحكم فى زمن الغيبة قد ثبت أنّه للمجتهد الجامع

ص: ٣٨٢

١- (١) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٤٨٥.

٢- (٢) الغيبة للشيخ الطوسى: ٢٩٠.

٣- (٣) زيد بن على عليه السلام: ١٨٠.

٤- (٤) تهذيب الأحكام ٦: ٣١٤.

للشروط، فيثبت جواز إقامه الحدود في زمن الغيبه أيضاً.

وأما السند فالإشكال فيه من جهة القاسم بن محمد، فهو إما الجوهري وهو مجهول، وإما الإصفهاني المعروف بكاسولا، فقد نصّ النجاشي على أنه غير مرضى (١)، وإن ذكرت هناك بعض الشواهد لاثبات اعتباره (٢)، إلّا أنّها بمجموعها غير ناهضة لإثبات ذلك.

وأما على بن محمد فهو ابن شيره القاساني، وهو ثقة معتبر وإن اضطربت كلمات الشيخ الطوسي فيه، حيث ضعفه مره ووثقه أخرى.

الخامس: مقبولة عمر بن حنظله المتقدمه: «ينظران من كان منكم...، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا، الرادّ على الله...»، فهذه فقره من الروايه ناظره إلى تنفيذ الأحكام القضائيه، وأنّها تكون تابعه لحكم الفقيه الذي جعله الإمام حاكماً بتعيين مطلق يمتد إلى سائر الأزمان، إلى غير ذلك من الشواهد والأدله التي تثبت جواز إقامه الحدود في زمن الغيبه الكبرى.

وأما ما استشهد به على عدم جواز إقامه الحدود في زمن الغيبه فهو ما روى عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن على عليه السلام أنّه قال: «لا يصلح

ص: ٣٨٣

١- (١) رجال النجاشي: ٨٦٣ [٣١٥].

٢- (٢) انظر: الرسائل الرجاليه للكلباسي ٣: ٢٢٠.

الحكم ولا- الحدود ولا الجمعه إلّا بإمام»(1)، فإنّه بالإضافة إلى الإشكال السندی، فإنّه باطل جزماً في فقرته الأولى، حيث قد ثبت بأدله قطعيه كثيره أنّه يجوز، بل يجب إصدار الأحكام القضائيه في زمن الغيبه، وكذا تبطل فقره الأخيره، حيث إنّ الجمعه يجوز إقامتها في زمن الغيبه فضلاً عمّن قال بوجوبها الإلّ على رأى نادر جداً، هذا كلّ بناء على أنّ المراد بالإمام هو الإمام المعصوم عليه السلام، مع أنّ الظاهر ليس كذلك، حيث ذهب الكثير من العلماء إلى أنّ المراد هو الإمام العادل الذي لا بدّ أن تتوفّر فيه شرائط إمام الجماعه، طبعاً بإضافه شرائط القضاء في باب القضاء.

الأمر الثاني: في شرائط المجرى للأحكام.

هناك مجموعه من الشواهد والبراهين دلّت على أنّ تنفيذ وإجراء الأحكام القضائيه لا يكون إلّا بيد الفقيه الجامع للشرائط، منها: الأوّل: أنّ الهدف من القضاء أساساً، وكذا تنفيذ الأحكام القضائيه هو حفظ النظام العام، وإبعاد المجتمع عن الفوضى والظلم والتعدّي على حقوق الآخرين، من هنا فلو فوّض إجراء الأحكام لعموم الناس فإنّه يوجب اختلال النظام، والهرج والمرج، ولا يستقر حجر على حجر، لذلك فلا مخرج من هذه الفوضى إلّا بتفويض الأمر للفقيه الجامع للشرائط، وهو القدر المتيقّن في البين.

ص: ٣٨٤

---

١- (١) دعائم الإسلام ١: ١٨٢، الجعفریات (الأشعثيات): ٤٣، مستدرک الوسائل ١٧: ٤٠٢.



قال السيد الخوئي بعد أن ذكر أدله جواز إقامة الحدود في زمن الغيبة: «وهذه الأدله تدلّ على أنّه لا بدّ من إقامة الحدود، ولكنها لا تدلّ على أنّ المتصدّي لإقامتها من هو، ومن الضروري أنّ ذلك لم يشرّع لكلّ فرد من أفراد المسلمين، فإنّه يوجب اختلال النظام، وأن لا يثبت حجر على حجر...، فيأذن لا بدّ من الأخذ بالمقدار المتيقّن، والمتيقّن هو من إليه الأمر، وهو الحاكم الشرعي»(١).

الثاني: صحيحه داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«إنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله قالوا لسعد بن عباد: رأيت لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ قال: كنت أضربه بالسيف، قال: فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ماذا يا سعد؟ فقال سعد: قالوا: لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ فقلت: أضربه بالسيف، فقال: يا سعد، فكيف بالأربعة شهود؟ فقال: يا رسول الله، بعد رأى عيني وعلم الله أن قد فعل؟ قال: أيّ والله بعد رأى عينك وعلم الله أن قد فعل، إنّ الله قد جعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل لمن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»(٢).

فهذه الصحيحه تدلّ على أنّ إجراء الأحكام لا تكون إلّا من قبل ويأذن الحاكم الشرعي الجامع للشرائط حتّى وإن كان المكلف يرى بعينه

ص: ٣٨٥

١- (١) مباني تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئي ٢٧٣:٤١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٤:٢٨، أبواب مقدمات الحدود، ب ٢، ح ١.

الثالث: رواه حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود، السلطان أو القاضى؟ فقال:

«إقامه الحدود إلى من إليه الحكم»<sup>(١)</sup>.

دلالة هذه الرواية واضحة على المطلوب، حيث إنّ من إليه الحكم هو الفقيه الجامع للشرائط، كما تقدّم بيانه، إلّا أنّ المشكله فى هذه الرواية هو من جهة السند، حيث إنّ القاسم بن محمّد الواقع فى السند لم يوثق إن كان هو الجوهري، وغير مرضى إن كان هو الإصفهاني، كما تقدّم بيان ذلك.

الرابع: التوقيع الصادر عن الإمام الحجّه عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّج الله»<sup>(٢)</sup>.

بناء على أنّ إقامه الحدود فى زمن الغيبه من تلك الحوادث، والسند تام كما قدّمناه.

إذن يتعيّن بذلك أنّ إجراء الحدود والتعزيرات فى زمن الغيبه إنّما هو بإشراف وياذن الحاكم الشرعى الجامع للشرائط.

قال الشيخ المفيد: «فأمّا إقامه الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنسوب من قبل الله تعالى، وهم أئمه الهدى من آل محمّد عليهم السلام، ومن

ص: ٣٨٤

١- (١) وسائل الشيعه ٢٨: ٤٩، أبواب مقدمات الحدود، ب ٢٨، ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٠، أبواب صفات القاضى ب ١١، ح ٩.

نصّبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان»(١).

قال العلامة الحلي: «وهل يجوز للفقهاء إقامة الحدود حال الغيبة؟ جزم به الشيخان(٢)، وهو قوى عندي، ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك»(٣).

وقال في التذكرة: «إنّ للفقهاء الحكم بين الناس، فكان إليهم إقامة الحدود، ولما في تعطيل الحدود من الفساد»(٤).

قال الشهيد الأول: «ويجوز للفقهاء حال الغيبة إقامة الحدود مع الأمن»(٥).

إلى غير ذلك من كلمات كبار الفقهاء وفتاواهم الداله على أنّ إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام القضائيه لا تكون إلّا بيد الفقيه الجامع للشرائط.

الأمر الثالث: في إجراء الحدود والتعزيرات في ظلّ حكومه الولي الفقيه.

بناء على ما تقدّم من أنّ الجبهه التي يحقّ لها تنفيذ الأحكام القضائيه

ص: ٣٨٧

---

١- (١) المقنعه: ٨١٠.

٢- (٢) أي: الشيخ المفيد والشيخ الطوسي.

٣- (٣) تحرير الأحكام ٢: ٢٤٢.

٤- (٤) تذكره الفقهاء ٩: ٤٤٥.

٥- (٥) اللمعه دمشقيه: ٧٥.

هى نفس الجهه التى يحقّ لها إصدار تلك الأحكام، أى: أنّ الشروط التى لابدّ أن تتوفّر هناك لابدّ أن تتوفّر هنا؛ حفاظاً على نظم المجتمع ودفع المفاسد عنه، بالإضافة إلى الروايات المتقدّمة، من هنا نقول: إنّ الجهه المنفّذه للأحكام الشرعيه فى زمن الولي الفقيه الجامع للشرائط هى التى تكون مُعيّنه ومأذونه من قبله، ولا يحقّ لأحد إجراء تلك الأحكام إلّا بإذنه، هذا فيما إذا كانت هناك جهه معيّنه من قبل الحكومه العادله، وأما إذا لم يكن لها موقف واضح اتّجاه قضيه معيّنه لأى سبب كان فالأمر يرجع إلى الحاكم الجامع للشرائط، وبعبارة أخرى: تبيّن أنّ الكلام المتقدّم فى الجهه التى يحقّ لها إصدار الأحكام القضائيه يأتى نفسه هنا، فالكلام الكلام.

الأمر الرابع: فى بعض مستثنيات قانون تنفيذ الأحكام القضائيه.

ثبت ممّا تقدّم أنّ الجهه التى يحقّ لها تنفيذ الأحكام القضائيه لابدّ أن تتوفّر فيها جميع الشرائط المشروطه فى الجهه المصدّره للأحكام، سواء بالمباشره أو بالواسطه، ولكن هناك بعض الموارد المستثناه من هذه القاعده، وهى مجموعته من الموارد التى نصّت الروايات على جواز تنفيذ الحكم فيها من دون الحاجه إلى الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط، بل يحقّ لكلّ مكلف أن ينفّذ تلك الأحكام فى تلك الموارد، من تلك الموارد، الموردان محلّ البحث، نذكرهما ونذكر الأدله على استثنائها من تلك القاعده، ونرى هل أنّ تلك الأدله تامّه أولاً.

### إشاره

والمرتد على قسمين: فهو إمّا ملى، وهو الكافر الذى أسلم ثم كفر، وإمّا فطرى، وهو الذى نشأ مسلماً وبلغ كذلك ثم كفر، لأبوين مسلمين أو لأحدهما.

والكلام فعلاً فى الرجل المرتد الفطرى.

والكلام تاره عن حكم المرتد ووجوب قتله، وأخرى فيمن يتفد هذا الحكم.

### وجوب قتل المرتد:

هناك مجموعه من الأدله دلت على أنّ المرتد يجب قتله، منها: الإجماع، ومنها: معتبره عمار الساباطى، ومنها: صحيحه الحسين بن سعيد، وصحيحه على بن جعفر، وغيرهما، وقد تقدّم نقل هذه الروايات فيما مضى.

فمسأله قتل المرتد من القضايا الواضحه فى الشريعه الإسلاميه.

### الجهه المنفذه لحكم المرتد:

نصت بعض الروايات على أنّ المرتد يجوز قتله لمن سمع منه الارتداد، ولا حاجه للرجوع إلى الحاكم الشرعى.

الروايه الأولى: معتبره عمار الساباطى، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً صلى الله عليه و آله

نبوته وكذبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بئنه منه يوم ارتدّ...»(١).

فإنّ هذه الروايه ظاهره فى المطلب، حيث إنّ الإمام عليه السلام جوّز قتل المرتد لمن سمع الارتداد من المرتد، وأنّ دمه مباح، وإباحه الدم تعنى أنّه يحقّ لأى شخص أن يقتله.

الروايه الثانيه: صحيحه محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال:

«ومن جحد نبياً مرسلأ نبوته وكذبه فدمه مباح، قال: فقلت: رأيت من جحد الإمام منكم ما حاله؟ فقال: من جحد إماماً من الله وبرئ منه ومن دينه فهو كافر مرتد عن الإسلام...، ودمه مباح فى تلك الحال»(٢).

فإباحه الدم تقتضى عدم مراجعه الحاكم الشرعى فى ذلك.

وهذه الروايه مخصصه ومقيده لعمومات وإطلاقات أدله ضروره الرجوع إلى الحاكم الشرعى الجامع للشرائط فى تنفيذ الأحكام الشرعيه، التى تقدّم ذكرها.

إذن فحكم المرتد هو القتل فى الحال؛ لأنه مهذور الدم. هذا ما يستظهر من الأدله وسيأتى ذكر بعض الإشكالات على ذلك والجواب عنها.

ص: ٣٩٠

---

١- (١) وسائل الشيعه ٢٨:٣٢٤، أبواب حد المرتد، ب ١، ح ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٨:٣٢٣، أبواب حد المرتد، ب ١، ح ١.

من الموارد التي لا يرجع فيها إلى الحاكم الشرعي في تنفيذ الحكم هو لزوم قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله على من سمع منه ذلك، فقد فوّض تنفيذ هذا الحكم لعموم الناس مع الأمن من الضرر، وكذا ألحقّ بالنبي صلى الله عليه وآله الأئمة وفاطمه الزهراء عليهم السلام. والمهم في المقام هو عرض الأدلة الدالة على ذلك، وهي:

الأول: إجماع علماء الطائفة - متقدميهم ومتأخريهم - على ذلك.

الثاني: صحيحه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنّه سئل عمّن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام: «يقتله الأذنى فالأذنى قبل أن يرفع إلى الإمام»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية صريحة في المطلب، حيث صرّحت بعدم رفع هذا الأمر إلى أحد.

الثالث: صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«إنّ رجلاً من هذيل كان يسبّ رسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله...، قال محمّد بن مسلم: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رأيت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله»<sup>(٢)</sup>.

ص: ٣٩١

١- (١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٣٧، أبواب حد المرتد، ب ٧، ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٣، أبواب حد القذف ب ٢٥، ح ٣.

فإنَّ الإمام الباقر عليه السلام قد أعطى كبرى كليه، وهى أنّ من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله يقتل مع عدم الخوف على النفس.

الرابع: صحيحه هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

ما تقول فى رجل سبَّه لعلى عليه السلام؟ قال: فقال لى: «حلال الدم والله لو لا أن تعم به بريئاً، قال: قلت: لأى شىء يعم به بريئاً؟ قال: يقتل مؤمن بكافر»(١).

فقد جعلت الروايه سبَّ على عليه السلام حلال الدم، وهو عبارته أخرى عن هدر دمه.

إلى غير ذلك من الروايات التى دلَّت على تفويض إجراء حكم قتل من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد المعصومين عليهم السلام إلى عموم الناس، مع الأمن من الضرر.

قال المرتضى فى الانتصار: «مما كان الإماميه منفرد به: القول بأنَّ من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله مسلماً كان أو ذمياً قتل فى الحال»(٢).

قال ابن زهره: «ويقتل من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمة عليهم السلام، وليس على من سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان لصاحب

ص: ٣٩٢

١- (١) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٥، أبواب حد القذف، ب ٢٧، ح ١.

٢- (٢) الانتصار: ٤٨٠.



الأمر سبيل، كل ذلك بدليل إجماع الطائفة»(١).

قال المحقق الحلي: «يقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله، وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام، ويحلّ دمه لكلّ سامع إذا أمن»(٢).

وكذا قال في الشرائع(٣)، وأيضاً الفاضل الآبي في كشف الرموز(٤)، والعلامة في التبصره(٥)، وغيرها من كلمات العلماء.

ولكن توجد روايه استظهر منها بعض العلماء اشتراط الاستئذان من الحاكم الشرعى للجامع للشرائط، وهى روايه عمار السجستاني، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّ عبد الله بن النجاشى قال له - وعمار حاضر - : «إنى قتلت ثلاثه عشر رجلاً من الخوارج كلهم سمعته يبرء من على بن أبى طالب عليه السلام، فسألت عبد الله بن الحسن فلم يكن عنده جواب وعظم عليه، وقال: أنت مأخوذ فى الدنيا والآخرة، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

وكيف قتلتهم يا أبا بحير؟ فقال: منهم من كنت أصعد سطحه بسلم حتى أقتله، ومنهم... وقد استتر ذلك على، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام لم يكن عليك شيء فى قتلهم، ولكنك سبقت الإمام فعليك ثلاثه عشر شاه

ص: ٣٩٣

١- (١) غنيه النزوع: ٤٢٨.

٢- (٢) المختصر النافع: ٢٢١.

٣- (٣) شرائع الإسلام ٤: ٩٤٨.

٤- (٤) كشف الرموز ٢: ٥٦٧.

٥- (٥) تبصره المتعلمين: ٢٤٩.

تذبحها بمنى، وتتصدق بلحمها لسبقك الإمام، وليس عليك غير ذلك»(١).

إلّا أنّ هذه الرواية فيها مشكله سنديه ودلاليه، حيث لا هي تامّه سنداً ولا واضحه الدلاله على المطلوب، قال السيّد المرعشى النجفى: «ثمّ فى هذه الموارد حيث يقتل الساب، هل يشترط استئذان الحاكم أو يجوز أو يجب ذلك مطلقاً أم مع الأمن من الخوف؟

ذهب المشهور إلى عدم الاستئذان، كما هو ظاهر الروايات الشريفه، إلّا أنّ شيخنا المفيد و العلّامة الحلى (قدس سرهما) قالا بالاستئذان من الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام كالفقيه الجامع للشرائط، ومستندهما روايه عمار السجستانى، إلّا أنّ السند فيه مجاهيل، والروايه متعرّضه للتبرّى، وكلامنا فى السبّ، وقد أعرض عنها الأصحاب، فللجمع يقال: بحملها على الاستحباب، وربما كان اللازم احترام الإمام عليه السلام ومنه الاستئذان، فالمختار عدم وجوب الاستئذان فى قتل الساب لله ولرسوله والأمير وفاطمه الزهراء والأئمه عليهم السلام»(٢).

قال السيّد الإمام الخمينى: «من سبّ النبى صلى الله عليه و آله - والعياذ بالله - وجب على سامعه قتله، مالم يخف على نفسه أو عرضه أو نفس مؤمن أو عرضه، ومعه لا يجوز، ولو خاف على ماله المعتدّ به أو مال أخيه كذلك جاز ترك

ص: ٣٩٤

١- (١) وسائل الشيعه ٢٩: ٢٣٠، باب ديه الناصب، ح ١.

٢- (٢) القصاص على ضوء الكتاب والسنة ١: ٣٣٢.

قتله، ولا يتوقف ذلك على إذن من الإمام عليه السلام أو نائبه، وكذا الحال لو سبَّ بعض الأئمة عليهم السلام»<sup>(١)</sup>.

قال السيّد الخوئي: «يجب قتل من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله على سامعه مالم يخف الضرر على نفسه أو عرضه أو ماله الخطير ونحو ذلك، ويلحق به سبَّ الأئمة عليهم السلام وسبَّ فاطمه الزهراء عليها السلام، ولا يحتاج جواز قتله إلى الإذن من الحاكم الشرعي»<sup>(٢)</sup>.

والنتيجة: أنه تبين من خلال جميع ما تقدّم أنّ سبَّ النبي صلى الله عليه وآله أو أهل بيته عليهم السلام فإنَّ حكمه القتل، ولا يرفع أمره إلى الحاكم الشرعي، فهذا المورد أحد الموارد المستثناه من القاعدة المتقدّمة، وهي ضروره الرجوع إلى الحاكم الشرعي في تنفيذ الأحكام القضائيه وإجراء الحدود الإلهيه.

وهناك موارد أخرى ليس هنا محلّ بحثها، من قبيل: مدّعى النبوه.

إشكالات وردود:

ذكرت في المقام بعض الإشكالات على تفويض إجراء وتنفيذ الأحكام القضائيه لعموم الناس.

الإشكال الأول: أنّ الحكم بإهدار دم المرتد ليس فيه إلّا روايه واحده،

ص: ٣٩٥

---

١- (١) تحرير الوسيله ٢: ٤٢٩.

٢- (٢) تكمله منهاج الصالحين، المطبوع في ذيل المنهاج: ٤٣.

وفيها مشاكل سنديه ودلاليه.

الرد: تبين من خلال ما تقدّم أنّ هذا الإشكال عبارته عن دعوى لا أساس لها، ولا تصمد أمام البحث العلمي، حيث تقدّم أنّ هناك مجموعه من الروايات الصحيحه الداله على وجوب قتل المرتد، وأنّ دمه مباح لمن سمعه، كما فى صحيحه الحسين بن سعيد، حيث سئل الإمام الرضا عليه السلام عن رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك هل يستتاب، أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل. وكما فى صحيحه عمار الساباطى، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّ كلّ مسلم بين المسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذبته فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، إلى غير ذلك من الروايات، هذا بالإضافة إلى إجماع الطائفة على ذلك.

الإشكال الثانى: أنّ تشخيص حقيقه الارتداد عن الإسلام، أو تشخيص المعنى واللفظ الذى يحقق سبّ النبى صلى الله عليه وآله من المسائل التخصصيه العلميه التى لا يدركها ويحيط بأبعادها إلا أصحاب الاختصاص، فكيف يمكن أن يفوّض ذلك إلى عموم الناس؟! فإنّ مثل تشخيص أنّ المرتد الفطرى هل هو الذى بلغ مسلماً أو أنّه يكفى أن يولد لأبوين مسلمين؟ وإذا كان تكفى الولاده فهى لأبوين مسلمين أو يكفى أحدهما؟ أو مثل أنّ منكر الضرورى هل يعتبر مرتداً أو لا؟ وإذا كان يعتبر مرتداً فما هو معنى الضرورى وحقيقته؟ وهكذا هناك مجموعه من المسائل الاجتهاديه التى لا يمكن أن تفوّض إلى عوام الناس، هذا بالإضافة إلى وقوع الاختلاف بين المجتهدين

ص: ٣٩٤

الرد: أوّلاً: أنّ هناك مجموعه من المسائل الاتّفاقيه الواضحه التى يفهمها كلّ شخص، من قبيل: الإنكار الصريح لأصل الإسلام، أو لأصل وجود الخالق، أو لبعض ضروريات الدين التى يعرفها حتّى غير المسلمين بأنّها من أصل وأساسيات الدين الإسلامى، أو من قبيل: بعض الألفاظ التى تحقق السبّ والإهانه للرسول الأعظم صلى الله عليه و آله أو أحد أهل بيته عليهم السلام، فهذه موارد اتّفاقيه لا خلاف فيها ولا تحتاج إلى اجتهاد أو إعمال نظر.

ثانياً: أنّ هذا الإشكال فيه خلط بين المفهوم والمصداق؛ وذلك لأنّه ليس المطلوب من المكلف العادى أن يحدد مفهوم المرتد وشرائط الارتداد وما يحقق ذلك، وإنّما المطلوب من المكلف هو تطبيق الحكم الشرعى على موضوعه الخارجى، فإنّ المكلف كما يأخذ أصل الحكم من الحاكم الجامع للشرائط كذلك يأخذ شروط ذلك الحكم وأبعاده المختلفه بحسب ما يراه المجتهد الذى قلّده، فإنّ المكلف عند ما يرجع إلى مقلّده يجده يفتى بوجوب قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله، ويجده يفتى بأنّ المرتد الفطرى هو الذى ولد لأبوين مسلمين أو لأحدهما، وهو الذى أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، وأنّ الضرورى هو الذى يكون بمعنى كذا وكذا، فعند ما يرى المكلف أنّ جميع هذه الشروط قد تحققت فى شخص معيّن، عندها يتحتم عليه تنفيذ ذلك الحكم الشرعى القضائى من دون الحاجه إلى الحاكم الشرعى والاستئذان منه، فعدم الرجوع إلى الحاكم الشرعى فى

مجرد التنفيذ لا فى تحديد الحكم والمفاهيم والشروط.

الإشكال الثالث: أنّ الروايات التى تدلّ على تفويض إجراء وتنفيذ الأحكام القضائيه إلى عموم الناس غير معتبره.

الرد: هذه دعوى لا تقل جزافيه عن سابقاتها، حيث تقدّم أنّ هناك مجموعه من الروايات الصحيحه والمعتبره على تفويض ذلك إلى عموم الناس، وقد تقدّم عرض تلك الروايات فى بحث المرتد وسابّ النبىّ صلى الله عليه و آله، بالإضافة إلى مجموعه من الروايات الأخرى التى فوّضت ذلك إلى عموم الناس فى غير هذين الموردين أيضاً، كما فى مدعى النبوه.

الإشكال الرابع: أنّ إجراء الحدود له ضوابط لابدّ من تحديدها ومراعاتها حين التنفيذ، فمثلاً: هل يقتل المرتد أو السابّ شنقاً أو رمياً أو ضرباً أو بالسكين أو يفتك به كيفما اتفق؟ فهذه أمور لا يتيسر لعامة الناس البت فيها.

الرد: ليس المطلوب من عامه الناس الاجتهاد فى ذلك، بل يكتفيهم التقليد والرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط فى كيفية التنفيذ، فالكلام هنا نفس الكلام فى الردّ على الإشكال الثانى المتقدّم.

الإشكال الخامس: أنّ تنفيذ حكم الإعدام والقتل من قبل عموم الناس فى مثل هذه الموارد، لو كانت فيه مصلحة فهى فيما سبق من الأزمان المتقدّمه، وليست كذلك فى زماننا المعاصر، خصوصاً مع وجود وسائل

الإعلام الحديثه التي تنشر كل شىء، وهذا يؤدى إلى وهن الدين.

الرد: أوّلاً: أنّ حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك، فما كان فيه مصلحه سابقه ولم يأت دليل آخر على خلافه ولم ينط بالعرف والظروف الخارجيه فإنّ مصلحته باقيه.

ثانياً: لا يوجد أى دليل على انتفاء المصلحه فى هذه الأزمان المتأخره، حيث تبقى هذه دعوى بلا دليل.

ثالثاً: لو حكّمنا نظر الآخرين فى أحكام الدين لما كان هناك دين أصلاً، فقد أشكل أعداء الدين على أوضح الأحكام الإسلاميه الاتفاقيه بين المسلمين، كمسائل القصاص والحج والإرث وغيرها.

فلا بدّ أن يكون المدار على الدليل فإن تمّ فهو وإلّا فلا، وقد تقدّم تماميه ذلك.

الإشكال السادس: أنّ القتل والإعدام والخشونه لا- تبعث على الفكر والتدبّر، بل على العكس فإنّها تؤدى إلى التحجّر وعدم التفكّر، فهى يمكن أن تكون حافظه للدين فى فترات معيّنه إلّا أنّها تضرّ بالدين مستقبلاً وتنفرّ الناس عنه.

الرد: أوّلاً: أنّ الدين دين الله تعالى وهو أدرى بدينه، وأعلم بما ينفرّ من الدين وما يرغب فيه، وأعلم بما يحفظ الدين مما يضرّ به، فما أنّ الدليل قد تمّ على ذلك فلا سبيل إلّا بالأخذ به.

ثانياً: أنّ الأمر على العكس تماماً، فإنّ هذا الحكم - وخصوصاً جعل تنفيذه بيد عموم الناس - يؤدّي إلى حفظ الدين، وسدّ الطريق على من يريد الاستهانه بالدين، ويجعله ديناً خالياً من البراهين المقنعه والأدله القويه الواضحه بالدخول والخروج منه، اعتباراً وتشهياً أو بقصدٍ وخبث سريره.

ثالثاً: أنّ التاريخ يثبت خلاف ذلك، فإنّ الأحكام المتقدمه لم تكن وليده الساعه، أو أنّها اكتشفت في فترات متأخره، بل هي كانت منذ بدايات الإسلام الحنيف وما زالت إلى اليوم، ولم نر الإسلام قد تحوّل إلى دين تحجّر، بل هو باتّساع دائم، وفكر متّقد وحيويه علميه وحرية فكريه.

وأما بعض الدعوات المغرضه من هنا وهناك فهي كانت وما زالت وستبقى، وهذه خطوات الشيطان يمني بها أولياءه.

الإشكال السابع: أنّ تفويض إجراء حكم المرتد أو سبّ النبي صلى الله عليه وآله إلى عموم الناس يوجب اختلال النظام والهرج والمرج، حيث إنّه يمكن لأيّ شخص أن يقتل آخر ويدّعي أنّه ارتدّ فقتله، أو أنّه سبّ النبي صلى الله عليه وآله فأقام عليه الحد، وحينئذ لا يبقى حجر على حجر، وإن قيل له: ما هو الدليل على ارتداده أو سبّ النبي صلى الله عليه وآله؟ فإنّه يقول: أنا سمعته، وأنتم أذنتم لي بقتله، فلا يوجد مائز بين الحقّ والباطل، فلا يمكن القول حينئذ بتفويض الحكم إلى عموم الناس.

الرد: أنّ من قتل شخصاً وادّعى أنّه مرتد أو سبّ للنبي صلى الله عليه وآله فهو لا يخرج عن أحد احتمالين:



الاحتمال الأول: أن لا يكون القاتل متعمداً لأي ضرر بسبب قتله لهذا الشخص، وحينئذ لا فرق في أنه قتله لأجل الارتداد أو لأجل شيء آخر - إلا في جهة الثواب والعقاب الأخرى - أي: أنه لو كان القاتل في مأمن من الضرر فلا داعي لأن يقول: إنه قتله لأجل ارتداده أساساً.

ولا فرق حينئذ بين أن تكون هناك بينه ودليل على الارتداد أو لم تكن، فلا يرد الإشكال في هذه الحالة أساساً، وهو واضح، ولا حاجة لأن يدعى القاتل أنه قتله لأجل ارتداده، فإذا ادعى ذلك فالقرائن على صدقه.

الاحتمال الثاني: أن يكون القاتل متعمداً للضرر بسبب هذا القتل، فإن كان الضرر من الحاكم الجائر أو من عشيره وعصبه المقتول بحيث لا ينفع معهم دليل أو برهان على ارتداد المقتول، فهنا لا يجوز القتل أساساً، حيث اشترطت الروايات الأمن من الضرر، وحينئذ لا يمكن أن نتصور أن القاتل يضع نفسه هذا الموضع ويدعى أن المقتول كان مرتداً أو سابقاً للنبي صلى الله عليه وآله.

وأما إن كان الضرر من الحاكم العادل بحيث أقيمت الدعوى على القاتل بأنه قتل نفساً بغير ذنب، فهنا لا تشفع له فتوى الفقيه بعدم لزوم الإذن من الحاكم الشرعي بقتل المرتد أو سابق النبي صلى الله عليه وآله؛ وذلك لأن هذه الفتوى مقيده بعدم الضرر على النفس، فلا تكون هي بنفسها رافعه للضرر المقيده هي به، فإنه لو أقيمت عليه دعوى فإن القاضي يتعامل معها كما يتعامل مع بقية الدعاوى بالبراهين والأدلة والشواهد الشرعية، فإن لم تكن له حجة فهو ليس بمأمن من الضرر والعقاب، وبذلك لا يمكن لأي شخص

أن يقتل شخصاً آخر ثم يدعى عليه أنه ارتدّ أو سبّ النبي صلى الله عليه وآله، بل لا بدّ أن يقيم الدليل على ذلك، وإلا أقيم عليه الحد.

من هنا فلا يمكن استغلال فتوى الفقيه بعدم لزوم الإذن من الحاكم الشرعي لإقامه الحدّ على المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، وتطبيقها على النوايا السيئة، وبذلك يتبين أنّ هذه الفتوى وهذا الحكم لا يبعث على الهرج والمرج كما تصوّره البعض.

نعم، لو قتل شخص شخصاً بسبب الارتداد ثم لم يستطع إقامة البيّنه على ذلك فأقيم عليه الحد، فإنّ هذا لا يعني أنّه مذنب أمام الله تعالى، بل ربما يجازيه الله تعالى خيراً على فعلته ونيتته بحسب الواقع، فعالم الواقع غير عالم البيّنات والشواهد والأدلة الذي هو حيّز دائره الحكم والقضاء، وهو معنى النبوى المشهور: «إنّما أفضى بينكم بالبيّنات والأيمان... فأیما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنّما قطعت له به قطعه من النار»<sup>(١)</sup>.

الإشكال الثامن: أنّ هدر دم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله ليس هو حكم الله تعالى، وإنّما هو حكم الفقهاء.

الرد: أوّلاً: أنّ هناك مجموعه كبيره من الروايات دلّت على هدر دم هؤلاء، فإذا أضفنا إليهما مثل مدّعى النبوه حيث نصّيت الروايات على إهدار دمه، فإنّه يمكن أن نتمسك بالتواتر المعنوي لتلك الأحكام، أو لا أقل من

ص: ٤٠٢

---

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٣٢، باب أنّه لا يحلّ لمن أنكر حقاً، ح ١، والسند صحيح.

التواتر الإجمالي - على القول به - وحينئذ سوف يكون هذا الحكم هو حكم الله تعالى قطعاً وواقعاً لا ظاهراً وظناً.

ثانياً: ما هو المقصود من قول المستشكل أنّ هذا هو حكم الفقهاء؟

هل يقصد أنّه رأى شخصى للفقهاء اعتمدوا فيه على أدواقهم وسلاتقهم الشخصيه؟ فإن كان هذا هو قصده فهذه تهمة خطيره لفقهاء الأئمه ككل، وعلى هذه الدعوى لا يبقى حجر على حجر، وهو واضح البطلان. وأمّا إن كان قصده أنّ هذا حكم الفقهاء؛ لأنّه حكم ظاهرى ظنّى، حيث اعتمدوا فيه على حجيه الظهور وحجيه خبر الواحد، فإنّ هذا لا يصلح للإشكال أساساً؛ لأنّ الحكم الظاهرى حجّه فى نفسه، وعليه العمل، وقد دلّت الأدله القطعيه على ذلك، بل إنّ نفس هذا المستشكل يعتمد على حجيه الظهور وحجيه خبر الواحد، بل لا مناص عنهما فى الفقه هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الأخبار فى مورد المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه وآله وأمثالهما كثيره، فقد ادّعى فيها التواتر - كما تقدّم - ولا أقل من الاستفاضه فهى أكثر من كونها خبر آحاد على كلّ حال، وأمّا من جهه الدلاله فإنّ بعض تلك الأخبار صريحه فى المطلوب.

فإذا أردنا أن نحسن الظن بهذا المستشكل حملنا كلامه على الجهل بالقواعد والأصول العلميه.

ويتبيّن بذلك بطلان جميع الإشكالات المزعومه فى المقام



## فهرس مصادر مقال الجهر المصدّره للأحكام القضائيه والجهر المنفّذه لها

١ - آداب القضاء و أحكامه، محمّد يزدي.

٢ - الانتصار، السيد المرتضى، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنه الطبع ١٤١٥ هـ، قم - إيران.

٣ - النهايه، الشيخ الطوسى، نشر: انتشارات قدس محمّدى، قم - إيران.

٤ - تحرير الأحكام، العلامة الحلّى، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى، نشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعه الأولى ١٤٢٠ هـ، قم - إيران.

٥ - تحرير الوسيله، الإمام الخمينى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعه العاشره ١٤٢٥ هـ، قم - إيران.

٦ - تذكره الفقهاء، العلامة الحلّى، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعه الأولى ١٤١٤ هـ، قم - إيران.

٧ - تكمله منهاج الصالحين، السيد الخوئى، نشر: مدينه العلم، الطبعه الثامنه والعشرون ١٤١٠ هـ، قم - إيران.

ص: ٤٠٥

٨ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق و تعليق: السيد حسن الخراسان، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش، طهران - إيران.

٩ - الجعفریات (الأشعثيات) محمد بن الأشعث الكوفي، نشر: مكتب نينوى، طهران - إيران.

١٠ - جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، مراجعه و تصحيح: رضا جعفر مرتضى العاملى و محمد على حاتم، نشر: دار إحياء التراث العربى، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ، بيروت - لبنان.

١١ - دعائم الإسلام، القاضى النعمان، تحقيق: آصف فيضى، نشر: دار المعارف، سنة الطبع ١٩٦٣ م - ١٣٨٣ هـ، القاهرة - مصر.

١٢ - رجال النجاشى، الشيخ أحمد بن على النجاشى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الخامسة ١٤١٦ هـ، قم - إيران.

١٣ - الرسائل الرجالية، محمد الكلباسى، تحقيق: محمد حسين الدرايتى، نشر: دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ، قم - إيران.

١٤ - رساله نقد مجازات مرتد و سابّ النبى صلى الله عليه و آله، محسن كديور، سنة الطبع ١٣٩٠ ش.

١٥ - زيد بن على، الشيخ رافد التميمى، نشر: مركز الأبحاث العقائديه، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ، قم - إيران.

١٦ - شرائع الإسلام، المحقق الحلّي، تعليق: السيد صادق الشيرازي، نشر: انتشارات استقلال، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ -، طهران - إيران.

١٧ - صحيفه نور، الإمام الخميني.

١٨ - العروه الوثقى، السيد محمّد كاظم اليزدي، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -، قم - إيران.

١٩ - غنيه النزوع، ابن زهره الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى، نشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -، قم - إيران.

٢٠ - الغيبة، الشيخ الطوسى، تحقيق: الشيخ عبد الله الطهرانى والشيخ على أحمد ناصح، نشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ -، قم - إيران.

٢١ - فقه الصادق، السيد محمّد صادق الروحانى، نشر: منشورات الاجتهاد، الطبعة الرابعه ١٤٢٩ هـ -، قم - إيران.

٢٢ - القصاص على ضوء الكتاب والسنة، السيد عادل العلوى، تقاريرات بحث السيد المرعشى النجفى، نشر: مكتبه السيد المرعشى، سنه الطبع ١٤١٥ هـ -، قم - إيران.

٢٣ - القضاء فى شرح العروه الوثقى، محمّد اليزدي.

- ٢٤ - القضاء فى الفقه الإسلامى، السيد كاظم الحائرى، نشر: مجمع الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ، قم - إيران.
- ٢٥ - كشف الرموز، الفاضل الآبى، تحقيق: الشيخ على پناه الإشتهاردى، والحاج آغا حسين اليزدى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنة الطبع ١٤٠٨ هـ، قم - إيران.
- ٢٦ - كمال الدين و تمام النعمه، الشيخ الصدوق، تصحيح و تعليق: الشيخ على أكبر الغفارى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ، قم - إيران.
- ٢٧ - اللمعه الدمشقيه، محمّد مكى العاملى (الشهيد الأول)، نشر: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ، قم - إيران.
- ٢٨ - مبانى تكمله المنهاج (ضمن موسوعه السيد الخوئى)، أبو القاسم الخوئى، نشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثالثه ١٤٢٨ هـ، قم - إيران.
- ٢٩ - المختصر النافع، المحقق الحلى، نشر: مؤسسه البعثه، الطبعة الثالثه ١٤١٠ هـ، طهران - إيران.
- ٣٠ - المراسم العلويه فى الأحكام النبويه، الشيخ حمزه الديلمى، تحقيق: السيد محسن الحسينى الأمينى، نشر: المعاونه الثقافيه للمجمع العالمى لأهل البيت عليهم السلام، سنة الطبع ١٤١٤ هـ، قم - إيران.



٣١ - مسالك الإلهام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق و نشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعه الأولى ١٤١٣ هـ، قم - إيران.

٣٢ - مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعه المحققه الأولى ١٤٠٨ هـ، قم - إيران.

٣٣ - مستند الشيعة فى أحكام الشريعة، أحمد النراقى، نشر و تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعه الأولى ١٤١٥ هـ، قم - إيران.

٣٤ - المقنعه، الشيخ المفيد، نشر و تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعه الثانيه ١٤١٠ هـ، قم - إيران.

٣٥ - النهايه، الشيخ الطوسى، نشر: انتشارات قدس محمّدى، قم - إيران.

٣٦ - وسائل الشيعة، الحرّ العاملى، نشر و تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، سنه الطبع ١٤١٤ هـ، قم - إيران.



حكم قتل المرتد (شبهات وردود)

بقلم: آيه الله الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)

المحور الأول: قتل المرتد المستفاد من القرآن ٨

المحور الثاني: قتل المرتد المستفاد من الروايات ٢٤

المحور الثالث: هل قتل المرتد إشاعه للفوضى؟ ٣٣

المحور الرابع: هل هذا الحكم وهن للدين؟ ٤١

المحور الخامس: هل إقامه الحدود مشروط بحضور المعصوم عليه السلام؟ ٤٤

المحور السادس: هل يتنافى وجوب قتل المرتد مع رحمه النبي صلى الله عليه وآله ٤٥

القسم ثانى

إقامه الحدود والتعزيرات

هل يجوز إقامه الحدّ على المذنب فى الدول غير الإسلاميه؟

بقلم: الشيخ لؤى المنصورى

آراء الفقهاء فى المسأله ٦١

هل يخصّص الحد بغير القتل؟ ٦٩

حكم المقيم فى الأرض غير الإسلاميه ٧١

ص: ٤١١

حكم إبدال التعزير بالغرامه المالىه وأثر ذلك فى التهاون بالجريمه

بقلم: الشيخ لؤى المنصورى

تفريق الفقهاء بين البينه والإقرار ٨٤

هل عفو الإمام فى صوره الإقرار مشروط بتوبه المقر؟ ٩١

هل يجوز التعزير بالغرامه المالىه؟ ١٠٢

الأحكام التى توجب وهن الدين (قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه وآله)

بقلم: الشيخ رافد التميمى

نقاط محوريه ١١٤

النقطه الأولى: الرحمه والغضب فى الدين الإسلامى ١١٤

النقطه الثانيه: حقيقه الحكم الظاهرى ١١٦

النقطه الثالثه: حكم المرتد وساب النبى صلى الله عليه وآله ١١٧

النقطه الرابعه: الوهن فى الدين ١١٩

معنى العرف ١٢٠

أقسام العرف ١٢١

شرائط العرف ١٢١

الإشكال الأول: موهنيه حكم قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه وآله للدين ١٢٢

التفريق بين أصل الحكم وبين إجراء الحكم. ١٢٤

أصل الحكم بالقتل يوجب الوهن ١٢٤

الأصل فى الثابت والمتغىّر من الأحكام ١٢٦

موازين الثابت والمتغىّر ١٢٧



تنفيذ الحكم يوجب الوهن ١٣٣

الإشكال الثاني: الأمر العقلاني مقدّم على فتاوى الفقهاء ١٣٤

الإشكال الثالث: لا فرق بين حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله ١٣٨

الإشكال الرابع: ابتعاد الفقهاء عن موازين نبى الرحمة ١٤٠

حكم عقوبه الاتجار بالإنسان الحر

بقلم: الشيخ لؤى المنصوري

رأى الفقهاء فى المسأله ١٥٠

الرأى المختار ١٥٩

القسم الثالث

حدّ السرقة

زراعه العضو المقطوع فى حدّ السرقة

بقلم: الشيخ محمّد رضا السلامى

حقّ الأولويه بالبدن وأعضائه ١٧٠

شرطيه الحرز فى حكم قطع يد السارق

بقلم: الشيخ رافد التميمى

شرطيه الحرز ٢١٥

الإشكالات الوارده على هذا الشرط ٢١٦

تعريف الحرز ٢١٨

عرض الروايات فى المقام ٢٢١

الروايات المعارضه ٢٢٧

المستفاد من الروايات فيما يرتبط بالمقام ٢٣٤

ص: ٤١٣

حكم تعدد السارقين لمال واحد

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

شروط الحدّ للسارق المنفرد ٢٤٨

أدله القول بالقطع ٢٥٣

أدله القول بعدم القطع ٢٥٥

القسم الرابع

السجن والتعزيرات

البحث في السجن وأحكامه في الشريعة

بقلم: الشيخ لؤى المنصوري

معنى السجن لغة ٢٧٩

تشريع السجن في الإسلام ٢٨٠

موارد الحبس الوارده في الشريعة الإسلاميه ٢٨٤

أدله شرعيه الحبس في الفقه الإسلامى ٢٨٥

حقوق السجين في الإسلام ٣٠٨

المطلب الأول: مكان السجين ٣٠٨

المطلب الثانى: فى حقوق المحبوس ٣١٠

عرض بعض المؤخذات حول الحبس فى الشريعة الإسلاميه ٣١٦

الجهه المصدّره للأحكام القضائيه والجهه المنفّذه لها

بقلم: الشيخ رافد التميمى

القاضى المنصوب وقاضى التحكيم ٣٤٢



موارد جواز نقض الحكم الأول ٣٥٤

ص: ٤١٤

اختلاف القانون عن الرساله العمليه ٣٧٠

بحث تطبيقي في المرتد وساب النبي صلى الله عليه وآله ٣٧٤

أدله قتل المرتد أو ساب النبي صلى الله عليه وآله ٣٧٤

أدله قتل المرتد الفطري ٣٧٥

أدله قتل ساب النبي صلى الله عليه وآله ٣٧٦

المورد الأول: المرتد ٣٨٩

وجوب قتل المرتد ٣٨٩

الجهه المنفذه لحكم المرتد ٣٨٩

المورد الثاني: ساب النبي صلى الله عليه وآله ٣٩١

الفهرس ٤١١

ص: ٤١٥

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 الإخصائيين 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 آواده 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  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

