



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)

تأليف

جمع من الباحثين

باهتمام

الشيخ محمد مهدي الجوادعري

تسم التحقيق والنشر في مركز لغة الأئمة الأطهار (ع)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

موسوعة رد الشبهات الفقهية المعاصرة (الحدود)

كاتب:

محمد جواد فاضل لنكراني

نشرت في الطباعة:

مركز فقهى ائمه اطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	موسوعه ردّ الشبهات الفقهيّه المعاصره (الحدود)
١٤	اشاره
١٥	الجز الاول
١٥	هويه الكتاب
١٩	تقديم: آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)
٢٧	المقدمه
٣١	شكر وتقدير:
٣٣	القسم الأول: قتل المرتد
٣٥	مشروعيه إقامه الحدود الإسلاميه في زمان الغيبه
٣٥	بقلم: آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)
٣٥	اشاره
٣٩	ملازمه مشروعيه القضاء مع مشروعيه التنفيذ:
٤٠	الملازمه بين نظريه ولايه الفقيه ومشروعيه تنفيذ الحدود:
٤٢	الأراء الموجوده في المسأله:
٤٤	دراسه عبارات الفقهاء في مسأله جواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبه
٤٤	اشاره
٤٤	١ - الشيخ المفيد رحمه الله:
٤٥	٢ - سلار رحمه الله:
٤٥	٣ - أبو الصلاح الحلبي رحمه الله:
٤٦	٤ - ابن زهره رحمه الله:
٤٧	٥ - ابن سعيد رحمه الله:
٤٨	٦ - الشيخ الطوسي رحمه الله:
٥٢	٧ - ابن إدريس رحمه الله:

- ٥٨ ٨ - العلامة الحلى رحمه الله:
- ٥٩ ٩ - الشهيد الأول رحمه الله:
- ٦٠ ١٠ - المحقق الثاني رحمه الله:
- ٦٠ ١١ - الشهيد الثاني رحمه الله:
- ٦١ ١٢ - الفاضل المقداد رحمه الله:
- ٦٤ خلاصه ونتيجه الأقوال:
- ٦٥ تحليل أدله القائلين بعدم الجواز:
- ٧٢ بيان أدله القائلين بالجواز:
- ٧٣ الدليل الأول: الإجماع:
- ٧٤ الدليل الثاني: مقبوله عمر بن حنظله:
- ٧٤ اشاره
- ٨٢ بيان الاستدلال بالرواية:
- ٩٣ الدليل الثالث: مقبوله أبي خديجه:
- ٩٥ الدليل الرابع: التوقيع الشريف:
- ٩٦ الدليل الخامس: روايه سليمان:
- ١٠٠ الدليل السادس: عدم جواز تعطيل الحدود:
- ١٠٥ الدليل السابع: الحكمه فى إقامه الحدود:
- ١٠٩ الدليل الثامن: انتشار المفاسد فى حال تعطيل الحدود:
- ١١٠ الدليل التاسع: الروايات الداله على الترغيب بإقامه الحدود:
- ١١١ الدليل العاشر: بعض المؤتبدات:
- ١١١ نقد مقاله ((نظريه إقامه الحدود)):
- ١١٢ توضيح رأى الكاتب:
- ١١٤ نقد وتحليل:
- ١٣٣ اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تعريف المرتد الفطرى:
- ١٣٣ اشاره
- ١٣٤ معنى الارتداد:

- المعنى اللغوى: ١٣٤ -----
- المعنى الاصطلاحى: ١٣٥ -----
- أقسام المرتد: ١٣٦ -----
- حكم قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه و آله فى القرآن الكريم ١٧٣ -----
- اشاره ١٧٣ -----
- الآيات المرتبطه بحكم ساب النبي صلى الله عليه و آله: ١٨٧ -----
- وجه الاستدلال: ١٨٨ -----
- الرد على الاستدلال: ١٨٨ -----
- الآيات المرتبطه بحكم المرتد: ١٩٧ -----
- حجيه الخبر الواحد فى الأمور المهمه ٢١٣ -----
- (قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه و آله أنموذجاً) ٢١٣ -----
- اشاره ٢١٣ -----
- المبحث الأول: معنى حجيه خبر الواحد: ٢١٥ -----
- معنى الأماره: ٢١٦ -----
- معنى الحجيه فى الأماره: ٢١٨ -----
- المجعول فى باب الأمارات: ٢١٨ -----
- الآيات القرآنيه: ٢٢٨ -----
- تواتر الأخبار على حجيه خبر الواحد: ٢٣٣ -----
- التواتر المعنوى لبعض هذه الطوائف: ٢٣٦ -----
- الدليل العقلى على حجيه خبر الواحد: ٢٣٨ -----
- دليل الإجماع على حجيه خبر الواحد: ٢٤٠ -----
- دليل السيره على حجيه خبر الواحد: ٢٤١ -----
- مقدار دائره الحجيه: ٢٤٣ -----
- المبحث الثالث: معنى المهم وغير المهم، ومن هو الحاكم فى ذلك؟ وما هو الميزان؟ ٢٤٤ -----
- الأهم والمهم وغير المهم: ٢٤٨ -----
- دليل أصحاب هذا الرأى: ٢٥١ -----

- ٢٥٢المبحث الرابع: شمول حجّيه خبر الواحد للأمر المهمته وغير المهمته:.....
- ٢٥٢استفهام وبيان:
- ٢٥٣المدعى المطلوب إثباته:
- ٢٥٣أدله الشمول:
- ٢٥٥الأدله اللفظيه ليست فى مقام البيان:
- ٢٦١الاحتياط فى الدماء والأعراض والأموال:
- ٢٧١نظرة فى روايات المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله
- ٢٧١اشاره
- ٢٧٢المرتد وأقسامه
- ٢٧٣الروايات الواردة فى حكم المرتد:
- ٢٩٦إشكالات على روايات قتل المرتد:
- ٣١٥الروايات الواردة فى حكم سابّ النبى صلى الله عليه و آله:
- ٣٣٥الإجماع على قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله
- ٣٣٥اشاره
- ٣٣٥كلمات العلماء فى الإجماع على قتل المرتد:
- ٣٣٩كلمات العلماء فى قتل المرتد:
- ٣٤٣تنبيهات وشبهات مثاره:
- ٣٤٧كلمات العلماء فى الإجماع على قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله:
- ٣٤٩كلمات العلماء فى قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله:
- ٣٤٣الروايات الداله على وجوب قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله
- ٣٤٣اشاره
- ٣٧٤هل يجب إذن الإمام فى قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله ؟
- ٣٧٨الإجماع على وجوب قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله:
- ٣٨١حكم سابّ النبى صلى الله عليه و آله عند فقهاء أهل السنّه:
- ٣٩١هل قتل المرتد ينافى الحرّيه فى العقيدته ؟
- ٣٩١اشاره

- أ - التعدي على أموال الآخرين ونفوسهم وأعراضهم ٣٩٣
- ب - التعدي على حقوق الآخرين ٣٩٥
- ج - مزاحمة الآخرين ٣٩٦
- د - التظاهر بالمنكرات ٣٩٨
- اشاره ٣٩٨
- ١ - التظاهر ببعض المنكرات الموجبه للحدّ ٣٩٨
- ٢ - مخالفه المقررات الحكوميه، وعدم مراعاه مصلحه النظام ٣٩٩
- ٣ - إهانته المقدّسات ٤٠٠
- هل قتل المرتد ينافي آيه: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ؟ ٤٠٧
- اشاره ٤٠٧
- الأول: الحريه التكوينيّه للإنسان ٤٠٧
- الحريه التكوينيّه للإنسان في القرآن الكريم: ٤٠٨
- الحريه التكوينيّه للإنسان في الروايات الشريفه: ٤١٢
- الثاني: الحريه التشريعيّه للإنسان ٤١٣
- الفهرس ٤٢٥
- الجز الثاني ٤٣٤
- اشاره ٤٣٤
- هويه الكتاب ٤٣٥
- حكم قتل المرتد (شبهات وردود) ٤٣٨
- بقلم: آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته) ٤٣٨
- اشاره ٤٣٨
- المحور الأول: قتل المرتد المستفاد من القرآن ٤٤١
- المحور الثاني: قتل المرتد المستفاد من الروايات ٤٥٧
- المحور الثالث: هل قتل المرتد إشاعه للفوضى ؟ ٤٤٦
- المحور الرابع: هل هذا الحكم وهن للدين ؟ ٤٧٤
- المحور الخامس: هل إقامة الحدود مشروط بحضور المعصوم عليه السلام ؟ ٤٧٧

- المحور السادس: هل يتنافى وجوب قتل المرتد مع رحمه النبي صلى الله عليه و آله ورأفته؟ ٤٧٨
- القسم الثاني: إقامة الحدود والتعزيرات ٤٩٠
- اشاره ٤٩٠
- هل يجوز إقامة الحدّ على المذنب في الدول غير الإسلاميه؟ ٤٩٢
- اشاره ٤٩٢
- آراء الفقهاء في المسأله: ٤٩٤
- هل يخصّص الحد بغير القتل؟ ٥٠٢
- حكم المقيم في الأرض غير الإسلاميه: ٥٠٤
- حكم إبدال التعزير بالغرامه الماليه وأثر ذلك في التهاون بالجريمه ٥١٢
- اشاره ٥١٢
- تفريق الفقهاء بين البتینه والإقرار: ٥١٧
- هل عفو الإمام في صورته الإقرار مشروط بتوبه المقر؟ ٥٢٤
- هل يجوز التعزير بالغرامه الماليه؟ ٥٣٥
- الأحكام التي توجب وهن الدين (قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه و آله إنموجاً) ٥٤٦
- اشاره ٥٤٦
- نقاط محوريه: ٥٤٧
- النقطه الأولى: الرحمه والغضب في الدين الإسلامى ٥٤٧
- النقطه الثانيه: حقيقه الحكم الظاهرى ٥٤٩
- النقطه الثالثه: حكم المرتد وساب النبي صلى الله عليه و آله ٥٥٠
- النقطه الرابعه: الوهن في الدين ٥٥٢
- معنى العرف: ٥٥٣
- أقسام العرف: ٥٥٤
- شرائط العرف: ٥٥٤
- الإشكال الأول: موهنيه حكم قتل المرتد وساب النبي صلى الله عليه و آله للدين ٥٥٥
- التفريق بين أصل الحكم وبين إجراء الحكم ٥٥٧
- أصل الحكم بالقتل يوجب الوهن: ٥٥٧

- الأصل فى الثابت والمتغير من الأحكام: ٥٥٩
- موازين الثابت والمتغير: ٥٦٠
- تنفيذ الحكم يوجب الوهن: ٥٦٦
- الإشكال الثانى: الأمر العقلانى مقدم على فتاوى الفقهاء: ٥٦٧
- الإشكال الثالث: لا فرق بين حكم قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه وآله وبين حكم الرجم: ٥٧١
- الإشكال الرابع: ابتعاد الفقهاء عن موازين نبى الرحمة: ٥٧٣
- حكم عقوبه الاتجار بالإنسان الحر: ٥٧٨
- اشاره: ٥٧٨
- رأى الفقهاء فى المسأله: ٥٨٣
- الرأى المختار: ٥٩٢
- القسم الثالث: حدّ السرقة: ٦٠٠
- اشاره: ٦٠٠
- زرعه العضو المقطوع فى حدّ السرقة: ٦٠٢
- اشاره: ٦٠٢
- حقّ الأولويه بالبدن وأعضائه: ٦٠٣
- شرطيه الحرز فى حكم قطع يد السارق: ٦٤٦
- اشاره: ٦٤٦
- شرطيه الحرز: ٦٤٨
- الإشكالات الوارده على هذا الشرط: ٦٤٩
- تعريف الحرز: ٦٥١
- عرض الروايات فى المقام: ٦٥٤
- الروايات المعارضه: ٦٦٠
- المستفاد من الروايات فيما يرتبط بالمقام: ٦٦٧
- حكم تعدد السارقين لمال واحد: ٦٨٠
- اشاره: ٦٨٠
- شروط الحدّ للسارق المنفرد: ٦٨١

٦٨٦	أدله القول بالقطع:
٦٨٨	أدله القول بعدم القطع:
٧١٠	القسم الرابع: السجن والتعزيرات
٧١٠	اشاره
٧١٢	البحث فى السجن وأحكامه فى الشريعة
٧١٢	اشاره
٧١٢	معنى السجن لغه:
٧١٣	تشريع السجن فى الإسلام:
٧١٧	موارد الحبس الوارده فى الشريعة الإسلاميه:
٧١٨	أدله شرعيه الحبس فى الفقه الإسلامى:
٧٤١	حقوق السجين فى الإسلام:
٧٤١	المطلب الأول: مكان السجين:
٧٤٣	المطلب الثانى: فى حقوق المحبوس:
٧٤٩	عرض بعض المؤخذات حول الحبس فى الشريعة الإسلاميه:
٧٧٤	الجهه المصدره للأحكام القضائيه والجهه المنفذه لها
٧٧٤	اشاره
٧٧٥	القاضى المنصوب وقاضى التحكيم:
٧٨٧	موارد جواز نقض الحكم الأول:
٧٩٩	محكمه التمييز:
٨٠٣	اختلاف القانون عن الرساله العمليه:
٨٠٧	بحث تطبيقى فى المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله:
٨٠٧	أدله قتل المرتد أو سابّ النبى صلى الله عليه و آله:
٨٠٨	أدله قتل المرتد الفطرى:
٨٠٩	أدله قتل سابّ النبى صلى الله عليه و آله:
٨٢٢	المورد الأول: المرتد
٨٢٢	اشاره

٨٢٢ ----- وجوب قتل المرتد:

٨٢٢ ----- الجبهه المنفذه لحكم المرتد:

٨٢٤ ----- المورد الثانى: سآب النبى صلى الله عليه و آله

٨٣٨ ----- فهرس مصادر مقال الجبهه المصدّره للأحكام القضائيه والجبهه المنفذه لها

٨٥٢ ----- تعريف مركز

عنوان و نام پديد آور: موسوعه ردّ الشبهات الفقيه المعاصره (الحدود) / تاليف اللجنه العلميه [مركز فقهى ائمه اطهار (ع)];
اشراف محمدجواد الفاضل اللنكرانى؛ باهتمام محمد مهدي 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 لنكرانى، محمدجواد، ۱۳۴۱ -

شناسه افزوده: Fadhil Lankarani, Muhammad Jawad

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

شناسه افزوده: مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره: BP۱۸۳/۹/م ۱۳۹۴ ۸۲۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۸۰۷۸۶۷

ص: ۱

الجز الاول

هويه الكتاب

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

موسوعه ردّ الشبهات الفقيه المعاصره (الحدود)

الجزء الأوّل

تأليف

جمع من الباحثين

باهتمام

الشيخ محمد مهدي الجواهري

قسم التحقيق والنشر في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

ص: ٢

هويه الكتاب

الحدود

الجزء الأول

تأليف: جمع من الباحثين

الإخراج الفني: ضياء قاسم الخفاف

الطبعة الأولى - ٢٠٠٠ نسخة

شابك (ردمك):

سنة الطبع:

المطبعة:

* جميع الحقوق محفوظة للمؤلف *

ص: ٣

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٦

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كما أنّ هذا الرصد الشامل كشف لنا كمّيه اهتمام مختلف الجهات

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

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

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

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

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

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

محمد جواد الفاضل اللنكراني

مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

٢٠ ذى القعدة ١٤٣٥

ص: ١١

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الوقوف بوجهه بكلّ قوّه ومنعه من الإضرار بالمجتمع.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

شكر وتقدير:

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

وأتقدم بجزيل الشكر والتقدير لسماحه الشيخ علاء الحسون (دامت توفيقاته) للمسانده التي تلقيتها منه في جميع مراحل المشروع تنظيمًا ومراجعته.

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

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

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

محمّد مهدي الجواهرى

مسؤول قسم موسوعه ردّ الشبهات الفقيه

مركز فقه الأئمه الأطهارعليهم السلام

محرم الحرام ١٤٣٦ هـ -

ص: ١٧

اشاره

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

ويترتب على كل عمل قبيح فى الإسلام، والذي يعدّ من مصاديق الذنوب آثار دنيويه مهمه وعقوبات أخرويه، ولبعض هذه الآثار الدنيويه حيثيه وضعيه، وبعبارة أخرى: لها حيثيه قهريه وتكوينيّه، ولبعضها الآخر حيثيه عقايبه.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٢٢

١- (١) سنن الترمذى ٢:٤٣٨، ح ١٤٤٧.

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

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

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

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

ص: ٢٣

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

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٨: ٣٢، ح ٣٤١٤١.

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

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

وبعبارة أخرى: لم يكن قرار الشارع المقدّس في الدين الإسلامي على زياده الحدود و إقامتها وإشاعتها في المجتمع، بل اكتفى بمقدار الضروره وبالأقلّ اللازم.

وبعد اتّضح هذه الخصوصيات ينبغي القول: إنّ النزاع القائم في بحث إجراء الحدود هو أنّ إقامة الحدود هل هو من مختصّات عصر حضور المعصوم عليه السلام الذي ينبغي فيها استئذانه أو أنّه يشمل زمان الغيبه أيضاً؟

وهل هناك احتمال أنّه فيما لو كان إجراء الحدود من الأحكام الخاصّه بعصر حضور المعصوم عليه السلام أن نقول: إنّ الأئمه المعصومين عليهم السلام أذنوا إذناً عاماً للفقهاء جامعي الشرائط بأنّ لهم الولاية على هذا الأمر؟

كما أنّه من الممكن أن نعتقد بالنسبه لعصر الحضور أنّ الأئمه عليهم السلام أذنوا بإقامه الحدود فيما يتعلّق بالآخرين.

في بحث القضاء صرّح الفقهاء بأنّ للقاضي الولاية على الحكم، وبعبارة أخرى: القضاء ونفوذه من مصاديق الولاية. وعلى هذا، ففي إقامة الحدود ينبغي وجود جهه الولاية وبدونها لا يحقّ لأحد إقامتها، وحينئذ

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

بعد اتّضح محل النزاع، واضح أنه في مقام الاستدلال يلزم إقامة الدليل على الاشتراط والاختصاص، فإن كان هناك دليل واضح يدلّ على اختصاص هذا الأمر بالإمام المعصوم عليه السلام فنقول بالاختصاص، وإن لم يكن هناك دليل على هذا الاختصاص، فبعد إثبات الولاية المطلقة للفقهاء الجامع للشرائط تكون أصالة عدم الاشتراط حاكمه في هذا المورد.

وهذا المطلب مسلّم أنّ إثبات الحدّ يجب أن يكون تحت نظر الحاكم الشرعي، ولكن البحث في أنه في الموارد التي بحسب الظاهر أصل الجريمة مع الخصوصيات والشرائط ثابتة للأفراد العاديين هل لهؤلاء الأفراد الحقّ في الحكم وإجراء الحدّ؟

وبعبارة أخرى: لا يمكن القبول بالملازمة بين مسألة الإثبات ومسألة إقامة الحدّ، يعنى: لا ريب أنه في مورد إثبات الحدّ يجب أن يكون هذا الأمر عند الحاكم المجتهد، ولكن لا ملازمة في أن يكون منفذ الحدّ مجتهداً أيضاً.

ملازمة مشروعيه القضاء مع مشروعيه التنفيذ:

هل هناك ملازمة بين مشروعيه القضاء في زمان الغيبه مع مشروعيه تنفيذ الحدود؟

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

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

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

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

الملازمه بين نظريه ولايه الفقيه ومشروعيه تنفيذ الحدود:

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

ص: ٢٦

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

العموم والخصوص من وجه في اصطلاح المناطقه بين هذين البحثين.

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

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

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

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

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

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

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

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

الثانى: كم هو عدد أقوال كبار العلماء؟

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

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

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

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

الآراء الموجوده فى المسأله:

فى هذا البحث بنحو عام هناك أربعة آراء:

أ: الجواز مطلقاً.

ب: عدم الجواز مطلقاً.

ج: التفصيل فى موارد الجواز، وسيأتى توضيحه.

ص: ٢٨

د: الترييد والتوقف فى المسأله.

والقائلون بالجواز والتفصيل هم على خمسة أقسام:

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

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

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

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

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

ص: ٢٩

١- (١) مسالك الإفهام ٣:١٠٥.

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

٣- (٣) المقنعه: ٨١٠.

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

٥- (٥) الكافى فى الفقه: ٤٢١.

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

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

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

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

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

دراسه عبارات الفقهاء فى مسأله جواز تنفيذ الحدود فى زمان الغيبه

اشاره

بعض أهم الرؤى المطروحه فى هذا المضمار هي:

١ - الشيخ المفيد رحمه الله:

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

ص: ٣٠

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

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

٣- (٣) المقنعه: ٨١٠.

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

٢ - سلار رحمه الله:

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

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

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

٣ - أبو الصلاح الحلبي رحمه الله:

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

ص: ٣١

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

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

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

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

٤ - ابن زهره رحمه الله:

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

ص: ٣٢

أن يحكم بعلمه في جميع الأشياء من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك»^(١).

واشترط في متولّي القضاء عدّه شروط، هي:

١ - أن يكون عالماً بالحقّ في الحكم

٢ - عادلاً

٣ - كامل العقل

٤ - حسن الرأى

٥ - ذا حلم وورع

٦ - قوّه على القيام بما فوّض إليه.

ويمكن استفادته تنفيذ الحدود من الشرط السادس.

٥ - ابن سعيد رحمه الله:

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

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

ص: ٣٣

١- (١) غنية النزوع: ٤٣٦.

٢- (٢) الجامع للشرائع: ٥٤٨.

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

ص: ٣٤

ويمكن تلخيص كلام المرحوم الشيخ بالشكل التالي:

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

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

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

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

فتكون النتيجة هى:

ص: ٣٥

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

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

ثالثاً: هنالك فرق بين القضاء وإقامة الحدود.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٣٧

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

٢- (٢) المبسوط ١١: ٨-١٢.

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

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

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

٧ - ابن إدريس رحمه الله:

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

ص: ٣٨

١- (١) كتاب الخلاف ٥٢٢:٥، المسألة ٩.

٢- (٢) السرائر ٢٤:٢.

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

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

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

أولاً: لا يجوز إقامة الحدود.

ص: ٣٩

١- (١) المصدر نفسه: ٢٤-٢٥.

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

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

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

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

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

ص: ٤٠

١- (١) غايه المرام ٥٤٧:١.

٢- (٢) المهذب البارع ٣٢٩:٢.

٣- (٣) التنقيح الرائع ٥٩٦:١.

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

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

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

ص: ٤١

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

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

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

وفى هذه العبارة عدّه شواهد واضحة على مدّعى المرحوم الشفتى:

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

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

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

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

ص: ٤٢

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

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

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

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

ص: ٤٣

وقوله:

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

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

٨ - العلامة الحلى رحمه الله:

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

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

ص: ٤٤

١- (١) سورة النور: ٢.

٢- (٢) السرائر ٥٤٦: ٣.

٣- (٣) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٥.

٤- (٤) منتهى المطلب ٢: ٩٩٥.

وذكر في التحرير نظير ما ذكره في المنتهى، فقال: «وهو قوى عندي»^(١).

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

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

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

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

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

٩ - الشهيد الأوّل رحمه الله:

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

ص: ٤٥

١- (١) تحرير الأحكام ٢: ٢٤٢.

٢- (٢) قواعد الأحكام ١: ٥٢٥.

٣- (٣) إرشاد الأذهان ١: ٣٥٣.

٤- (٤) تبصره المتعلمين: ٩٠.

٥- (٥) مختلف الشيعة ٤: ٤٦٣-٤٦٤.

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

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

١٠ - المحقق الثاني رحمه الله:

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

١١ - الشهيد الثاني رحمه الله:

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

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

ص: ٤٤

١- (١) الدروس الشرعيه ٢:٤٧.

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

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

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

(١) إنّ تعطيل الحدود يفضى إلى ارتكاب المحارم، وانتشار المفساد، وذلك مطلوب الترك في نظر الشارع.

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

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

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

وأما النظر فهو أنّ المقتضى لإقامته الحدّ قائم في صورتى حضور الإمام وغيبته، وليست الحكمة عائده إلى مقيمه قطعاً، فتكون عائده إلى مستحقّه أو إلى نوع المكلّفين، وعلى التقديرين لا بدّ من إقامتها مطلقاً» (١).

ص: ٤٧

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٨

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٩

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

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

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

٤- (٤) المصدر نفسه: ٩٤١.

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

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

خلاصه ونتيجه الأقوال:

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

٢ - القائيل بعدم الجواز المرحوم آيه الله السيّد أحمد الخوانساري.

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

ص: ٥٠

١- (١) كشف الرموز ٤٣٤:١.

البارع، المحقق في الشرائع والمختصر النافع.

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

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

تحليل أدله القائلين بعدم الجواز:

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

الدليل الأوّل: ادعاء البعض الإجماع في هذه المسأله.

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

ص: ٥١

١- (١) جامع المدارك ٤١١: ٥.

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

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

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

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

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

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

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

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

الجواب: هذا الدليل مخدوش أيضاً؛ لأنّه:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٥٥

١- (٢) فقه القرآن ٣٧٢:٢.

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

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

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

الجواب:

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

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

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

وكانَّ القطب الراوندى والطبرسى رحمهما الله ومن خصص هذا

ص: ٥٦

١- (١) كنز العرفان ٢:٣٤١.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والنتيجة: أنّ كافي أدله المعتقدين بعدم الجواز مخدوشه.

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

بيان أدله القائلين بالجواز:

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

ص: ٥٨

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

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

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

الدليل الأول: الإجماع:

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

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

ص: ٥٩

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

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

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

الدليل الثانى: مقبوله عمر بن حنظله:

إشاره

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

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

فرواها المرحوم الكلىنى فى كتاب العقل والجهل فى باب اختلاف

ص: ٦٠

١- (١) جواهر الكلام ٣٩٤: ٢١.

٢- (٢) المصدر نفسه ٣٩٥: ٢١.

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

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

ص: ٦١

١- (١) الكافي ١: ٦٧، ح ١٠.

٢- (٢) الكافي ٧: ٤١٢، ح ٥.

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

٤- (٤) تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، ح ٥٢.

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

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

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

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

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

ص: ٦٢

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

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

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

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

ص: ٦٣

١- (١) الفهرست: ٢١٦ رقم ٦١١.

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

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

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

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

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

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

ص: ٦٤

١- (١) رجال النجاشي: ١٥٩ رقم ٤٢١.

٢- (٢) رجال الطوسي: ٣٣٦ رقم ٥٠٧.

٣- (٣) خلاصه الأقوال: ٣٤٥ رقم ١.

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

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

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

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

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

ص: ٦٥

١- (١) الكافى ٣: ٢٧٥، ح ١.

٢- (٢) منتقى الجمّان ١: ١٩.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٣: ١٦، ح ٥٧.

وتستفاد وثاقه عمر بن حنظله من هذه الروايه بوضوح.

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

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

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

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

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

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

ص: ٦٦

١- (١) الكافي ٣٣٤: ٨، ح ٥٢٢.

٢- (٢) كتاب البيع ٦٣٨: ٢.

٣- (٣) الفوائد المدنيّه: ٣٠٣.

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

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

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

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

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

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

ص: ٦٧

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

٢- (٢) مشارق الشموس ٣: ٢١٠.

٣- (٣) رسائل الميرزا القمى ١: ٢٥٨.

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

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

بيان الاستدلال بالروايه:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٠

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

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

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

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

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

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

٢ - العدالة.

٣ - العلم بالكتاب الإلهي، يعني: القرآن.

ص: ٧١

١- (١) ذكرى الشيعة ١:٤٢-٤٣.

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

٥ - العلم بالإجماع.

٦ - العلم بالكلام.

٧ - العلم بالأصول.

٨ - العلم باللغة والنحو والصرف والمنطق.

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

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

١١ - العلم بمقتضى اللفظ من حيث اللغة والعرف والشرع.

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

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

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

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

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

الشريفه، فإذا

ص: ٧٢

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

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

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

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

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

ص: ٧٣

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

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

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

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

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

ص: ٧٤

١- (١) العناوين الفقيهيه ٥٧٠: ٢.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٥

لعدالتهم و كفايتهم فى هذا الأمر.

وينبغى أن يقال حول إشكال المرحوم الحائرى:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٧

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٨

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

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

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

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

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

الدليل الثالث: مقبوله أبى خديجه:

الدليل الثالث للقائلين بجواز تنفيذ الحدود فى زمان الغيبه هو مشهوره

ص: ٧٩

١- (١) مسالك الإفهام ١٠٨: ٣.

٢- (٢) جواهر الكلام ٣٩٥: ٢١.

أو مقبولة أبي خديجه.

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

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

استفاد المرحوم صاحب الجواهر من هذه الرواية جواز ومشروعيه إقامه الحدود في زمان الغيبه^(٢).

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

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

ص: ٨٠

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

٢- (٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٦.

٣- (٣) جامع المدارك ٥: ٤١٢.

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

الدليل الرابع: التوقيع الشريف

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

ص: ٨١

١- (١) الاحتجاج ٢: ٤٧٠.

٢- (٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٥.

٣- (٣) جامع المدارك ٥: ٤١٢.

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

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

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

الدليل الخامس: روايه سليمان

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

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

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

ص: ٨٢

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

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

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٦٧.

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٣

١- (١) رجال النجاشي: ٣١٥ رقم ٨٦٣.

٢- (٢) الخلاصه: ٣٨٩.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٤

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

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

ويمكن المناقشه في هذا المطلب؛ لأنه:

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

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

ص: ٨٥

١- (١) مباني تكمله المنهاج ٢٢٦: ١.

٢- (٢) جامع المدارك ٤١١: ٥.

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

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

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

الدليل السادس: عدم جواز تعطيل الحدود

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

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

نهى فى هذه الرواية عن تعطيل الحدود مطلقاً.

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

ص: ٨٦

١- (١) مستدرک الوسائل ٧: ١٨، ح ٢.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٧

١- (١) دعائم الإسلام ٢:٤٤٢، ح ١٥٤١.

٢- (٢) المصدر نفسه ٢:٤٤٣، ح ١٥٤٥.

تعطيل الحدّ أو تأخيره.

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

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

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

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

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

ص: ٨٨

١- (١) دعائم الإسلام، ح ١٥٤٦.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ١٥٤٧.

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

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

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

ص: ٩٠

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

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

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

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

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

الدليل السابع: الحكمة في إقامة الحدود:

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

ص: ٩١

١- (١) جواهر الكلام ٣٩٦: ٢١.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٨، ح ١.

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

يُنرّح الله في هذه العبارة عدّه نقاط مهمّه:

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

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

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

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

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

ص: ٩٢

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

إشكال المحقق الخوانسارى:

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

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

الجواب: هنا عدّه إشكالات على ما تفضّل به:

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

ص: ٩٣

١- (١) مباني تكمله المنهاج ٢٢٤:١.

٢- (٢) جامع المدارك ٤١٢:٥.

والحدود الإلهيه.

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

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

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

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

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

ص: ٩٤

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

الدليل الثامن: انتشار المفسد في حال تعطيل الحدود

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

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

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

الجواب: ينبغي في الجواب الالتفات إلى عدّه نقاط:

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

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

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

الدليل التاسع: الروايات الدالة على الترغيب بإقامه الحدود

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

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

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

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

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

ص: ٩٤

١- (١) الكافي ١٧٤: ٧، ح ١.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٣.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٢.

الدليل العاشر: بعض المؤيدات

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

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

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

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

نقد مقاله ((نظريه إقامة الحدود))

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

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

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

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

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

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

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

يقضى ليله إلى الصباح؟!؟

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

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

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

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

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

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

يصنع بمرتكبي الجرائم؟ هل يطلق سراحهم؟

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

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

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

هذا خلاصه كلامه فى «نظريه إقامه الحدود».

نقد وتحليل

فى نقد الرأى المطروح ينبغى ذكر عدّه نقاط:

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

ص: ١٠٠

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً: هناك اختلاف في أنّ من لله عليه حدّ هل يمكنه أن يقيم الحدّ أو لا.

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

والقول الثاني وهو الكراهه، قد نسبه المرحوم صاحب الرياض إلى ظاهر الأكثر، بل إلى المشهور، وادّعى في أثناء الكلام الاتّفاق على ذلك^(١).

ونسبه المرحوم الفاضل الهندي أيضاً في كشف اللثام إلى ظاهر جميع الفقهاء^(٢).

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

نعم، هناك من يعتقد من الفقهاء وكبار العلماء بهذا الرأي بنحو الفتوى أو الاحتياط، قال المرحوم الوالد المحقق آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد الفاضل اللنكراني رضوان الله عليه بعد ذكر الروايات: «فالأحوط بملاحظه ما ذكرنا - لو لم يكن أقوى - هو عدم إقامه الحدّ ممّن كان عليه حدّ مطلقاً أو خصوص الحدّ المماثل»^(٣).

ص: ١٠٣

١- (١) رياض المسائل ٧٦: ١٠.

٢- (٢) كشف اللثام ٤٠٤: ٢.

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

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

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

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

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

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

وينبغى القول بالنسبه لهذا المطلب:

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

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

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

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

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

الجواب واضح تماماً من الناحيه الفقهيه والروائيه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٠٧

مقال مشروعيه إقامه الحدود الإسلاميه فى زمان الغيبه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بقلم: الشيخ محمد مهدي الجواهري

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

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

وللأسف الشديد لوحظت المسأله من منظار حقّ الإنسان من الناحيه

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

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

معنى الارتداد:

المعنى اللغوي:

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

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

ص: ١٢٠

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

٢- (٢) المنجد: ٢٥٤.

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

فالارتداد في اللغة هو الرجوع والخروج عن الشيء.

المعنى الاصطلاحى:

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

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

ومن أهم البحوث المطروحة فى هذا المجال هو الكلام حول المرتد

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

ص: ١٢١

١- (١) المفردات فى غريب القرآن: ١٩٢.

٢- (٢) شرائع الإسلام ١٨٨: ٤.

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

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

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

أقسام المرتد:

المرتد على قسمين: ملى وفطرى

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

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

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

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

ويترتّب على كلّ من التعاريف ما يلى:

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

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

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

وسنقوم من خلال هذه الدراسه الموجهه بالبحث حول سبب بيان هذه الإضافه عند البعض، وسبب إعراض البعض عنها فى تعريف المرتد الفطرى.

إذن يوجد فى تعريف المرتد الفطرى قولان:

القول الأول: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

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

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

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

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

وسنستعرض فيما يلى أقوال الفقهاء فى هذا المجال:

أقوال العلماء حول اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ:

القول الأول: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

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

ص: ١٢٤

١ - الشيخ الطوسى (ت ٤٣٦ هـ -):

ذكر الشيخ الطوسى فى الخلاف وفى النهايه فى تعريف المرتد الفطرى أنه «مرتد عن فطره الإسلام».(١)

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

٢ - العلامة الحلّى (ت ٧٢٦ هـ -):

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

وقال العلامة فى إرشاد الأذهان وتحرير الأحكام والقواعد أنه من بلغ

ص: ١٢٥

١- (١) الخلاف ٤:٣٣٣؛ النهايه فى مجرد الفقه والفتاوى: ٥٢٤.

٢- (٢) المبسوط ٣:٣٤٣.

٣- (٣) تحرير الأحكام ٥:٣٨٩.

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

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

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

٣ - المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣ هـ -):

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

ص: ١٢٤

١- (١) إرشاد الأذهان ١٢٧:٢.

٢- (٢) تحرير الأحكام ٥٩:٥.

٣- (٣) قواعد الأحكام ٥٧٦:٣.

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

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

٤ - الفاضل الهندى (ت ١١٣٧ هـ -):

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

ص: ١٢٧

١- (١) مجمع الفائده والبرهان ٣٢٨:١٣.

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

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

وأعقب القول في ولد المرتد واشترط قبول الإسلام منه بعد البلوغ، حيث قال: «حكّمه في ولده» أى: ما يترتب على ارتداده من أحكام ولده، و«إذا» ولد أو «علق قبل الرّدّه فهو مسلم» حكماً، ولذا لو ماتت الأم مرتده وهى حامل به دفنت فى مقابر المسلمين، وإن قتله قاتل قبل البلوغ اقتص منه. «فإن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه استتيب» وإن حكم له بالإسلام من العلوّق ولم يتحمّ قتله. وإن ظنّ أنّه ارتدّ عن فطره، فإنّه ليس كذلك، إذ لا يتحقّق الارتداد عن فطره إلا إذا كان وصف الإسلام بعد البلوغ كما عرفت». (٣)

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

ص: ١٢٨

١- (١) كشف اللثام ٦٥٨: ١٠-٦٦١.

٢- (٢) المصدر السابق ٣٥٨: ٩.

٣- (٣) المصدر السابق ٦٦٩: ١٠.

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

٥ - العاملى (ت ١٢٢٦ هـ -):

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

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

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

ص: ١٢٩

١- (١) المصدر السابق ٣٥٧:٩.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٥٧٦:١٧.

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

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

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

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

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

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

٧ - السيد الحكيم (ت ١٣٩٠ هـ -):

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

ص: ١٣١

١- (١) جواهر الكلام ٤١:٦٠٢.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١:٦١٦.

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

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

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

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

ص: ١٣٢

١- (١) مستمسك العروه الوثقى ١:٢١١.

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

أدله القول الأوّل:

الدليل الأوّل:

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

فمن جملة الروايات:

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

ص: ١٣٣

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

٢- (٢) وسائل الشيعة ٣٢٥: ٢٨، ح ٦.

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

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

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

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

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

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

ص: ١٣٤

١- (١) الاستبصار ٤: ٢٥٤، ح ٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٤٨، ح ١.

٣- (٣) المصدر السابق ٢٦: ٢٦، ح ٥.

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

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

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

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

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

ص: ١٣٥

١- (١) المصدر السابق ٢٨:٣٣٣، ح ٥.

٢- (٢) المصدر السابق ٢٨:٣٢٤، ح ٣.

٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٦٠٣.

٤- (٤) المصدر السابق ٤١:٦١٧.

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

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

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

تنبيه:

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

ص: ١٣٦

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

٢- (٢) المصدر السابق: ٦٨٩.

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

الدليل الثانى:

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

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

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

ص: ١٣٧

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

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

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

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

الدليل الثالث:

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

ص: ١٣٨

١- (١) مجمع الفائده والبرهان ١٣:٣٢٩.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١:٦١٧.

٣- (٣) مستمسك العروه الوثقى ٢:١٢٢.

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

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

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

ص: ١٣٩

١- (١) مفتاح الكرامه ٥٧٧:١٧.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان ٣٢٩:١٣.

٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٦٠٣.

٤- (٤) المصدر السابق ٤١:٦١٧.

الدليل الرابع:

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

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

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

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

الدليل الخامس:

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

ص: ١٤٠

١- (١) مفتاح الكرامه ١٧:٥٧٨.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان ١٣:٣٢٨.

٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٦١٧.

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

الدليل السادس:

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

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

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

ص: ١٤١

١- (١) جواهر الكلام ٤١٧:٤١.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٥٧٧:١٧.

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

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

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

الدليل السابع:

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

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

الدليل الثامن:

كون المرتد حقيقه شرعيه، والمقطوع منها كون المرتد الفطرى من

ص: ١٤٢

١- (١) مجمع الفائده والبرهان ٣٢٨:١٣.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١٧:٤١.

٣- (٣) كشف اللثام ١٠:٦٦٩.

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

قال العاملی فی مفتاح الكرامه: «ولا- ريب أنّ المرتد حقيقه شرعيّه ليس معنًى لغويّاً ولا عرفياً، والمقطوع من معنًى الفطرى ما رجّحناه ومعيار الحقيقه موجود فيه، ولعلّه لم يبق بعد إيوام فى المراد من المرتد الفطرى إشكال، ولا تلتفت إلى ما فى التذكرة وجامع المقاصد وظاهر الدروس بعد اتّضح السبيل ووضوح الدليل»^(١).

الدليل التاسع:

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

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

الدليل العاشر:

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

ص: ١٤٣

١- (١) مفتاح الكرامه ١٧:٥٨٠.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان ١٣:٣٢٨.

الإسلام بعد البلوغ ولم يعتبروه في المرتد.

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

القول الثانى: عدم اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

١ - العلامة الحلّى (ت ٧٢٦ هـ -):

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

٢ - المحقّق الكركى (ت ٩٤٠ هـ -):

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

ص: ١٤٤

١- (١) مفتاح الكرامه ٥٧٧:١٧.

٢- (٢) تذكره الفقهاء ٢٧٤:٢.

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

٣ - الشهيد الثّاني (ت ٩٦٦ هـ -):

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

٤ - السيد الخوئي (ت ١٤١٣ هـ -):

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

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

ص: ١٤٥

١- (١) جامع المقاصد ١٢٠:٦.

٢- (٢) مسالك الإفهام ٢٨:١٥.

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

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

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

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

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

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

أدله القول الثانى:

الدليل الأوّل:

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

ص: ١٤٧

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

٢- (٢) مسالك الإفهام ١٥: ٢٣.

يرد عليه:

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

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

الدليل الثانى:

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

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

ص: ١٤٨

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

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

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

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

يرد عليه:

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

ص: ١٤٩

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

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

الدليل الثالث:

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

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

ص: ١٥٠

١- (١) مسالك الإفهام ١٥:٢٨.

يرد عليه:

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

الدليل الرابع:

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

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

يرد عليه:

أورد المحقّق الأردبيلي على كلام الشهيد أنّه:

ص: ١٥١

أولاً: ليس مخالفاً للقواعد.

ثانياً: ما قاله الشهيد يحتاج إلى موجب ودليل.

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

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

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

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

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

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

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

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

نتيجه البحث:

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

ص: ١٥٣

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

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

ص: ١٥٤

مقال اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تعريف المرتد الفطرى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٢٢ - المعجم الوسيط.

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

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

٢٥ - المنجد فى اللغة.

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

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

ص: ١٥٨

بقلم: الشيخ رافد التميمي

مدخل:

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

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

وفي الحقيقه أنّ كلام هذا المستشكل ينحل إلى دعويين:

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

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

وبناء على هذين الدعويين سوف يكون بحثنا على قسمين:

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

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

مقدمه منهجيه فى الموافقه والمخالفه للكتاب ومورد تطبيقها:

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

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

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

ولا يؤخذ به، وهذه الطائفة أيضاً على نوعين:

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

النوع الثاني: ما دلّ على الإرجاع إلى خصوص الكتاب.

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

وإليك نماذج من تلك الروايات:

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

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

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

«ما لم يوافق من الحديث

ص: ١٤١

١- (١) الوسائل ١١١: ٢٧، ح ٣٣٣٤٧.

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

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

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

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

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

ص: ١٦٢

١- (١) الوسائل ١١٠: ٢٧، ح ٣٣٣٤٥.

٢- (٢) الوسائل ١١٢: ٢٧، ح ٣٣٣٥٢.

٣- (٣) الوسائل ١١٨: ٢٧، ح ٣٣٣٦٢.

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

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

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

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

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

ص: ١٦٣

١- (١) الوسائل ١١٩: ٢٧، ح ٣٣٣٦٨.

٢- (٢) الوسائل ١٢٠: ٢٧، ح ٣٣٣٧٠.

٣- (٣) الوسائل ١١٠: ٢٧، ح ٣٣٣٤٤.

إلى غير ذلك من الأخبار التي وردت بهذا الصدد.

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

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

مفاهيم ثلاثه:

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

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

ص: ١٦٤

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

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

الأول: فى قبول معنى الموافقه، وتوجيه ذلك المعنى.

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

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

الثانى: فى الإشكال على معنى الموافقه الظاهر من الحديث.

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

ص: ١٦٥

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

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

أمّا كون مفادها بحكم الإلغاء فباعتبار أنّها وإن دلت على عدم حجيه خصوص ما ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم، إلّا أنّ ذلك مساوق عرفاً للإلغاء الخبر مطلقاً، فإنّ الغرض العرفي من جعل الحجيه للخبر إثبات ما لا يوجد عليه دليل مسلّم من كتاب أو سنّه قطعيه به. وأمّا أنّ خبر الواحد لا يستند إليه في إلغاء حجيه خبر الواحد؛ فلأنّه يستلزم الخلف كما هو واضح. وهذا الاعتراض صحيح لا دافع له» (١).

إلى غير ذلك من الإشكالات التي ذكرت في المقام.

المفهوم الثاني: عدم موافقه الخبر للكتاب، أي: أنّ الخبر الذي لا

ص: ١٦٦

يكون موافقاً للكتاب فهو غير حججه، ولا يصح الاعتماد عليه، ومن الواضح أنّ عدم الموافقه لا يقصد منه عدم الموافقه حتّى لما لا يوجد في القرآن الكريم؛ وذلك لنفس السبب المتقدّم بالقطع واليقين، وإنّما المقصود عدم الموافقه لما هو موجود في القرآن، فالمسأله ليست من باب السالبه بانتفاء الموضوع، وإنّما هي من باب السالبه بانتفاء المحمول، أي: أنّ الخبر الذي لا يوافق ما موجود في القرآن فهو ليس بحججه، لا أنّ الخبر الذي لا يوافق القرآن بسبب عدم الوجود في القرآن ليس بحججه، وإلّا لكان في قوّه الموافقه.

ومعنى لا يوافقه هو عدم الانسجام معه بأيّ وجه كان، وهو أن يكون بينهما تباين، وأمّا لو كان بينهما مثل العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد، أو الحكومه، أو أيّ واحد من وجوه الجمع العرفي، فإنّها تعتبر وجوهاً للموافقه عرفاً.

قال السيد الصدر: «في تحديد المراد مما لا- يوافق الكتاب، فهل يراد منه المخالفه مع الكتاب بأن يكون هنالك تعرّض من الكتاب ولا يوافقه الحديث، أو يعم ما إذا لم يكن الكتاب متعرّضاً لذلك الموضوع أصلاً، فيكون عدم موافقه الحديث معه من باب السالبه بانتفاء الموضوع؟»

لا- ينبغي الإشكال في أنّ المستظهر عرفاً هو الأوّل؛ لأنّ جملة ما لا يوافق الكتاب وإن كانت قضيه سالبه، وهي منطقيّاً أعم من السالبه بانتفاء الموضوع والسالبه بانتفاء المحمول، إلّا أنّ المتفاهم العرفي منها هو السالبه

بانتفاء المحمول بأن يكون عدم الموافقه للكتاب مع وجود دلاله كتابيه»(١).

المفهوم الثالث: مخالفه الحديث للكتاب، فإنّ الحديث الذى يخالف الكتاب يسقط عن الحجيه، ومن الواضح هنا أنّ المخالفه إنّما تصدق لما هو موجود فى الكتاب.

ثمّ إنّ المخالفه تاره تكون بنحو التباين، وأخرى لا، فإن كانت بنحو التباين فهى تفيد فى إبطال حجيه ذلك الخبر، وأمّا إن لم تكن كذلك وكان هناك وجهاً للجمع العرفى فلا يضر فى حجيه الخبر؛ لأنّ وجوه الجمع العرفى لا تعتبر مخالفه.

وهذا خلاصه الكلام فى هذه المسأله، وإلا فهناك أبحاث كثيره وقعت فى هذا الصدد سواء على مستوى الدلاله والإشكالات ورفع الإشكالات، أو على مستوى السند والتوثيق، ونحن أخذنا بمقدار الحاجه.

أصل الإشكالات:

بعد هذه المقدمه المهمه فى المقام، نرجع إلى أصل البحث، حيث قلنا: إنّ البحث ينحل إلى دعويين:

الأولى: أنّ لا يوجد أصل قرآنى لقتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله.

الثانيه: أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله يخالف بعض الآيات

ص: ١٤٨

الدعوى الأولى: لا يوجد أصل قرآنى لحكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله .

إنّ الكلام عن وجود أصل قرآنى لحكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله يمكن أن يطرح على مستويين:

المستوى الأول: وجود آيات قرآنيه تدلّ على حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله.

يبحث فى هذا المستوى عن مقدار دلالة بعض الآيات القرآنيه على هذا الحكم، أى: هل يمكن أن يثبت حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله من القرآن وحده أو لا يمكن ذلك؟

وفى المقام ذكرت عدّه آيات قرآنيه ادّعى الاستدلال بها على ذلك الحكم، قال الشيخ الطوسى فى باب المرتد: «قال الله تعالى: وَ مِمَّنْ يَكْفُرُ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ، وقال: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَ لا- لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا-، وقال تعالى: وَ مَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيُوتَ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ، فدلت هذه الآيات كلّها على خطر الارتداد. فإذا ثبت أنّها محرمة فمن ارتد عن الإسلام لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون رجلاً أو امراه، فإن كان رجلاً قتل

لإجماع الأمة، وروى عن النبي صلى الله عليه وآله.. «(١)».

إنّ المتأمل في ظاهر الآيات المتقدّمة يجد أنّها لا تدلّ على الحكم المذكور؛ وذلك لأنّ هذه الآيات بصدد بيان عظم الجريمة المرتكبه، وأنّ فاعلها سوف تذهب أعماله هباءً منثوراً، وأنّ له في الآخرة الخسران والعذاب وجهنم وبئس المصير، وهذا لا يدلّ على الحكم المتقدّم بوجه.

نعم، إنّ المتأمل في كلام الشيخ الطوسي يجد أنّه لا يريد الاستدلال بهذه الآيات، وإنّما ذكرها تمهيداً للحكم، فهو بصدد بيان خطوره الارتداد وبشاعته، ومدى موقف القرآن الرفض له، ثمّ بعد ذلك استدللّ على حكم المرتد بالإجماع والروايات والأدلة الأخرى.

من هنا لا نتوقّف كثيراً في هذا المستوى، فإنّه لا توجد آية واضحة الدلالة على حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، ولكن هذا لا- يعنى أنّه لا- يوجد ما يوافق ذلك الحكم في القرآن ويؤيّدّه، فإنّ الموافقه غير الدلالة، وهذا ما سيأتى في المستوى الثاني.

المستوى الثاني: وجود آيات قرآنيه توافق وتؤيّد الحكم المذكور.

إنّ المفهوم من الحكم المذكور أنّ الشخص الذى يرتدّ عن دينه الإسلام فإنّ حكمه هو القتل، وهذا يعنى أنّه لا حرمة لدمه ولا كرامه لشخصه؛ لأنّه ارتكب أمراً عظيماً استحقّ عليه العقاب الدنيوى، وكذا من

ص: ١٧٠

سبَّ النبي الأعظم صلى الله عليه و آله. فإذا تأملنا فى الآيات القرآنيه نجدها تنسجم مع هذه الرؤيه وتوافقها، واليك بعض الآيات القرآنيه:

الأولى: قوله تعالى: وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ١ .

فهذه الآيه تشير إلى من يكفر بعد الإيمان بأنه سوف يحبط عمله، ونتيجته الخسران الأبدى، وهذا يدل على أن هكذا شخص لا قيمه له، ولا يستحق الاحترام والتقدير، وهذا ينسجم ويؤيد المعنى المتقدم فى الحكم المذكور. فهذه الآيه وإن كانت لا تدل على نفس الحكم المتقدم ولكنها تنسجم مع حقيقته، من سلب احترام ذلك الشخص، والإخبار عن عاقبه المذله.

الثانيه: قوله تعالى: وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢ .

دلاله هذه الآيه نفس ما تقدم فى السابقه حيث تخبر بأن هؤلاء المرتدين لا قيمه لأعمالهم، وأنها هباء منثوراً، وأن عاقبتهم سيئه ومذله، وأنهم خالدون فى النار وهو أسوء عاقبه وأذل مآل.

الثالثه: قوله تعالى: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ* قُلْ هَلْ أُتْبِعُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ

ذَلِكَ مُثُوبَهُ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلَّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ١ .

فهذا عقاب دنيوى على الذين غضب الله عليهم وهو عقاب دنيوى أشد من القتل، والذين كفروا - وخصوصاً الكفر بعد الإيمان - فإن الله قد لعنهم وغضب عليهم فى مواطن عديده من القرآن الكريم، قال تعالى: فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ ٢ ، وقال تعالى: بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاؤُا بِغَضَبِ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ٣ . فإنه إذا جمعنا بين الآيات القرآنية الكريمه نخرج بنتيجته واضحه فى المقام، وهو أن الذين لعنهم الله وغضب عليهم قد عاقبهم عقوبه دنيويه شديده وهى تحويلهم إلى قرده وخنازير، ومن الواضح فإن المسخ أشد من القتل، وبما أن المرتد قد كفر بعد الإيمان فهو إذن من الملعونين ومن المغضوب عليهم، فلو كان عقابهم المسخ لكانوا يستحقون ذلك، فالحكم عليهم بالقتل حينئذ أمر طبعى وينسجم مع الرؤيه القرآنيه لهؤلاء. وهذا الجمع إن لم نقل إنه دليل، فلا أقل من أنه مؤيد واضح للحكم المذكور.

إلى غير ذلك من الآيات القرآنيه التى بهذا الصدد، والتى تثبت أشد

العقوبات للكافرين ولمن يرتد عن دينه، سواء العقوبات الدنيوية أو الأخروية، وهذا ينسجم تمام الانسجام والموافقه مع حكم المرتد وقتل سابّ النبي صلى الله عليه و آله.

إذن: فهناك مجموعه من الآيات القرآنيه توافق حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله، وبذلك يثبت بطلان ما ادعى من أنه لا يوجد أصل قرآنى للحكم المذكور، والمقصود من الأصل - على الأقل - هو الموافقه.

الدعوى الثانيه: أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله

يخالف بعض الآيات القرآنيه

أدعى فى المقام أنّ هناك مجموعه من الآيات القرآنيه تخالف الحكم المذكور، وقد قسّمها صاحب الإشكال إلى قسمين: ما يرتبط بحكم سابّ النبي صلى الله عليه و آله، وما يرتبط بالمرتد، وسوف نستعرض الآيات التى استدللّ بها فى المقام، ثمّ نجيب عنها واحده واحده.

الآيات المرتبطه بحكم سابّ النبي صلى الله عليه و آله:

قد قسم المستشكل الآيات التى تخالف حكم سابّ النبي صلى الله عليه و آله إلى طائفتين:

الطائفه الأولى: الآيات التى تعرّضت لمسأله إيذاء النبي صلى الله عليه و آله.

الآيه الأولى: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا

وَنَذِيرًا* وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا* وَبَشْرَ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا* وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ دَعَا أَذَاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (١).

وجه الاستدلال:

قد قيل فى وجه الاستدلال بهذه الآيه: إِنَّ الآيه تأمر الرسول بترك أذيه الكفار له، أى: لا يتوجه لها، ولا يتخذ موقفاً منها، وكأنها لم تكن، وذلك من خلال التوكّل على الله تعالى، ومن أبرز مصاديق الأذيه هو السبّ، وهذا يدلّ على أنّه لا يوجد حكم جزائى لمن يسبّ النبى؛ لأنّه إذا كان النبى مكلفاً بترك أذاهم له فمن باب أولى أنّ غيره مكلف بذلك، فإذا حكمنا بقتل سبّ النبى فإنّه حكم يخالف القرآن، وما خالف القرآن فهو باطل.

الردّ على الاستدلال:

يمكن المناقشه فى الاستدلال المتقدّم بأمر:

الأمر الأوّل: قد تقدّم الكلام فى صدر البحث عن معنى المخالفه التى يسقط بموجبها الخبر عن الحجيه، حيث قلنا هناك: إنّ المخالفه التى تكون بنحو المباينه هى التى تسقط الخبر عن الحجيه، وأما إذا كانت المخالفه من النوع التى يجمع بين المتخالفين فيها بأحد وجوه الجمع العرفى فلا تكون ضاره؛ لأنّ العرف لا يرى مخالفه حقيقه فى البين، وهذا من الأمور التى

ص: ١٧٤

اتَّفَق عليها العلماء وأصحاب الفن، لذلك نجد عشرات العمومات القرآنيه والإطلاقات القرآنيه قد خُصِّصت وقُيِّدت، وهو أمر شائع جداً، ولا- يرتاب فيه متعلّم فضلاً عن عالم. وفي المقام فإنّ بين حكم سابّ النبي وبين أذيتّه هي نسبة العام والخاص، فإنّ الأذيتّه أمر عام مطلق، وأمّا السبّ فهو أمر خاص؛ لأنّه نوع أذيتّه خاصّه، ومن هنا فلا- توجد أيّ مخالفة بين الأمرين، فيبطل الاستدلال المتقدّم.

الأمر الثاني: أنّ هذه الآيات نزلت في مكه، أي: قبل الهجره النبويه(1)، وهذا يعني أنّها نزلت في بدايات البعثه، وإذا كان الأمر كذلك فيرد الإشكال على الاستدلال المتقدّم من جهتين:

الأولى: أنّ هذه الآيات تتحدّث عن زمان وجود الرسول في مكه وفي وسط المشركين، أي: عندما كان المسلمون ضعفاء، ويعذبون ويقتلون من قبل المشركين، فلم يكن لهم حول ولا قوّه، وفي هذه الفتره كان المشركون يؤذون النبي كثيراً، فجاءت هذه الآيات تسليه للرسول صلى الله عليه و آله، وتقوى عزيّمته وتوكّله، وتخبره بأن لا يتوجّه إلى أذيتّه المشركين له ويتركها خلفه ويمضى في عمله وتبليغ دعوتّه، وهذا المعنى هو الظاهر من الآية المباركه، وأين هذا المعنى من المعنى الذي استدلّ به المنكر لحكم قتل المرتد وسابّ النبي؟!

ص: ١٧٥

الثانية: بما أنّ هذه الآيات نزلت في بدايات البعثة فهذا يعني أنّ هناك جملة كبيرة من الأحكام لم تنزل بعد، وكم من أمر عام قد خصّ أو نسخ فيما بعد.

الأمر الثالث: أنّ المعنى الظاهر من الآية لا يمسّ الاستدلال المتقدم أصلاً؛ وذلك لأنّ الآية بصدده تقوية عزيمة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، وناظره إلى حالته المعنوية، فإنّ الله تعالى يقول لعبيده محمّد صلى الله عليه وآله: لا عليك بأذيّه الكفّار واتركها وراء ظهره، كلّ ذلك بالاستعانة وبالتوكّل على الله، فالآية ناظره إلى الرسول صلى الله عليه وآله وليست ناظره إلى حكم المشركين أصلاً. وهناك ردود أخرى يمكن أن تذكر في المقام أعرضنا عنها مخافة الإطالة.

والنتيجة: أنّ الآية المباركة بعيدة كلّ البعد عن حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله.

الآية الثانية: قوله تعالى: لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ .

وجه الاستدلال:

إنّ الآية المباركة تعرّضت إلى إيذاء المشركين وأهل الكتاب

ص: ١٧٦

للمؤمنين، فقالت: إنكم سوف تسمعون أذيه كثيره، وقد أمرتهم بالصبر والاستقامه، وأن ذلك من عزم الأمور، ومن الواضح فإن سب النبي صلى الله عليه وآله من مصاديق تلك الأذيه اللسانيه، وعليه فالجواب الشرعى لتلك الأذيه هو الصبر والاستقامه، ولا يجوز التخطى عن هذا الحكم الإلهى، فلا يجوز لهم الرد بالمثل فضلاً عن الأشد، وبما أن حكم القتل يخالف الصبر، ويعتبر ردّاً أشدّاً، فهو يخالف هذه الآيه المباركه، وما خالف القرآن فهو باطل وزخرف.

الردّ على الاستدلال:

إن الاستدلال المتقدم بدرجه من الضعف والركه بحيث لا يستحق الرد، ولكن مع ذلك سوف نذكر بعض الردود فى المقام:

الأول: ما تقدّم فى الردّ الأوّل على الاستدلال المتقدم فى الآيه السابقه، حيث إنّ هذه الآيه عامه وسبّ النبي أمر خاص، فوجه الجمع العرفى ظاهره هنا.

الثانى: أنّ الآيه تتكلم عن أذيه المشركين وأهل الكتاب للمؤمنين، وتأمّر المؤمنين بالصبر والتحمل وعدم الجزع والتضجر، فهى تتكلم عن المؤمنين، ولا علاقته لها بحكم هؤلاء المؤذنين، فهى ليست فى مقام البيان من هذه الجهه أصلاً.

الثالث: أنّ الآيه المباركه تشير إلى إخبار وتشجيع، ولا علاقته لها بالحكم الشرعى الفرعى.

ص: ١٧٧

الرابع: من قال إن قتلهم أشد من فعلهم الذى هو السب؟!

والنتيجة: أن الآية المباركة بعيدة كل البعد عن الاستدلال المتقدم.

الآية الثالثة: قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا .

وجه الاستدلال:

إن الآية القرآنية تعرّضت لمن يؤذى الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله، وبيّنت أنهم ملعونون فى الدنيا والآخرة، وأن لهم عذاباً مهيناً، ولم تعرّض الآية لحكم القتل، وهذا معناه أنها لا تريده؛ لأن مفاد الإطلاق أن ما لا يقوله لا يريده، وبما أن السب من مصاديق الأذى، إذن فحكمه هو مجرد اللعن، ولا توجد عقوبه دنيويه له، فالحكم بالقتل يخالف هذه الآية.

الرد على الاستدلال:

أقول: والاستدلال المتقدم كما ترى فى الوهن والضعف:

فأولاً: أن الآية ليست فى مقام البيان من جهة الحكم الشرعى، فالتمسك بالإطلاق باطل جداً؛ لأنه فرع البيان.

وثانياً: لو تنزّلنا وقبلنا الإطلاق فوجوه الجمع ظاهره فى المقام أيضاً.

وثالثاً: نسأل هذا السؤال: وهو هل أن هذه الآية وشدتها ووعيدها

تنسجم مع قتل هؤلاء الذين يؤذون الله والرسول، أو أنها تنسجم مع مسامحتهم والسكوت عنهم؟

وهناك آيات أخرى استدلت بها في المقام:

منها: قوله تعالى: **وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١ .**

ومنها: قوله تعالى: **وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئِذَنْ لِي وَ لَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ ٢ .**

وقد أعرضنا عن بيان وجه الاستدلال بهذه الآيات والردّ عليها لهزاله وسداجه الاستدلال بها في المقام كما في سابقاتها، فلا نطيل الكلام في الردّ على مثل هذه الدعاوى التي تفتقر إلى الدليل، كما وأنّ هناك ردوداً أخرى كانت قابله لأن تطرح في المقام أعرضنا عنها للسبب المتقدّم، ولو أنّ هذا المستشكل أتعب نفسه في تعلّم المقدمات من دروس الحوزه لكان أفضل له من تسويد هذه الصفحات.

الطائفة الثانية: الآيات التي تعرّضت لخلق النبي صلى الله عليه و آله.

إنّ هناك مجموعه من الآيات القرآنية التي تعرّضت لبيان خلق الرسول

العظيم صلى الله عليه وآله، وهى تخالف حكم قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، من تلك الآيات:

الأولى: قوله تعالى: **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ١**.

الثانية: قوله تعالى: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ٢**.

الثالثة: قوله تعالى: **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِن حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ٣**.

الرابعة: قوله تعالى: **لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَّحِيمٌ ٤**.

وجه الاستدلال:

إنَّ الرسول الأَـعظم صلى الله عليه وآله صاحب خلق عظيم، وأَنه جاء لِيَتَمَّ مكارم الأخلاق، وقد بعثه الله تعالى رحمه للعالمين، يحمل همومهم، ويستغفر لهم، ويعفو عن مذنبهم، ويتجاوز عن مسيئتهم، وإلَّا فلو كان خلق الرسول صلى الله عليه وآله غير ذلك لانفضَّ الناس من حوله، ولا أمكنه أن يؤلّف قلوب الناس على

الإسلام، ولما أمكنه أن ينشر الإسلام بهذا الشكل، فالرسول الأعظم صلى الله عليه وآله يحب الناس ويعشقهم.

إذن فالرسول صاحب خلق عظيم، وهو رحمه للعالمين، وهو صاحب قلب عطوف ورحيم، وهو صاحب عفو وتسامح.

فإذا كان الرسول بهذه الصفات فإنه لا ينسجم مع الحكم بقتل سائيه صلى الله عليه وآله؛ لأن حكم القتل هذا خلاف أخلاق وحقيقه الرسول الوجوديه، بل هو أمر ينسجم مع الحكم الظلمه الذين يقتلون من يتعرض لهم، إذن فالحكم المتقدم يخالف هذه الآيات، فهو باطل وزخرف.

الرد على الاستدلال:

يمكن الرد على هذا الاستدلال الهزيل جداً بعدة أمور، نذكر منها:

أولاً: إذا كانت أخلاق الرسول صلى الله عليه وآله تمنع من مثل هذه الأحكام، فنقول: كيف سمحت الأخلاق الإلهيه بمثل هذه الأحكام، مع أن رحمه الله لا تقاس برحمه أحد من خلقه، إلا أن يدعى هذا المستشكل خلاف ذلك - وليس ببعيد عنه - فإن الله تعالى يأمر في كتابه وفي آيات عديده بالقتل والقتال، قال تعالى: الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ،

ص: ١٨١

وقال تعالى: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَّتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعِيدُوا اللَّهَ وَ عِيدُكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ١ ، وقال تعالى: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَ عِدَاءٌ عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبِشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ٢ . إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي أشارت إلى الأمر بالقتل والقتال، فلو كان كل قتل خلاف الأخلاق والرحمة لما أمر الله تعالى به.

ثانياً: لو كانت الآيات التي ذكرها تخالف حكم القتل للزم أن يكون هناك تناقضاً بين تلك الآيات والآيات الآمرة بالقتل والقتال.

ثالثاً: أن هناك آيات قرآنية أمرت الرسول صلى الله عليه و آله بقتل المشركين أشد القتل، قال تعالى: فَإِذَا تَثَقَّفْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ ٣ . فالآية المباركة تأمر الرسول بأن يقتل الكفار بطريقه بحيث من يراها يهرب من المعركة.

وهنا نقول: إن كان مطلق القتل يخالف الرحمة وأخلاق الرسول صلى الله عليه و آله،

إذن فهذه الآيات تخالف تلك الآيات ويكون القرآن متناقضاً، وإن كان هناك نوع من القتل هو الذى يستلزم المخالفه مع الرحمه والأخلاق ونوع ليس كذلك، فليكن حكم قتل الساب مما ليس كذلك، وبالحقيقه نرجع إلى الدليل، فإن كان هناك دليل فلا مخالفه، وإن لم يكن فالمخالفه موجوده، لا أن نفس المخالفه تبطل الدليل، فاستدلال المستدل دورى، وهو باطل.

رابعاً: أن الحكمه هى وضع الشىء فى موضعه، فإعمال الرحمه فى غير موضع الرحمه خلاف الحكمه والأخلاق، والمدعى: أن سبّ النبى صلى الله عليه وآله لا يستحقها بالأدله العديده على ذلك من خلال الروايات والإجماع وغيرهما من الأدله، فالاستدلال بأن هذا الحكم يخالف الأخلاق لا دليل عليه، ويعتبر استدلالاً دورياً أيضاً.

خامساً: أن هناك آيات عديده أمرت بالقتل والقصاص والجلد والقطع ومختلف الحدود، وقد تواتر النقل عند عامه المسلمين بأن الرسول صلى الله عليه وآله قد نفذ تلك الأحكام، فهل أنها تخالف خلق الرسول وكونه رحمه للعالمين؟!

وهناك وجوه كثيره لرد الاستدلال المتقدم، إلا أنه استدلال لا يستحق كل تلك الردود، وخصوصاً أن الكلام الضعيف تتكرر الردود عليه.

الآيات المرتبطه بحكم المرتد:

قد قسّمت الآيات المرتبطه بهذا الشأن إلى أربع طوائف:

الطائفه الأولى: ما يرتبط بنفى الإكراه فى الدين.

الآية الأولى: قال تعالى: لا إكراه في الدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ
الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١ .

وجه الاستدلال:

إنَّ الآية المباركة تحتل النفى والنهى، فالنفى يعنى أنَّ الله تعالى ينفى أن يكون أمر الدين بالإكراه، والنهى عن إجبار أحد لى
يدخل فى الدين، ونفى الإجبار فى أمر الدين يعنى أنَّ كلَّ شخص له الحرية فى هذا المجال، وهذا لازمه الحرية فى أمرين: فى
أمر الدخول فى الدين، وفى أمر الخروج عنه، فإذا خيّر الشخص بين دين خاص وبين القتل، فهذا إكراه وإجبار على الدين
الخاص، وهو مخالف للآية المباركة التى نهت عن ذلك، إذن فالحكم المذكور يخالف القرآن الكريم، فهو باطل وزخرف.

الآية الثانية: قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يُكُونُوا مُؤْمِنِينَ ٢ .

وجه الاستدلال:

إنَّ الله تعالى كان بإمكانه إجبار الناس على الإيمان إلَّا أَنَّهُ لَا يَرِيدُ

ص: ١٨٤

ذلك، وإنما يريد الإيمان عن اختيار وبدون إكراه وإجبار، وإلا لكان أمر الدين عبثياً، كما أنّ الثواب والعقاب والجَنَّة والنار سوف تكون عبثية. من هنا استفهم على نبيّه صلى الله عليه وآله بالاستفهام الإنكارى بأن أنت تريد أن تجبر الناس على الإيمان؟!!

ومن الواضح أنّ إجبار الناس للبقاء على الإيمان هو إكراه منفي بالآية المباركة أيضاً؛ لأنها تشمل النهى عن الإكراه للدخول فى الدين، كما وتشمل النهى عن الإكراه فى عدم الخروج عن الدين، وحكم قتل المرتد إكراه على عدم الخروج، فهو ينافى الآيه المذكوره، فهو باطل وزخرف.

الآيه الثالثه: قوله تعالى: فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّى الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ* قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّى وَآتَانِى رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ ١ .

وجه الاستدلال:

إنّ النبى نوح عليه السلام فى محاججته مع قومه يقول لهم: أنا لا أستطيع أن ألزمكم الحقّ وأنتم له كارهون، بل لابد أن يكون الإيمان عن رضا وقبول وقناعه، والنتيجه أنّه إذا كان النبى لا يحقّ له الإجبار على ذلك فمن باب

ص: ١٨٥

أولى أنه لا يحقّ لغيره الإيجابار على الدين، وحكم قتل المرتد إجبار على البقاء فى الدين، فهو خلاف الآيه المذكوره.

النتيجه:

إنّ الطائفه الأولى تنهى عن الإيكراه فى الدين، وحكم قتل المرتد إكراه فى الدين، فهو يخالف القرآن الكريم، فهو زخرف وباطل.

الردّ على الاستدلال المتقدم:

يمكن الردّ على ما تقدّم من استدلال بأمر:

الأمر الأول: أنّ جميع الآيات المتقدمه إنّما هى ناظره إلى حاله الدخول فى الدين، أى: لا يوجد إجبار على اعتناق دين معيّن، والسبب فى ذلك هو وضوح الرشد من الغى، فمادام هذا الوضوح موجوداً فلا داعى أصلاً للإكراه على الدين، هذا بالإضافة إلى أنّ الإيجابار على الدخول فى الدين لا فائده منه، فههدف الآيه بيان أنّ الدين الذى يبتنى على الإكراه لا فائده منه، وأمّا حكم قتل المرتد بالشرائط المذكوره فى محلّها فهو عقاب على الخروج من الدين، والفرق بين الدخول والخروج كبير.

الأمر الثانى: لو سلّمنا وجود إطلاق فى الآيه يشمل الدخول والخروج فى الدين، فإنّه يمكن تخصيص ذلك وإخراج الخروج عن الدين عن مفاد الآيه ببركه أدله حكم قتل المرتد، وهذا ليس من مخالفه القرآن فى شىء، فهو وجه عرفى عقلاى، فلا تنافى بين الأمرين.

ص: ١٨٦

الأمر الثالث: أنّ الآيه بصدد بيان أنّه إذا كان هناك طريق هدايه وطريق غوايه فلا إكراه على أحدهما، فكلّ شخص مخير في انتخاب ما يريد، وأما بعد أن يحصل الانتخاب فالآيه ساكته عن ذلك، فيمكن أن يكون أيّ حكم في المقام، فلا تنافي أيضاً.

الأمر الرابع: أنّ الإنسان مختار في انتخابه وأفعاله الاعتقاديّه ما لم يؤدّ إلى الفتنه، فإنّ معها لا يترك ذلك الشخص واختياراته، بل يجبر على أمور تمنع من الفتنه، قال تعالى: **وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** ١، ومن الواضح أنّ الدخول في الدين ثمّ الخروج منه من أعظم الفتن التي تروّج للشك في الدين، وتزلزل عقائد الناس، وتمنع من دخول الغير فيه.

فإن قلت: بناء على الجواب المتقدم أنّه إذا لم تكن هناك فتنه من الخروج في الدين فلا يقتل المرتد؟

قلت: إنّ المدعى أنّ الدخول الصحيح في الدين والرسمي والعلني يوجب أن يكون الخروج منه كذلك فتنه دائماً.

فإن قيل: إنّ هناك موارد لا تنطبق عليها تلك العناوين؟

قلت: الانطباق وعدم الانطباق بحث آخر لا علاقه له ببحث ثبوت

الأمر الخامس: أنّ شأن نزول الآيات يخالف الاستدلال المتقدّم، فأما الآية الأولى فقد قيل في شأن نزولها أحد أمرين: الأوّل: «عن ابن عباس في قوله تعالى: لا- إكراه في الدين قال: كانت المرأة من الأنصار لا يكاد يعيش لها ولد، فتحلف لئن عاش لها ولد لتهودته، فلمّا أُجليت بنو النضير إذا فيهم أناس من الأنصار، فقالت الأنصار: يا رسول الله أبناؤنا، فأنزل الله تعالى: لا إكراه في الدين، قال سعيد بن جبير: فمن شاء لحق بهم، ومن شاء دخل في الإسلام»(١).

الثاني: عن مجاهد: «لا إكراه في الدين قال: كان ناس من الأنصار مسترضعين في بني قريظة، فأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام، ف نزلت: لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»(٢).

ومن الواضح فإنّ شأن النزول بعيد عن وجه الاستدلال المتقدّم.

فإن قلت: إنّ المورد لا يخصص الوارد، و الآية مطلقه فتشمل موردنا.

قلت: نعم، هذا الوجه لا- يصلح بمفرده للجواب، ولكنه يصلح كمؤيد قوي لما ذكرناه في الأوجه المتقدّمة، خصوصاً الأوّل والثاني.

١- (١) أسباب نزول الآيات: ٥٢، وأنظر الميزان ٢:٣٥١.

٢- (٢) جامع البيان ٣:٢٣، وأنظر الميزان ٢:٣٥١.

الطائفه الثانيه: ما يرتبط بحريه اختيار الهدايه أو الضلاله فى الدنيا.

الآيه الأولى: قال تعالى: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقًا ۝ ١ .

وجه الاستدلال:

إن الله تعالى ترك الاختيار للناس فى شأن الإيمان والكفر، فمن شاء أن يؤمن بالدين الحقّ ومن شاء أن يكفر، وقد تعرّضت الآيه القرآنيه لمجرد العقوبه الأخرويه، ولم تنطرق إلى العقوبه الدنيويه، وهذا يعنى أن الإنسان حر فى اختيار معتقده، ولا عقوبه دنيويه له، وبناء على ذلك فالحكم مورد البحث سوف يخالف القرآن الكريم؛ لأنّه عقوبه دنيويه لا يريدّها القرآن الكريم.

وهناك آيات أخرى ذكرت فى المقام بنفس وجه الاستدلال المتقدّم:

منها: قوله تعالى: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ۝ ٢ .

ص: ١٨٩

ومنها: قوله تعالى: إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ١

ومنها: قوله تعالى: إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ* وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ٢ .

فهذه الآيات تدلّ على حريه المعتقد، وأنه لا إكراه في ذلك، وأنّ كلّ إنسان مخير بين طريق الهدايه والغوايه، وليس عليه عقوبه إلّا العقوبه الأخرويه.

الردّ على الاستدلال:

يمكن الردّ على الاستدلال المتقدّم بأمور، منها:

أولاً: أنّ الآيات المباركه ليست بصدد بيان الحكم الشرعي، وإنما هي بصدد بيان أنّ الإنسان مختار، وأنّ عاقبه اختياره إمّا الجنّه وإمّا النار، فهذه الآيات في حقيقتها تصلح للردّ على من يدعى الجبر وسلب الاختيار، فجاءت الآيات تبين حقيقه الأمر، وأنّ الإنسان هو المسؤول الوحيد عن أفعاله، فلا يحتمل غيره أخطاءه، ولا يتحمّل هو أخطاء الغير، وأين هذا

ص: ١٩٠

المعنى عمّا نحن فيه؟!

فلا يصح التمسك بالإطلاق أصلاً.

وثانياً: لو سلم ذلك فإنه مقيّد بالأدلة الدالة على حكم القتل.

وثالثاً: أنّ التعرّض للعقوبة الأخروية فقط، لا يعنى أنّه لا توجد عقوبة دنيوية، فلا ترابط ولا ملازمه بين الأمرين، وإلا لو كان الأمر كما يدعى للزم أن يكون هناك تناقض في القرآن؛ وذلك لأنّ الله تعالى يقول: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ١، فهل يعنى هذا أنّ القاتل العمدي لا عقوبة دنيوية له؛ لأنّ الآية لم تشر إلى ذلك؟! فلو كان الجواب بالإيجاب وأنّه لا عقوبة دنيوية له فهذا خلاف قوله تعالى: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ٢. وإن كان يوجد تخصيص في المقام فلماذا أغفله المستدل عن الآيات السابقة؟! وقد تقدّم فيما مضى أنّ القرآن بيّن بعض العقوبات الدنيوية للكفرة والمرتدين، والتي هي أشدّ من القتل.

وهناك وجوه أخرى تصلح للردّ على الاستدلال المتقدم، أعرضنا عنها

ص: ١٩١

للكفايه فيما ذكرناه من الردود، ولهزاله أصل الاستدلال المتقدم.

الطائفه الثالثه:

أنّ وظيفه الرسول البيان والإبلاغ لا الإجبار.

قال تعالى: فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (١).

وقال تعالى: نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ (٢).

وقال تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (٣).

إلى غير ذلك من الآيات التي ذكرت في المقام، ووجه الاستدلال فيها لا يختلف كثيراً عن الاستدلال بالآيات السابقة، فالطريقه نفس الطريقه، والنتيجه نفس النتيجه.

وأما الردّ عليها فهو يتّضح أيضاً من الردود على الطوائف السابقه، حيث إنّ الاستدلال نفس الاستدلال، بل وأوهن منه في بعض الآيات.

الطائفه الرابعه: لا توجد مجازاه دنيويه للمرتد.

قال تعالى: يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدُّ

ص: ١٩٢

١- (١) سورة الغاشيه: ٢١-٢٢.

٢- (٢) سورة ق: ٤٥.

٣- (٣) سورة الفرقان: ٥٦-٥٧.

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٍ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتِطَاعُوا وَمَنْ يَزِدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيُمِتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ١ .

وقال تعالى: وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ * كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَاصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَآمَنُوا وَهُمْ كُفَرَاءُ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ٢ .

وقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ٣ .

إلى غير ذلك من الآيات التي استدلت بها على عدم وجود مجازاه دنيويه للمرتد.

وأما وجه الاستدلال فهو واضح من خلال ما تقدّم من طريقه استدلال المستدلّ، فالاستدلال هنا لا يختلف عمّا تقدّم.

وأما الجواب عنه فيظهر جلياً مما تقدّم، بل هو هنا أوضح لأُمور ظاهره من الآيات المباركه.

وخلاصه الجواب عن جميع الآيات: أنّ المستدلّ إمّا لا يعرف طرق الاستدلال الفقهي وإمّا يتغافل عنها وإمّا أنّه لا يفهم الآيات بالشكل المستقيم والظاهر منها، لذلك استنتج نتائج بعيدة جداً عن منطوق ومفهوم الآيات المباركه، وكأنّ الاستدلال الفقهي بهذه السداجه والبساطه، فسمح لنفسه بالاستنباط والاستدلال ونفى مسلمات ومشهورات الشريعة المقدّسه، فلو كان استدلاله علمياً، وعلى وفق القواعد والأصول لكان محترماً حتّى وإن كان مردوداً.

النتيجه:

تبيّن مما تقدّم أنّه قد ثبت أنّ حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله له مؤيّدات وموافقات عديده من الآيات القرآنيه، وأنّ الموافقه للقرآن لا تعنى وجود حكم تفصيلي في القرآن يوافق حكم الخبر، وإلّا لما كانت هناك فائده من الخبر أصلاً، بل تعنى الانسجام والموافقه الكليه للأهداف

ص: ١٩٤

العامة، كما تقدّم تفصيله.

وقد ثبت أيضاً أنّ جميع الآيات التي ادّعى أنّها تخالف ذلك الحكم، لا تخالفه في الواقع، فإنّما أنّها غريبه عن الاستدلال أصلاً، وإمّا أنّها تنسجم معه بأحد وجوه الجمع العرفي.

والنتيجة النهائية: أنّ أدله حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله لا تخالف القرآن، بل وتنسجم معه وتوافقه.

ص: ١٩٥

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

- ١- أسباب نزول الآيات، على بن أحمد الواحدى، نشر: مؤسسه الحلبي، سنة الطبع ١٣٨٨ هـ -.
- ٢- بحوث فى علم الأصول، السيد محمود الهاشمى، تقريرات بحث السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مركز الغدير، الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ -.
- ٣- تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى، تصحيح: السيد طيب الجزائرى، نشر: مؤسسه دار الكتاب - قم الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ -.
- ٤- جامع البيان فى تأويل آى القرآن، محمّد بن جرير الطبرى، ضبط و تخريج: صدقى جميل العطار، نشر: دار الفكر - بيروت، سنة الطبع ١٤١٥ هـ -.
- ٥- المبسوط، الشيخ الطوسى، صححه و علّق عليه: السيد محمّد تقى الكشفى، نشر: المكتبة المرتضويه، سنة الطبع ١٣٨٧.
- ٦- الميزان فى تفسير القرآن، العلّامة الطباطبائى، نشر: مؤسسه الأعلمى، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -، بيروت - لبنان.
- ٧- وسائل الشيعه، الحرّ العاملى، نشر و تحقيق: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم - ١٤١٤ هـ -.

إشاره

بقلم: الشيخ رافد التميمي

مدخل:

إنّ من المباحث المهمّه في أصول الفقه الإسلامي هو البحث عن حجّيه خبر الواحد، وقد عقدت في هذه المسأله الأبحاث الكثيره والمتنوّعه، وهي معروفه عند أصحاب هذا الفن، بل وعند مطالعيه أيضاً، من قبيل: البحث عن معنى حجّيه خبر الواحد، والبحث عن سعه دائره تلك الحجّيه، والبحث عن أدلتها والإشكالات التي قد توجّه إليها.

وفي بحثنا هذا نريد أن نسلط الضوء على إحدى المسائل المرتبطه ببحث حجّيه خبر الواحد، وهي البحث عن حجّيه خبر الواحد في الأمور المهمّه، أي: أنّ الخبر الواحد مع تسليم حجّيته فهل أنّ تلك الحجّيه شامله للأمور المهمّه أو أنّ الحجّيه مقيد جريانها والعمل بها بالأمور غير المهمّه فقط؟

وهذه الجبهه التي نحن بصدد عرضها والبحث عن الثابت منها، قلما نجد من تطرّق إليها من الأعلام، الأمر الذي قد جرّأ البعض إلى إنكار

حجّيه الخبر الواحد فى الأمور المهمّه، وادّعى أنّه إذا قام خبر واحد ثقّه على موضوع مهم فهو غير حجّيه فيه ولا يصح العمل به، من غير أن يبيّن المسائل التى تترتب على هذه الدعوى، بل راح مكتفياً بالتمسك بوجدانه الشخصى الذى ربما يراه هو الوجدان لكلّ العقلاء.

سير البحث:

من هنا سوف نتطرق فى بحثنا هذا إلى مجموعه من المسائل المترابطه، إذا ما نقّحت وحلّت بشكل جيد فسوف تظهر النتيجة من هذا البحث بشكل واضح، وتكون هناك إجابات وافيه للسؤال المتقدّم إن شاء الله تعالى.

ولذلك سيكون سير بحثنا كالآتى:

١ - معنى حجّيه خبر الواحد.

٢ - أدله حجّيه الخبر الواحد من حيث الشمول والإطلاق.

٣ - المائز بين المهم وغير المهم، وما هو القانون؟ ومن هو المقنن فى ذلك؟

٤ - شمول حجّيه خبر الواحد للمهم وغير المهم.

٥ - القيمه المضاعفه للخبر الواحد المعتضد بالقرائن.

٦ - المعنى المقصود من الاحتياط فى الدماء والأعراض والأموال، وهل أنّ هذا ينافى حجّيه خبر الواحد فى هذه الأمور المهمّه؟

٧ - خاتمه البحث وأهم النتائج.

ص: ٢٠٠

المبحث الأول: معنى حجّيه خبر الواحد:

إنّ البحث عن معنى الحجّيه فى قولنا: خبر الواحد حجّه، له ارتباط وثيق بما نحن فيه وما نحن بصدد بحثه؛ وذلك لأنّ صلب البحث هو عن معرفه أنّ هذه الحجّيه التى أثبتها الأصوليون لخبر الواحد هل تشمل الأمور المهمّه أيضاً أو لا تشملها؟

فلا بدّ إذن من معرفه حقيقه هذه الحجّيه وأبعادها، ويترتب على ذلك بشكل منطقى معرفه حقيقه خبر الواحد، وأنّه من أى أنواع الأدله التى تدلّ على الحكم الشرعى. من هنا كان لزاماً معرفه حقيقه هذا الدليل، فنقول:

إنّ خبر الواحد هو من الأمارات التى بحثت فى علم الأصول بشكل مفصّل كما قدمنا، فإنّ علم الأصول فى بحثه عن الحكم الظاهرى يتطرّق إلى نوعين من تلك الأحكام: الأوّل: الأمارات، والثانى: الأصول العمليه، وأنّ كلّ واحد من هذين النوعين له مصاديق متعدده، ليس المحل محل بحثها أو حتّى التطرّق إليها، وإنّما نتطرّق إلى موضع الحاجه، فإنّ من بين أهم تلك المصاديق للنوع الأوّل الذى هو الأمارات هو خبر الواحد، لذلك فقد أثبت علماء الأصول بما لا مزيد عليه أنّ خبر الواحد من الأمارات على الحكم الشرعى. إذن لا بدّ من معرفه الأماره حتّى يمكن معرفه خبر الواحد الذى هو أحد أفرادها.

ص: ٢٠١

الأماره فى اللغه هى عبارته عن العلامه أو ماشابهها، قال الجوهرى فى الصحاح: «قال الأصمعى: الأمار والأماره: الوقت والعلامه» (١)، وقال أبو زيد: «الأماره والأمار: الوقت الذى يلقاك فيه صاحبك» (٢)، قال أبو هلال العسكرى فى الفروق اللغويه: «الفرق بين الأماره والعلامه: أنّ الأماره هى العلامه الظاهره، ويدلّ على ذلك أصل الكلمه وهو الظهور» (٣)، قال ابن منظور فى لسان العرب: «وكلّ علامه تعد أماره، وتقول: أماره ما بينى وبينك، أى: علامه» (٤).

ومن مجموع كلمات اللغويين نستخلص أنّ أهمّ معنى لكلمه أماره، والذى تستعمل فيه أكثر من غيره هو العلامه، فالأماره على الشىء الدلاله عليه، أى: التى تدلّك على الشىء وتكشف عنه، وهذا هو المعنى الذى يقصده الأصوليون من كلمه الأماره فى اصطلاحهم، مع قيد وهو فيما إذا لم يكن هذا الكشف وهذه الدلاله بصوره تامّه وكامله.

ص: ٢٠٢

-
- ١- (١) صحاح الجوهرى ٥٨٢:٢.
 - ٢- (٢) غريب الحديث ١:٩٣.
 - ٣- (٣) الفروق اللغويه: ٧٠.
 - ٤- (٤) لسان العرب ٤:٣٢، وأنظر: النهايه فى غريب الحديث لابن الأثير ١:٦٧، معجم مقاييس اللغه لأبى الحسن أحمد بن فارس ١:١٣٩، تاج العروس للزبيدى ٦:٣٤، القاموس المحيط للفيروزآبادى ١:٣٦٥، مجمع البحرين للطريحي ١:١٠٣.

لذلك فإن معنى الأماره اصطلاحاً هو ذلك، قال الشيخ المظفر في أصول الفقه: «وإنما مدلول الأماره الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سبباً للظن كخبر الواحد والظواهر»^(١)، وقال السيد الشهيد الصدر في الحلقات: «تنقسم الأحكام الظاهرية إلى قسمين: أحدهما: الأحكام الظاهرية التي تُجعل لإحراز الواقع، وهذه الأحكام تتطلب وجود طريق ظني له درجه كشف عن الحكم الشرعي، ويتولّى الشارع الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه، ويسمى الطريق بالأماره»^(٢)، وقال الشيخ الإيرواني: «والثابت في الأمارات له خاصية النظر إلى الواقع، ويحاول إحرازه، فخير الثقة إذا قال: صلاه الجمعه واجبه، ينظر إلى الواقع لإحرازه»^(٣).

فتحصل: أن الأماره هي الطريق الذي له درجه ونسبه معيّنه من الكشف عن أحكام الشارع، أي: هي العلامه التي تدلّ الناس على أحكام الشريعة، وهذه قضيه كادت أن تتفق عليها كلمات الأصوليين، ولم يقع اختلاف بين فيما بينهم، وبما أن خبر الواحد هو المصداق الأبرز للأماره فحقيقته إذن أنه هو علامه للواقع وكاشف عنه.

ص: ٢٠٣

١- (١) أصول الفقه ٢:٢٠.

٢- (٢) دروس في علم الأصول ٢:٢٢.

٣- (٣) الحلقة الثالثه في أسلوبها الثاني ١:٧٧.

معنى الحجية فى الأماره:

بعد أن عرفنا ما هى وظيفه خبر الواحد، وما هى حقيقته، وسبب تسميته بالأماره، يأتى البحث عن أن هذه الأماريه والكاشفيه هل هى حججه أو لا؟ وقبل إثبات ذلك سوف نستعرض معانى اعتبار وحجيه الأماره، وهذا البحث وإن كان حقه التأخير عن بحث أدله حجيه الأماره وأدله حجيه خبر الواحد، إلا أنه قدمناه لأننا سوف نثبت أن أى معنى كان للحجيه الذى بنى عليه العلماء من خلال فهمهم للأدله الداله على اعتبار خبر الواحد فهو يفيد فى دفع الإشكال الآتى، وإثبات المعنى الشامل لحجيه خبر الواحد الذى يعم الموضوعات المهمه وغيرها.

المجعل فى باب الأمارات:

وقعت أبحاث عديده فى بيان حقيقه الأماره بعد إعطاء الشارع لها الاعتبار والحجيه، تولدت منها عدّه نظريات، سنتطرق إلى بيان كل نظريه وأهم ما قيل فيها.

الأولى: جعل الحكم المماثل

وهى النظرية التى نُسبت إلى المشهور، وهى تعنى: أنه إذا دلنا طريق ظنى على حكم شرعى مثل أن يأتى خبر ثقه ويقول: إنَّ صلاحه الجمعه واجبه، فمعنى قول الشارع خذ بخبر الثقه الذى هو أماره: أنى جعلت حكماً شرعياً يماثل ما أخبر به الثقه، وهو وجوب صلاحه الجمعه، فالشارع يجعل

حكماً مماثلاً لما أخبر به الثقة، وأدّت إليه الأماره.

قال الشيخ الإيرواني: «إنّ الأماره إذا قالت: صلاه الجمعة واجبه مثلاً، جعل الشارع وجوباً ظاهرياً لصلاه الجمعة، فكلّ ما تقول الأماره يجعل الشارع مماثله، ويُسمّى هذا المسلك بمسلك جعل الحكم المماثل»^(١).

ونَسَبَ هذا الرأى إلى المشهور الأصفهاني في نهايه الدرايه^(٢)، والسيد الخوئي في كتاب الاجتهاد والتقليد، حيث قال: «وأما بناءً على ما نُسِبَ إلى المشهور من الالتزام بجعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الأمارات...»^(٣).

معنى المماثله:

ذِكْرٌ للمماثله معنيان:

الأوّل: وهو أن تكون المماثله بين حكم الشارع ومؤدّى الأماره، أى: يجعل الشارع حكماً يماثل ما أخبر عنه الثقة مثلاً، وهو ما تقدّم عن الشيخ الإيرواني، وعلى ما يظهر من نقل السيد الشهيد عن المحقق النائيني^(٤)، وغيره^(٥).

ص: ٢٠٥

١- (١) الحلقة الثالثه فى أسلوبها الثانى ١:٦٣.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١:٢٨٧.

٣- (٣) الاجتهاد والتقليد: ٢٤٣.

٤- (٤) انظر: دروس فى علم الأصول ١٧:٢.

٥- (٥) انظر: حاشيه على كفايه الأصول للحجّتى، تقريرات بحث البروجردى ٢:٥٨.

الثانى: وهو أن يكون الحكم الظاهرى يماثل الحكم الواقعى، وهو ما اختاره الأصفهانى فى نهايه الدرايه، حيث قال: «فلأذَّ المماثله إمَّا أن يلاحظ بين الحكم المماثل الظاهرى والحكم الواقعى، أو بين الحكم الظاهرى ومؤدى الخبر، فإن كان الأوّل كما هو التحقيق؛ لأنّ جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا محاله يجب...» (١).

وكيف كان فقد واجه هذا الرأى - أى: جعل الحكم المماثل - إشكالات عديده، منها ما ذكره السيد الخوئى قدس سره فى كتاب الاجتهاد والتقليد، قال: «ذكرنا فى محلّه أنّ جعل الحكم المماثل فى موارد الطرق والأمارات ممَّا لا أساس له، لما أشرنا إليه من أنّ الحجّيه إمضائيه، ولا- يعتبر العقلاء جعل الحكم المماثل فى شىء من الحجج، وإنّما يتعاملون معها معاملة العلم فحسب» (٢).

يعنى أنّ دور الشارع فى قضيه حجّيه الأماره إمضائى، أى: عندما وجد طرقاً عند العقلاء يعملون على طبقها، ورآها صحيحه، أمضاها لهم ووافقهم عليها، وعندما نرجع إلى العقلاء نجدهم لا يعتبرون أنّ فى هذا الطريق حكماً يماثل ما أدت إليه الأماره.

وهذا المبني وإن نُسبَ إلى المشهور، ولكن يندر القائل به فى الأزمان

ص: ٢٠٦

١- (١) نهايه الدرايه ٢:٢٠٤، وانظر: بدايه الوصول لآل الشيخ راضى ٨:١١١، على ما يظهر منه.

٢- (٢) الاجتهاد والتقليد: ٢٤٤، وانظر: زبده الأصول للروحانى ٣:٣٥٠.

المتأخره، الأمر الذى يعكس استحكام الإشكالات الواردة عليه.

الثانيه: جعل المؤدى والمصلحه السلوكيه

وهذه نظريه الشيخ الأنصارى، قال فى فرائد الأصول: «وحيث انجزّ الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلميه، فنقول فى توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام: إنّ ذلك يتصوّر على وجهين: الأوّل: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف...، الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأماره فى مصلحه العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحه سلوك هذا الطريق التى هى مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح منها».

ثم قال: «وأما القسم الثانى فهو على وجوه...، الثالث: أن لا يكون للأماره قائمه على الواقعه تأثير فى الفعل الذى تضمّنت الأماره حكمه، ولا- تحدث فيه مصلحه، إلا- أنّ العمل على طبق تلك الأماره، والالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعيه المترتب عليه واقعاً يشتمل على مصلحه، فأوجه الشارع».

ثم قال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الأماره وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث فى الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع»(١).

وقال أيضاً فى حديثه عن العمل بالظن الخبرى: «أن يجب العمل به

ص: ٢٠٧

١- (١) فرائد الأصول ١١٢: ١.

لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأماره مصلحه راجحه على المصلحه الواقعيه التى تفوت عند مخالفه تلك الأماره للواقع، كأن يحدث فى صلاه الجمعه بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده فى فعلها على تقدير حرمتها واقعاً»(١).

وقد تبين من خلال كلمات الشيخ الأنصارى أنّ المقصود هو أنّ جعل الشارع مؤدّى الأماره حجّه، وتنزيله له منزله الواقع هو من جهة الآثار والأحكام المترتبه عليه، وأنّ السلوك على طبق الأماره فيه مصلحه تعوّض المصلحه الفائتة فيما إذا خالفت الأماره الواقع، كما إذا قالت الأماره بالإباحه وكان الواقع الإلزام، هذا كلّ مع انحفاظ الواقع وبقائه على ما هو عليه من مصلحه ومفسده.

قال السيد الروحانى فى المنتقى - عند تعرّضه لإحدى المسائل - :«وقد أورد عليه المحقق النائنى رحمه الله بأنّ هذا إنّما يتم بناء على السببيه التى يلتزم بها المصوّبه وأهل الخلاف، لا السببيه التى يلتزم بها أهل الحقّ والمخطئ المعبر عنها بالمصلحه السلوكيه، فإنّ ما ذكره لا يصحّ مطلقاً بناءً عليها، وذلك لأنّ الواقع يبقى على ما هو عليه من المصلحه بعد قيام الأماره، ولا يكون مؤدّى الأماره ذا مصلحه بنفسه»(٢).

ص: ٢٠٨

١- (١) المصدر السابق ١٠٩:١.

٢- (٢) منتقى الأصول ٧٠:٢.

قال الشيخ الفياض في المباحث الأصولية: «القول الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره من السبب بمعنى المصلحة السلوكية، ونقصد بها كون المصلحة في نفس سلوك الأماره، وتطبيق العمل عليها، ولهذا تختلف هذه المصلحة باختلاف السلوك سعه وضيقاً، فإن كان سلوكها في أول الوقت فمصلحته تفي بمصلحه أول الوقت فحسب، وإن كان سلوكها في تمام الوقت فمصلحته تفي بمصلحه تمام الوقت»(١).

وقد ناقش بعض المحققين هذا المبنى وأشكل عليه(٢)، كما أنه قد دافع عنه بعض آخر وأيده(٣).

الثالثه: جعل الحجّيه

وهو مبنى الشيخ الخراساني في الكفايه، قال في معرض ردّه على الإشكالات عن التبعّد بالظن: «إنّ ما ادّعى لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل، وذلك لأنّ التعيّد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّيه المجهوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجهه لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّح الاعتذار به إذا

ص: ٢٠٩

١- (١) المباحث الأصوليه ٣:٤٣٠.

٢- (٢) انظر: القواعد الفقهيّه للجنوردي ٦:٤٥، منتهى الأصول للجنوردي ٢:١٨، أنوار الهدايه للإمام الخميني ١:١٩٤، وغيرها.

٣- (٣) انظر: منتهى الأصول للحكيم، تقارير بحث الروحاني ٤:١٨٩.

فالشارع أعطى الاعتبار للأماره من جهه أنها يصح الاحتجاج بها عند الإصابه، ويصح الاعتذار بها عند الخطأ، فهي لا تعنى وجود حكم شرعى تكليفى على طبقها، بل مجرد المنجزيه والمعدريه.

وقد نسب بعض الأعلام هذا المبنى وهذا الرأى للشيخ الخراسانى تحت عنوان جعل الحجيه(٢)، ونسبه إليه بعض آخر تحت عنوان جعل المنجزيه والمعدريه(٣).

وهذا الرأى لم يسلم من الإشكالات والانتقادات، فقد وَّجَّهت إليه عدّه اعتراضات من قبل بعض الأعلام(٤).

ص: ٢١٠

١- (١) كفايه الأصول: ٣١٩.

٢- (٢) انظر: نهايه النهايه للغروى الإيروانى، تقارير بحث الخراسانى ١:٥، ٢:١٢، تنقيح الأصول للطباطبائى، تقارير بحث العراقى: ٢٤٧، نهايه الأفكار للبروجردى، تقارير بحث العراقى ٣:٧٥، لمحات الأصول للإمام الخمينى، تقارير بحث البروجردى: ٤٧٥، بدايه الوصول فى شرح كفايه الأصول لآل الشيخ راضى ٥:١٧٦، زبده الأصول للروحانى ٣:٩٨، وغيرها.

٣- (٣) انظر: بدايه الوصول فى شرح كفايه الأصول لآل الشيخ راضى ٦:٣٦٩، أجود التقريرات للخوئى، تقارير بحث النائينى ٧٦:٢، محاضرات فى أصول الفقه للفياض، تقارير بحث الخوئى ١:٣٦، مصباح الأصول للبهسودى، تقارير بحث الخوئى ٢:٣٦.

٤- (٤) انظر: كتاب الاجتهاد والتقليد للغروى، تقارير بحث الخوئى: ١٢٦، نهايه الدرايه للأصفهانى ٢:١٨٨، أجود التقريرات للخوئى، تقارير بحث النائينى ٧٦:٢.

عُرِفَ هذا المبني في الأوساط العلميه بمبني الشيخ النائني، ونسبه إليه أكثر من تكلم عنه، وقد تپناه كثير من تلامذه الشيخ، وهذا المبني يعد الآن من المباني المعروفة والمشهوره، والتي عليها كثير من العلماء والمحققين.

قال الشيخ النائني في أجود التقريرات: «الثالثه: أنه ليس معنى حجيه الطريق مثلاً تنزيل مؤداه منزله الواقع، ولا تنزيله منزله القطع حتى يكون المؤدى واقعاً تعديداً، أو يكون الأماره علماً تعديداً، بداهه أن دليل الحجيه لا نظر له إلى هذين التنزيلين أصلاً، وإنما نظره إلى إعطاء صفة الطريقيه والكاشفيه للأماره، وجعل مالميس محرزاً حقيقه محرزاً تشريعاً»^(١).

قال السيد الخوئي في المحاضرات: «وذلك لأن الثبوت التعبدي - بناء على ما سلكناه - عباره عن إعطاء الشارع صفة الطريقيه والكاشفيه لشيء، وجعله علماً للمكلف شرعاً بعدما لم يكن كذلك»^(٢).

وقال أيضاً في مصباح الأصول: «ثم إن الصحيح في باب الأمارات هو القول بأن المجعول هو الطريقيه والكاشفيه، لا القول بأن المجعول هو المنجزيه والمعدريه»^(٣).

ص: ٢١١

١- (١) أجود التقريرات ١٢:٢.

٢- (٢) محاضرات في أصول الفقه ٣٦:١.

٣- (٣) مصباح الأصول ٣٧:٢، وانظر: فوائد الأصول للكاظمي، تقريرات بحث النائني ١٧:٣، منتهى الأصول للجنوردي ١٩:٢.

وهذا الرأى واجه عدّه إشكالات ومناقشات أيضاً (١).

وقد بين الشيخ الفياض هذه النظريات، وذكر نظريته أخرى تبناها هو، قال فى المباحث الأصولية: «وأما الكلام فى المرحلة الثالثة...، فيقع فى مقامات ثلاث: المقام الأول: فى بيان حجّيه الأمارات...، أما الكلام فى المقام الأول فففيه تفسيران للحجّيه:

أحدهما: الطريقيه والكاشفيه للأمارات بدون أن تكون دخيله فى الواقع أصلاً.

وثانيهما: السببيه والموضوعيه للأمارات التى لها تأثير فى الواقع.

وأما التفسير الأول فففيه أقوال:

القول الأول: أنه لا- جعل ولا مجعول فى باب الأمارات أصلاً، وإنما هو إمضاء وتقرير من الشارع لما بنى عليه العقلاء من العمل بإخبار الثقة على أساس ما فيها من النكته المبرره لذلك البناء، وهو أقرّبيتها إلى الواقع من غيرها، وهذا القول هو الصحيح على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله.

القول الثانى: ما ذهب إليه مدرسه المحقق النائنى قدس سره من أن المجعول فى هذا الباب إنما هو الطريقيه والعلم التعبدى، فحالها حال العلم

ص: ٢١٢

١- (١) انظر: البحث فى رسالات عشر للقديرى: ١٥٢، لمحات الأصول للإمام الخمينى، تقاريرات بحث البروجردى: ٤٧٥، أنوار الهدايه للإمام الخمينى ١: ٢٠٤.

الوجداني من هذه الناحية، فإن كانت مطابقه للواقع فقد أدرك الواقع بماله من ملاك، وإلا فقد فات الواقع عنه كذلك.

القول الثالث: أنّ المجعول في باب الأمارات الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورته مطابقتها للواقع، والمخالف في صورته عدم مطابقتها له، وهذا الحكم الظاهري المجعول حكم طريقي لا- شأن له غير تنجيز الواقع عند الإصابه، والتعذير عند الخطأ.

القول الرابع: أنّ المجعول في هذا الباب هو المنجزية والمعدريه، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني قدس سره.

... وأما التفسير الثاني ففيه أيضاً أقوال:

القول الأول: السببيه المنسوبه إلى الأشاعره...

القول الثاني: السببيه المنسوبه إلى المعتزله...

القول الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره من السببيه بمعنى المصلحه السلوكيه، ونقصد بها كون المصلحه في نفس سلوك الأماره، وتطبيق العمل عليها^(١).

إنّ تقسيم الشيخ الفياض هذا وإن اختلف عن ترتيبنا إلا أنّ حقيقه النظريات كما ذكرناها.

ص: ٢١٣

وقد أضاف السيد الروحاني في المنتقى نظريه أخرى، وهي جعل نفس الحجّيه، ونسبها إلى المحقق الأصفهاني(١).

والمستخلص من جميع النظريات المتقدّمه أنّ خبر الواحد هو أحد الطرق التي استخدمها الشارع في إيصال أوامره ونواهيه لعموم المكلفين، بحيث يمكن للمولى أن يحتج على عبده بتلك الأحكام الواصله من هذا الطريق، كما ويمكن للعبد أن يعتذر من المولى بهذه الأحكام أيضاً، هذا على أقل تقدير في النظريات المتقدّمه، وأمّا إذا بنينا على مسلك الطريقيه - الذي هو المشهور في الأزمان المتأخره - وأنّ أماريه خبر الواحد تعني أنّها طريق معتبر إلى الواقع فالأمر أوضح، وكذا الحال على مبنى جعل الحكم المماثل، وعلى مبنى المصلحه السلوكيه.

المبحث الثاني: أدله حجّيه خبر الواحد:

أقيمت أدلّه عديده على حجّيه خبر الواحد، ولعلّ هذه المسأله من أكثر المسائل التي أثير الجدل والنقاش حولها، ولكن تسالم الفقهاء واستقرّ رأيهم على حجّيه خبر الواحد، وقد استدللّ على ذلك تاره بالآيات القرآنيه، وأخرى بالروايات، وثالثه بالعقل، ورابعه بالإجماع.

الآيات القرآنيه:

استدلّ على حجّيه خبر الواحد بآيات عديده، منها:

ص: ٢١٤

١- (١) انظر: منتقى الأصول ١٨١:٤.

آيه النبأ، وهي قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ١

وجه الاستدلال:

ذُكِرَتْ عَدَّةٌ وَجُوهٌ لِتَقْرِيبِ الْاِسْتِدْلَالِ بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى حُجَّتِهِ خَيْرِ الْوَاحِدِ، أَهْمُهَا:

الاستدلال بمفهوم الشرط، وبيانه:

أَنَّهُ قَدْ تَقَرَّرَ فِي مَحَلِّهِ أَنَّ لِلشَّرْطِ مَفْهُومًا، يَعْنِي أَنَّ الْجُمْلَةَ الشَّرْطِيَّةَ كَمَا لِمَنْطُوقِهَا حُجَّتُهُ وَاعْتِبَارَ كَذَلِكَ لِمَفْهُومِهَا هَذِهِ الرِّتْبَةُ، مِثَالُهُ: إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ: إِنْ جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمْهُ، فَمَنْطُوقُ الْكَلَامِ أَنَّ إِكْرَامَ زَيْدٍ وَاجِبٌ عِنْدَ مَجِيئِهِ، وَمَفْهُومُ الْكَلَامِ أَنَّ زَيْدًا إِذَا لَمْ يَأْتِ فَاكْرَامُهُ غَيْرٌ وَاجِبٌ.

وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ كَذَلِكَ، فَإِنَّ مَنْطُوقَ الْآيَةِ: أَنَّ الْفَاسِقَ إِذَا جَاءَ بِخَبَرٍ فَيَجِبُ التَّبَيُّنُ، أَيْ: لَا يَصَحُّ الْاِعْتِمَادُ عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ الْفَاسِقِ، بَلْ لَا بَدَّ مِنَ التَّبَيُّنِ وَالتَّحَقُّقِ فِي خَبَرِهِ.

وَمَفْهُومُ هَذَا الْكَلَامِ: أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ الْعَادِلِ الَّذِي هُوَ يُقَابِلُ الْفَاسِقَ، لَا يَجِبُ التَّبَيُّنُ فِيهِ؛ لِأَنَّ التَّبَيُّنَ وَاجِبٌ لَخَبَرِ الْوَاحِدِ الْفَاسِقِ، وَإِذَا لَمْ يَجِبِ التَّبَيُّنُ

لَخَبَرِ الْوَاحِدِ الْعَادِلِ فَهُوَ يَعْنِي حُجَّتُهُ، وَصَحِّحَ الْاِعْتِمَادَ عَلَيْهِ.

ص: ٢١٥

فخبر الواحد العادل حججه.

ومن الآيات: آيه النفر، وهي قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ١ .

وجه الاستدلال:

إنَّ وجوب الحذر من الإنذار واجب مطلقاً، يعنى سواء أفاد العلم أم لا، وعدم إفاده العلم هو معنى خبر الواحد، ووجوب الحذر يلازم الحججه، وإلا إذا لم يكن حججه، ولم يكن معتبراً، فلا معنى للحذر منه.

وهاتان الآيتان من أهم الآيات التي استدللَّ بها على حججه خبر الواحد، وقد وقع نقاش كثير حولهما فلم يتمم دالتهما على الحججه بعض الأصوليين، لاسيما المتأخرين.

وهناك آيات أخرى استدللَّ بها على حججه خبر الواحد، ولكن تسالموا - تقريباً - على عدم داليتها على حججه خبر الواحد، منها آيه الكتمان، وهي قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ٢ .

تقريب الاستدلال بها:

ص: ٢١٦

إن إظهار ما أنزل الله واجب، وكتمه حرام، وهو يلزم القبول من الطرف الآخر، وإلا لصار وجوب الإظهار لغواً، وبمقتضى الإطلاق يثبت أن القبول واجب سواء كان الإظهار يفيد العلم أو لا، فالإظهار الذي يكون بخبر الواحد يجب قبوله، وهو معنى الحجية.

ومن الآيات: آية الذكر أو السؤال، وهى قوله تعالى: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١**.

تقريب الاستدلال:

إن السؤال فى هذه الآيه واجب، فهو يعنى وجوب قبول الجواب والخبر، ووجوب القبول مطلق، فيشمل حتى حاله عدم حصول العلم من الجواب، وهو مفاد حجيه خبر الواحد.

وغيرها من الآيات التى استدلل بها على حجيه خبر الواحد، لم نذكرها لما تقدم ذكره من التسالم على عدم تماميتها على الحجية.

قال النائنى فى أجود التقريرات - بعد أن ذكر آيه النبأ و آيه النفر - : «وأما بقيه الآيات التى استدلل بها على حجيه خبر الواحد - كآيه الكتمان والسؤال والإيمان - فعدم دلالتها على حجيه الخبر فى غايه الوضوح، فلا حاجه إلى التعرض لها أصلاً» (١).

ص: ٢١٧

الدليل الروائى على حجّيه خبر الواحد:

هناك أخبار عديده استدللّ بها على حجّيه خبر الواحد، قسّمها علماء الأصول إلى طوائف:

الطائفة الأولى: تصديق الإمام لبعض الروايات التي عرضت عليه، وصدّق روايتها، وهم آحاد.

الطائفة الثانية: إطلاق الروايات التي دلّت على لزوم الأخذ بما ورد عنهم، والتسليم والانقياد له.

الطائفة الثالثة: ما ورد من الحثّ على نقل الحديث وحفظه.

الطائفة الرابعة: ما ورد في إرجاع الأئمة عليهم السلام الناس لبعض الأشخاص المعيّنين.

الطائفة الخامسة، ما ورد في الثناء على المحدثين والرواه.

وهناك طوائف عديده أحصاها السيد البروجردى في جامع أحاديث

الشيعة، وأوصلها إلى (١٥) طائفه (١).

ومن الواضح فإنّ الاستدلال بهذه الأخبار على حجّيه خبر الواحد غير

ص: ٢١٨

١- (١) انظر: جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٤، وقد ذكر الشيخ الأنصارى أربع طوائف للروايات، وتبعه على ذلك الشيخ النائيني والسيد الخوئي، انظر: فرائد الأصول ١: ٢٩٧، أجود التقريرات ٣: ١٩٧، مصباح الأصول ٢: ١٩١.

صحيح، إلا إذا ثبت منها التواتر؛ لأنّ مع عدم ثبوت التواتر فستبقى أخبار آحاد، والكلام الآن في حجّيه أخبار الآحاد، ولا يمكن أن تثبت حجّيه نفسها، إذن لا بدّ أن يثبت التواتر من هذه الأخبار حتّى يصحّ الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد.

تواتر الأخبار على حجّيه خبر الواحد:

ينقسم التواتر إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التواتر اللفظي، وهو أن ينقل جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب لفظاً واحداً بعينه كخبر (من كنت مولاه فعلى مولاه).

الثاني: التواتر المعنوي، وهو أن ينقل جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب معنئياً واحداً بألفاظ متعدّده، كما نقلت لنا أخبار الإمام على عليه السلام في الحروب الدالّه على شجاعته.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو ورود مجموعه من الروايات المختلفه التي يقطع بصدور بعضها عن أحد المعصومين عليهم السلام.

وقد وقع الاختلاف في ثبوت القسم الثالث، وهو التواتر الإجمالي، حيث ذهب الشيخ النائيني إلى عدم وجود التواتر الإجمالي أصلاً، أي: لا يوجد من أقسام التواتر إلا القسم الأول والثاني، ولا معنى للتواتر الإجمالي، قال في أجود التقريرات - بعد أن بيّن التواتر الإجمالي -: «ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكل

متَّفَقاً على نقله، فهو راجع إلى التواتر المعنوى، وإلّا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حدّ نفسه، وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحقّ هو انحصار التواتر في القسمين الأوّلين لا غير»(١).

وقد أشكل السيد الخوئي - بعد أن ذكر كلام الشيخ النائيني المتقدّم - :« وفيه: أنّ احتمال الكذب في كلّ خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالى؛ لأنّ احتمال الصدق والكذب في كلّ خبر بخصوصه لا ينافى العلم الإجمالى بصدور بعضها، وإلّا لكان مانعاً من التواتر المعنوى واللفظى أيضاً؛ إذ كلّ خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب»(٢).

ولكن الظاهر أنّ الحقّ مع الشيخ النائيني، وذلك لعدّه أمور:

الأمر الأوّل: أنّ هذه الطوائف إن كان بينها جامع مشترك هو الذى أدّى بالعلماء إلى جمعها تحت طوائف معيّنه في موضوع واحد وتحت عنوان: (طوائف الأخبار الدالّة على حجّيه خبر الواحد) مثلاً، فهذا الجامع المشترك هو المعنى الذى اشتركت فيه هذه الطوائف، وهو الاشتراك المعنوى.

وإن لم يكن هناك معنى مشترك بين هذه الطوائف فأوّلًا: لماذا جمعها علماء الأصول تحت بحث واحد، وتحت عنوان واحد، وأطلق عليها اسم

ص: ٢٢٠

١- (١) أجود التقريرات ١٩٧: ٣.

٢- (٢) مصباح الأصول ١٩٣: ٢.

الطوائف الدالّة على حجّيه خبر الواحد؟

وثانياً: إذا لم يكن هناك معنى مشترك بينها فلماذا لم يدرج علماء الأصول روايات الصلاة والصيام في ضمنها مثلاً؟

وبعبارة أخرى: ما هو العامل الذى أدى إلى جمع هذه الروايات بالخصوص، وما هو العامل الذى أخرج غير هذه الروايات من هذا البحث؟

فإن كان هناك عامل مشترك فهو الاشتراك المعنوى، أى: التواتر المعنوى، وإن لم يكن فجمعها عبث بلا مبرّر.

الأمر الثانى: أنّ الإشكال الذى أشكل به السيد الخوئى على الشيخ النائينى غير وارد؛ وذلك لأنّ فى التواتر اللفظى والمعنوى نرفع اليد عن احتمال ضعف كلّ واحد من الأخبار؛ لأنّ الجميع يصبّ فى مصبّ واحد، ويقوى بعضها بعضاً، أمّا فى مثل التواتر الإجمالى المُدعى، فلا توجد نقطه تصبّ فيها الأخبار بحيث يقوى بعضها الآخر، فإذا جئنا إلى الحديث الأوّل نجده لا يدعم الحديث الثانى أصلاً، وكذا الثانى بالنسبة للثالث وهكذا، فكيف نخرج بنتيجته واحده معينه، ونقول: إنّ الأخبار دلّت عليها؟!

الأمر الثالث: وهو تعقيب على الأمر الثانى، لعلّ قائلاً يقول: إنّ هذه الأخبار تشترك بأصل الصدور، أى: نقطع بصدور واحده منها لا على التعيين.

نقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ هذا المعنى الذى دلّت عليه هذه الروايات وهو أصل صدور

ص: ٢٢١

واحد، إمّا دلت عليه بالمطابقه أو بالتضمّن أو بالالتزام، وهذه الثلاثة كلّها من مختصّات الدلاله المعنويه، كما هو رأى السيد الخوئى وغيره (١).

وثانياً: معنى أصل صدور واحد هو المعنى المشترك فيما بين الروايات، وهو معنى التواتر المعنوى أى: تواتر معنى صدور واحده من الروايات جزءاً.

وثالثاً: مع كون صدور روايه واحده لا- على التعيين تواتر معنوى، فهو لا يفيدنا فى المقام أصلاً؛ وذلك لأنّه تدخل فيه جميع روايات الفقه؛ لأنّها مشتركه فى هذا المعنى، فلعلّ الروايه الصادره مرتبطه بأبواب الفقه، ولا- علاقه لها بموضوعنا هذا، لا من قريب ولا من بعيد.

وهذا بحث واسع ليس المحل محلّه أو التوسّع فيه، ذكرنا ما تقدّم استطراداً وبمقدار ما يرتبط ببحثنا، أو أكثر بقليل.

التواتر المعنوى لبعض هذه الطوائف:

ذهب الشيخ النائينى إلى أنّ بعض هذه الطوائف متواتر معنأً على حجّيه خبر الثقه، قال فى أجود التقريرات: «ولا يخفى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضموناً هو الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقه...، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقه متواتر،

ص: ٢٢٢

مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينه القطعيه من جهه اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محاله»(١).

ولكن خالف هذا الرأي السيد الخوئي، ولم يثبت من أقسام التواتر إلما التواتر الإجمالي، قال في مصباح الأصول: «فتحصل أن التواتر الإجمالي في هذه الطوائف الأربع من الأخبار غير قابل للإنكار»(٢).

ولم يثبت السيد الشهيد الصدر التواتر أصلاً، قال - بعد أن عرض طوائف الروايات - : «وهكذا يتضح أن هذه الطوائف لا دلالة في شيء منها على المطلوب، وبعد إفرازها لا تبقى لدينا أكثر من خمس عشرة روايه مما قد تتم دلالتها على الحجّيه، وهو عدد لا يبلغ حدّ التواتر»(٣).

نعم، ذكر السيد الشهيد بعض القرائن التي قد توجب حصول

الاطمئنان بصدور بعض الروايات بخصوصها.

وكيف كان فحتّى بناءً على وجود أصل التواتر الإجمالي، أي: ثبوت الكبرى، مع فرض تحققه في هذه الحاله أيضاً، أي: ثبوت الصغرى، لا- تثبت حجّيه خبر الثقة، بل تثبت حجّيه خبر الثقة الإمامي العادل؛ وذلك لأنّ الاستدلال بالتواتر الإجمالي، يعنى صدور واحده من الروايات التي ضمن

ص: ٢٢٣

١- (١) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.

٢- (٢) مصباح الأصول ٢: ١٩٣.

٣- (٣) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٩.

هذه الطوائف، وبما أنّ هذه الرواية غير معروفة فلا بدّ أن نأخذ بجميع خصوصيات الروايات وشرائطها التي جعلتها للأخذ بخبر الواحد.

نعم، هناك طريق فنيّ يمكن سلوكه للوصول لحجّته خبر الواحد الثقة، وهو: أن تثبت حجّته خبر الواحد الثقة العدل الإمامي من خلال التواتر الإجمالي، ثمّ إن وجد خبر واحد جميع رواته فيهم هذه الصفة، ومضمونه الأخذ بخبر الواحد، فهذا الخبر يكون حجّجه لأجل التواتر الإجمالي، وهو بنفسه يكون حجّجه للأخذ بخبر الثقة.

وقد وقع اختلاف بين الأصوليين في:

أولاً: في ما هو القدر المتيقّن من الطوائف المتقدّمة؟

وثانياً: أنّه هل يوجد خبر في جميع رواته هذه الخصوصيات (1)؟

الدليل العقلي على حجّته خبر الواحد:

قُرّر الدليل العقلي بوجوه:

منها: أنّه يوجد علم إجمالي بصدور كثير من الأخبار عن المعصوم عليه السلام، ولا يوجد احتمال أنّ جميعها موضوعه، وبما أنّه جهد

ص: ٢٢٤

١- (١) وللتفصيل انظر: كفاية الأصول للخراساني: ٣٤٦، أجود التقريرات للخوئي، تقارير بحث النائيني ٣: ١٩٩، بحوث في علم الأصول للهاشمي، تقارير بحث الصدر ٤: ٣٨٤، مصباح الأصول للبهسودي، تقارير بحث الخوئي ٢: ١٩٣، وغيرها.

العلماء أنفسهم فى جمع هذه الأخبار وتهذيبها، فمقتضى الاحتياط هو الأخذ والعمل بالروايات والأخبار التى جمعت فى الكتب المعتره التى رواها ثقات.

وبقيته الأوجه العقلية أيضاً تعتمد على كبرى منجزيه العلم الإجمالى، وهو أنّ لنا علماً إجمالياً بصدور بعض هذه الأخبار، والاحتياط يقتضى - بحكم العقل - العمل بأخبار الثقات الموجوده.

وقد وقع البحث بين الأعلام فى أمرين:

الأمر الأول: فى تماميه هذا الدليل، حيث ذهب الشيخ الأنصارى (١) والسيد الشهيد الصدر (٢) إلى عدم تماميته، بينما ذهب الشيخ الآخوند الخراسانى (٣)، والسيد الخوئى (٤) إلى تماميته.

الأمر الثانى: بناءً على تماميه هذا الدليل فهل النتائج المترتبة عليه نفسها النتائج المترتبة على ثبوت الحجّيه؟

فمن الواضح أنّ نتيجة هذا الدليل هو ثبوت الاحتياط لا الحجّيه، ومع ثبوت الاحتياط هل تترتب آثار الحجّيه من تقديم الأمارات على الأصول مثلاً؟

ص: ٢٢٥

١- (١) فرائد الأصول ٢٩٧:١.

٢- (٢) بحوث فى علم الأصول ٤:٤٢١.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٥٠.

٤- (٤) مصباح الأصول ٢٠٦:٢.

وقعت أبحاث عديدة في هذا المجال، راجعها في محلها (١).

دليل الإجماع على حجّيه خبر الواحد:

وقد قرّر دليل الإجماع بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع المنقول عن الشيخ الطوسي.

الوجه الثاني: الإجماع القولي من العلماء على حجّيه خبر الواحد، عدا السيد المرتضى وابن إدريس وابن زهره، وخلافهم لا يضر؛ لأنهم معلومو النسب.

الوجه الثالث: الإجماع القولي من قبل جميع العلماء حتّى السيد المرتضى ومن تبعه بدعوى أنّهم لم يقبلوا حجّيه خبر الثقة لانفتاح باب العلم عندهم، أمّا مع الانسداد كما هو الآن، فهم سوف يقبلوا حجّيه خبر الثقة.

الوجه الرابع: الإجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالأخبار الموجوده.

الوجه الخامس: الإجماع العملي من قبل المتشرّعه من زمن الصحابه

ص: ٢٢٤

١- (١) انظر: فرائد الأصول للشيخ الأنصاري ١: ٢٩٧، كفايه الأصول للخراساني: ٣٤٩، أجود التقريرات للخوئي، تقريرات بحث النائيني ٣: ٢٠٣، بحوث في علم الأصول للهاشمي، تقريرات بحث الصدر ٤: ٤٠٩، مصباح الأصول للبهسودي، تقريرات بحث الخوئي ٢: ٢٠٣، معارج الأصول للمحقق الحلي: ٢٠٣، معالم الأصول للشيخ حسن: ٢٦٢، أصول الفقه للمظفر ٢: ٦٩ وغيرها.

إلى زماننا هذا، فيكون كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام، وهو الإمضاء (١)، وهذا الوجه هو دليل السيره الآتى.

وقد ذكرت إشكالات عديدة على الوجه الأربعة الأولى، ولم يتم العلماء دلالتها على حجّيه خبر الواحد.

دليل السيره على حجّيه خبر الواحد:

نعم، أتم دليل على حجّيه خبر الواحد هو دليل السيره، وهو تاره يقرب بالسيره المتشرّعيه، وأخرى بالسيره العقلائيه.

السيره العقلائيه على حجّيه خبر الواحد:

والدليل يعتمد على مقدّمتين:

الأولى: قد استقرّ بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد الثقه، وجرت سيرتهم على ذلك.

الثانيه: أنّ الشارع لم يردع عنها؛ إذ لو لم يقبل بها لردع عنها، ولو ردع لوصل إلينا الردع، وبما أنه لم يصل فهو لم يردع عنها، فهو راض بها.

السيره المتشرّعيه على حجّيه خبر الواحد:

وهو نفس التقريب المتقدّم إلّا أنه بدل جريان سيره العقلاء نقول:

جريان سيره المتشرّعيه من أصحاب المعصومين عليهم السلام.

ص: ٢٢٧

جریان سیره المتشرّعه من أصحاب المعصومین علیهم السلام.

وقد ارتضى السيد الخوئي دليل السيره العقلانيه على حججه خبر الواحد، قال فى مصباح الأصول: «ومما استدللّ به على حجّيه الخبر الإجماع، وتقديره من وجوه... الوجه الخامس: الإجماع العملى من جميع المتشرّعه من زمن الصحابه إلى زماننا هذا على ذلك، فيكون كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام.

ثمّ قال: وأمّا الوجه الخامس ففيه: أنّ عمل المتشرّعه من أصحاب الأئمه عليهم السلام والتابعين بخبر الثقة وإن كان غير قابل للإنكار...، إلّا أنّه لا يكشف عن كون الخبر حجّه تعييديه؛ لأنّ عمل المتشرّعه بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرّعه، بل بما هم عقلاء، فإنّ سيره العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة فى جميع أمورهم، ولم يردع عنها الشارع، فإنّه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقلّ من العامل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعه عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه تقريباً، ولم تصل فى المنع عن العمل بخبر الثقة روايه واحده، فنستكشف من ذلك كشفاً قطعياً أنّ الشارع قد أمضى سيره العقلاء فى العمل بخبر الثقة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ العمده فى دليل حجّيه الخبر هى السيره العقلانيه الممضاه عند الشارع، ولا يرد عليه شىء من الإشكال»(١).

ص: ٢٢٨

وقد ارتضى السيد الشهيد الصدر كلا السيرتين فى الدلالة على حججه خبر الواحد الثقة، قال فى البحوث: «وقد ذكر الشيخ الأعظم قدس سره فى الرسائل وجوهاً عديدة لتقريب الإجماع، أوجهها تقريبه بالسيره، فنقتصر عليها فى المقام، وهى تاره تقرب كسيره متشريحه، وعمل أصحاب الأئمه عليهم السلام، وأخرى كسيره العقلاء وعملهم.

فهنا تقريران تقدم نظيرهما فى بحث حججه الظواهر، وبيان منهجه الاستدلال بكل منهما، ولذلك نوجز فى المقام تلك النكات ضمن تطبيقه على خبر الثقة»^(١)، إلى آخر ما يذكره من تقرير السيرتين.

مقدار دائره الحججه:

وقع الكلام فى مقدار دائره الحججه، أى: أنه ليس كل خبر واحد حجه، بل هناك شروط أخرى لابد أن تتوفر فى خبر الواحد حتى يكون كذلك، وهذه الشروط تختلف حسب الأدله الداله على حججه خبر الواحد، وبما أن أهم دليل على ذلك هو دليل السيره، وهى منعده على خبر الواحد الثقة فالحججه تثبت لخبر الواحد الثقة على أقل تقدير، قال السيد الخوئى: «فتحصل مما ذكرناه فى المقام أن العمده فى حججه الخبر هى السيره، ولا يرد على الاستدلال بها شىء من الإشكالات، ولا يخفى أن مقتضى السيره

ص: ٢٢٩

حجّيه الصحيحه والحسنه والموثوقه، فإنّها قائمه على العمل بهذه الأقسام الثلاثة»(١).

والنتيجه من جميع ما تقدّم: هو أنّ هناك مجموعه من الأدله على حجّيه خبر الواحد الثقه، وإن اختلف العلماء فى نوع وكم تلك الأدله، فبعض تمسّك بدليل قرآنى وروائى وسيره عقلائيه ومتشرعيه وعقل وإجماع، وبعض تمسّك بدليل قرآنى وسيره، وثالث تمسّك بدليل روائى وسيره، وهكذا نجد أنّ الدليل المشترك بين الجميع هو دليل السيره الممضاة، إلّا أنّ هذا لا يعنى أنّ السيره هى الدليل الوحيد على حجّيه خبر الواحد الثقه، كما يتوهّمه البعض.

المبحث الثالث: معنى المهم وغير المهم، ومن هو الحاكم فى ذلك ؟ وما هو الميزان ؟

سنتطرق فى هذا البحث إلى ثلاث نقاط:

النقطه الأولى: معنى المهم وغير المهم، والمائز بينهما

إنّ البحث عن المهم وغير المهم يكون على مستويين:

المستوى الأوّل: البحث فى ضمن حدود الدين والشريعه المقدّسه

ص: ٢٣٠

١- (١) مصباح الأصول ٢٠٠:٢.

وهذا أيضاً تاره يكون فى ضمن العقائد، وأخرى فى ضمن الأحكام:

العقائد: فإنّ العقائد الدينيه تصنّف إلى عقائد أصلية وأساسيه وإلى عقائد فرعيه، ومن الواضح فإنّ العقيدته الأصلية أهم من الفرعيه.

ويكون المائز بينهما بعدّه أمور: فتاره يكون من خلال الدليل ونوعيته، وأخرى من خلال أساسيه تلك العقيدته لكثير من العقائد الأخرى، من قبيل: عقيدته التوحيد فهى أصل للكثير من العقائد، أو مثل عقيدته العدل، أو مثل عقيدته النبوه وهكذا، ومن الواضح فإنّ عقيدته التوحيد أهم من مثل العقائد الجزئيه فى يوم القيامه، وهذا لا يعنى أنّ تلك العقائد غير مهمّه كما يوهمه العنوان، وإنّما المقصود أنّ بعضها أهم من بعض، فالأصح هنا أن يكون التقسيم بين الأهم والمهم.

الأحكام: وكذا الحال فى الشريعه والأحكام فإنّها تقسيم إلى خمس أقسام، ومن الواضح فإنّ الواجب أهم من المستحب، والمستحب أهم من المباح، وكذا الأمر فى جهه الحرمة والكراهه.

فإن قلت: إنّ هناك بحثاً مفاده أنّ بعض المستحبات أهم ملاكاً من

الواجبات، كما فى زياره الإمام الحسين عليه السلام والحج - إن لم نقل بوجوب الزياره - وعليه لا يكون الواجب أهم ملاكاً من المستحب دائماً.

أقول: لو كان الأمر كما ذكر - وهو غير بعيد - فغايته الأهميه على نحو المقتضى لا على نحو المجموع، فلربما يكون ملاك المستحب أهم من

ملا-ك الواجب إلما أنّ هناك مانعاً يمنع من تقنين وجوب هذا الملا-ك، وعليه يكون الأمر الواجب هو الأهم من جهة العمل والجرى على طبقه وإن كان ذلك المستحب أهم ملاكاً فى نفسه.

ويمكن تصوّر المهم والأهم فى كلّ نوع من الأحكام الخمسه؛ لأنّها على مراتب أيضاً وبعضها متفرّع على بعض، فمن الواضح أنّ وجوب الصلاه أهم من وجوب الجهر بالقراءه فى أوليين المغرب والعشاء، كما أنّ حرمة قتل النفس المؤمنه أهم من حرمة سرقة مال يسير، كما أنّ استحباب زياره الأئمه عليهم السلام أهم من استحباب شرب الماء عن جلوس ليلاً، وهكذا الحال فى كثير من الأحكام.

ثمّ هل أنّ النسبه بين تلك الأحكام هى الأهم والمهم دائماً أو أنّها يمكن أن تكون بين المهم وغير المهم؟

والجواب: إن كانت الأحكام بين الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهه فهى دائماً بين الأهم والمهم؛ لأنّ أحكام الله تعالى كلّها مهمّه، وهذا واضح.

وأما الإباحه فهى إن كانت اقتضائيه فيمكن أن يقال فيها ماتقدّم؛ لأنّه سوف تكون من أحكام الله تعالى، وإن قلنا: إنّها ليست كذلك فأمكن القول: إنّها غير مهمّه فى بعض الموارد، ولا نقول دائماً؛ لأنّه ربما تكون المهمّيه أو حتّى الأهميه فى إطلاق العنان للمكلفين.

ص: ٢٣٢

ثم إن المائز بين المهم والأهم أو بين المهم وغيره، تارة يكون من خلال كثرة الثواب، أو من خلال شدّة العقاب، أو من خلال نص الدليل الشرعي، أو من خلال الارتكاز المتشّرعي، أو من خلال محوريه ذلك الحكم، وهكذا.

المستوى الثاني: البحث على ضوء إدراكات العقلاء

إن اهتمامات ومهّمات العقلاء يمكن تنويعها إلى نوعين:

النوع الأول: الاهتمامات والمهّمات المتفاوتة والمتغيّرة، وهي تتفاوت طولاً وعرضاً

أمّا عرضاً: فلربما يكون أمر ما مهّمًا جدًّا عند بعضهم ولا يكون كذلك عند غيرهم، وإن كانوا يعيشون في زمن واحد وفي أماكن متقاربه نوعاً ما، وهذا يخضع لعدّة عوامل لها التأثير الكبير على اهتمامات العقلاء وتحديد الأوليات عندهم، ومن تلك العوامل: العامل الديني فإنه يفصل العاقل المتدين عن غيره بأمر كثيره، حتّى أنّ بعضها يصل إلى طرفي نقيض على مستوى الرؤية الكونية وعلى مستوى الأيدلوجيات والأفعال، فإنه ربما تصل حاله بالعاقل المتدين إلى أن يضحي بنفسه وبكلّ ما يملك من أجل العقيدة بينما يرى العاقل غير المتدين هذا الفعل سفاهه وجهلاً.

ومن العوامل أيضاً عامل البيئه والموروث الثقافي الذي يحمله كلّ فرد في داخل مجتمع معيّن، حيث إنّ هذه حاله تؤثر كثيراً على اهتمامات

كُلَّ شخص و تميّزها عن اهتمامات آخر لا- يعيش في تلك الأ-جواء وليس له تلك الموروثات، من قبيل اهتمام شخص في مجتمع ما بطريقة لبسه ومأكله وطريقه تعامله مع ضيفه يختلف عن شخص آخر يعيش في مجتمع آخر.

إلى غير ذلك من العوامل التي تتشكّل بتبعها الأعراف والعادات والتقاليد.

وأما طولاً: فإنه نجد أنّ بعض الاهتمامات كانت عند قوم ما تجرى بطريقة معيّنه، إلا أنها تغيّرت بمرور الزمن عندهم أو عند أبنائهم وأحفادهم، لمثل العوامل المتقدّمة وغيرها، وليس المحلّ محلّ بحث تلك العوامل.

النوع الثاني: الاهتمامات الثابته

وهي تلك الاهتمامات التي ثبت عليها العقلاء بما هم عقلاء مهما اختلفت الأمكنه والأزمنه والثقافات والديانات، فإنّ هناك بعض القضايا وجدنا أنّها محلّ اهتمام العقلاء على اختلافهم وتوّعهم، من قبيل: حسن العدل وقبح الظلم، فكلّ عدل أينما كان وكيفما كان فإنّ العقلاء يحسّونونه، وكلّ ظلم أينما كان وكيفما كان فإنّ العقلاء يقبّحونه، والأدله على ذلك عديده، ويكفيها الوجدان تقدّماً.

الأهم والمهم وغير المهم:

إنّ التقسيم في أهميه الأحكام والموضوعات ليس تقسيماً ثنائياً - كما قد يوهمه البعض بأن تقسّم الأمور إلى مهم وغير مهم وإنّما المسأله لها أقسام كثيره؛ لأنّ الأهميه من الأمور النسبيه؛ لأنّه ربما يكون أمر مهمّاً

بالنسبه لما فوقه وأهم بالنسبه إلى ما تحته، وهذا أمر موجود فى الأمور الدينيه والأمر العقلانيه، ومثاله فى الدين والشريعه: أن يكذب الإنسان لحفظ النفس المؤمنه، فإنّ ترك الكذب وإن كان مهمّاً إلّا أنّ حفظ النفس المؤمنه أهم، ثمّ إنّ لو خيّر بين الكذب لحفظ النفس المؤمنه أو الكذب لحفظ نفس النبي، فإنّ الثانى هو الأهم، فيكون الكذب لحفظ النفس المؤمنه أهم بالنسبه إلى ترك الكذب، ويكون مهمّاً بالنسبه إلى حفظ نفس النبي.

ومثاله عند العقلاء: أن يخيّر إنسان بين هلاك واحد أو هلاك عشره، فمن الواضح فإنّ هلاك العشره أهم من الواحد، ثمّ يخيّر بين هلاك هؤلاء العشره وبين هلاك مئه، فمن الواضح هلاك المئه أهم.

وكذا نرى أنّ موضوع المهم والأهم من الأمور النسبيه عند الشرع وعند العقلاء.

النقطه الثانيه: الحاكم فى تحديد المهم

إنّ الحاكم فى الأمور الدينيه والشريعه هو الله تعالى، لأنّه صاحب الشرع وهو العالم بالملاكات وخفايا الأمور، فإنّ غيره لا يمكنه ذلك أصلاً؛ لأنّه لا اطلاع له على تلك الأمور، فالحاكم الوحيد فى تحديد الأهم والمهم هو الحقّ تعالى، فهو الذى يحدد الأولويات، وهو الذى يعيّن النسب بين الموضوعات، فلربما أمر بحفظ النفس ولربما أمر ببذل النفس، ولربما أمر بالقتال ولربما أمر بالصلح، فكلّ شىء مرتبط بإرادته ومشيتته جلّ وعلا، وحتىّ ما أوكله من الموضوعات إلى العرف فإنّه بأمره تعالى وغير خارج

ص: ٢٣٥

عن سلطانه التشريعى وتحديدده للأهم والمهم.

وأما الحاكم فى قضايا العقلاء فهو العقل، وليس المقصود العقل الفلسفى البرهانى الدقيق، وإنما هو العقل العقلائى، هذا طبعاً فى الاهتمامات الثابتة، وأما غيرها فإنّ الحاكم عوامل كثيره ومتعدده كما تقدّمت الإشارة إليها.

النقطه الثالثه: الميزان فى تحديد الأهم والمهم

من الواضح أنّ الميزان فى الأمور الشرعيه بيد الشارع الأقدس، ولا يحقّ لأحد التدخّل فى ذلك، فلربما يرى العبد أنّ المصلحه على خلاف الحكم الإلهى إلّما أنّه لا- يحقّ له المخالفه والتغيير ما دام أنّ الله تعالى حكماً واضحاً فى تلك الواقعه، وذلك يعود لخفاء المصالح والمفاسد الواقعيه التى تعتمد عليها الأحكام الشرعيه.

وأما الأمور العقلائيه: فإنّ ما كان متغيراً منها فإنّ الميزان فيها عدّه أمور تبعاً لعوامل التغير المتقدّمه، وأما ما كان ثابتاً منها فميزانه العقل والفطره، بدون تعقيد وتشويش.

شبهه وإشكاليه البحث: خبر الواحد ليس حجّه فى الأمور المهمّه

يعتقد أصحاب هذه الشبهه أنّ خبر الواحد لا يكون حجّه فى الأمور المهمّه، أى: لا يمكن الاعتماد على خبر الواحد فى تحديد حكم الأمور

ص: ٢٣٦

المهمّة، من قبيل: أنّه لا يمكن الاعتماد على خبر يثبت وجوب قتل المرتد أو سبّ النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنّ هذا الحكم جاء من طريق الخبر الواحد، وبما أنّ هذا الموضوع يرتبط بالأمر المهمّة؛ لأنّه فيه قتل ودماء فخير الواحد ليس حجّه هنا، ولا يمكن الاعتماد عليه.

دليل أصحاب هذا الرأى:

استدلّ أصحاب هذا الرأى على مدّعاهم بما يلي: أنّ الدليل التام والوحيد على حجّيه خبر الواحد هو السير العقلائي الممضاه من قبل الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من الرجوع إلى تلك السير لمعرفة أنّ العقلاء فى أىّ الموارد يجرون هذه السير، لأنّه لا يجوز التعدّى عن الموارد التى يجرى فيها العقلاء تلك السير، فالإمضاء لتلك السير من قبل الشارع يكون بالمقدار الذى يرتضيه العقلاء، وإذا رجعنا إلى الموارد التى يجرى فيها العقلاء تلك السير نجدهم أنّهم يجرونها فى الأمور غير المهمّة، ولا يجرونها فى الأمور المهمّة؛ لأنّ خبر الواحد الثقة فى مثل هذه الأمور لا يورث الاطمئنان، وبما أنّ حكم قتل المرتد وسبّ النبي صلى الله عليه وآله من الأمور المهمّة إذن فلا تجرى السير فىهما، والنتيجة سقوط حجّيه خبر الثقة فى هذه الموارد من الأساس، لعدم جريان السير العقلائي فى مثل هذه الأمور أصلاً، وإذا سقطت السير فى هذه الأمور لا يبقى أىّ دليل على شمول حجّيه خبر الواحد للأمر المهمّة.

المبحث الرابع: شمول حجّيه خبر الواحد للأمر المهمّه وغير المهمّه:

بعد أن تقدّم الكلام عن معنى حجّيه خبر الواحد، وعن أدله تلك الحجّيه، وعن الأمور المهمّه وغير المهمّه عند الشارع وعند العقلاء، مع بيان الشبهه المطروحه في المقام، يصل الكلام إلى النقطه المهمّه من هذا البحث والتي من أجلها عقدنا هذه الدراسة، وهي شمول حجّيه خبر الواحد الثقه للأمر المهمّه وغير المهمّه.

استفهام وبيان:

ربما يقال: إنّ الأمور غير المهمّه لا- يستحقّ البحث عنها أصلاً، وإنّما الكلام عن الأمور المهمّه، وهذا المقدار من حجّيه خبر الواحد هو القدر المتيقّن، وعليه لا- فائده من هذا البحث بل العنوانه بهذا الشكل عنوانه خاطئه، فحتّى الشبهه المطروحه لا موضوعيه لها أصلاً.

وفي مقام البيان عن هذا الاستفهام نقول: إنّ هذا الاستفهام يمكن أن يرقى لأن يكون إشكالاً، فالحقّ كما قيل، ولكن عنواننا هذا المبحث بهذا الشكل بناء على الشبهه المتقدّمه من أنّ حجّيه خبر الواحد لا تشمل الأمور المهمّه، فحقّ العنوان أن يكون كالاتى: شمول حجّيه خبر الواحد للأمر الخطيره وغير الخطيره، والخطيره هي الأمور الشديده الأهميه، أى: أنّها

على درجه عاليه من الأهميه سواء عند الشارع أو عند العقلاء، وهذا أيضاً يدخل ضمن النسيه التي تقدّم الكلام عنها في الأهم والمهم.

المدعى المطلوب إثباته:

إنّ المدعى أنّ حجّيه خبر الواحد تشمل الأمور المهمّه والخطيره، كما تشمل الأمور الأقل أهميه والأمر غير الخطيره، فإنّ حجّيه خبر الواحد يمكن الاعتماد عليها في الأمور الجزئيه مثل شكّيات الصلاه، أو تحديد صيغه معيّنه لعقد البيع مثلاً، أو تحديد الوظيفه عند الشكّ في الركعات وأمّثال هذه الأحكام، كما وأنها معتبره حتّى في مثل الدماء والأعراض، فإنّه يمكن أن يثبت حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله مثلاً بالخبر الواحد الثقه.

أدله الشمول:

هناك أدله عديده تثبت شمول حجّيه خبر الواحد الثقه للأمر المهمّه والخطيره:

الدليل الأوّل: ما تقدّم من معنى الحجّيه للخبر الواحد الثقه على جميع المباني في تفسير معنى الحجّيه، سواء كانت بمعنى الطريقه أو الحكم المماثل أو التراحم الحفظى أو غيرها، فهي تعنى أنّ حقيقه الأماره والتي تستنتج من دليل حجّيه خبر الواحد تشمل الأمور المهمّه والخطيره وغيرها.

فإن قلت: إن هذا مصادره على المطلوب؛ لأنّ الكلام عن أصل ثبوت الحجّيه للأمر الخطيره والمهمّه، والبحث عن معاني الحجّيه يكون بعد ثبوتها، فكيف تثبتونها من خلال معاني وحقيقه الحجّيه؟

نعم، لو ثبتت الحجّيه للأمر المهمّه والخطيره فهي تثبت بجميع معاني الحجّيه المتقدّمه.

قلت: إن ثبوت أصل الحجّيه للخبر الواحد الثقه مما لا إشكال فيه، فهو محلّ اتّفاق خصوصاً عند متأخري العلماء، والمقصود من هذا الدليل هو إثبات أنّ معاني الحجّيه المتقدّمه لا تمنع من شمول الأمر الخطيره والمهمّه، وحينئذ فلا فرق بين الأمر الخطيره وغيرها من هذه الجهه.

الدليل الثاني: أنّ الأدله التي أقيمت على حجّيه خبر الواحد كانت على أنواع كما تقدّم، فإنّ منها ما هو قرآنيه، ومنها ما هو روايه، ومنها ما هو معتمد على السيره العقلانيه والسيره التشريعيه، ومنها الإجماع، ومنها العقل، فما كان منها معتمداً على دليل لفظي فإنّه يمكن حينئذ التمسك بإطلاق ذلك الدليل وشموله للأمر المهمّه وغير المهمّه، فإنّ الإطلاق حجّه.

فإن قلت: إنّ هذا الجواب يفيد على رأى من يرى أنّ بعض الأدله اللفظيه تامّه الدلاله على حجّيه خبر الواحد، لا- على جميع المباني.

قلت: هذا يكفي لإبطال شبهه المستشكل ولو على نحو القضيّه

الجزئية، حتى يتبين مقدار الشبهه المثاره حول الموضوع.

الأدله اللفظيه ليست فى مقام البيان:

يعود المستشكل ويشكل على هذا الجواب بإشكال واهٍ جداً، حاصله:

حتى لو تم بعض الأدله اللفظيه على حجيه خبر الواحد فهى ليست بحججه من هذه الجهه، أى: من جهه شمولها للأمر المهمه وغير المهمه؛ وذلك لأن هذا الشمول فرع الإطلاق، والإطلاق فرع أن يكون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهه، والأمر ليس كذلك؛ لأن المتكلم فى مقام البيان من جهه أصل الحجيه لا أنه فى مقام بيان موارد الحجيه.

والنتيجه: حتى لو تمت تلك الأدله اللفظيه فهى لا تدل على حجيه خبر الواحد فى الأمور المهمه.

الجواب:

إن الإشكال المتقدم من الغرابه بمكان؛ فإنه يجاب عليه:

أولاً: أنه لو تمت الأدله اللفظيه على حجيه خبر الواحد فإن القدر المتيقن منها هو الإطلاق من هذه الجهه؛ وذلك لأن الدليل أساساً أقيم وجيئ به لبيان الأماكن التى يصح التمسك بها بخبر الواحد، فإذا أطلق الدليل ذلك فهذا معناه أن المتكلم يريد جميع الموارد.

وبعبارة أخرى: أن هدف المتكلم من آيه النفر أو النبأ أو ما شابههما -

ص: ٢٤١

بناءً على تمامية الدلالة على المطلوب، كما هو المفترض - هو بيان حججه خبر الواحد، وأنه يصح الاعتماد عليه في الأحكام الشرعية، وتحديد الموضوعات والطرق التي يرتضيها الشارع، فالمتكلم في صميم البيان وإلا لما كان هناك معنى لبيان حججه طريق معين من دون بيان موارده.

وثانياً: لو تمت الأدلة اللفظية الشرعية على الحججه، فإنّ تحديد المهم وغير المهم بيد الشارع حينئذ، وبما أنّ هذا أمر خارج عن تشخيص العقلاء فالمرجع الوحيد فيه هو الشارع، فإن جاء دليل على موضوع معين فهو فيه حجه وهو يدلّ على أهميته، وإلاّ لكان على الشارع أن يبين، فإذا لم يبين لكان نقضاً للغرض، تعالي الشارع عنه علواً كبيراً، فلا يحقّ لأى عاقل أن يدعى أنّ هذا الموضوع الشرعى مهم أو غير مهم إلاّ ببيان الشارع نفسه.

فإن قلت: إنّ الشارع نفسه قد اهتم بموارد الدماء والأعراض والأموال أكثر من غيرها.

قلت: هذا ما سيأتى بيانه والجواب عنه إن شاء الله.

الدليل الثالث: أنّ هناك اتجاهين في حججه خبر الواحد الثقة:

الأول: مبنى الوثاقه، وهو يعنى أنه متى ما تحققت الوثاقه من شخص فإنّ خبره يكون معتبراً ويصح الاعتماد عليه؛ لأنّ حججه تعبدية ملزمه ولا يصح تركها.

وبناء على هذا المبنى فمتى تحققت الوثاقه تحققت الحجّيه مع غض الطرف عن الأمر الذى جاء به هذا الثقه فسواء كان أمراً مهماً أو كان غير مهم فهذا الخبر الثقه حجّه، ولا يصح تركه وترك العمل به إلّا بحجّه أخرى أقوى من تلك الحجّه.

وعليه فبناء على هذه الرؤيه لحجّيه خبر الواحد فأساس الإشكال غير وارد؛ لأنّ الإشكال مبنى على حصول الاطمئنان والثوق، وهذا المبنى يقول: إنّ حجّيه خبر الواحد تعبديه ملزمه حتّى لو لم يحصل الوثوق بالصدور.

الثانى: مبنى الوثوق، وهو يعنى أنّ خبر الواحد الثقه لا يكون حجّه إلّا إذا أورث الوثوق والاطمئنان بالصدور، وحينئذ وعلى هذا المبنى يكون النقاش مع المستشكل صغروباً، أى: فى حصول الاطمئنان من خبر الواحد الثقه فى الأمور المهمّه والخطيره وعدم حصول ذلك، فنقول:

إذا مارجعنا إلى العقلاء قديماً وحديثاً نجدهم يعتقدون بأنّ أحد أهم قرائن الوثوق والاطمئنان هو خبر الثقه، لذلك نجدهم يعوّلون كثيراً ويعملون بمضمون أخبار الثقات، فهذه حاله نجدها عندهم أنّهم يعتمدون على أخبار الثقات فى مختلف مجالاتهم الحياتيه سواء فى الأمور الخطيره وغيرها، فنجد أنّهم يعتمدون على خبر الثقه فى حربهم وصلحهم وبيعهم وشرائهم وترتيب برامجهم وإعداد متطلبات ذلك، جميع ذلك مبتن على أخبار الثقات، ومانجده اليوم فى أجهزه المخابرات والاستخبارات فى

الدول من اعتمادهم وبناء سياساتهم على خبر ثقاتهم شاهد حى على ماندعيه.

نعم، إنَّ الجَهه التي يدقق فيها العقلاء هي جهه إثبات وثاقه هذا المخبر وإمكان الاعتماد عليه، فبعد أن يثبت ذلك فإنَّ العقلاء يعتمدون على هذا الخبر بلا توقّف، فإن كان هناك إشكال في العمل في بعض أخبار الثقات فهو من جهه عدم إحراز الاطمئنان، وعدم الاطمئنان الحاصل مع وجود خبر الثقة إنّما يكون لأجل بعض المعارضات لذلك الخبر، لا لأجل عدم حجّيه الخبر الواحد الثقة في الأمور المهمّه، وإلّا فمع إحراز الوثوق والاطمئنان وعدم المعارض أو مضعّف آخر، لا يتوقّف العقلاء في العمل بخبر الثقة.

والتوقّف في خبر الواحد الثقة لأجل بعض المعارضات لا يقتصر على الأمور المهمّه، بل هو جار في الأمور غير المهمّه وغير الخطيره أيضاً.

النتيجه: أنّه على مبنى الوثاقه فلا موضوعيه للإشكال من الأساس، وأمّا على مبنى الوثوق والاطمئنان فاعتماد العقلاء حاصل سواء في الأمور المهمّه وغير المهمّه، وإن كان ثمّه إشكال فهو يعود إلى حصول الاطمئنان أو عدمه، وهذا لا يفرق فيه بين الأمور الخطيره وغير الخطيره.

الدليل الرابع: وهو دليل استنتاجى نستفيد من تطبيقات الشريعه المقدّسه لحجّيه خبر الواحد الثقة.

عندما نراجع الشريعه المقدّسه وكيفيه ثبوت الأحكام الشرعيه نجد أن

لحجّيه خبر الواحد مساحه واسعه جدّاً فى ذلك، مما يجعلنا نقطع بأنّ هناك مجموعه كبيره من الأحكام الشرعيه الأساسيه - وإن شئت فعبر عنها بالأمر الخطيره والمهمّه - قد ثبتت بخبر الواحد الثقه، ولازم هذا الكلام أنّ الشارع أمضى السيره العقلانيه التى تجرى فى الأمور المهمّه وغير المهمّه، وإلّا فإن لم تكن السيره قائمه على الأمور المهمّه فكيف أجرى الشارع تلك السيره فى أغراضه التى هى مهمّه على كلّ حال، بل وحتىّ فى أغراضه الأهم، فهذا يدلّ بالدلاله الالتزاميه على موارد جريان السيره عند العقلاء.

وعليه فإنّ البحث عن الأهميه الشرعيه يكون له دخل فى الموضوع لا كما ادّعاه البعض، وبذلك يتبيّن أيضاً العلاقه والملازمه بين الأهميه عند العقلاء والأهميه عند الشرع، وسداجه رأى من أنكر ذلك.

الدليل الخامس: أنّ السيره بكلا- قسميها من العقلانيه والمتشريه قد دلّت على حجّيه خبر الواحد الثقه، فإنّ تممنا الإشكال المتقدّم فإنّما هو بناء على السيره العقلانيه، وأمّا بناء على السيره المتشريه فلا- يرد الإشكال؛ وذلك لأنّ أهم الأمور عند المتشرعه هو إطاعه المولى فى أحكامه الشرعيه، فإذا أجروا تلك السيره فى هذه الأمور، فهو دليل واضح على أنّ السيره قائمه على العمل بخبر الواحد الثقه حتىّ فى الأمور المهمّه والخطيره.

الدليل السادس: لو تنزّلنا عن جميع ما تقدّم فإنّ ما ذكره المستشكل ليس له مصداق واضح فى الشريعه المقدّسه، بيان ذلك:

إنّ مما اتّفق عليه الجميع وأقرّ به المستشكل أيضاً: أنّ خبر الواحد

الثقة المعصود ببعض القرائن حجّه بلا إشكال عند الجميع سواء في الأمور المهمّه أو غير المهمّه، من قبيل: موافقه الخير للكتاب، أو للإجماع، أو للشهره، أو كان معتضداً ببعض الأخبار الأخرى، أو عليه السيره المتشرعيه، أو ما شاكل من هذه الأمور، وإذا رجعنا إلى الأحكام الشرعيه في الأمور المهمّه والخطيره نجدها لا تخلو عن تلك المعاضدات أو بعضها، فعلى سبيل المثال: ما نجده في حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، فإنّ الحكم هو القتل، وهذا الحكم عليه الإجماع، ومعه الشهره، وفيه أخبار كثيره، حتّى ادّعى فيه التواتر، كما وعليه السيره المتشرعيه، وهكذا الأمر في موارد القصاص والديات وما شاكل من الأمور المهمّه.

فما صوّره المستشكل غير موجود أساساً؛ لأنّه نفسه قد استعرض الإجماع واستعرض الشهره واستعرض الأخبار العديده على ذلك الحكم، ثمّ يصوّر - تدليساً وكذباً - أنّ مثل حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله ما هو إلّا خبر واحد، والخبر الواحد لا يصح الاعتماد عليه في مثل هذه الأمور، فنفي حكماً شرعياً عليه الأخبار والإجماع والشهره والسيره بهذه البساطه والسذاجه والصلافه.

فإن قلت: إنّ المستشكل قد ناقش في الإجماع والشهره وأمثال ذلك من القرائن.

قلت: لو لم يناقش لكان كلّ منها دليلاً بعينه وله اعتباره المستقل، فكلامنا معه في هذا الدليل مع الأخذ بنظر الاعتبار تلك المناقشات وقبولها،

فإنَّ عدم اعتبار كلِّ دليل بعينه لا يعنى أنَّ هذا الدليل لا يصلح لأن يكون شاهداً وعاضداً لدليل آخر، وهو قد قَبِلَ أنَّ خبر الواحد الثقة إذا كان محفوظاً بالقرائن فهو معتبر وتام.

الاحتياط في الدماء والأعراض والأموال:

يعود المستشكل من جديد ويردد إشكالاً آخر في المقام، حاصله: لو سلّمنا أنَّ حجّيه خبر الواحد تشمل الأمور المهمّة إلّا أنّها لا تشمل مثل الدماء والأعراض والأموال الخطيرة؛ وذلك لأنَّ الفقهاء قد أسسوا قاعده مضمونها (أصالة الاحتياط في الدماء والأعراض والأموال الخطيرة)، واحتاطوا في هذه الموارد ما لم يحتاطوا في غيرها، وهذا يعنى أنَّ هذه الموارد تحتاج إلى يقين، ولا يكفي فيها الخبر الواحد، من هنا فلا يمكن إثبات حكم المرتد وسابِّ النبي صلى الله عليه وآله لمجرد وجود خبر واحد.

جواب الإشكال: موارد وحقيقه هذه القاعده

إنَّ المستشكل قد وقع في خلط كبير؛ إذ إنه لم يميّز بين تطبيقات وموارد القاعده المذكوره وبين ما نحن فيه، لذلك سنورد عليه مجموعه من الملاحظات عساها تكون متبّهات لما غفل عنه إذا لم يكن قد تغافل.

فنقول: إنّ من تتبع كلمات الفقهاء واستدلالاتهم الفقيهيه يجد أنَّ حقيقه هذه القاعده تقتضى أن تطبّق في موارد خاصّه، منها:

أولاً: جريان هذه القاعده عادةً في تشخيص الموضوعات الخارجيه،

وتحديد موارد العنوانين الانطباقية، فهي ترتبط بالإثبات الخارجى، وهذا غريب عما نحن فيه.

ثانياً: أنّ هذه القاعده تجرى فى تلك الموارد مع عدم وجود دليل معتبر يدل على حكم تلك الموارد، وإلا فمع وجود الدليل لا قائل بالاحتياط، ومع اعتبار دليل الأماره فلا تجرى هذه القاعده بلا إشكال.

ثالثاً: أنّ هذه القاعده تجرى مع وجود دليلين معتبرين متعارضين لا يمكن الجمع بينهما، فيرجح ما كان موافقاً لهذه القاعده؛ لأنه مقتضى الاحتياط.

رابعاً: أنّ هذه القاعده تجرى فى مواردھا فى حاله عدم وضوح الدليل أو إجماله أو شك فى شموله لتلك الموارد مع كون هذا الدليل مخالفاً للاحتياط.

خامساً: أنّ هذه القاعده تجرى عاده فيما لو كان جريان الأصول كالبراءه والتخيير مثلاً على خلاف الاحتياط، ففى مثل هذه الحاله تقدّم أصله الاحتياط لأجل موارد الدماء والأعراض والأموال الخطيره، وهذا المورد هو الأكثر استعمالاً لهذه القاعده.

سادساً: أنّ هذه القاعده تجرى فى حاله بقاء الشك لا فى حاله انعدامه، والمفروض أن لا شك فى حاله وجود دليل معتبر، فلا مورد لها على جميع المباني فى معنى الحجّيه التى تقدّم بيانها فى بدايه البحث.

سابعاً: أنّ هذه القاعده تعتبر أصلاً في قبال بقيه الأصول، ومن الواضح فإنّ الأصول لا تنجرى إلّا مع غياب الدليل على الحكم الشرعي، قال في الجواهر: «ولا نعرف له وجهاً إلّا الاحتياط في الدماء الذي لا يعارض الأدله»^(١)، وقال اللنكراني في تفصيل الشريعة: «إنّ مسأله الاحتياط في الدماء لا يبقى لها مجال مع وجود الدليل على خلافها»^(٢).

وبذلك يتبين الخلط الذي وقع فيه المستشكل، فإنّ قاعده الاحتياط هذه لا يبقى لها مورد مع وجود الدليل المعتبر على ثبوت الحكم الشرعي، هذا بالإضافة إلى أنّ تطبيقاتها خارج عمّا نحن فيه، فلا يوجد أيّ تنافى بين هذه القاعده وبين حجّيه خبر الواحد الثقة، فإنّ بينهما طوليه لا عرضيه.

الخاتمه:

وفي الخاتمه نذكر القارئ الكريم بأهم الأبحاث التي تطرّقنا إليها: فقد استعرضنا أهم معاني الأماره وأهم معاني الحجّيه، كما وقد استعرضنا أهم أدله حجّيه خبر الواحد، وذكرنا بعض الإشكالات على بعض الأدله بشكل مختصر، ثمّ تطرّقنا إلى بيان مسأله الأهميه والمهميه، وأنّها مسأله نسبيه، كما وقد استعرضنا الحاكم والمائز في مسأله الأهميه، وما يرتبط بذلك، ثمّ استعرضنا الشبهه في المقام من أنّ خبر الواحد ليس حجّيه في الأمور

ص: ٢٤٩

١- (١) جواهر الكلام ٢٠٤: ٤٢.

٢- (٢) تفصيل الشريعة (القصاص): ١٩٢.

المهمه، وبينا أنها لا تستند إلى دليل علمي، ثم تطرقنا إلى قاعده الاحتياط في الدماء والأعراض وكيفيه تشبث المستشكل بها، وبينا اشتباهه وخلطه في المقام.

فثبت من جميع ما تقدم أنّ خبر الواحد الثقة حجّه مطلقاً في الأمور الأشدّ أهميه والمهمه وغير المهمه.

ص: ٢٥٠

مقال حجّيه الخبر الواحد فى الأمور المهمّه (قتل المرتد وساب النبى صلى الله عليه وآله أنمودجاً)

١ - الاجتهاد و التقليد، الشيخ الغروى، تقريرات بحث السيد الخوئى، نشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثالثه ١٤٢٨ هـ - قم - إيران.

٢ - أجود التقريرات، السيد الخوئى، تقريرات بحث النائينى، تحقيق و نشر: مؤسسه صاحب الأمر، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - قم - إيران.

٣ - أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، نشر: مكتب الإعلام الإسلامى، الطبعة الثانيه ١٤١٥ هـ - قم - إيران.

٤ - أنوار الهدايه، الإمام الخمينى، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - قم - إيران.

٥ - البحث فى رسالات عشر، محمّد حسن القديرى.

٦ - بحوث فى علم الأصول، محمود الهاشمى، تقريرات بحث السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مؤسسه دائره المعارف للفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثه ١٤٢٦ هـ - قم - إيران.

٧ - بدايه الوصول فى شرح كفايه الأصول، محمّد طاهر آل الشيخ راضى، تصحيح: محمّد عبد الحكيم، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ، قم - إيران.

٨ - تاج العروس فى جواهر القاموس، السيد محمّد مرتضى الحسينى الزيدى، تحقيق: على شيرى، نشر: دار الفكر، سنة الطبع ١٤١٤ هـ، بيروت - لبنان.

٩ - تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله، الشيخ الفاضل اللكرانى، تحقيق و نشر: مركز فقهى ائمه أطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ، قم - إيران.

١٠ - تنقيح الأصول، محمّد رضا الطباطبائى، تقارير بحث العراقى، سنة الطبع ١٣٧١ هـ، النجف الأشرف - العراق.

١١ - جامع أحاديث الشيعة، السيد حسين البروجردى، سنة الطبع ١٣٩٩، قم - إيران.

١٢ - جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفى، مراجعه و تصحيح: رضا جعفر مرتضى العاملى و محمّد على حاتم، نشر: دار إحياء التراث العربى، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ، بيروت - لبنان.

١٣ - حاشيه على كفايه الأصول، الحجّتى، تقارير بحث البروجردى.

١٤ - الحلقة الثالثة فى أسلوبها الثانى، الشيخ باقر الإيروانى، نشر: المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م، قم - إيران.

١٥ - دروس فى علم الأصول، السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، قم - إيران.

- ١٦ - زبده الأصول، السيد صادق الحسيني الروحاني، نشر: مدرسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، قم - إيران.
- ١٧ - الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ، القاهرة - مصر.
- ١٨ - غريب الحديث، إبراهيم بن إسحاق الحربي، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن محمّد، نشر: دار المدينة، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ، المملكة العربية السعودية.
- ١٩ - فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، قم - إيران.
- ٢٠ - الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، قم - إيران.
- ٢١ - فوائد الأصول، الكاظمي، تقارير بحث النائيني، تعليق: آغا ضياء الدين العراقي، نشر: مؤسسه النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٤ هـ، قم - إيران.
- ٢٢ - القاموس المحيط، الفيروز آبادي.
- ٢٣ - القواعد الفقهية، البجنوردي، تحقيق: محمّد حسين الدرايتي و مهدي المهريزي، نشر: الهادي، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، قم - إيران.
- ٢٤ - كفايه الأصول، الشيخ محمّد كاظم الخراساني، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة ١٤٢٥ هـ، قم - إيران.

- ٢٥ - لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، نشر: أدب الحوزه، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ، قم - إيران.
- ٢٦ - لمحات الأصول، الإمام الخميني، تقارير بحث البروجردى، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ، قم - إيران.
- ٢٧ - المباحث الأصوليه، الشيخ إسحاق الفياض، نشر: مكتب الشيخ الفياض، الطبعة الأولى.
- ٢٨ - مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، نشر: مرتضوى، الطبعة الثانيه ١٣٦٢ ش، طهران - إيران.
- ٢٩ - محاضرات فى أصول الفقه (ضمن موسوعه السيد الخوئى)، الشيخ الفياض، تقارير بحث الخوئى، نشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثالثه ١٤٢٨ هـ، قم - إيران.
- ٣٠ - مصباح الأصول (ضمن موسوعه السيد الخوئى)، البهسودى، تقارير بحث الخوئى، نشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، الطبعة الثالثه ١٤٢٨ هـ، قم - إيران.
- ٣١ - معارج الأصول، المحقق الحلى، إعداد: محمّد حسين الرضوى، نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ، قم - إيران.
- ٣٢ - معالم الأصول (معالم الدين و ملاذ المجتهدين)، الشيخ حسن بن الشهيد الثانى، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، قم - إيران.
- ٣٣ - معجم مقاييس اللغه، أحمد بن فارس.

- ٣٤ - منتقى الأصول، السيد عبد الصاحب الحكيم، تقارير بحث السيد محمد الروحاني، الطبعة الثانية ١٤٣٠ هـ، قم - إيران.
- ٣٥ - منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردى.
- ٣٦ - الميزان فى تفسير القرآن، العلامة الطباطبائى، نشر: مؤسسه الأعلمى، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، بيروت - لبنان.
- ٣٧ - نهاية الأفكار، البروجردى، تقارير بحث العراقى، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ، قم - إيران.
- ٣٨ - نهاية الدرايه فى شرح الكفايه، الشيخ محمّد حسين الإصفهانى، نشر و تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ، بيروت - لبنان.
- ٣٩ - النهاية فى غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى و محمود محمّد الطناحى، نشر: مؤسسه إسماعيليان، الطبعة الرابعه ١٣٦٤ ش، قم - إيران.
- ٤٠ - نهاية النهاية تعليقه على الكفايه، الغروى الإيروانى، تقارير بحث الشيخ محمّد كاظم الخراسانى.

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

مقدمه

من الأحكام المعروفه، بل المجمع عليها بين وعلماء الطائفة علماء المسلمين هو وجوب قتل المرتد، وعمده ما يُستدلّ به على ذلك هو الروايات الواردة في الموضوع، غير أنّ هناك رأياً آخر بدأ يظهر في الساحة يرى عدم تماميه الحكم المذكور، بدعوى عدم وجود الأدله الكافيه عليه، خصوصاً أنّه يعدّ من الأحكام الخطيره لتعلقه بأرواح الناس وأنفسهم، وإنّ عمده ما يستدلّ به على ذلك هو خبر الآحاد، وهو لا يصلح أن يكون دليلاً كافياً في هكذا أمر خطير، وأنّ دعوى تواتر الروايات على ذلك هي دعوى جزافيه لا واقع لها، وأنّ أكثر الروايات الواردة فيه هي روايات ضعيفه سنداً، وحينئذ لا يمكن الجزم بصدور هذا الحكم من الشارع المقدّس، خصوصاً أنّ الواقع العملي في فتره النبي وزمان الأئمه عليهم السلام، لم يشهد حكماً بقتل المرتد.

ونحن هنا لسنا بصدد الإفتاء أو بيان الحكم الشرعي في مسأله المرتد، فإنّ ذلك من شأن المختصّين بهذا الفن، لكن حيث إنّ عمده الاستدلال

ص: ٢٥٧

على هذا الحكم هو الروايات، وأنّ الفريق الآخر يعترف بوجود الروايات أيضاً، لكنّه ينكر تواترها، ويرى أنّ خير الأحاد لا يصلح دليلاً يحتجّ به على هذا الحكم الخطير؛ لذا ستركز هذه المقالة على النظر في الروايات وأسانيدھا بصورة علمية مجردة، لنرى هل يمكن الجزم بصدور هذا الحكم من الشارع، أم أنّ عمده الاستدلال في المقام يتوقّف على حجّيته خبر الواحد؟

وأما ما يتعلّق بخبر الواحد، وهل هو حجّة مطلقاً حتّى في الأمور الخطيره؟ فهو ليس من موضوع مقالتنا هذه.

وما قيل في المرتد قيل في سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله أيضاً؛ لذا سنتناول في مقالتنا هذه، روايات الارتداد، ثمّ نتلوها بروايات سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله.

لكن قبل أن نستعرض الروايات الوارده في حكم المرتد، كان لا بدّ من إشاره إجماليه إلى تعريف المرتد، وبيان أقسامه، من دون الدخول في تفاصيل ذلك.

المرتد وأقسامه

المراد من المرتد هو من خرج عن دين الإسلام، وهو قسمان:

الأوّل: المرتد الفطرى

وهو الذى ولد على الإسلام من أبوين مسلمين أو من أبوين أحدهما مسلم، على خلاف بينهم فى تحقق ذلك بمجرد انعقاد النطفه، أم لا بدّ من الولاده خارجاً.

ص: ٢٥٨

وهو من أسلم عن كفر ثم ارتدّ ورجع إليه.

الروايات الواردة فى حكم المرتد:

هناك روايات عديدة وردت لبيان هذا الحكم، أدرجت تحت عنوان: حدّ المرتد، لكنّ بعضها أجنبي عن المقام، لذا سنذكر الروايات التى نرى دلالتها على المطلوب، وسنقتصر هنا على الروايات التى وردت فى الكتب الأربعة فقط، وأمّا الروايات الأخرى فسنشير إلى بعضها بعد هذه الروايات، وإلى بعضها الآخر أثناء الجواب على الإشكالات، إن شاء الله تعالى، وهذه الروايات هى:

١ - صحيحه الحسين بن سعيد، قال: «قرأت بخط رجل إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام، ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل» (١).

وهذه الرواية من حيث السند صحيحه، فالحسين بن سعيد ثقة إمامى جليل القدر، وطريق الشيخ إليه صحيح، ومن حيث الدلالة فهى صريحه فى أنّ المرتد الفطرى يقتل بدون استتابه، بل يمكن القول: إنّ هناك أمراً ارتكازياً عند السائل وهو القتل للمرتد، لكن الشك كان فى وجوب استتابته قبل القتل أم لا، والإمام أقرّه على ارتكازه هذا وأمر بقتله.

ص: ٢٥٩

٢ - صحيحه محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: «من رغب عن الإسلام، وكفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلا توبه له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده»(١).

وهذه الروايه من حيث السند صحيحه، رواها من الإماميه الثقات، ومن حيث الدلاله فهى صريحه فى وجوب قتل المرتد، والظاهر منها هو المرتد الفطرى، أى: الذى ولد على الإسلام؛ إذ لا يبعد أن المراد من عبارته (رغب عن الإسلام) أى: بعد أن كان مسلماً ثم ارتدّ، لا أنه كان كافراً ثم أسلم ثم ارتدّ، فشمولها لهذا الفرد يحتاج إلى قرينه إضافيه؛ ولذا وجدنا عدّه من الفقهاء جعلوا هذه الروايه من أدلّه وجوب قتل المرتد الفطرى ولم يروا إطلاقها(٢).

ويؤكد ما ذكرناه من اختصاص الروايه بالفطرى ما سيأتى من صحيح على بن جعفر عن أخيه، قال: «سألته عن مسلم ارتدّ؟ قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصرانى أسلم ثم ارتدّ عن الإسلام؟ قال: يستتاب فإن رجع وإلا قتل»(٣)، فنلاحظ أن السائل حين أطلق كلمه (مسلم ارتدّ) أجابه الإمام عن الفطرى، ممّا يدلّ على ظهور ذلك فى المسلم بالولاده، وغير شامل لمن

ص: ٢٦٠

١- (١) الكافي ٢٥٦:٧.

٢- (٢) انظر مثلاً: مسالك الإفهام ١٥:٢٣، الحدائق الناظره ٢٤:٢٨، غنائم الأيام: ٣٧٢، مستند الشيعة ١٩:٤١.

٣- (٣) الاستبصار ٢٥٤:٤.

كان كافراً ثم أسلم.

وأما إذا لم نقبل هذا الظهور، فالرواية مطلقه في وجوب قتل كل مرتد سواء أكان فطرياً أم مليئاً، وتقييد بالفطرى للروايات الأخرى، وهو الذى ذهب إليه عدّه من الفقهاء كالسيدى الحكيم (١) والخوئى (٢).

وكيف ما كان فالرواية صريحه في وجوب قتل المرتد، وإن كان ثمّه خلاف فهو في إطلاقها أو اختصاصها بدواً بالفطرى.

٣ - صحيحه محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال: «ومن جحد نبياً مرسلأ نبوته، وكذبه، فدمه مباح...» (٣).

فالرواية من حيث السند صحيحه، رواها الشيخ الصدوق عن الحسن بن محبوب، عن أبى أيوب عن محمد بن مسلم، وكلهم من الإماميه الثقات، وطريق الشيخ الصدوق إلى ابن محبوب صحيح، فالرواية صحيحه السند، ومن حيث الدلالة فهى تبيح دم كل جاحد ومكذب للنبوه، وهو مرتد بلا إشكال، لكنها مطلقه من حيث نوع المرتد، فتشمل الفطرى والملى على السواء، كما أنه قد يقال: إنها لا تشمل كل أنواع الارتداد، بل تقتيد بالارتداد الحاصل عن طريق جحد النبوه، أو ما كان أولى من ذلك كإنكار البارى سبحانه و تعالى.

ص: ٢٤١

١- (١) مستمسك العروه الوثقى ١١٦:٢.

٢- (٢) مبانى تكمله المنهاج ٣٢٧:١.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١٠٤:٤.

لكن يمكن الإجابة عن ذلك، بأن حصول الارتداد يتوقف في حقيقته على إنكار النبوة وتكذيب الرساله، وما لم يؤد إلى ذلك فلا يمكن الحكم عليه بالارتداد.

٤ - صحيحه على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن مسلم تنصير؟ قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد عن الإسلام؟ قال: يستتاب فإن تاب وإلا قتل» (١).

وهذه الروايه صحيحه من حيث السند، رجالها إماميه ثقات من الأجلء، وصريحه من حيث الدلاله بوجوب قتل المرتد الفطرى دون استتابه، بخلاف المرتد الملى، وبهذه الروايه تقييد الروايات المطلقه، سواء الداله على قتل المرتد مطلقاً أو الداله على الاستتابه ثم القتل.

٥ - صحيحه ابن محبوب: على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبى جعفر وأبى عبد الله صلى الله عليه وآله: «فى المرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل» (٢).

وهذه الروايه المطلقه تشمل المرتد الفطرى والملى، فتحمل على إرادته المرتد الملى بقريته صحيحه على بن جعفر المتقدمه.

وقد يناقش بصحة هذه الروايه بالإرسال تاره، وبوجود إبراهيم بن

ص: ٢٤٢

١- (١) الكافي ٧:٢٥٧، تهذيب الأحكام ١٠:١٣٨.

٢- (٢) الكافي ٧:٢٥٦.

هاشم تاره أخرى، وكلاهما مدفوعان، فأما إبراهيم بن هاشم، فلم يقدر فيه أحد، وهو أول من نشر حديث الكوفيين في قم، وذكر السيد ابن طاووس الإجماع على وثاقته، وبين السيد الخوئي عدّه وجوه تفيده وثاقته (١)، فلا ينبغي التوقف في صحّه مروياته.

وأما الإرسال فهو مدفوع أيضاً، فإنّ الراوى هو ابن محبوب وهو من الأجلء، وقد ذكر أنّه نقل الخبر عن غير واحد من أصحابنا، أى: أنّه نقلها عن جمع عن الإمامين الباقر والصادق صلى الله عليه وآله فلا أقلّ من الاطمئنان بوثاقه واحد من هؤلاء، فالرواية صحيحة ولا غبار عليها.

٦ - موثقه عمّار الساباطى، عن الصادق عليه السلام: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً نبوّته، وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بئنه منه يوم ارتدّ، فلا تقرّبه، ويقسّم ماله بين ورثته، وتعدّ امرأته عدّه المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه» (٢).

والرواية معتبره سنداً، وعمار الساباطى فطحى ثقه، والطريق إليه صحيح، والرواية صريحه فى وجوب قتل المرتد الفطرى من دون استتابه.

٧ - صحيحه هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «أتى قوم أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا: السلام عليك يا ربّنا! فاستتابهم فلم يتوبوا، فحفر لهم

ص: ٢٤٣

١- (١) معجم رجال الحديث ٢٩١:١.

٢- (٢) الكافى ١٧٤:٦--٢٥٨:٧.

حفيره أوقد فيها ناراً وحفر حفيره إلى جانبها أخرى وأفضى بينهما، فلما لم يتوبوا ألقاهم في الحفيره وأوقد في الحفيره الأخرى حتى ماتوا»(١).

وهذه الروايه أيضاً صحيحه من جهه السند، رواها الكليني تاره عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير، وأخرى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن أبي عمير.

وأما من حيث الدلاله فهي صريحه في أنّ القتل يكون بعد الاستتابه، فتقيد بما تقدّم، وتكون مختصّه بالمرتد الملىّ.

لكن قد يقال: إنّ هذه الروايه وارده في الغلو، فهؤلاء غالوا في أمير المؤمنين وجعلوا منه إلهاً، فحكم بقتلهم، فهي أجنبيه عن الارتداد.

لكن ربّما يقال في مقام الجواب: إنّ الروايه وإن وردت في الغلو، إلّا أنّ حكم القتل غير ناظر إلى الغلو منفرداً وإن لم يؤدّ إلى الكفر، فالحكم بالقتل في الروايه أعلاه لإشراكهم بالله واعتقادهم بألوهيه الإمام على عليه السلام، لا للغلو منفرداً ومن دون أن يؤدّي إلى الشرك والارتداد.

٨ - موثقه موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن الصادق عليه السلام: «أنّ رجلين من المسلمين كانا بالكوفه، فأتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فشهد أنّه رأهما يصليان لصنم، فقال: ويحك لعلّه بعض من يشته به عليه أمره، فأرسل رجلاً فنظر إليهما وهما يصليان لصنم، فأتى بهما، فقال لهما: ارجعا، فأبيا،

ص: ٢٦٤

فخذ لهما في الأرض خدّاً، فأجج ناراً وطرهما فيه»(١).

والرواية لم يتكلم في سندها إلّا من جهة موسى بن بكر الواسطي، لكن التحقيق يقتضى أنه واقفى ثقة، وتدلّ على وثاقته وجوه عديدة، كروايه الأجلّاء عنه، وتصريح صفوان بأنّ كتاب موسى بن بكر مما لا يختلف فيه أصحابنا، وتصحيح ابن طاووس لروايه هو في سندها، واعتماد جعفر بن سماعه على روايته، وغيرها، والسيد الخوئي وإن ناقش في بعض الوجوه إلّا أنّه انتهى إلى وثاقه الرجل(٢).

٩ - موثقه موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من المسلمين تنصّر، فأتى به أمير المؤمنين عليه السلام فاستتابه، فأبى عليه، فقبض على شعره، ثمّ قال: طئوا يا عباد الله، فوطئ حتى مات»(٣).

ورجال السند كلّهم من الإمامية الثقات باستثناء موسى بن بكر وهو واقفى ثقة، فالسند معتبر، وأمّا الدلالة فلا بدّ من تقييدها بالمرتد الملىّ لما تقدّم من صحيحه على بن جعفر وغيرها.

١٠ - روايه مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «المرتد تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب

ص: ٢٤٥

١- (١) تهذيب الأحكام ١٤٠: ١٠.

٢- (٢) معجم رجال الحديث ٣٣: ٢٠.

٣- (٣) الكافي ٢٥٦: ٧.

ثلاثة أيام فإن تاب وإلا قتل يوم الرابع»(١).

وهذه الرواية ضعيفه السند بأكثر من واحد، لكن يدل على مضمونها ما سيأتي من روايه السكوني.

١١ - روايه السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «أن المرتد عن الإسلام تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثاً فإن رجع وإلا قتل يوم الرابع إذا كان صحيح العقل»(٢).

وهذه الرواية لا تخلو من كلام في السند أيضاً؛ لأن في طريق الشيخ إلى السكوني، الحسين بن يزيد النوفلي، ولم يرد في حقه توثيق، اللهم إلا بناء على ما يتبناه السيد الخوئي من وثاقه رجال كامل الزيارات فيكون الرجل ثقه، وتكون الرواية معتبره.

ثم إن الرواية لا تدل على القتل المباشر، بل بعد الاستتابة، فلا بد من حملها على المرتد الملى بقريته ما تقدم.

١٢ - روايه علي بن حديد، عن جميل بن دراج وغيره، عن أحدهما صلى الله عليه وآله: «في رجل رجع عن الإسلام، قال: يستتاب فإن تاب وإلا قتل، قيل لجميل: فما تقول: إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: يستتاب، قيل: فما تقول: إن تاب ثم رجع؟ قال: لم أسمع في هذا شيئاً، ولكنه عندي بمنزلة الزاني الذي يقام

ص: ٢٤٤

١- (١) الكافي ٧: ٢٥٨، تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٤.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٤٩.

عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك، وقال: روى أصحابنا أنّ الزاني يقتل في المره الثالثه»(١).

ورجال سند هذه الروايه كلهم من الإماميه الثقات سوى على بن حديد، فإنه مختلف فيه، فعلى القول بأنّه إمامى ثقه تكون الروايه صحيحه السند، وعلى القول بتضعيفه تكون الروايه ضعيفه، وأما دلالتها فهي صريحه فى القتل بعد الاستتابه، ولا بدّ من حملها على المرتد الملى لما تقدّم.

١٣ - ما رواه فى الكافى عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبى عبد الله عليه السلام 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: إمّا إنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك، وقد قبلت منك ولا تعد، فإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»(٢).

وهذا الخبر ضعيف، فعمرو بن شمر ضعّفه النجاشى، ومحمّد بن سالم مشترك.

١٤ - معتبره ابن أبى يعفور قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنّ بزيعاً يزعم أنّه نبى، فقال: إن سمعته يقول ذلك فاقتله، قال: فجلست له غير مرّه فلم

ص: ٢٤٧

١- (١) الكافى ٢٥٦:٧.

٢- (٢) الكافى ٢٥٧:٧.

يمكنني ذلك»(١).

والروايه معتبره سنداً، رجالها من الإماميه الثقات، باستثناء ابن فضال فإنه فطحي ثقه، وأما الدلاله فمن الظاهر أن ادعاء النبوه يلازم الارتداد، فهو إما منكر لنبوه النبي محمّد، أو منكر للثابت في أنه خاتم النبيين، فيكون الحكم بقتله لكونه مرتدّاً.

١٥ - خبر الحارث بن المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أرأيت لو أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: والله ما أدري أنبي أنت أم لا، كان يقبل منه؟ قال: لا، ولكن كان يقتله، إنه لو قبل ذلك منه ما أسلم منافق أبداً»(٢).

وهذا الخبر ضعيف من الجبهه السنديه، فيه عبد الرحمن الأبرار الكناسي وهو مجهول، وأما من حيث الدلاله فالظاهر أن القتل لكون الشك في النبوه يوجب الارتداد.

١٦ - صحيحه بريد العجلي قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر من شهر رمضان ثلاثه أيام، فقال: يسأل هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال: لا، فإن على الإمام أن يقتله، وإن هو قال: نعم، فإن على الإمام أن ينهكه ضرباً»(٣).

ص: ٢٤٨

١- (١) الكافي ٧:٢٥٨.

٢- (٢) الكافي ٧:٢٥٨.

٣- (٣) الكافي ٧:٢٥٩.

والرواية صحيحة سنداً، رجالها كلهم إماميه ثقات، وأما دلالتها فمن خلال التفصيل المذكور فيها يتضح أنّ الحكم بالقتل كان بسبب ارتداده وإنكاره أحد الضروريات الإسلاميه، ولذا فلو قال: إنّه عليه إثم، فهو معتقد بالحكم الشرعي فلا يقتل بل يعزر، فالرواية وإن لم تصرّح بالارتداد لكنها ظاهره في أنّ إيجاب القتل عليه كان بسبب الارتداد، وإنكار ضروره من ضروريات الإسلام.

١٧ - محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن صالح بن سهل، عن كردين، عن رجل، عن أبي عبد الله وأبي جعفر صلى الله عليه وآله قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام لما فرغ من أهل البصره أتاه سبعون رجلاً من الزط فسلموا عليه وكلموه بلسانهم فردّ عليهم بلسانهم، ثم قال لهم: إنّي لست كما قلتم، أنا عبد الله مخلوق، فأبوا عليه وقالوا: أنت هو، فقال لهم: لئن لم تنتهوا وترجعوا عما قلتم فيّ، وتتوبوا إلى الله عزّ وجل لأقتلنكم، فأبوا أن يرجعوا ويتوبوا، فأمر أن تحفر لهم آبار فحفرت ثم خرق بعضها إلى بعض، ثم قذفهم فيها، ثم خمر رؤوسها، ثم ألهمت النار في بئر منها ليس فيها أحد منهم فدخل الدخان عليهم فيها فماتوا» (١).

وهذه الرواية من جهة السند ضعيفه بالإرسال، وبصالح بن سهل، ومن جهة الدلالة فإنّها ناظره للغلو، والكلام فيها هو ما تقدّم في صحيحه هشام

ص: ٢٦٩

بن سالم، من أنّ القتل كان نتيجة الشرك الناشئ من الغلو، ولم يكن لمطلق الغلو وإن لم يوجب شركاً، والله أعلم.

١٨ - مرفوع عثمان بن عيسى: «كتب عامل أمير المؤمنين عليه السلام إليه أنّي أصبت قوماً من المسلمين زنادقه، وقوماً من النصارى زنادقه، فكتب إليه: إنا ما كان من المسلمين ولد على الفطره ثمّ تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه، ومن لم يولد على الفطره فاستتبه فإن تاب وإلا فاضرب عنقه، وأما النصارى فما هم عليه أعظم من الزندقه»^(١).

وهذا السند ضعيف كما هو واضح، فقد رفعه عثمان بن عيسى إلى على عليه السلام ولم يذكر سنده، وأما من حيث الدلالة فهي تبين أنّ من كان مسلماً بالفطره ثمّ تزندق تضرب عنقه دون استتابه، وهو موافق لما تقدّم من الروايات الصحيحه.

١٩ - حسنه أو صحيحه أبى بكر الحضرمى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إن ارتدّ الرجل المسلم عن الإسلام بانّت منه امرأته كما تبين المطلقه ثلاثاً، وتعتد منه كما تعتد المطلقه، فإن رجع إلى الإسلام وتاب قبل أن تتزوج فهو خاطب ولا عدّه عليها منه له، وإنما عليها العدّه لغيره، فإن قتل أو مات قبل انقضاء العدّه اعتدّت منه عدّه المتوفى عنها زوجها، وهي ترثه فى العدّه، ولا يرثها إن ماتت وهو مرتد عن الإسلام»^(٢).

ص: ٢٧٠

١- (١) تهذيب الأحكام ١٣٩: ١٠، الكافي ١٥٣: ٧.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٣٧٣: ٩.

والروايه معتبره السند، رجالها إماميه ثقات، على كلام في الحضرمي، وروايته تدور بين الحسنه والصحيحه.

وأما من حيث الدلاله فهذه الروايه وإن لم تكن صريحه في حكم المرتد من حيث القتل أو عدمه، إلّا أنّ فيها إشاره قويه إلى وجوب قتله؛ ذلك أنّ الإمام قال: فإن قتل أو مات، فلا يوجد في البين ما يبرر ذكر القتل سوى أنّ حكم المرتد هو القتل، وإلّا فكان يمكن للإمام أن يقتصر على كلمه مات، فهي وافيه في المطلوب المراد بيانه، فيستشعر من الروايه أنّ حكم المرتد هو القتل، لكنها تبين حكمه فيما لو تاب ولم يقم حكم المرتد عليه، والله أعلم.

كما يستفاد من هذه الروايه في خصوصها أنّ المرتد الفطري تقبل منه التوبه ظاهراً وواقعاً، والله أعلم بحقائق الأمور.

لكن يمكن القول أيضاً: إنّ الروايه ناظره إلى المرتد الملى، وعرفنا سابقاً أنّه يستتاب، وحينئذ فإنّ هذه الروايه تقرر أنّه لو تاب ورجع إلى الإسلام جاز له الزواج بها من دون أن تكون لها عدّه منه... لكن يبقى حينئذ ذكر القتل في متن الروايه محلّ تأمل؛ لأنّ فرض القتل هنا بعد رجوعه للإسلام، فلا مبرر لذكره وعطفه على الموت، فبعد توبته وعودته للإسلام يسقط عنه حكم القتل، فيبقى ذكر القتل وعطفه على الموت غير مبرر عقلياً.

٢٠ - صحيحه أبي عبيده، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العبد إذا أبق من مواليه ثم سرق لم يقطع وهو آبق؛ لأنّه مرتد عن الإسلام، ولكن يدعى إلى

الرجوع إلى مواليه والدخول في الإسلام، فإن أبي أن يرجع إلى مواليه قطعت يده بالسرقه ثم قتل، والمرتد إذا سرق بمنزلته»(١).

وهذه الروايه صحيحه السند، وهى صريحه من حيث الدلاله فى أنّ حكم المرتد هو القتل، فإنّها وإن كانت وارده فى الآبق، إلّا أنّ الروايه نزلت الآبق منزله المرتد، وبّيت أنّ حكم المرتد هو القتل بعد أن يدعى إلى الإسلام ثانيه.

٢١ - موثقه أبى الطفيل: «أنّ بنى ناجيه قومًا كانوا يسكنون الأسياف، وكانوا قومًا يدعون فى قريش نسبًا، وكانوا نصارى فأسلموا، ثمّ رجعوا عن الإسلام، فبعث أمير المؤمنين عليه السلام معقل بن قيس التميمى، فخرجنا معه، فلمّا انتهينا إلى القوم، جعل بيننا وبينه أماره، فقال: إذا وضعت يدي على رأسى فضعوا فيهم السلاح، فأتاهم فقال: ما أنتم عليه؟ فخرجت طائفه فقالوا: نحن نصارى فأسلمنا لا- نعلم ديناً خيراً من ديننا، فنحن عليه، قالت طائفه: نحن كُنّا نصارى ثمّ أسلمنا ثمّ عرفنا أنّه لا خير من الدين الذى كُنّا عليه، فرجعنا إليه، فدعاهم إلى الإسلام ثلاث مرات فأبوا، فوضع يده على رأسه، قال: فقتل مقاتليهم، وسبى ذراريهم، قال: فأتى بهم علياً عليه السلام فاشتراهم مصقله بن هبيره بمئه ألف درهم فأعتقهم، وحمل إلى على عليه الصلاه والسلام خمسين ألفاً فأبى أن يقبلها، قال: فخرج بها فدفنها فى داره

ص: ٢٧٢

ولحق بمعاويه، قال: فأخرب أمير المؤمنين عليه السلام داره وأجاز عتقهم»(١).

وهذه الروايه معتبره سنداً، رجالها ثقات بعضهم غير إماميه، على كلام في بعضهم غير مضر، والتحقيق يقتضى أنّ الروايه معتبره، وأبو الطفيل من خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام، والنظر في سيرته ومواقفه، وما ينقله من رواه في فضائل أمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السلام دليل على ذلك.

وأما من حيث الدلاله فهي تدلّ على أنّ المرتد الملى يدعى إلى الإسلام، فإنّ أبى قتل.

٢٢ - صحيحه عبّاد بن صهيب، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «المرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل، قال: والمرأه تستتاب فإن تابت وإلا حبست في السجن وأضر بها»(٢).

والروايه صحيحه السند، رجالها من الإماميه الثقات، ودلالاتها صريحه في وجوب القتل لكن بعد الاستتابه.

روايات أخرى:

من الواضح أنّنا اقتصرنا في ما مضى على ذكر الروايات الوارده في الارتداد أو المرتبطه به ارتباطاً مباشراً كمدعى النبوه أو المغالى لحدّ الشرك، مع أنّنا لم نستعرض جميع الروايات الوارده في ذلك، فإنّ هناك

ص: ٢٧٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢٨:٣٢٩، تهذيب الأحكام ١٠:١٣٩.

٢- (٢) التهذيب ١٠:١٤٤.

روايات أخرى في الغلو ومدعى النبوه لم نذكرها في بحثنا، كما أننا لم نتطرق لذكر أى طائفة أخرى من الروايات التي يمكن التمسك بها في المقام أيضاً، أو لا أقل تنفع كشاهد ومؤيد للروايات المتقدّمة، من قبيل: ما دلّ على عدم وجوب قتل المرأة إذا ارتدّت، والذي يستبطن ضمناً وجوب قتل الرجل؛ إذ لا معنى لاستثناء المرأة مع عدم وجوب قتل كليهما، ومن قبيل: ما دلّ على أنّ مرتكب الكبيرة يقتل بعد الإصرار عليها، فإنّه يوجب قتل المرتد أيضاً في الجملة.

وكذلك لم نستعرض روايات أهل السنّه في وجوب قتل المرتد، من قبيل: ما ورد عندهم في البخارى وغيره عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من بدّل دينه فاقتلوه»، والذي روى عن ابن عباس بطريقتين عن عكرمه تاره وأنس أخرى، كما أنّ له شواهد من حديث معاوية بن حيدده، وأبى هريره، وعائشه، ومعاذ بن جبل، ومرسل الحسن البصرى، وأكثر هذه الشواهد صحيحه عندهم^(١)، ومن قبيل: ما روى عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يحلّ دم مسلم إلّا من إحدى ثلاث، كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس».

قال الشافعى: «وهذا حديث لا يشكّ أهل العلم بالحديث في ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم»^(٢). وغير ذلك من الروايات العديده عندهم.

ص: ٢٧٤

١- (١) انظر: الألبانى، إرواء الغليل ١٢٤: ٨-١٢٥.

٢- (٢) الشافعى، اختلاف الحديث: ٥٣٢.

والمتحصل أنّ الروايات التي سقناها في حكم المرتد مؤيّده بطوائف أخرى، ومتّفقه في الجملة مع ما ورد عند أهل السنّه بطرق متكرّره في وجوب قتل المرتد.

خلاصه ونتائج لما تقدّم:

ابتدأنا البحث بذكر اثنين وعشرين روايه، وقفنا عليها في المرتد من الكتب الأربعه فقط، وهذه الروايات حسب ما أوضحنا فإنّها تدلّ مجتمعه على وجوب قتل المرتد، غايه الأمر أنّها اختلفت في توقيت حكم القتل هل يكون مشروطاً بالاستتابه أم يكون مباشره؟ ومن خلال ما عرضناه من أنّ بعض الروايات أوضحت أنّ حكم المرتد الفطرى هو القتل دون استتابه، وبعضها أوضحت أنّ حكم المرتد المملّى هو القتل بعد الاستتابه، وبعضها فضّلت الأمر بين المملّى والفطرى بما ذكرنا، يتّضح أنّ الروايات المطلقه في وجوب القتل أو في وجوب الاستتابه قبل القتل لا بدّ أن تقيّد بما ذكرنا، فيحمل بعضها على الفطرى والآخر على المملّى.

ونحن لسنا هنا في مقام الإفتاء وبيان الحكم الشرعى في المرتد الفطرى والمملّى، بل كان غرضنا الوقوف على الروايات الوارده في حكم المرتد، وتبيّن إلى الآن أنّ الروايات والبالغ عددها (٢٢) روايه، كلّها مجتمعه ومتّفقه على وجوب القتل.

وأما أسانيد هذه الروايات، فقد اتّضح أنّ بعضها صحيح وبعضها معتبر وبعضها ضعيف.

أما الصحيح فيبلغ عشر روايات وهي:

١ - صحيحه الحسين بن سعيد.

٢ - صحيحه محمد بن مسلم الوارده فى الكافى.

٣ - صحيحه محمد بن مسلم الوارده فى الفقيه.

٤ - صحيحه على بن جعفر.

٥ - صحيحه ابن محبوب.

٦ - صحيحه هشام بن سالم.

٧ - صحيحه بريد.

٨ - صحيحه أبى بكر الحضرمى.

٩ - صحيحه أبى عبيده.

١٠ - صحيحه عباد بن صهيب.

وأما خبر جميل بن دراج، فإن بنينا على وثاقه وعداله على بن حديد فتكون الروايه صحيحه أيضاً، ويبلغ عدد الروايات الصحيحه إحدى عشره روايه.

نعم، تقدّم أنّ هناك كلاماً فى أبى بكر الحضرمى، وأنّ روايته تدور بين الحسنه والصحيحه، فتكون الروايات الصحيحه دائره بين التسعه والأحد عشر.

ص: ٢٧٦

وأما الروايات المعتمده الأخرى فهى بين خمسة إلى سبعة وهى:

١ - موثقه عمّار الساباطى.

٢ - موثقه موسى بن بكر فى التهذيب.

٣ - موثقه موسى بن بكر فى الكافى.

٤ - معتمده ابن أبى يعفور.

٥ - موثقه أبى الطفيل.

وأما خبر السكونى، فإن قلنا بوثاقه النوفلى فتكون الروايه موثقه أيضاً، ويكون العدد ستة، كما أنّ روايه الحضرمى إذا لم نقل بصحتها فهى حسنه فتضاف إلى هذه الروايات ويكون مجموعها سبع روايات.

وفى الجمله فإنّ الروايات المقبوله بين الصحيحه والموثقه والحسنه يكون مجموعها خمس عشره روايه، من دون حساب خبر جميل بن دراج ولا خبر السكونى، وإلا فالمجموع يكون سبع عشره روايه، وتبقى خمس روايات ضعيفه وهى:

١ - خبر مسمع.

٢ - خبر جابر.

٣ - خبر الحارث.

٤ - مرسله كردين (مسمع بن عبد الملك).

٥ - مرفوعه عثمان.

ص: ٢٧٧

وإذا ما أضفنا خبر جميل بن دراج وخبر السكوني فسيكون الضعيف سبعة.

والمتحصل أنّ عدد الروايات المحتج بها يدور بين ١٥-١٧ روايه، والروايات الضعيفه يدور عددها بين ٥-٧، وينتج من ذلك:

١ - أنّ عدد الروايات المحتج بها هو ثلثا عدد الروايات الواردة في المقام، أي: هي أكثر من الضعيفه بمقدار الضعفين تقريباً.

٢ - أنّ هذا العدد من الروايات الصحيحه والمعتبره، مع إضافه الروايات الضعيفه إليه، ومع الأخذ بعين الاعتبار الطوائف الأخرى التي ذكرناها، وكذلك ورود الكثير من الروايات في طرق أهل السنّه، خصوصاً مع تصريح الشافعي حول حديث: «لا يحلّ دم مسلم إلّا من إحدى ثلاث، كفر بعد إيمان...» بأنّه لا يشكّ أهل العلم بالحديث في ثبوته عن النبي صلى الله عليه وآله، فهذا العدد مع بقيه الطوائف ومع روايات أهل السنّه، إن كان يمثّل تواتراً معنوياً أو إجمالياً، فحينئذ تكون المسأله مسلماً بها، ولا نقاش أو جدال حولها، أو لا يمثّل تواتراً كما يدعى، فلا أقلّ حينئذ من القول باستفاضه الروايات عند الفريقين، ومعه أيضاً يحصل الاطمئنان بصدورها من الشارع.

وقد أشار بعض فقهاءنا إلى مسأله استفاضه الروايات:

قال المحقق البحراني بعد حكمه بقتل المرتد: «والأخبار بما ذكرنا من حكم المرتد الفطري متظافره»^(١).

ص: ٢٧٨

كما أنّ السيد بحر العلوم ذكر بعض هذه الأخبار ثمّ عبّر عنها بعد ذلك بالأخبار المستفيضه(١).

ومن الواضح أنّ نظرهم كان إلى روايات الطائفة الشيعيه دون غيرها.

٣- لو لم نقبل بالتواتر ولا- بالاستفاضه، فلنرى هل يمكن إعمال عنايه معيّنه تتمكّن معها من الجزم أو الاطمئنان بصدور هذا الحكم من الشارع أو لا؟ وهذه العنايه تقوم على أساس ملا-حظه أسانيد الروايات واحده واحده، إذ من المعلوم أنّ الحكم الشرعي المتلقّى من الشارع إقياً أن يحصل لنا العلم بصدوره فيكون حجّه أو نظمئن بصدوره فيكون حجّه أيضاً بلا حاجه إلى تعيّد يوجب علينا العمل به، أو لا- يحصل لنا أحد هذين الأمرين فحينئذ نحتاج إلى تعيّد من الشارع، ومنه يظهر أنّ من ينفي حجّيه خبر الواحد إنّما ينفىها بما هي موجه للظن لا- بما هي موجه للعلم أو الاطمئنان؛ لأنّ حجّيتهما ذاتيه وغير مجعوله من الشارع حتّى نناقش في دلييه ذلك.

وعندئذ إذا تمكّننا أن نعمل عنايه معيّنه توجب العلم أو الاطمئنان بصدور الحكم من الشارع، فيجب العمل به حينئذ ولا يخذش بكونه خبر آحاد.

وهذه العنايه هي ما أشار إليها السيد الشهيد الصدر قدس سره عند بحثه عن حجّيه خبر الواحد، إذ من المعروف أنّ الاستدلال بخبر الواحد على حجّيه خبر الواحد يوجب الدور المنطقي وهو باطل، إذ العمل بخبر الواحد

ص: ٢٧٩

يتوقف على كونه حجّج، فكيف يستدلّ به على حجّجه خبر الواحد؟!

من هنا حاول السيد الشهيد قدس سره التخلّص من هذا الدور، وإمكانية الاستدلال بخبر الواحد على حجّجه خبر الواحد، وذلك عن طريق إعمال عنايه معيّنه، وهي ملاحظه سند خبر الآحاد الدال على حجّجه خبر الآحاد، فهل رواته من الإماميه الأجلّاء الأعيان بحيث تطمئن النفس بصدور ما ينقلونه؟ فحينئذ يكون الخبر وإن كان آحاداً إلّا أنّه يوجب الاطمئنان والاطمئنان حجّيته ذاتيه، فلا يكون الاستناد حينئذ إلى خبر الواحد المفيد للظن.

والخبر الذى ذكره السيد الشهيد قدس سره هو ما رواه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميرى ومحمّد بن يحيى العطار جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميرى، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو - عثمان بن سعيد - عند أحمد بن إسحاق... ثم أخذ السيد الشهيد قدس سره يبيّن جلاله قدر هؤلاء الرواه، وانتهى إلى الاطمئنان بصدق هؤلاء، وصدور الروايه عن الإمام عليه السلام (1).

ونقول حينئذ: إذا كان السيد الشهيد قدس سره يرى إمكانية حصول الاطمئنان من خبر واحد رواته من أجلّاء الإماميه، فما بالك بثمان أو عشر من الروايات الصحيحه، تدعمها ست من الروايات الموثقه، فضلاً عن الطرق الضعيفه التى تزيد الطرق قوّه كما هو معروف، فلا شكّ حينئذ من الاطمئنان بصدور الحكم من الشارع، وتضائل نسبه الخطأ والاشتباه، فضلاً

ص: ٢٨٠

١- (١) انظر: بحوث فى علم الأصول، تقارير الهاشمى ٣٨٩:٤--٣٩٢.

عن الكذب، بنسبه معتدّ بها.

ويتحصّل ممّا ذكرنا أنّ وجود هذا العدد من الروايات بين الصحيح والموثق والضعيف يوجب الاطمئنان بصدور هذا الحكم من الشارع، فحتّى لو لم نقل بالتواتر أو الاستفاضه الموجهه للاطمئنان بصدور الحكم من الشارع من دون مراجعه الأسانيد، فإنّ الاطمئنان حاصل بعد مراجعه الأسانيد وضّم بعضها إلى بعض.

٤ - من خلال ما تقدّم أتضح بأننا لم نورد أيّ روايه تدلّ على تطبيق حكم الارتداد في زمن النبي، إذ لم نعثر على ذلك سوى بعض المراسيل التي أوردها الطبرسي في احتجاجه، وعدّه من الأخبار التي وردت في كتب أهل السنّه، وقد تكفّل السيد الأردبيلي جمعها في كتابه الحدود مع تصريحه بأنّ القتل فيها لم يكن منصباً على الارتداد الفكري فقط، بل إنّ بعضهم ارتكب أعمالاً جنائيه، وأنّ بعضهم لم يدخل في الإسلام قط (١)، والظاهر صحّه ما قاله، لذا لم نجد مبرراً للخوض في هذا الموضوع.

وأما ما يتعلّق بتطبيق حكم الردّه في عهد الأئمه عليهم السلام، فقد تقدّمت روايات عديده عن الإمام على عليه السلام تدلّ على ذلك، منها الصحيحه ومنها المعتره ومنها الضعيفه، وهذه الروايات بعضها وردت في الارتداد وبعضها في الغلو، وعرفنا سابقاً أنّ قتل المغالين لكونهم أشركوا وأصبحوا مرتدّين

ص: ٢٨١

١- (١) راجع تفاصيل ذلك في: كتاب الحدود ٤:٥ وما بعدها.

لا لمحض الغلو وإن لم يوجب الكفر، وهذه الروايات تقدّمت بالأرقام:

(٢١-١٨-١٧-٩-٨-٧)، وستأتى روايه الوسائل الصحيحه فى قتل عبد الله بن سبأ، وغيرها من الروايات الضعيفه الأخرى.

وأما فى زمن بقيه الأئمه عليهم السلام فلم نقف على حكم فى ذلك سوى معتبره ابن أبى يعفور الداله على أمر الإمام الصادق عليه السلام بوجوب قتل مدعى النبوه، وقد عرفنا أنّ القتل فى ذلك هو للارتداد لا غير، كما سيأتى أنّ هناك خبراً عن الإمام العسكرى عليه السلام يأمر فيه بقتل أحد الغلاه، كما أنّ هناك أخباراً أخرى فى الغلاه لم يسعفنا الوقت للوقوف عليها.

ثمّ لا بدّ أن ننبه أنّ عدم ثبوت تطبيق لهذا الحكم فى زمن النبى صلى الله عليه وآله أو الأئمه عليهم السلام لا يعنى عدم ثبوت الحكم خارجاً، فيكفى فى الثبوت وجود الروايات الصحيحه والمعتبره الداله عليه.

نعم، لربّما يناقش فى اختصاص هذا الحكم فى ذلك الزمن الذى لم يقو فيه الإسلام بعد، وأنّ الارتداد يوجب وهن وضعف الإسلام، لكنّ هذا مطلب آخر غير دعوى عدم ثبوت الأخبار فى ذلك، على أنّ وجود الروايات الصحيحه الصادره فى عهد الأئمه عليهم السلام يدلّك على عموم الحكم وعدم اختصاصه فى زمن معيّن والله أعلم.

إشكالات على روايات قتل المرتد:

بعد أن أوضحنا فيما تقدّم أنّ الروايات فى قتل المرتد أكثرها صحيحه

سنداً ومتعاضده بطوائف أخرى، لا- بدّ أن نقف قليلاً- مع ما يمكن أن يتمسك به في دحض هذه الروايات وعدم إمكانه التمسك بها:

الإشكال الأول:

قيل ما حاصله: إنّ الكثير من روايات قتل المرتد أوردها الشيخ الكليني رحمه الله، فقد أورد (٢٣) روايه، وبعض هذه الروايات لم يُتعرّض فيها لحكم المرتد، بل تعرّضت للغلو وادّعاء النبوه وسبّ النبي، ولم يبق سوى (١٥) روايه، وبضميمه روايه الغلو يكون المجموع (١٨) روايه، ومن هذه ال- (١٨) توجد ثلاث روايات لم تتعرّض لحكم القتل، فلم يتبق سوى (١٥) روايه تعرّضت لحكم القتل.

وفى الجمله فإنّ أكثر روايات الكافي فى الباب ضعيفه السند، فقد تعرّض لها الشيخ المجلسى فى مرآه العقول، وهو مع تساهله فى التصحيح نسبه مع بقيه الفقهاء، فلم يصحح منها إلّا القليل، فقد كانت خلاصه حكمه على الروايات كالآتى:

الروايه السابعه فى الكافي: مرسل.

الروايه (٤، ١٣، ١٤): مجهول.

الروايه (٥، ٨، ٢٣): ضعيف.

الروايه (٢، ٦، ١٥، ١٦، ١٧): ضعيف على المشهور.

الروايه (٣، ١٨، ٢٠، ٢١): حسن.

ص: ٢٨٣

الروايه (١) : حسن كالصحيح.

الروايه (١٠ ، ١٢) : موثق.

الروايه (٢٢) : موثق كالصحيح.

الروايه (٩ ، ١١ ، ١٢) : صحيح.

ثمّ خلص المستشكل إلى أنّ ثلاث روايات صحيحه فقط عند المجلسى مع تساهله، وإذا أضفنا إليها الموثقه والموثقه كالصحيح والحسن كالصحيح، يكون المجموع سبع روايات فقط، وتكون (١٦) روايه ضعيفه سنداً، أعم من (المرسل، المجهول، الضعيف، الضعيف على المشهور، الحسن).

فيكون ثلثا روايات الكافى الوارده فى الباب ضعيفه، فدعوى أنّ أكثر الروايات صحيحه هى دعوى باطله.

الجواب:

أولاً: لا نسلم بدعوى أنّ المجلسى فى تعليقه على الكافى كان متساهلاً فى التصحيح والتضعيف بالمقارنه مع بقيه الفقهاء، بل الظاهر أنّه كان مجتهداً كغيره، وافق الفقهاء ببعض أحكامه، واختلف معهم فى غيرها، فضعّف ما صحّحوه، أو صحّح ما ضعّفوه، فلا يظهر منه التساهل إطلاقاً كما سيأتى بيانه عند ملاحظه أحكامه على الروايات محلّ البحث، وحينئذ فاعتبار المجلسى معياراً فى المسأله لا وجه له إطلاقاً.

ص: ٢٨٤

ثانياً: لو قبلنا أحكام المجلسى السنديه على الروايات محلّ البحث، فلا ننتهى إلى نتيجته أنّ ثلثى الروايات ضعيفه؛ لأنّ المجلسى وغيره من علماء الفقه والأصول يرون أنّ الحديث الحسن من الأحاديث المعتره، ولم نسمع يوماً بأنّ الحديث الحسن من قسم الضعيف، إذ من الواضح أنّ التقسيم الرباعى للأحاديث جاء فى وقت متأخر، والمتقدّمين كانوا يقسّمون الحديث إلى الصحيح والضعيف اعتماداً على القرائن، حتّى جاء زمن العلّامه وابن طاووس وتمّ فيه تقسيم الحديث إلى أربعة أقسام: الصحيح والحسن والموثق والضعيف، وبناء على تقسيمهم فقد أدرجوا الحسن فى القسم المقبول المعتر لا- المردود، فكيف تمّ احتساب أربع روايات حسنه عند المجلسى من القسم الضعيف؟! فبضميمه هذه الروايات الأربع يكون مجموع الروايات المعتره (إحدى عشره روايه من مجموع ٢٣ روايه) وهى نسه النصف تقريباً.

وهذا العدد من الروايات المعتره بكافه أنواعها من الصحيح والموثق والحسن لا يبعد معه حصول الوثوق بصدور الحكم من الشارع كما أشرنا إليه سابقاً؛ إذ إنّ خبر الواحد الثقه يفيد الظنّ كما هو معلوم، فكلمًا ازداد عدد المخبرين الثقات ازدادت نسه الوثوق بالصدور وقلّ معها احتمال الكذب أو الخطأ، كما أنّ خبر الواحد الضعيف لا يعنى معه الجزم بعدم صدور الحكم، بل يوجب الاحتمال؛ لأنّ الضعيف مشكوك الصدور لا مقطوع بعدمه كما هو بديهى ومعروف لكلّ طالب العلم، فوجود الأخبار الضعيفه مع المعتره يوجب زياده الوثوق بصدور الحديث لا العكس.

ثالثاً: نحن لا نتفق مع جميع الأحكام التي ذكرها المجلسي على الروايات محلّ البحث، فمثلاً رواه ابن أبي يعفور المرويه في الكافي، قال عنها المجلسي: مجهول! مع أنّ الروايه موثقه ولا يوجد في روايتها أحد المجاهيل، بل كلّ روايتها من الإماميه الثقات الأجلّاء سوى ابن فضال وهو ثقّه، فلعلّ الشيخ المجلسي قدس الله نفسه قد سها قلمه الشريف حين حكم على سندها بالجهاله؛ ولذا فقد صرّح جملة من العلماء بأنّ الروايه موثقه أو معتبره، منهم الخونساري (١) والمحقق الخوئي (٢) والسيد محسن الأمين العاملي (٣) والسيد صادق الروحاني (٤).

وكذلك الروايه الثامنه من الكافي، وهي روايه هشام بن سالم، فهي صحيحه وليست ضعيفه، وروايتها من أجلّاء الإماميه، فقد رواها الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم، فتضعيف المجلسي لها من غرائب الأمور، وقد صرّح بصحّتها المحقق الأردبيلي (٥) والسيد الكلبيكاني (٦)، والأمر بيّن ظاهر بأدنى تأمل في سندها.

ص: ٢٨٦

١- (١) جامع المدارك ١١٢:٧.

٢- (٢) مباني تكمله المنهاج ٢٦٦:١.

٣- (٣) أعيان الشيعة ٥٦٤:٣.

٤- (٤) فقه الصادق ٤٧٧:٢٥.

٥- (٥) مجمع الفائده ٣٢٤:١٣.

٦- (٦) كتاب الطهاره: ٣٥٥.

وكذلك روايه موسى بن بكر، وهي الروايه الثانيه فى الكافى، فهى ليست ضعيفه، بل موثقه؛ لأن موسى ثقه على عدّه من المباني كما أشرنا سابقاً، ولذا نرى توثيقه والعمل على روايته عند عدّه من الفقهاء كالميرزا القمى (١) والمحقق الخوئى (٢) والشيخ الفياض (٣) والسيد الحائرى (٤)، بل إن المجلسى بنفسه تراجع عن حكمه هذا فى كتابه الآخر ملاذ الأخيار، وقال عن هذه الروايه: ضعيف كالموثق (٥).

فبضميمه هذه الروايات إلى ما سبق، يتّضح أنّ أربع عشره روايه معتبره سنداً من الروايات الوارده فى خصوص الكافى فقط.

وأما بقيه أحكام الشيخ المجلسى على الروايات فهى أيضاً غير منسجمه مع التحقيق العلمى ولا مع آراء العلماء، فعبر عن أربع روايات بالحسنه مع أنّ التحقيق يقتضى أنّها صحيحه، وكذلك عبر عن روايه بالموثق كالصحيح والتحقيق يقتضى أنّها صحيحه، وعبر عن خبر بأنّه حسن كالصحيح والتحقيق أنّه صحيح، وهكذا فإنّ التحقيق لا يتوافق مع الكثير من أحكام الشيخ المجلسى، وبذلك يتبين أنّ أكثر روايات الكافى صحيحه

ص: ٢٨٧

١- (١) جامع الشتات ٤:٤٢٤.

٢- (٢) معجم رجال الحديث ٣٣:٢٠.

٣- (٣) تعاليق مبسوطه على العروه الوثقى ١٢:٦.

٤- (٤) القضاء فى الفقه الإسلامى: ٥٥٥.

٥- (٥) ملاذ الأخيار ٢٧٢:١٦.

رابعاً: أنّ الاستدلال بالروايات غير مقتصر على ما ورد في الكافي فقط، فقد وردت روايات أخرى صحيحه لم يذكرها الكافي، والعبره بمجموع الروايات من الكتب المختلفه، ولا- اعتماد على روايات كتاب بعينه، وقد عرفنا أنّ أكثر الروايات التي أوردناها صحيحه أو معتبره سنداً.

خامساً: فيما يتعلّق بعدد الروايات المتعلّقه بالمرتد، في خصوص ما ذكره الكافي من الروايات التي عددها ثلاث وعشرون روايه، فهناك روايه تتعلّق بالسبّ ونحن لم نوردّها هنا، وهناك روايه تتعلّق بإفطار شهر رمضان ونحن لم نوردّها هنا أيضاً، وهناك روايتان تتعلّقان بالصبي إذا شبّ واختار الشرك ولم يبيّن فيهما حكم المرتد ونحن لم نذكرهما هنا أيضاً، وهناك روايه تتعلّق بزندق شهد عليه عدلان ونحن لم نذكرها أيضاً.

نعم، أدخلنا روايه من شكّ في النبي، ومن زعم أنه نبي؛ ذلك لشمولهما للمرتد، فحكم القتل توجب عليهما؛ لأنّهما ارتدّا بادعاء النبوه أو الشك في النبي.

فلو تنزلنا وأخرجناهما من البحث أيضاً، وهما معتبره ابن أبي يعفور وخبر الحارث فسيبقى فيما ذكرناه من الروايات عشرون روايه، أربع عشره روايه من الكافي، والبقية من غيره، ولا تتغير المحصله النهائيه التي خرجنا بها سوى أنّ الروايات الموثقه تنقص واحده، والروايات الضعيفه تنقص

واحد، وتبقى الروايات الصحيحة على حالها، فيكون عندنا عشر روايات صحيحة، وأربع معتبره، وست ضعيفه. ومن العشر الصحيحة سبع في الكافي، ومن الأربع المعتبره اثنان في الكافي، فتكون الروايات المحتج بها في الكافي بعد التنزل وحذف ادعاء النبوه والشك في النبي تسعاً من مجموع أربع عشره روايه.

على أنه كما أشرنا أننا لا نسلم بخروج هذه الروايات عن محلّ البحث، فهما من المصاديق الواضحه للارتداد.

ونشير أيضاً أنه مع احتساب مدعى النبوه مرتداً سيزداد عدد الروايات أيضاً؛ لأنّ هناك خبرين آخرين في الوسائل لم نوردهما فيما تقدّم، وهما خبر أبي بصير وخبر ابن فضال(١).

الإشكال الثاني:

قيل ما حاصله: إنّ مجموع روايات وجوب قتل المرتد في كتاب وسائل الشيعة ومستدرک الوسائل والتي جمعت الكتب الأربعة وغيرها هي إحدى وعشرون روايه، والادعاء بأنّ أكثر هذه الروايات صحيح السند مجانِب للصحه وخلاف التحقيق، فالروايات الصحيحه على أحسن الأحوال تكون ستاً لا- أكثر، ومع إضافه الموثقه والمعتبره تكون الروايات المقبوله عند العلماء ثمان روايات، أربع منها في الكافي وهي: روايه علي بن جعفر

ص: ٢٨٩

عن الإمام الكاظم عليه السلام، وروايه محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، وروايه الحسن بن محبوب عن الإمامين الباقر والصادق صلى الله عليه وآله، وروايه عمار الساباطي عن الإمام الصادق عليه السلام، وأربع روايات في غير الكافي وهي: روايه الحسين بن سعيد عن الإمام الرضا عليه السلام، وروايه محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، وروايه عباد بن صهيب عن الإمام الصادق عليه السلام، وروايه السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام.

وأما ما تبقى من الروايات الثلاث عشره فثمان منها مرسله، وخمس ضعيفه، يعنى أقل من ثلث الروايات صحيح فقط.

الجواب:

أولاً: أن هذا الإشكال يحمل في داخله تناقضاً واضحاً مع ما ذكره في إشكاله الأول، إذ ذكر هنا أن مجموع الروايات هو (٢١) روايه منها ثمان مراسيل، بينما قال في إشكاله الأول أن روايات الكافي المتعلقة بالارتداد هي ١٥ روايه، وبإضافه ما ورد في الغلاه تكون ثمان عشره روايه، ثلاث منها لم يذكر فيها حكم المرتد فبقى منها (١٥) روايه، فنحن إذا أسقطنا له روايات الغلو الثلاث أيضاً من باب التنزل، لبقى (١٢) روايه من الكافي، وحتى يكون مجموع الروايات (٢١) روايه، فسنكون بحاجة إلى (٩) روايات فقط من بقيه الكتب، فإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن كل روايات هذا الباب من الكافي فيها مرسله واحده، وقد أسقطها المستشكل من الحساب لعدم بيان حكم المرتد فيها، فستكون الاثنا عشره روايه في الكافي

ص: ٢٩٠

كلها غير مرسله، وإذا ما أضفنا أنّ المستشكل صرّح باعتبار أربع روايات من الفقيه والتهذيب، صار عندنا (١٦) روايه غير مرسله، وبقى من مجموع الروايات ال - (٢١) خمس فقط، فلا ندري كيف عثر المستشكل على ثمان مراسيل من مجموع خمس؟!

إنّ الحوار في هكذا أمور لا- بدّ أن يكون علمياً وخاضعاً للأدلة، لا- أن تكون النتيجة محسومه مسبقاً ومن ثمّ نحاول لى عنق الدليل باتّجاهها.

ونحن هنا لا ننكر وجود روايات مرسله في الموضوع - سنذكرها لاحقاً - لكن نقول: إنّ العدد الذى ذكره في روايات الكافي مع الأربع المعتمده الأخرى لا يناسب أنّ عدد المراسيل ثمان من إحدى وعشرين، إذ لا معنى أن يسقط مجموعه من روايات الكافي مع اعترافه بدلالاتها على القتل، ويأتى بروايات المراسيل من كتاب دعائم الإسلام، ثمّ يقول: إنّ المجموع (٢١) روايه ومنها ثمان مراسيل، فإنّ فيه نوعاً من عدم الأمانه العلميه.

وليته بين بالأرقام ما هي الثمانى المرسله، وما هي الخمس الضعيفه، وأى روايات عنده تدخل في المرتد وأى منها لا تدخل، حتّى يكون الحوار بصوره أدق.

ثانياً: ظهر ممّا قدمناه أعلاه - فى الخلاصه والتناج - أنّ الروايات الصحيحه فى الكتب الأربعة فقط هي عشر، والمعتمده أربع، فيكون المجموع أربع عشره روايه، وليس ثمانى كما يدعى، فهو لم يذكر صحيحه هشام بن سالم ولا صحيحه بريد ولا صحيحه الحضرمى ولا غيرها ممّا قدمناه.

كما أننا فيما سبق قد توقّفنا في معتبره السكوني المرويّه في الفقيه، وهو هنا عدّها من المعتمبات، فسوف تزداد نسبة الروايات المعتمبره واحده!

والخلاصه أنّ كلّ من يراجع أسانيد الروايات سيصل إلى نتيجة مغايره لما ذكره المستشكل بدون شك وريب.

ثالثاً: نحن فيما سبق اقتصرنا على نقل الروايات من الكتب الأربعة؛ إذ هي المحور الأساس الذي تدور عليه روايات الفقه، وانتهينا إلى صحّحه واعتبار أكثر تلك الروايات، فلا بأس أن نذكر بقيه الروايات مع ضعف أكثرها للتأييد والاستثناس ليس إلّا، وليبيان أنّ عدد الروايات مجتمعه هو أكثر من (٢١) بكثير، وإليكم ذلك:

١ - محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في (كتاب الرجال) عن محمّد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عثمان العبدى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ عبد الله بن سبأ كان يدعى النبوه، وكان يزعم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الله - تعالى عن ذلك - فبلغ أمير المؤمنين عليه السلام فدعاه فسأله، فأقرّ وقال: نعم، أنت هو، وقد كان ألقى في روعى أنّك أنت الله وأنا نبي، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ويلك قد سخر منك الشيطان، فارجع عن هذا ثكلتك أمك وتب، فأبى، فحبسه واستتابه ثلاثه أيام فلم يتب، فأخرجه فأحرقه بالنار» (١).

ص: ٢٩٢

وهذه الروايه ضعيفه من الجهه السنديه، لجهاله محمّد بن عثمان العبدى وسانان والد عبد الله بن سنان.

٢ - وعنه، عن سعد، عن يعقوب بن يزيد، ومحمّد بن عيسى جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول - وهو يحدّث أصحابه بحديث عبد الله بن سبأ، وما ادّعى من الربويه لأمر المؤمنين عليه السلام - فقال: إنّه لما ادّعى ذلك فيه استتابه أمير المؤمنين عليه السلام فأبى أن يتوب، فأحرقه بالنار»^(١).

هذه الروايه صحيحه لا شائبه فى سندها، وكلّهم من الإماميه الثقات، وهى تدلّ على أنّ الإمام على عليه السلام أحرق عبد الله بن سبأ لمغالاته فى الإمام وادّعائه ربوبيّته.

٣ - وعن الحسين بن الحسن بن بندار، عن سهل بن زياد - فى حديث - «أنّ أبا الحسن العسكري عليه السلام كتب إلى بعض أصحابنا فى كتاب فى حقّ الغلاه، قال: وإن وجدت من أحد منهم خلوه فاشدخ رأسه بالصخره»^(٢).

وهذه الروايه ضعيفه من الجهه السنديه أيضاً.

١ - مرسل الدعائم عن على عليه السلام: «وروينا عن على صلوات الله عليه أنّه أمر بقتل المرتد، قال: من ولد على الإسلام فبدّل دينه قتل ولم يستتب، ومن

ص: ٢٩٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢٨:٣٣٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٨:٣٣٧.

كان على غير دين الإسلام فأسلم ثم ارتدّ يستتاب ثلاثه أيام، فإن تاب وإلما قتل، وإن كانت امرأه حبست حتى تموت أو تتوب»(١).

٢ - ما ورد في الجعفریات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمّد، حدّثني موسى قال: حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه علي بن الحسين: «أنّ علياً رفع إليه رجل نصراني أسلم ثمّ تنصّر، فقال علي عليه السلام: أعرضوا عليه الهوان ثلاثه أيام، وكلّ ذلك يطعمه من طعامه، ويسقيه من شرابه، فأخرجه يوم الرابع، فأبى أن يسلم، فأخرجه إلى رحبه المسجد فقتله، وطلب النصارى جثته بمئه ألف فيه، فأبى عليه السلام، فأمر به فأحرق بالنار، وقال: «لا أكون عوناً للشيطان عليهم»(٢).

٣ - مرسل الدعائم عن علي عليه السلام، أنّه قال في حديث: «ومن كان على غير دين الإسلام وأسلم ثمّ ارتدّ، فإنّه يستتاب ثلاثه أيام فإن تاب وإلّا قتل»(٣).

٤ - مرسل الدعائم عن علي عليه السلام: «أنّه كان يستتبع المرتد إذا أسلم ثمّ ارتدّ، ويقول: إنّما يستتاب من دخل ديناً ثمّ رجع عنه، فأما من ولد في الإسلام فإنّا نقتله ولا نستتبعه»(٤).

ص: ٢٩٤

١- (١) دعائم الإسلام ٣٩٨:١.

٢- (٢) المستدرک ١٦٥:١٨.

٣- (٣) المستدرک ١٦٥:١٨.

٤- (٤) المستدرک ١٦٣:١٨.

٥ - ما ورد في الجعفریات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمد، حدّثني موسى قال: حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه: «أنّ علياً كان يستتبع الزنادقه، ولا يستتبع من ولد في الإسلام، ويقول: إنّما نستتبع من دخل في ديننا ثمّ رجع عنه، أمّا من ولد في الإسلام فلا نستتبعه» (١).

٦ - مرسل الدعائم: «روينا عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «من بدل دينه فاقتلوه» (٢).

٧ - مرسل الدعائم عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن آبائه: «أنّ أمير المؤمنين عليهم السلام كان لا يزيد المرتد على تركه ثلاثاً يستتبعه، فإذا كان اليوم الرابع قتله من غير أن يستتاب، ثمّ يقرأ: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا الْآيَةَ».

ورواه في الجعفریات: بالسند المتقدّم، عنه عليه السلام مثله، وفيه: «قتله بغير توبه» (٣).

٨ - مرسل الدعائم عن علي عليه السلام: «أنّه أتى بمستورد العجلى، وقد قيل: إنّهُ قد تنصّر وعلّق صليباً في عنقه، فقال له قبل أن يسأله، وقبل أن يشهد

ص: ٢٩٥

١- (١) المستدرک ١٦٣: ١٨.

٢- (٢) المستدرک ١٦٣: ١٨.

٣- (٣) المستدرک ١٦٦: ١٨.

عليه: ويحك يا مستورد، إنه قد رفع إليّ أنك قد تنصرت، ولعلك أردت أن تتزوج نصرانيه، فنحن نزوجك إياهما، قال: قدوس قدوس، قال: فلعلك ورثت ميراثاً من نصراني، فظننت أنا لا نورثك، فنحن نورثك، لأننا نرثهم ولا يرثونا، قال: قدوس قدوس، قال: فهل تنصرت، كما قيل؟ فقال: نعم، تنصرت، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر، فقال المستورد: المسيح أكبر، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بمجامع ثيابه، فأكبه لوجهه فقال: طؤوه عباد الله، فوطؤوه بأقدامهم حتى مات» (١).

٩ - دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه أتاه قوم فقالوا: أنت إلها وخالقنا ورازقنا وإليك معادنا، فتغيّر وجهه، وارفض عرقاً، وارتعد كالسعفه، تعظيماً لجلال الله وخوفاً منه، وقام مغضباً، ونادى لم حوله، وأمرهم فحفروا حفيراً، وقال: لأشبعنك اليوم شحماً ولحمًا، فلمّا علموا أنه قاتلهم قالوا: إن قتلنا فأنت تحيينا، فاستشاط غضباً عليهم وأمر بضرب أعناقهم، وأضرم لهم ناراً في ذلك الحفير فأحرقهم، وقال:

لما رأيت اليوم أمراً منكراً أضرمت نارى ودعوت قنبراً» (٢).

١٠ - دعائم الإسلام عنه عليه السلام: «أنه أتى بالزنداقه من البصره، فعرض عليهم الإسلام واستتابهم فأبوا، فحفر لهم حفيراً وقال: لأشبعنك اليوم شحماً

ص: ٢٩٤

١- (١) المستدرک ١٨:١٦٤.

٢- (٢) المستدرک ١٨:١٧٠.

ولحمًا، ثم أمر بهم فضربت أعناقهم، ثم رماهم في الحفير، ثم أضرم عليهم ناراً فأحرقهم، وكذلك كان يفعل بالمرتد ومن بدّل دينه، وأمر بإحراق نصراني ارتدّ، فبذل النصاري في جثته مئة ألف درهم، فتأبى عليهم، وأمر به فأحرق بالنار، وقال: وما كنت لأكون عوناً للشيطان عليهم، ولا ممن يبيع جثته كافر، ولما أحرق (صلوات الله عليه) الزنادقة الذين ذكرنا، وكان أمر قنبراً بحرقهم، قال:

لما رأيت اليوم أمراً منكراً أضمرت ناري ودعوت قنبراً»(١)

١١ - ما رواه الشيخ الجليل الحسين بن عبد الوهاب المعاصر للمفيد رحمه الله في كتاب عيون المعجزات، نقلاً من كتاب الأنوار تأليف أبي علي الحسن بن همام: حدّث العباس بن الفضل، قال: حدّثنا موسى بن عطية الأنصاري، قال: حدّثنا حسان بن أحمد الأزرق، عن أبي الأحوص، عن أبيه، عن عمار الساباطي، قال: «قدم أمير المؤمنين عليه السلام المدائن، فنزل بإيوان كسرى، وكان معه دلف بن مجير منجم كسرى، فلما زال الزوال، قال لدلف: - قم معي إلى أن قال -: ثم نظر إلى جمجمه نخره، فقال لبعض أصحابه: خذ هذه الجمجمه وكانت مطروحة، وجاء إلى الإيوان وجلس فيه، ودعا بطست وصب فيه ماء، وقال له: دع هذه الجمجمه في الطست، ثم قال عليه السلام: أقسمت عليك يا جمجمه، أخبريني من أنا؟ ومن أنت؟ فنطقت الجمجمه

ص: ٢٩٧

بلسان فصيح، وقالت: أمّا أنت، فأمير المؤمنين، وسيد الوصيين، وأمّا أنا، فعبد الله وابن أمه الله كسرى أنوشيروان.

فانصرف القوم الذين كانوا معه من أهل سباباط إلى أهاليهم، وأخبروهم بما كان وبما سمعوه من الجمجمه، فاضطربوا واختلفوا في معنى أمير المؤمنين عليه السلام، وحضروه، وقال بعضهم فيه مثل ما قال النصارى في المسيح، ومثل ما قال عبد الله بن سبأ وأصحابه [فقال له أصحابه:] فإن تركتهم على هذا كفر الناس، فلما سمع ذلك منهم، قال لهم: ما تحبون أن أصنع بهم؟ قال: تحرقهم بالنار، كما أحرقت عبد الله بن سبأ وأصحابه، فأحضرهم وقال: ما حملكم على ما قلتم؟ قالوا: سمعنا كلام الجمجمه النخره، ومخاطبتها إياك، ولا يجوز ذلك إلا الله تعالى، فمن ذلك قلنا ما قلنا، فقال عليه السلام: ارجعوا إلى كلامكم وتوبوا إلى الله، فقالوا: ما كنّا نرجع عن قولنا، فاصنع بنا ما أنت صانع، فأمر أن تضرم لهم النار فحرقهم، فلما احترقوا، قال: اسحقوهم واذروهم في الريح، فسحقوهم واذروهم في الريح، فلما كان اليوم الثالث من إحراقهم دخل إليه أهل السباباط وقالوا: الله الله في دين محمد صلى الله عليه وآله، إنّ الذين أحرقتهم بالنار، قد رجعوا إلى منازلهم أحسن ما كانوا، فقال عليه السلام: أليس قد أحرقتموهم بالنار، وسحقتموهم وذرّيتموهم في الريح؟! قالوا: بلى، قال: أحرقتهم أنا، والله أحياهم، فانصرف أهل سباباط متحيرين«(١).

ص: ٢٩٨

١٢ - وروى الشيخ شاذان بن جبرئيل القمي فى كتاب الفضائل: بإسناده عن أبى الأحوص، ما يقرب منه، وفى آخره: «فسمع بذلك أمير المؤمنين عليه السلام، وضاق صدره فأحضرهم، وقال: يا قوم، غلب عليكم الشيطان، إن أنا إلا عبد الله، أنعم علىّ بإمامته وولايته ووصيه رسوله صلى الله عليه وآله، فارجعوا عن الكفر، فأنا عبد الله وابن عبده، ومحمد صلى الله عليه وآله خير منى، وهو أيضاً عبد الله، وإن نحن إلما بشر مثلكم، فخرج بعضهم من الكفر وبقى قوم على الكفر ما رجعوا، فألح عليهم أمير المؤمنين عليه السلام بالرجوع فما رجعوا، فأحرقهم بالنار، وتفزق منهم قوم فى البلاد، وقالوا: لولا أن فيه الربوبية ما كان أحرقنا فى النار»(١).

وكما اتضح فإنّ كل هذه الروايات ضعيفه سوى الخبر الثانى المروى عن الكشى فى قتل عبد الله بن سبأ، لكنها تنفع مؤيّدات وشواهد للروايات المعتمده المتقدّمه، وتزيد من نسبه الوثوق والاطمئنان.

الإشكال الثالث:

قيل: إنّ دعوى تواتر الروايات الوارده فى حكم المرتد هى دعوى جزافيه، فالتواتر لا بدّ فيه من الكثره العديديه التى يمتنع معها التواطؤ على الكذب، فكيف نقطع بالصدور مع وجود أكثر من ثلثى الروايات ضعيفه بين مرسل مجهول وضعيف، فحتّى عدد (٢١) لو فرضنا باعتبارها جميعاً، فهى لا توجب العلم إلاّ عند القطّاع، وقطع القطّاع ليس بحجّه على غيره.

ص: ٢٩٩

أولاً: لا- بدّ من التنبيه أنّ المستشكل لم يكن دقيقاً في معرفه الاصطلاحات، فمن الملاحظ أنّه خلط بين التواتر وحصول العلم، فكلّ تواتر يفيد العلم، لكن ليس كلّ ما يفيد العلم هو متواتر، لذا فإنّ العلم الحاصل من التواتر هو ذلك العلم الحاصل من مجرد الكثرة من دون ملاحظه خصوصيه الأفراد، فلا معنى لقوله: كيف نحصل على التواتر من روايات فيها مضافاً للصحيح المراسيل والمجاهيل والضعفاء، فالخبر المتواتر هو ذلك الخبر المفيد للعلم من دون ملاحظه حال المخبرين لكثرتهم التي يؤمن معها من التواطؤ على الكذب، ولذا فإنّ من المعلوم عند علماء الفريقين أنّ الخبر المتواتر يعمل به من دون ملاحظه آحاد إسناده.

من هنا يمكن القول: إنّ وجود كثره من الأخبار عند الطائفة الشيعيه، ومثلها عند الطائفة السنّيه، مع اختلاف العقيدته والرؤى والأفكار، يوجب الاطمئنان بالصدور، ويستبعد معه إمكانيه التواطؤ على الكذب.

ثانياً: أنّ محلّ البحث كما لا يخفى هو إرادته تحصيل العلم أو الاطمئنان بالصدور، والتواتر أحد طرق الحصول على ذلك ليس إلماً، فمع التشكيك بالتواتر يمكن دعوى الاطمئنان بالصدور بما ذكرناه سابقاً من ملاحظه عدد الأسانيد الصحيحه والموثقه والضعيفه، فكلمّا كان ازداد عدد الروايات الصحيحه والمعتبره ازدادت نسبه الاطمئنان بالصدور، وكلمّا كثرت معها الروايات ولو الضعيفه ازدادت النسبه أكثر؛ لما ذكرناه من أنّ

الضعيف لا يساوق العدم ولا يجزم معه بعدم الصدور، بل يوجب الشك واحتمال الصدور، فهو يزيد في نسبة الوثوق بصدور الروايه.

وحينئذ فلا- يبعد دعوى حصول الاطمئنان بما ذكرناه من الروايات، خصوصاً أنّ نسبه الصحيح والمعتبره فيها تجاوز ثلثي الروايات، وقد عرفنا أنّ الشهيد الصدر قدس سره حاول الحصول على الاطمئنان من روايه واحده رواتها من الأجلء الأعيان من الطائفه، فدعوى أنّ وجود (٢١) روايه معتبره لا يوجب العلم إلّا للقطّاع، هي دعوى جزافيه مجانبه للصواب.

الروايات الوارده في حكم سابّ النبي صلى الله عليه وآله:

١ - صحيحه هشام بن سالم: على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سأل عمّن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يقتله الأذنى فالأذنى قبل أن يرفعه إلى الإمام»(١).

وهذه الروايه صحيحه السند، على كلام بسيط في إبراهيم بن هاشم، باعتبار عدم وجود توثيق صريح فيه، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ التحقيق يقتضى وثاقته.

على أنّه لو تنزلنا عن القول بصحّحه الروايه، فلا شك من القول بحسنها، ولذا فإنّ غالب الفقهاء ما بين القول بالصحّحه أو الحسن، ونسبته مجدّداً هنا بأنّ

ص: ٣٠١

الحديث الحسن ليس من قسم الضعيف كما يدعى بعض المستشكلين، بل هو من قسم الحديث المعتمد، وهو ما عليه العلماء من زمن التقسيم الرباعي وإلى يومنا هذا.

وعلى كل حال، فقد صرح عدد من المحققين بصحة هذه الرواية، منهم: السيد الخونساري (١) والسيد الخوئي (٢) والشيخ المنتظري (٣)، بل على الظاهر أنها صحيحة عند كل من يرى وثاقه إبراهيم بن هاشم، وهم أكثر.

وأما الدلالة فإن لفظه (يقتله) ظاهره في الوجوب، كما أن الرواية صريحة في عدم وجوب تولي القتل من قبل الإمام.

٢ - صحيحه محمد بن مسلم: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن رجلاً من هذيل كان يسب رسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال: من لهذا، فقام رجلان من الأنصار فقالا: نحن يا رسول الله، فانطلقا حتى أتيا عربيه (٤) فسألا عنه، فإذا هو يتلقى غنمه، فلحقاه بين أهله وغنمه فلم يسلم عليه، فقال: من أنتما وما اسمكما؟ فقالا له: أنت فلان بن فلان؟ فقال: نعم، فنزلا وضربا عنقه، قال

محمد بن مسلم: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: رأيت لو أن رجلاً الآن سب

ص: ٣٠٢

١- (١) جامع المدارك ٧: ١٠٩.

٢- (٢) تكمله منهاج الصالحين ١: ٢٦٤.

٣- (٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٤٤.

٤- (٤) المراد منها أحد النواحي قرب المدينة.

النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله»(١).

والرواية صحيحة السند، وإبراهيم بن هاشم ثقة، وبقية رجالها إماميه ثقات.

وأما من حيث الدلالة فلا شك في وجوب قتل سائر النبي صلى الله عليه وآله فيها، لكن هل يقع لكل أحد أم لا بد من إذن السلطان؟ فحيث إن النبي هو القائد السياسي في وقته، وهو أمر بقتله، فقد يقال: إنه لا يمكن أن نستفيد من الرواية جواز قتله لكل أحد.

نعم، ما ورد في ذيل الرواية من كلام الإمام الباقر عليه السلام، يظهر منه وجوب القتل لكل أحد، لكنّه مشروط بعدم الخوف على النفس.

٣ - رواه علي بن جعفر: عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر قال: أخبرني أخي موسى عليه السلام قال: «كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي - عامل المدينة - فقال: يقول لك الأمير: انهض إليّ، فاعتلّ بعنقه، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصوره فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبي واعتمد عليّ ودخل على الوالي، وقد جمع فقهاء أهل المدينة كلهم، وبين يديه كتاب فيه شهادة علي رجل من أهل وادي القرى قد ذكر النبي صلى الله عليه وآله فنال منه، فقال له الوالي: يا أبا عبدالله انظر في الكتاب، قال: حتّى

ص: ٣٠٣

أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا: يؤذّب ويضرب ويعزّر (يعذّب) ويحبس، قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبي صلى الله عليه وآله وبين رجل من أصحابه فرق؟! فقال الوالى: دع هؤلاء يا أبا عبدالله لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: أخبرني أبى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس فى أسوأه سواء، من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمنى ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منى، فقال زياد بن عبيدالله: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبى عبدالله عليه السلام»(١).

والرواية فى سندها سهل بن زياد، وهو محلّ خلاف، فبعضهم يرى ضعفه، وبعضهم يرى وثاقته، وبعضهم يرى صحّه أحاديثه فى خصوص الكافى باعتبار أنّ الكلينى اتقى رواياته انتقاءً، وليس هنا محلّ تفصيل ذلك.

وأما من حيث الدلالة فهى صريحة فى وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله من دون أن يرفع إلى السلطان.

٤ - خبر الحسن بن على الوشاء: الحسين بن محمّد، عن على بن محمّد (معلّى بن محمّد على ما فى التهذيب)(٢)، عن الحسن بن على الوشاء قال:

ص: ٣٠٤

١- (١) الكافى ٢٦٦:٧-٢٦٧.

٢- (٢) التهذيب ٨٥:١٠.

سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «شتم رجل على عهد جعفر بن محمد صلى الله عليه وآله رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتى به عامل المدينة، فجمع الناس، فدخل عليه أبو عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعلّة وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس، واستأذنه في الاتكاء، وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن يقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعه الرأى وأصحابه، فقال: ما ترون؟ فقال: يؤدّب، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله فليس بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أصحابه فرق» (١).

وهذه الرواية ضعيفه من الجهه السنديه، فإنّ في سندها معلى بن محمّد، وقد قال فيه النجاشي: مضطرب الحديث والمذهب، وقال ابن الغضائري: يعرف حديثه وينكر، ويروى عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً.

وبنى السيد الخوئي صلى الله عليه وآله على وثاقته، فقال بعد أن ذكر الأقوال في حقّه، وأنّه ورد في تفسير القمي وكامل الزيارات: «الظاهر أنّ الرجل ثقة يعتمد على رواياته، وأمّا قول النجاشي من اضطرابه في الحديث والمذهب فلا يكون مانعاً عن وثاقته، أمّا اضطرابه في المذهب فلم يثبت كما ذكره بعضهم، وعلى تقدير الثبوت فهو لا ينافي الوثاقه، وأمّا اضطرابه في الحديث فمعناه أنّه قد يروى ما يعرف، وقد يروى ما ينكر، وهذا أيضاً لا ينافي الوثاقه، ويؤكد ذلك قول النجاشي: وكتبه قريبه. وأمّا روايته عن

ص: ٣٠٥

الضعفاء على ما ذكره ابن الغضائري، فهي على تقدير ثبوتها لا- تضر بالعمل بما يرويه عن الثقات، فالظاهر أنّ الرجل معتمد عليه»(١).

كما يرى بعض آخر اعتبار رواياته لكونه من مشايخ الإجازة، كالسيد صادق الروحاني(٢).

وكيف ما كان فإنّ الرجل مختلف فيه، فعده على تضعيفه، وعده على توثيقه.

وأما من حيث الدلالة فهذه الرواية تدور حول نفس قصه الرواية السابقه، إلّا أنّه لم يذكر فيها حكم سبّ النبي صلى الله عليه و آله، واقتصرت على اعتراض الإمام عليه السلام على ما ذكره من أحكام، وكيف أنّهم لم يفرّقوا في الحكم بين سبّ الصحابي وسبّ النبي صلى الله عليه و آله، وفيها دلالة قوية على أنّ حكم سبّ النبي صلى الله عليه و آله أقوى مما ذكره في الرواية من آراء، ولا يبعد إرادته القتل؛ لأنّ ما ذكره في الرواية هو قطع اللسان أو التأديب، وقد اعترض الإمام عليه السلام على كليهما؛ لأنّ ذلك يساوي بين الرسول وأصحابه.

٥ - خبر على بن حديد: محمّد بن عمر الكشي في (كتاب الرجال)، عن محمّد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن علي بن حديد، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام فقال: «إني

ص: ٣٠٦

١- (١) معجم رجال الحديث ٢٨٠:١٩.

٢- (٢) فقه الصادق ١٣٩:١.

سمعت محمّد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذي هو إمامنا وحجتنا - إلى أن قال - : فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أوليس حلال لي دمه؟ مباح كما أبيح دم السبّ لرسول الله صلى الله عليه وآله والإمام؟ قال عليه السلام: نعم حلّ والله، حلّ والله دمه، وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه - إلى أن قال - : فقلت: رأيت إذا أنا لم أخف أن أؤمر بذلك بريئاً ثم لم أفعل ولم أقتله ما عليّ من الوزر؟ فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينقص من وزره من شيء» (١).

والرواية فيها على بن حديد، وقد تقدّم أنّه محلّ خلاف، والأكثر على ضعفه.

وأما من حيث الدلالة فهي صريحة في جواز قتله لمن سمعه، وعدم وجوب رفعه للسلطان.

٦ - الفضل بن الحسن الطبرسي بإسناده في (صحيفة الرضا عليه السلام) عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من سبّ نبياً قتل، ومن سبّ صاحب نبى جلد» (٢).

والرواية ضعيفة من الناحية السنية، وأما من حيث الدلالة فهي صريحة في وجوب قتل سبّ كلّ نبى.

ص: ٣٠٧

١- (١) وسائل الشيعة ٢١٧: ٢٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢١٣: ٢٨.

وقد ذهب بعض الفقهاء كالسيد صادق الروحاني إلى أنّ هذا الحديث وإن كان ضعيفاً إلا أنه منجبر بالفتوى.

على أنّ صاحب الوسائل ذكر ثمانين طريقاً إلى الكتاب، كلّها تنتهي إلى أربعة رواه، وهم: أحمد بن عامر الطائي، وداود بن سليمان القزويني، وعلي بن مهدي بن صدقه، وأحمد بن عبد الله الهروي الشيباني، وهؤلاء الأربعة لم يرد في أحدهم توثيق، سوى أنّ علي بن مهدي وقع في إسناد كامل الزيارات، ونقل عن الطائي أنّه كان مؤذناً لأبي محمّد ولأبي الحسن (١).

فعند ملاحظه عدم وجود تضعيف في أيّ من هؤلاء الأربعة، فالنفس تتأرجح بين قبول الكتاب أو عدمه، ولا شك في صلاحه رواياته كشواهد ومؤيدات لغيرها.

ومن حيث الدلالة فهي ظاهره في وجب قتل السابّ لكلّ شخص.

٧ - مرسل فقه الرضا عليه السلام: «وروى أنّه من ذكر السيّد محمّداً صلى الله عليه وآله أو واحداً من أهل بيته الطاهرين عليهم السلام بالسوء وبما لا يليق بهم أو الطعن فيهم وجب عليه القتل» (٢).

والروايه ضعيفه سنداً، لعدم ثبوت نسبه كتاب فقه الرضا إليه عليه السلام، فيكون حكمه الإرسال، وإن ذهب جماعه إلى ثبوته كالمجلسيين

ص: ٣٠٨

١- (١) انظر: أصول علم الرجال للداوري ٤٩٣:١-٤٩٤.

٢- (٢) فقه الرضا لعلي بن بابويه: ٢٨٥.

والروايه من حيث الدلاله صريحه في وجوب القتل، من دون بيان من يتولى أمر ذلك.

٨ - مرسل دعائم الإسلام: عن جعفر بن محمد صلى الله عليه و آله: «أنه سئل عن رجل تناول علياً عليه السلام، فقال: إنه لحقيق أن لا يقيم يوماً، ويقتل من سب الإمام كما يقتل من سب النبي صلى الله عليه و آله» (٢).

والروايه ضعيفه سنداً، فمع أنّ الكتاب كان مشهوراً في زمان الدوله الفاطميه، إلّا أنّه لا طريق إليه، وقد ذهب الشيخ الداوري تبعاً لصاحب البحار إلى أن روايات الكتاب صالحه للتأييد والتأكيد (٣). وظاهره دلالة في وجوب قتل سب النبي، من دون بيان من يتولى أمر ذلك.

٩ - مرسل دعائم الإسلام: عن أبي جعفر محمد بن علي صلى الله عليه و آله أنه قال: «من سب النبي صلى الله عليه و آله فليقتل ولم يستتب» (٤).

والروايه ضعيفه بالإرسال، وأمّا من حيث الدلاله فهي ظاهره في وجوب قتل سب النبي، من دون بيان حيثه القاتل.

ص: ٣٠٩

١- (١) انظر: أصول علم الرجال للداوري ٢:٨١-٩٢.

٢- (٢) دعائم الإسلام ٢:٤٥٩-٤٦٠.

٣- (٣) أصول علم الرجال للداوري ١:٢٦٠.

٤- (٤) دعائم الإسلام ٢:٤٥٩.

١٠ - مرسل دعائم الإسلام: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد صلى الله عليه وآله: «من تناول النبي صلى الله عليه وآله فليقتله الأذننى فالأذننى، قيل له: قبل أن يرفع إلى الوالى، قال: نعم، يفعل ذلك المسلمون إن أمنوا الولاه على أنفسهم» (١).

والروايه ضعيفه بالإرسال، وأما من حيث الدلاله فهى تتفق فى الدلاله مع صحيحه هشام بن سالم من عدم وجوب تولّى القتل من قبل السلطان.

١١ - ما رواه الشيخ الطوسى فى أماليه بسنده، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من سب نبياً من الأنبياء فاقتلوه، ومن سب وصياً فقد سب نبياً» (٢).

والروايه ضعيفه سنداً، فيها إسماعيل بن على الدعبلى، وهو ضعيف، ورماه ابن الغضائرى بالكذب، وعلى بن على بن رزين مجهول.

خلاصه ونتائج:

ذكرنا فيما تقدّم إحدى عشره روايه تدلّ على وجوب قتل سبّ النبى صلى الله عليه وآله، وبعضها صرح بجواز ذلك لكلّ شخص، وبعضها أجمل الأمر من هذه الجهه، والروايات الداله على وجوب قتله من غير إذن الوالى هى خمس روايات: صحيحه هشام بن سالم، وصحيحه محمد بن مسلم، وروايه على بن جعفر، وخبر على بن حديد، ومرسل الدعائم الذى أوردناه برقم (١٠).

ص: ٣١٠

١- (١) دعائم الإسلام ٢: ٤٥٩.

٢- (٢) الأمالى: ٣٦٥.

وقد عرفنا أنّ روايه على بن جعفر غير مجزوم بضعفها للاختلاف في سهل بن زياد، ومثلها خبر على بن حديد للاختلاف فيه، كما عرفنا أنّ روايات الدعائم صالحه للتأييد والتأكيد.

كما أنّ الروايات الست الأخرى التي ذكرناها فهي مؤيّده في الجملة لوجوب القتل، خصوصاً أنّ روايه صحيفه الرضا عليه السلام لها أربع طرق، وخبر الوشاء محلّ خلاف للاختلاف في معلّى.

وفي الجملة فإنّ بناءً على حجّيه خبر الواحد حتّى في الأمور الخطيره، فلا شكّ في وجوب الحكم بقتل سائب النبي صلى الله عليه وآله في الجملة، بل لا يبعد ثبوت ذلك لكلّ شخص ومن دون رجوع إلى الوالى. وأمّا لو قصرنا حجّيه خبر الواحد على غير ذلك فللتأمّل مجال كبير؛ إذ لا يمكن دعوى حصول التواتر أو الاطمئنان بالصدور من خلال هذه الروايات مع ما عرفت من الاختلاف فيها.

أمّا دعوى من استشكل على ذلك، بأنّ صحيحه هشام بن سالم تحمل على أنّها قضيه في واقعه، فهذا بعيد؛ ذلك لأنّ الحكم غير مقصور على هذه الروايه، فإنّ الروايات الضعيفه وإن لم تكن حجّه فإنّها مؤيّده للحكم أعلاه، على أنّ روايه محمّد بن مسلم صحيحه أيضاً.

وأمّا القول بأنّ روايه هشام ومحمّد بن مسلم محكوماه بالضعف؛ لأنّه من قسم الحسن، فقد تقدّم الجواب عليه، بأنّ الكثير يذهب إلى وثاقه

إبراهيم بن هاشم أولاً، ولأنّ الحسن من القسم المقبول المحتج به عند العلماء وليس من قسم الضعيف.

تنبيهان:

الأول: ما دلّ على سبّ أحد الأئمة عليهم السلام:

تقدّم أنّ الروايات الواردة في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله هي أخبار آحاد، لا يمكن معها دعوى الاطمئنان، فضلاً عن العلم بالصدور، والاستدلال بها مبنى على حجّيه خبر الواحد حتّى في الأمور الخطيره، غير أنّ هناك عدّه روايات وردت في حكم سبّ أحد الأئمة عليهم السلام، وهي توجب القتل أيضاً، فإن أمكن الاستدلال بهذه الروايات على سبّ النبي بدعوى الأوّليّه، فتكون هذه الطائفة مكمله لتلك وتزداد نسبه الوثوق بالصدور، وإن قلنا عدم إمكان ذلك، فتكون هذه الروايات أجنبيّه عن المقام.

الثاني: هل السبّ يعدّ مرتدّاً

تقدّم أنّ الروايات في المرتد عديده، والصحيح والمعتبر فيها كثير، وحينئذ نقول: إن كان سبّ النبي يوجب الارتداد، فتكون كلّ روايات الارتداد تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي أيضاً، وتكون الروايات الخاصّه متعاضده مع روايات الارتداد في وجوب هذا الحكم، وإن قلنا بعدم الارتداد بالسبّ، فستبقى هذه الطائفة أخبار آحاد.

وهناك جمله من العلماء صرّحوا بأنّ السبّ يوجب الارتداد:

ص: ٣١٢

قال المفيد: «ومن سب رسول الله أو أحداً من الأئمة فهو مرتد عن الإسلام، ودمه هدر»^(١).

قال في المسالك: «وفى إلحاق باقى الأنبياء بذلك قوه؛ لأن كمالهم وتعظيمهم علم من دين الإسلام ضروره، فسبهم ارتداد ظاهر»^(٢).

وقال فى الرياض: «وفى إلحاق باقى الأنبياء بهم عليهم السلام وجه قوى؛ لأن تعظيمهم وكمالهم قد علم من دين الإسلام ضروره، فسبهم ارتداد»^(٣).

لكن حينئذ لا بدّ من تقييد القتل بالفطرى دون الملى لما تقدّم فى المرتد.

هذا آخر ما أردنا تحريره فى هذه المقالة، ولم تكن سوى نظره فى الروايات المتعرّضه للارتداد وسبّ النبى صلى الله عليه وآله، وهى عرضة للخطأ والصواب، فما كان فيها من صواب فهو من الله سبحانه، وما كان فيها من خطأ فلقصورى فى ذلك، وكلّ الخير والبركه بأصحاب التحقيق، أن يصحّحوا ما أخطأنا فيه، إذ الغرض هو تكامل المعرفة، سعياً نحو معرفه الحقيقه والركون إليها.

ص: ٣١٣

١- (١) المقنعه: ٧٤٣.

٢- (٢) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٣.

٣- (٣) رياض المسائل ١٣: ٥٣٧.

مقال روايات قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه و آله

١ - اختلاف الحديث، محمد بن إدريس الشافعي.

٢ - إرواء الغليل، ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت.

٣ - الاستبصار، الشيخ الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرساني، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٤ - أصول في علم الرجال، مسلم الداوري، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ، الناشر: مؤسسه المحيين.

٥ - أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملي، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، الناشر: دار التعارف للمطبوعات - بيروت.

٦ - الأمالي، الشيخ الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسه البعثة، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - قم.

- ٧ - بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي، تقارير السيد محمد باقر الصدر، الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ -، الناشر: دائره معارف الفقه الإسلامي - قم.
- ٨ - بلغه الفقيه، محمّد آل بحر العلوم، شرح وتعليق: السيد محمد تقى آل بحر العلوم، الطبعة الرابعه ١٤٠٣ هـ -، الناشر: منشورات مكتبه الصادق - طهران.
- ٩ - تعاليق مبسوطه على العروه الوثقى، الشيخ الفياض، الناشر: انتشارات محلاتى.
- ١٠ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، تحقيق: السيد حسن الموسوى الخرسان، الطبعة الثالثه ١٣٦٤ ش، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران.
- ١١ - جامع الشتات، الميرزا القمى، تصحيح: مرتضى رضوى، الطبعة الأولى ١٣٧١ ش، الناشر: انتشارات كيهان.
- ١٢ - جامع المدارك، السيد أحمد الخوانسارى، تعليق: على أكبر الغفارى، الطبعة الثانيه ١٤٠٥ هـ -، الناشر: مكتبه الصدوق - طهران.
- ١٣ - الحدائق الناضره، المحقق البحرانى، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ١٤ - دراسات فى ولايه الفقيه، الشيخ المنتظرى، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -، الناشر: المركز العالمى للدراسات الإسلاميه.

- ١٥ - دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الطبعة ١٣٨٣ هـ -، الناشر: دار المعارف - القاهرة.
- ١٦ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الأولى - ١٤١٢ هـ -، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ١٧ - غنائم الأيام، الميرزا القمي، تحقيق: عباس تبريزيان، المساعدان: عبد الحلیم الحلی، السيد جواد الحسيني، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- ١٨ - فقه الحدود والتعزيرات، السيد عبد الكريم الأردبيلي، مؤسسه النشر لجامعه المفيد ١٤٢١ هـ -.
- ١٩ - فقه الرضا، علي بن بابويه القمي، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ -، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسه.
- ٢٠ - فقه الصادق، السيد صادق الروحاني، الطبعة الثالثة ١٤١٢ هـ -، الناشر: مؤسسه دار الكتاب - قم.
- ٢١ - القضاء في الفقه الإسلامي، السيد كاظم الحائري، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.
- ٢٢ - الكافي، الشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٢٣ - كتاب الطهارة، محمد هادي المقدس، تقرير أبحاث السيد الكلبيكاني، الناشر: دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه - قم.

٢٤ - مباني تكمله منهاج الصالحين، السيد الخوئي، الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ -، المطبعة العلمية - قم المقدسه.

٢٥ - مجمع الفائده والبرهان، المحقق الأردبيلي، تحقيق: الحاج آغا مجتبي العراقي والشيخ علي پناه الإشتهاردى والحاج آغا حسين اليزدى، الناشر: منشورات جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه فى قم المقدسه.

٢٦ - مسالك الإفهام، الشهيد الثانى زين الدين بن على العاملى، تحقيق: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -، الناشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه - قم.

٢٧ - مستدرک الوسائل، الميرزا النورى، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ -، الناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - بيروت.

٢٨ - مستمسك العروه الوثقى، السيد محسن الحكيم، سنه الطبع ١٤٠٤ هـ -، الناشر: منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى - قم.

٢٩ - مستند الشيعة، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ -، الناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم.

٣٠ - معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ -.

٣١ - المقنعه، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ -، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٣٢ - ملاذ الأخيار، محمّد باقر المجلسى، تحقيق: السيد مهدي الرجائى، الطبعة الأولى، الناشر: مكتبه آيه الله المرعشى - قم المشرفه.

٣٣ - من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٣٤ - وسائل الشيعه، الحر العاملى، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ -، الناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفه.

ص: ٣١٩

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

مقدمه

بعد أن تعرّضنا فيما مضى من مبحث إلى الروايات الدالّة على قتل المرتدّ وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، رأينا من المناسب أن نستعرض جملة من أقوال علماء الإماميه في الحكم المذكور، وسنقسم كلّ مبحث - أي: مبحث المرتدّ ومبحث سابّ النبي صلى الله عليه وآله - إلى قسمين، يتضمّن الأوّل مجموعه من الكلمات المتضمّنه دعوى الإجماع أو الناقله له، ويتضمّن الثاني ذكر جملة من كلمات علماء الإماميه في الحكم المذكور.

كلمات العلماء في الإجماع على قتل المرتدّ:

نقل أو ادّعى الإجماع على قتل المرتدّ جملة من علماء الإماميه، منهم على سبيل المثال:

١ - الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ -) في كتاب الحدود من مقننّه، قال: «ومن استحلّ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطره

ص: ٣٢١

الإسلام، فقد ارتدّ بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بإجماع المسلمين... ومن كان على ظاهر الملة ثم استحلّ بيع الخمر و... استتيب منه، فإن تاب وراجع الحقّ لم يكن عليه سبيل، وإن قام على استحلال ذلك كان بحكم المرتدّ عن الدين الذي يجب عليه القتل كوجوبه على المرتدّين»(١).

٢ - الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ -) في الخلاف، قال: «المرتدّ على ضربين: أحدهما: ولد على فطره الإسلام من بين مسلمين، فمتى ارتدّ وجب قتله، ولا تقبل توبته، والآخر: كان كافراً فأسلم ثم ارتدّ، فهذا يستتاب، فإن تاب وإلّا وجب قتله... دليلنا: إجماع الفرقه وأخبارهم»(٢).

وقال في النهاية: «ومن استحلّ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطره الإسلام، فقد ارتدّ بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بالإجماع...»(٣).

كما أنّه تعرّض في المبسوط للحكم المذكور، فقال: «فمن ارتدّ عن الإسلام لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون رجلاً أو امرأه، فإن كان رجلاً قتل لإجماع الأمة»(٤).

٣ - ابن زهره الحلبي (ت: ٥٨٥ هـ -) في غنيته، قال عن المرتدّ: «هو على

ص: ٣٢٢

١- (١) المقنعه: ٨٠٠.

٢- (٢) الخلاف ٣: ٥٣٥.

٣- (٣) النهاية: ٧١٣.

٤- (٤) المبسوط ٧: ٢٨١.

ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطره الإسلام، والثاني: أن يكون إسلامه بعد كفر. فالأول تبين زوجته منه في الحال، ويقسم ماله بين ورثته، ويجب قتله من غير أن يستتاب، بدليل إجماع الطائفة... والثاني: هو المرتد عن إسلام حصل بعد كفر؛ (فإنه) يستتاب، فإن رجع إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه وبين زوجته، فإن أسلم ثم ارتد ثانية، قتل من غير أن يستتاب...»(١).

٤ - ابن إدريس (ت: ٥٩٨ هـ -) في السرائر، قال: «ومن استحل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطره الإسلام، فقد ارتد بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بالإجماع. وكذا ينبغي أن يكون حكم من استحل شرب الخمر من غير استتابه للمولود على فطره الإسلام. وما قلناه من استتابته، فمحمول على غير المولود على فطره الإسلام، بل على من كان كافراً ثم أسلم ثم استحل ذلك، فهذا يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه»(٢).

وقد ذكر حكم المرتد في موضع آخر ولم يتعرض للإجماع، فقال عقيب كتاب اللعان: «فأما المرتد عن الإسلام فعلى ضربين: فإن كان مسلماً ولد على فطره الإسلام، فقد بانت منه امرأته في الحال، وقسم ماله بين ورثته، ووجب عليه القتل من غير أن يستتاب... فإن كان المرتد ممن قد أسلم عن كفر ثم ارتد استتيب، فإن عاد إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه

ص: ٣٢٣

١- (١) غنية النزوع: ٣٨٠-٣٨١.

٢- (٢) السرائر ٤٧٧: ٣.

وبين امرأته، وإن لم يرجع كان عليه القتل...»(١).

٥ - علي بن محمّد القمي (من علماء القرن السابع) في جامع الخلاف والوفاق، قال عن المرتدّ: «وهو على ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطره الإسلام، والثاني: أن يكون إسلامه بعد كفره. فالأوّل تبين زوجته منه في الحال، ويقسم ماله بين ورثته، ويجب قتله من غير أن يستتاب، وتعتدّ زوجته عدّه الوفاة... والثاني هو المرتدّ عن إسلام حصل بعد كفر فهذا يستتاب، فإن رجع إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه وبين زوجته، فإن أسلم ثم ارتدّ ثانيه قتل من غير أن يستتاب... لنا بعد إجماع الإماميه ما رووه من قوله عليه السلام: من بدّل دينه فاقتلوه»(٢).

٦ - الفاضل الهندي (ت: ١١٣٧ هـ -) في كشف اللثام، قال بعد ذكره لوجوب قتل المرتدّ: «ودليله الإجماع كما في الخلاف»(٣).

٧ - الشيخ يوسف البحراني (ت: ١١٨٦ هـ -) في الحقائق، قال: «لا- خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في أنّ من ترك الصلاة مستحلاً تركها فإن كان ممن ولد على فطره الإسلام فإنه يقتل من غير استتابه؛ لأنه مرتدّ لإنكاره ما علم ثبوته من الدين ضروره، ومن حكم المرتدّ الفطري

ص: ٣٢٤

١- (١) السرائر ٧٠٧:٢.

٢- (٢) جامع الخلاف والوفاق: ٤٩٩.

٣- (٣) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ١٠:٦٦١.

٨ - الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر (ت: ١٢٦٦ هـ -)، قال بعد أن ذكر جملة من أحكام المرتدّ منها القتل: «بلا خلاف معتدّ به أجده في شيء من الأحكام المزبوره، بل الإجماع بقسميه عليها للنصوص المذكوره»(٢).

كلمات العلماء في قتل المرتدّ:

بعد أن ذكرنا مجموعته من الكلمات في الإجماع على قتل المرتدّ، لا بأس أن نورد كلمات أخرى لعلماء الإمامية تنصّ على الحكم المذكور:

١ - قال الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ -): «واعلم أنّ كلّ مسلم ابن مسلم إذا ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً - صلى الله على وآله وسلم - نبوته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بئنه منه يوم ارتدّ فلا تقربه، ويقسم ماله على ورثته، وتعدّ امرأته عدّه المتوفّي عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله إن أتوا به، ولا يستتبه»(٣).

٢ - قال أبو الصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧ هـ -): «وإذا ارتدّ المؤمن وكان ولد على الفطره قتل على ردّته، وإن كان ذمياً أو كافراً غيره أسلم بعد كفر عرضت عليه التوبه، فإن رجع إلى الحقّ وإلّا قتل، فإن أسلم هذا المرتدّ ثمّ

ص: ٣٢٥

١- (١) الحدائق ١٤: ١١.

٢- (٢) جواهر الكلام ٤١: ٦٠٥.

٣- (٣) المقنع: ٤٧٤.

٣- قال القاضي ابن البرّاج (ت: ٤٨١ هـ -): «وإذا ارتدّ المسلم بانث منه زوجته، وكان عليها أن تعتدّ عدّه المتوفّي عنها زوجها، ويقسّم ميراثه بين مستحقّيه من ورّائه، ويقتل من غير أن يستتاب»(٢).

وقال: «والمرتدّ عن دين الإسلام على ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطره الإسلام، والآخر: يكون قد أسلم بعد كفر ثمّ ارتدّ بعد هذا الإسلام، فإن كان مسلماً مولوداً على فطره الإسلام ثمّ ارتدّ، فقد بانث منه زوجته في الحال، وقسّم ماله بين ورثته، وقتل من غير أن يستتاب، وكان على زوجته أن تعتدّ عدّه المتوفّي عنها زوجها. وإن كان ممن أسلم بعد كفر ثمّ ارتدّ استتيب، فإن عاد إلى الإسلام كان العقد بينه وبين زوجته ثابتاً، وإن لم يعد إلى الإسلام قتل»(٣).

٤- قال قطب الدين الراوندى (ت: ٥٧٣ هـ -) عقيب مبحث اللعان: «وعندنا أنّ المرتدّ على ضربين: فإن كان مسلماً ولد على فطره الإسلام فقد بانث منه امرأته في الحال، وقسّم ماله بين ورثته، ووجب عليه القتل من غير أن يستتاب، وتعتدّ زوجته عدّه المتوفّي عنها زوجها. وإن كان المرتدّ ممن كان أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ استتيب، فإن عاد كان عقد زوجته ثابتاً، وإن لم

ص: ٣٢٦

١- (١) الكافي في الفقه: ٣١١.

٢- (٢) المهذب ٢: ١٦٠.

٣- (٣) المصدر نفسه ٢: ٣١٤.

يرجع كان عليه القتل، وإن هرب إلى دار الحرب تعتدّ زوجته ثلاثه أشهر»(١).

٥ - قال ابن حمزه الطوسي (من علماء القرن السادس): «وأما المرتدّ فضربان: أحدهما: يكون مولوداً على فطره الإسلام، فإذا ارتدّ قسّم ماله على ورثته المسلمه، وقتل إن ظفر به على كلّ حال، فإن لحق بدار الحرب وكسب مالاً كان لوارثه المسلم بعد موته. والآخر: لا يكون مولوداً على فطره الإسلام، فإن ظفر به وتاب كان ماله له، وإن لم يتب قتل»(٢).

٦ - قال أبو المجد الحلبى (من علماء القرن السادس): «فأما من أظهر الارتداد وإن لم يدخل فى حكم البغاه فإنه إن كان فى الأصل كافراً فأسلم ثم ارتدّ بعد إظهاره الإسلام يستتاب ثلاثاً، فإن تاب وإلا قتل. وإن كان مسلماً لا عن شرك، بل ممن ولد على الفطره ونشأ على إظهار كلمه الإسلام، ثم أظهر الارتداد بتحليله ما حرّم الشرع أو تحريمه ما حلله، فإنه يقتل من غير استتابه»(٣).

٧ - قال المحقق الحلى (ت: ٦٧٦ هـ -): «فى المرتدّ وهو الذى يكفر بعد الإسلام، وله قسمان: الأوّل: من ولد على الإسلام، وهذا لا يقبل إسلامه لو رجع، ويتحتم قتله، وتبين منه زوجته، وتعتدّ منه عدّه الوفاه، وتقسّم أمواله

ص: ٣٢٧

١- (١) فقه القرآن ٢٠٤: ٢.

٢- (٢) الوسيله: ٣٩٥.

٣- (٣) إشاره السبق: ١٤٤.

بين ورثته وإن التحق بدار الحرب، أو اعتصم بما يحول بين الإمام وبين قتله... القسم الثاني: من أسلم عن كفر ثم ارتدّ فهذا يستتاب، فإن امتنع قتل...» (١).

٨- قال ابن سعيد الحلّي (ت: ٦٩٠ هـ -) في جامع الشرائع: «والمسلم - وولد (٢) بين المسلمين - إذا ارتدّ فدمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، ولا يستتاب. فإن كان أسلم عن كفر ثم ارتدّ استتيب، فإن لم يتب قتل بالسيف، أو يلقي فيوطأ بالأرجل، ولم تؤكل ذبيحته» (٣).

٩- قال العلّامة الحلّي (ت: ٧٢٦ هـ -) في الإرشاد: «المرتدّ إمّا عن فطره، وهو: المولود على الإسلام، فهذا يجب قتله، ولا تقبل توبته، وتعتدّ في الحال زوجته عدّه الوفاة، وتنتقل تركته إلى ورثته. وأمّا عن غير فطره، وهو: من أسلم عن كفر ثم ارتدّ، فيستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب قبلت توبته» (٤).

وقال في التحرير: «المرتدّ عن الإسلام هو الراجع عنه إلى الكفر، وهو قسمان: من ولد على فطره الإسلام، وهو المرتدّ عن فطره، وهذا لا يستتاب، ولا تقبل توبته لو تاب، بل يجب قتله في الحال، وتبين زوجته حال ارتداده، وتعتدّ عدّه الوفاة، وتقسم أمواله بين ورثته وإن التحق بدار الحرب، أو هرب

ص: ٣٢٨

١- (١) شرائع الإسلام ٩٦١:٤-٩٦٢.

٢- (٢) أي: وقد ولد بين مسلمين.

٣- (٣) الجامع للشرائع: ٥٦٧-٥٦٨.

٤- (٤) إرشاد الأذهان ١٩٠:٢.

من الإمام بحيث لا- يقدر عليه، أو اعتصم بما يحول بينه وبينه. الثاني: من أسلم عن كفر ثم ارتدّ، فهذا يستتاب، فإن امتنع من العود إلى الإسلام قتل...» (١).

١٠ - قال الشهيد الأوّل (ت: ٧٨٦ هـ -): «وأما أحكام المرتدّ: فهي إمّا في النفس أو المال أو الولد أو الزوجيه، فالأوّل: وجوب القتل إن كان رجلاً- مولوداً على فطره الإسلام؛ لقول رسول الله صلى الله عليه و آله: من بدّل دينه فاقتلوه، ولا تقبل منه التوبه ظاهراً، وفي قبولها باطناً وجه قوى. وإن أسلم عن كفر ثم ارتدّ لم يقتل، بل يستتاب بما يؤمل معه عوده، وقيل: ثلاثه أيام للروايه، فإن لم يتب قتل، واستتابته واجبه عندنا» (٢).

١١ - قال الشهيد الثاني (ت: ٩٦٥ هـ -) بعد أن ذكر عدّه روايات في وجوب قتل المرتدّ الفطرى: «وهذا الحكم بحسب الظاهر لا إشكال فيه، بمعنى تعيّن قتله، وأما فيما بينه وبين الله تعالى فقبول توبته هو الوجه» (٣).

تنبيهات وشبهات مثاره:

الأوّل: تبين فيما مضى أنّ عدداً كبيراً من علماء الإماميه من المتقدمين والمتأخرين ذكر الإجماع على وجوب قتل المرتدّ، كما اتّضح من مجموع الكلمات أعلاه أنّ هذا الحكم عليه أساطين المذهب فى العصور والأزمنه

ص: ٣٢٩

١- (١) تحرير الأحكام ٨٣٩:٥.

٢- (٢) الدروس ٥٢:٢.

٣- (٣) مسالك الإفهام ٢٤:١٥.

المختلفه، وهذا يدل على أنّ الحكم المذكور كان بمستوى من الوضوح الذى لا جدال ولا خلاف فيه.

الثانى: لم يكن غرضنا الأساس من نقل كلمات الإجماع هو التمسك به كدليل مستقل على وجوب قتل المرتد؛ لوضوح كثره الروايات فى ذلك، فيحتمل قوياً استناد كلمات المجمعين إليها، فالإجماع إن لم يكن مدرِكياً فهو محتمل المدرِكِيه، وكلاهما ليس بحجّه.

نعم، يستفاد من الإجماع أنّ أساطين وفقهاء الطائفة قد فهموا من متون الروايات الحكم أعلاه، ولم يتوقفوا فى ذلك.

على أنّ ذلك لا يعنى طرح الإجماع المذكور جمله وتفصيلاً، فهو مؤيّد ومقوى للحكم المذكور، خصوصاً أنّه يشم من بعض أقوالهم أنّهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً فى قبال الروايات، فمثلاً نلاحظ أنّ الشيخ الطوسى يقول فى الخلاف: «دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»، فقد جعل الإجماع دليلاً مستقلاً فى قبال الروايات، وقال فى المبسوط: «فإن كان رجلاً قتل لإجماع الأئمة»، فقد جعل دليل الحكم هو إجماع الأئمة.

وكذلك ابن زهره، فقد قال: «ويجب قتله من غير أن يستتاب، بدليل إجماع الطائفة»، فقد جعل الدليل هو إجماع الطائفة، وليس الروايات، وهكذا فى كلمات بعضهم الآخرة، فإنّ المتأمل فى الكلمات أعلاه يجد أنّ بعضها استندت إلى الإجماع كدليل مستقل فى قبال الروايات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما استشكله البعض من أنّ صاحب الجواهر أوضح عله الإجماع وهي الروايات، حيث قال: «بل الإجماع بقسميه عليها للنصوص المذكوره» لا ينفع في المقام، بعد أن أوضحنا عدّه كلمات تستند للإجماع كدليل مستقل وخصوصاً كلمات الشيخ الطوسي وابن زهره، فالاستناد إلى كلمات صاحب الجواهر والسكوت عن كلمات المتقدمين ليس من التحقيق العلمي في شيء.

الثالث: قيل بأنّ الإجماع غير متحقق في المقام، وذلك لوجود بعض المخالفين من المتأخرين وإن كان عددهم قليلاً.

وفي الحقيقة، أنّ هذا الإشكال لا نصيب له من الصّحّة؛ إذ العمده في الإجماع هو إجماع المتقدمين، ولا عبره بالمخالف إن كان من المتأخرين، وهذا المطلب محقق ومعروف في علم الأصول، يقول السيد الصدر قدس سره في بعض بحوثه الفقهية: «إنّ هذا الوجدان غير موجود، لا عندنا فحسب، بل حتّى عند من استدلل بالإجماع ممن هو قبل صاحب الجواهر، وأقرب بمئات السنين إلى عصر الفقهاء الأقدمين الذين هم المعيار في قيمه الإجماع وكاشفيته...»^(١)، فهو يصرّح بان المعيار في قيمه الإجماع هم الفقهاء الأقدمون، بل يتعدّى إلى أبعد من ذلك ويرى أنّ مخالفه بعض المتقدمين غير ضاره أيضاً وفق شروط معيّنه، يقول قدس سره في ذلك: «وقد

ص: ٣٣١

أشرنا مراراً إلى أنّ الجانب الكيفي مهم في تقييم الخلاف المضر بانعقاد الإجماع، وليست الأهميه للجانب الكمي فقط؛ لأنّ دلالة الإجماع على الحكم ليست تعديده، وإنّما هي على أساس جميع القرائن التي تقتضى كشفه عن ارتكاز مسلم وتلقّ واضح للحكم من أيدي الأئمة والرواه. فإذا وجد مخالفون قلائل فلا بدّ أن تدرس نوعيتهم، فإذا كانوا من القدماء الواقعيين في خطّ التسلسل العلمي، والمتفاعلين درساً أو تدريساً وأخذاً وإعطاء مع الوسط الفقهي الإمامي عموماً كان خلافهم مضرّاً، أو مساعداً على الإضرار بكشف الإجماع؛ لأنّ ما يترقّب أن يكشف عنه من ارتكاز وتلقّ مسلم إنّما يفترض في ذلك الوسط، وأمّا إذا كانوا بعيدين عن ذلك الوسط غير متغلغلين فيه بتلك الدرجة فلا تكون لخلافهم قيمه معتدّ بها»(١).

الرابع: نوّد أن نبيّن هنا نقطه مهمّيه وحسيّاسه وهي أنّ المستشكل أراد أن يطيح بالإجماع باعتباره مدركياً وأنّ مدركه هو الروايات، وحاول أيضاً إثبات أنّ الروايات أخبار أحاد، وبضميمه أنّ خبر الواحد في الأمور الخطيره ليس بحجّه، فلا يبقى حينئذ دليلاً معتدّاً به على الحكم المذكور.

ولنا أن نقول في ذلك: إنّ الإجماع المذكور لو فرضناه مدركياً وكان مستنداً للروايات، فهل كان مستنداً للروايات بما هي أخبار آحاد أم مستنداً للروايات بما هي أخبار متواتره؟

ص: ٣٣٢

فإن كان الأوّل وأنّ المجمعين قد استندوا إلى خبر الآحاد، دلّ ذلك بوضوح على تمسّكهم بخبر الواحد حتّى في الأمور الخطيره، وبمعنى آخر أنّ الإجماع متحقق على التمسّك بخبر الواحد في الأمور الخطيره، ومعه يثبت الحكم المذكور.

وإن كان الثاني وأنّ كلمات المجمعين قد استندت إلى الأخبار بما هي متواتره، دلّ ذلك على أنّ أساطين الطائفه بل إجماعهم على أنّ روايات قتل المرتدّ هي روايات متواتره، ومعه يثبت الحكم المذكور أيضاً.

وحيث إنّ كان الإجماع تعبيرياً فقد ثبت على ضوئه وجوب قتل المرتدّ، وإن كان مدرّكياً فهو يثبت إمّا تمسّك الطائفه بخبر الآحاد وإن كان في الأمور الخطيره، أو يثبت أنّ الروايات في قتل المرتدّ متواتره، وعلى كلا الاحتمالين يثبت الحكم محلّ النزاع.

كلمات العلماء في الإجماع على قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله:

نقل أو ادّعى جملة من علماء الإماميه الإجماع على قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، منهم:

١ - السيد المرتضى (ت: ٤٣٦ هـ -) في انتصاره، قال: «ومما كان الإماميه منفرد به القول بأنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وآله مسلماً كان أو ذمياً قتل في الحال... دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه - بعد الإجماع المتردد - أنّ سبّ النبي صلى الله عليه وآله

وعيبه والوقيعه فيه ردّه من المسلم بلا شك, والمرتدّ يقتل»(١).

٢ - ابن زهره فى غنيته (ت: ٥٨٥ هـ -), قال: «ويقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمه عليهم السلام, وليس على من سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان لصاحب الأمر سبيل, كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة»(٢).

٣ - الشهيد الثاني (ت: ٩٦٥ هـ -) فى المسالك بعد ذكره لكلام المحقق فى قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله: «هذا الحكم موضع وفاق, وبه نصوص...»(٣).

٤ - الفاضل الهندى (ت: ١١٣٧ هـ -) فى كشف اللثام, قال: «وسبّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمه عليهم السلام يقتل اتفاقاً, متظاهراً بالكفر أو الإسلام, فإنّه مجاهره بالكفر, واستخفاف بالدين وقوامه»(٤).

٥ - السيد على الطباطبائى صاحب الرياض (ت: ١٢٣١ هـ -), قال: «قتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وكذا من سبّ أحد الأئمه عليهم السلام بلا خلاف, بل عليه الإجماع فى كلام جماعه, وهو الحجّه مضافاً إلى النصوص المستفيضه»(٥).

٦ - الشيخ صاحب الجواهر (ت: ١٢٦٦ هـ -), قال بعد ذكره لوجوب قتل

ص: ٣٣٤

١- (١) الانتصار: ٤٨٢.

٢- (٢) غنيه النزوع: ٤٢٨.

٣- (٣) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٢.

٤- (٤) كشف اللثام ١٠: ٥٤٤.

٥- (٥) رياض المسائل ١٣: ٥٣٦.

سأب النبي صلى الله عليه و آله: «بلا خلاف أجدده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى النصوص...» (١).

٧ - السيد أحمد الخوانسارى (ت: ١٤٠٥ هـ -) فى مداركه, قال: «أما جواز قتل السأب للنبي صلى الله عليه و آله, بل وجوب قتله فهو مجمع عليه» (٢).

٨ - السيد صادق الروحانى (معاصر) فى فقه الصادق, قال بعد أن ذكر وجوب قتل سآب النبي صلى الله عليه و آله أو أحد الأئمه عليهم السلام وحلّيه ذلك لكلّ أحد: «بلا خلاف فى شىء من تلکم, بل الإجماع بقسميه على الجميع» (٣).

كلمات العلماء فى قتل سآب النبي صلى الله عليه و آله:

بعد أن ذكرنا مجموعته من الكلمات فى الإجماع على قتل سآب النبي صلى الله عليه و آله, لا بأس أن نورد كلمات أخرى لعلماء الإماميه تنصّ على الحكم المذكور:

١ - قال الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ -): «ومن سبّ رسول الله صلى الله عليه و آله أو أمير المؤمنين عليه السلام أو أحد الأئمه صلوات الله عليهم فقد حلّ دمه من ساعته» (٤).

ص: ٣٣٥

١- (١) جواهر الكلام ٤٣٢:٤١.

٢- (٢) جامع المدارك ١٠٩:٧.

٣- (٣) فقه الصادق ٤٧٥:٢٥.

٤- (٤) الهداية: ٢٩٦.

٢ - قال الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ -): «ومن سب رسول الله صلى الله عليه وآله أو أحداً من الأئمة عليهم السلام فهو مرتد عن الإسلام، ودمه هدر، يتولى ذلك منه إمام المسلمين...» (١).

٣ - قال أبو الصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧ هـ -): «ومن سب رسول الله صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة من آلِه أو بعض الأنبياء عليهم السلام فعلى السلطان قتله، وإن قتله من سمعه من أهل الإيمان لم يكن للسلطان سبيل عليه» (٢).

٤ - قال الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ -): «ومن سب رسول الله صلى الله عليه وآله أو واحداً من الأئمة عليهم السلام صار دمه هدرًا، وحل لمن سمع ذلك منه قتله، ما لم يخف في قتله على نفسه أو على غيره، فإن خاف على نفسه أو على بعض المؤمنين ضرراً في الحال أو المستقبل، فلا يتعرض له على حال» (٣).

٥ - قال ابن إدريس (ت: ٥٩٨ هـ -): «ومن سب رسول الله صلى الله عليه وآله أو واحداً من الأئمة عليهم السلام صار دمه هدرًا، وحل لمن سمع ذلك منه قتله، ما لم يخف على نفسه الضرر...» (٤).

٦ - قال المحقق الحلي (ت: ٦٧٦ هـ -) في المختصر: «يقتل من سب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا من سب أحد الأئمة عليهم السلام ويحل دمه لكل سامع إذا أمن» (٥).

ص: ٣٣٦

١- (١) المقنعه: ٧٤٣.

٢- (٢) الكافي في الفقه: ٤١٦.

٣- (٣) النهاية: ٧٣٠.

٤- (٤) السرائر ٥٣٢: ٣.

٥- (٥) المختصر النافع: ٢٢١.

وقال في الشرائع: «من سبَّ النبي صلى الله عليه وآله جاز لسامعه قتله، ما لم يخف الضرر على نفسه أو ماله، أو غيره من أهل الإيمان، وكذا من سبَّ أحد الأئمة عليهم السلام» (١).

٧- قال يحيى بن سعيد الحلبي (ت: ٦٩٠ هـ -) في جامعه: «والناس سواء فيمن سمعوه يسبُّ النبي صلى الله عليه وآله أو على بن أبي طالب عليه السلام وجب عليهم قتله، إلا أن يخافوا على أنفسهم، فإن رفعوه إلى سلطان وجب عليه قتله» (٢).

وقال في نزاهة الناظر: «ومن سبَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أحداً من الأئمة فدمه هدر لكل من سمع ذلك منه» (٣).

٨- قال علي بن محمد القمي (من علماء القرن السابع): «من سبَّ النبي أو غيره من الأنبياء أو أحداً من الأئمة عليهم السلام يقتل، وليس على من سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان صاحب الأمر سبيل» (٤).

٩- قال العلامة الحلبي (ت: ٧٢٦ هـ -) في التبصره: «ويقتل من سبَّ النبي عليه السلام أو واحداً من الأئمة عليهم السلام، ويحلّ لكل سامع قتله مع أمن الضرر» (٥).

ص: ٣٣٧

١- (١) شرائع الإسلام ٩٤٨:٤.

٢- (٢) الجامع للشرائع: ٥٦٧.

٣- (٣) نزاهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر: ١٥٦.

٤- (٤) جامع الخلاف والوفائق: ٥٨٨.

٥- (٥) تبصره المتعلمين: ٢٤٩.

وقال فى التحرير: «من سبّ النبى صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام وجب قتله، ولو عرّض بالسبّ عزر، وكذا لو عرّض بالشتم» (١).

وقال فى المنتهى: «من سبّ الإمام وجب قتله عندنا خاصه، وكذا سبّ النبى صلى الله عليه وآله؛ لأنه كافر بذلك مرتدّ فيجب قتله» (٢).

١٠ - قال المحقق الأردبيلي (ت: ٩٩٣ هـ -): «الدليل على قتل من سبّ النبى صلى الله عليه وآله معلوميه وجوب تعظيمه من الدين ضروره، والذي يسبّه منكر لذلك ويفعل خلاف ما علم من الدين ضروره، مثل: رمى المصحف فى القاذورات، وإهانته الله، وإهانته الدين والإسلام، والعبادات، وشعائر الله. ونقل فى شرح الشرائع أنّ جواز قتل السابّ محلّ وفاق. وتدلّ عليه النصوص، ...» (٣).

١١ - قال السيد على الطباطبائي صاحب الرياض (ت: ١٢٣١ هـ -): «يقتل من سبّ النبى صلى الله عليه وآله، وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام، ويحلّ دمه لكلّ سامع إذا أمن» (٤).

١٢ - قال الإمام الخميني (ت: ١٤٠٨ هـ -): «من سبّ النبى صلى الله عليه وآله - والعياذ بالله - وجب على سامعه قتله، ما لم يخف على نفسه أو عرضه أو نفس

ص: ٣٣٨

١- (١) تحرير الأحكام ٢: ٢٣٧.

٢- (٢) منتهى المطلب ١: ٩١٩.

٣- (٣) مجمع الفائده ١٣: ١٧٠.

٤- (٤) رياض المسائل ١٣: ٢٤.

مؤمن أو عرضه، ومعه لا- يجوز، ولو خاف على ماله المعتد به أو مال أخيه كذلك جاز ترك قتله، ولا يتوقف ذلك على إذن من الإمام عليه السلام أو نائبه»(١).

١٣ - قال السيد الخوئي (ت: ١٤١٣ هـ -): «يجب قتل من سب النبي صلى الله عليه وآله على سامعه، ما لم يخف الضرر على نفسه أو عرضه أو ماله الخطير ونحو ذلك، ويلحق به سب الأئمة عليهم السلام وسب فاطمة الزهراء عليها السلام، ولا يحتاج جواز قتله إلى الإذن من الحاكم الشرعي»(٢).

تنبيهات:

الأول: اتضح مما تقدم أنّ عدداً كبيراً من علماء الإمامية قد ذكر الإجماع على وجوب قتل سب النبي صلى الله عليه وآله، كما عرفنا من مجموع الكلمات أعلاه أنّ أساطين المذهب وفي مختلف الأزمنة والعصور ينصّون على الحكم المذكور، وهذا يدلّ على أنّ الحكم المذكور كان بمستوى من الوضوح الذي لا خلاف ولا جدال فيه.

الثاني: كما تقدّم سابقاً في المرتد بأنّ الغرض ليس التمسك بالإجماع المذكور كدليل مستقل على وجوب قتل المرتد، فكذلك الكلام في وجوب قتل سب النبي صلى الله عليه وآله؛ لوجود الروايات في ذلك، فيحتمل قوياً استناد كلمات المجمعين إليها، فالإجماع إن لم يكن مدركياً فهو محتمل

ص: ٣٣٩

١- (١) تحرير الوسيله ٢:٤٧٧.

٢- (٢) تكمله منهاج الصالحين: ٤٣.

نعم، يستفاد من الإجماع أنّ أساطين وفقهاء الطائفة قد فهموا من متون الروايات الحكم أعلاه, ولم يتوقفوا في ذلك.

على أنّ ذلك لا يعنى طرح الإجماع المذكور جملة وتفصيلاً, كما مرّ في المرتدّ فهو مؤيد ومقوى للحكم المذكور, خصوصاً أنّه يظهر من بعض أقوالهم أنّهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً في قبال الروايات, فمثلاً نلاحظ السيد المرتضى يقول: «دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه - بعد الإجماع المتردد - أنّ سبّ النبي صلى الله عليه وآله وعيبه والوقيعه فيه ردّه من المسلم بلا شك, والمرتدّ يقتل», ويقول ابن زهره: «كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة», وهكذا بقيت الكلمات, فإنّ الظاهر منها أنّهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً, بل حتّى صاحب الجواهر يستفاد منه ذلك, فقد قال: «بل الإجماع بقسميه عليه, مضافاً إلى النصوص», فقد جعل الإجماع دليلاً مستقلاً في قبال النصوص.

ومن الغريب أنّ المستشكل قد تمسك بكلام صاحب الجواهر في جعل الإجماع على قتل المرتدّ مدركياً, حينما جعل مستند المجمعين هو الروايات, لكنّه هنا غض الطرف عن كلام صاحب الجواهر ولم يشر إليه.

وكيف ما كان فما قدّمناه هناك في قتل المرتدّ من أنّه لو كان مدركياً فهو يدلّ على إجماع علماء الشيعة على التمسك بخبر الواحد في الأمور الخطيره, أو أنّ الروايات متواتره على قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله, وكلاهما يثبت الحكم المذكور.

وحيثُ إنَّ كان الإجماع تعبيراً فقد ثبت على ضوئه وجوب قتل سبِّ النبيِّ صلى الله عليه وآله، وإن كان مدرَكياً فهو يثبت إمَّا تمسِّك الطائفة بخبر الآحاد وإن كان في الأمور الخطيرة، أو يثبت أنَّ الروايات في قتل سبِّ النبيِّ صلى الله عليه وآله متواتره، وعلى كلا الاحتمالين يثبت الحكم محلَّ النزاع.

الثالث: تقدّم في أكثر من قول أنَّ سبَّ النبيِّ صلى الله عليه وآله ارتداد، وحيثُ إنَّ ما تقدّم من الكلام في الإجماع على قتل المرتدّ يأتي هنا بعينه، ولا نرى حاجة للتكرار.

ص: ٣٤١

مقال الإجماع على قتل المرتدّ وسابّ النّبىّ صلى الله عليه و آله

- ١ - إرشاد الأذهان، العلّامة الحلّي، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، الطبعه: الأولى، سنه الطبع: ١٤١٠ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ٢ - إشاره السبق، أبو المجد الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعه: الأولى، سنه الطبع: ١٥ شعبان المعظم ١٤١٤ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ٣ - الانتصار، السيد المرتضى، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامى، سنه الطبع: شوال المكرم ١٤١٥ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.
- ٤ - تبصره المتعلّمين، العلّامة الحلّي، تحقيق: السيد أحمد الحسينى والشيخ هادى اليوسفى، الطبعه: الأولى، سنه الطبع: ١٣٦٨ ش، الناشر: انتشارات فقيه، طهران.

تحرير الأحكام، العلامه الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٠ هـ، -، الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.

٦ - تحرير الوسيله، الإمام الخمينى، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٩٠ هـ، -، المطبعة: مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الناشر: دار الكتب العلميه.

٧ - تكمله منهاج الصالحين، السيد الخوئى، الطبعة: الثامنه والعشرون، سنة الطبع: ذو الحجه ١٤١٠ هـ، -، المطبعة: مهر، قم.

٨ - جامع الخلاف والوفاق، على بن محمّد القمى، تحقيق: الشيخ حسين الحسينى البيرجندى، الطبعة: الأولى، المطبعة: پاسدار إسلام، قم، الناشر: انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

٩ - جامع المدارك، السيد أحمد الخوانسارى، تعليق: على أكبر الغفارى، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٥ هـ، -، ١٣٦٤ ش، الناشر: مكتبه الصدوق، طهران.

١٠ - الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلي، تحقيق: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحانى، سنة الطبع: محرم الحرام ١٤٠٥ هـ، -، الناشر: مؤسسه سيد الشهداء العلميه.

١١ - جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفى، تحقيق وتعليق:

الشيخ عباس القوجاني، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٥ ش، المطبعة: خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران.

١٢ - الحدائق الناضرة، المحقق البحراني، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٣ - الخلاف، الشيخ الطوسي، سنة الطبع: ١٤٠٧ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٤ - الدروس، الشهيد الأوّل محمد بن مكي العاملي، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٥ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رمضان المبارك ١٤١٢ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٦ - السرائر، ابن إدريس الحلّي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ، مطبعة مؤسسه النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

١٧ - شرائع الإسلام، المحقق الحلّي، مع تعليقات: السيد صادق الشيرازي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٩ هـ، الناشر: انتشارات استقلال، طهران.

شرح العروه الوثقى, محمّد باقر الصدر, الطبعه: الأولى, سنه الطبع: ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م, مطبعه الآداب, النجف الأشرف.

١٩ - غنيه النزوع, ابن زهره الحلبي, تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري, الطبعه: الأولى, سنه الطبع: ١٤١٧ هـ -, الناشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.

٢٠ - فقه الصادق, السيد صادق الروحاني, الطبعه: الثالثه, سنه الطبع: ١٤١٢ هـ -, الناشر: مؤسسه دار الكتاب, قم.

٢١ - فقه القرآن, قطب الدين الراوندي, تحقيق: السيد أحمد الحسيني, الطبعه: الثانيه, سنه الطبع: ١٤٠٥ هـ -, الناشر: مكتبه آيه الله العظمى النجفي المرعشي.

٢٢ - الكافي, أبو الصلاح الحلبي, تحقيق: رضا أستاذي, الناشر: مكتبه الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامه, أصفهان.

٢٣ - كشف اللثام عن قواعد الأحكام, الفاضل الهندي, تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي, الطبعه: الأولى, سنه الطبع: ١٤١٦ هـ -, الناشر: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٢٤ - المبسوط, الشيخ الطوسي, تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقى

الكشفي، سنة الطبع: ١٣٨٧، المطبعة: المطبعة الحيدرية، طهران، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريه.

٢٥ - مجمع الفائده والبرهان، المحقق الأردبيلي، تحقيق: الحاج آغا مجتبی العراقی والشيخ على پناه الإشتهاردی والحاج آغا حسين اليزدی، الناشر: منشورات جماعه المدرسين في الحوزه العلميه في قم المقدسه.

٢٦ - المختصر النافع، المحقق الحلّي، الطبعة: الثالثه، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ، الناشر: قسم الدراسات الإسلاميه في مؤسسه البعثه، طهران.

٢٧ - مسالك الإفهام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي، تحقيق: مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٣ هـ، الناشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه، قم، إيران.

٢٨ - المقنع، الشيخ الصدوق، تحقيق: لجنه التحقيق التابعه لمؤسسه الإمام الهادي عليه السلام، سنة الطبع: ١٤١٥ هـ، المطبعة: اعتماد، الناشر: مؤسسه الإمام الهادي عليه السلام.

٢٩ - المقنعه، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة: الثانيه، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ، الناشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٣٠ - منتهى المطلب، العلامة الحلّي، تحقيق: قسم الفقه في مجمع

البحوث الإسلاميه, الطبعه: الأولى, سنة الطبع: ١٤١٢ هـ -, المطبعه: مؤسسه الطبع والنشر فى الآستانه الرضويه المقدسه, الناشر: مجمع البحوث الإسلاميه, إيران, مشهد.

٣١ - المهذب, ابن البراج الطرابلسى, إعداد: مؤسسه سيد الشهداء العلميه, إشراف: جعفر السبحانى, سنة الطبع: ١٤٠٦ هـ -, الناشر: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٣٢ - نزاهه الناظر فى الجمع بين الأشباه والنظائر, يحيى بن سعيد الحلّى, تحقيق: السيد أحمد الحسينى ونور الدين الواعظى, سنة الطبع: ١٣٨٦ هـ -, المطبعه: الآداب, النجف الأشرف.

٣٣ - النهايه, الشيخ الطوسى, الناشر: انتشارات قدس محمدى, قم.

٣٤ - الوسيله, ابن حمزه الطوسى, تحقيق: الشيخ محمّد الحسون, الطبعه: الأولى, سنة الطبع: ١٤٠٨ هـ -, الناشر: منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى, قم.

٣٥ - الهدايه, الشيخ الصدوق, تحقيق: مؤسسه الإمام الهادى عليه السلام, الطبعه: الأولى, سنة الطبع: ١٤١٨ هـ -, المطبعه: اعتماد, قم, الناشر: مؤسسه الإمام الهادى عليه السلام.

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

الشبهه:

إنّه لا توجد روايات تدلّ على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه و آله إلّا بعض الآحاد من الروايات الضعيفه.

الجواب:

المقدمه:

إنّ جريمه سبّ النبي صلى الله عليه و آله من الجرائم التى تناولها الفقهاء فى مباحث الحدود، وانتهى البحث إلى الاتفاق بين أعلام الطائفه على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه و آله، وقد استدللّ فقهاؤنا الأعلام على ذلك بعدّه أدله، منها الروايات الصحيحه والصريحه الداله على ذلك.

إلّا أنّ الشىء الذى يستدعى الالتفات هو محاوله البعض التشكيك فى هذا الحكم الإلهى، مدّعياً عدم وجود روايات داله على وجوب قتل سابّ

النبي صلى الله عليه وآله، إلّا بعض روايات الأحاد التي لا تنهض بالدلالة على هذا الحكم.

لكن ليس المهم المدّعيات وما يرفعه أيّ مستشكل من متبنيات، وإنما المهم هو طبيعه الأدله التي يقيمها على صحه موقفه ومتبنياته.

وعلى هذا الأساس انبثقت هذه مقاله لتشقّ طريقها مستضيئه بأنوار أهل البيت عليهم السلام للردّ على هذه الشبهه.

ولأجل أن يتّضح الجواب على هذه الشبهه بشكل واضح، لا بدّ أن تنطلق منهجه البحث من استعراض الأدله الداله على جواز قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، مع التأكيد على أنّ هذا الحكم مما طفحت به النصوص الروائيه التي أضاءت المشهد بأروع بيان، كاشفه عنه بأدقّ وجه، لذا يكتسب هذا البحث الهيكلية التاليه:

المبحث الأول: الروايات الداله على جواز قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

المبحث الثاني: الأدله الأخرى الداله على جواز قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

المبحث الأول: الروايات الداله على جواز قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

وهذه الروايات يمكن تصنيفها إلى عدّه طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الواردة في خصوص وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

وهذه الروايات كما يلي:

١ - عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن

سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: (يقتله الأذنى فالأذنى قبل أن يرفع إلى الإمام).^(١)

الرواية صحيحة السند، وقد عبّر عنها بالصحيحة كلّ من السيد الخونساري في جامع المدارك^(٢) والسيد الخوئي^(٣) وغيرهم. ودلالاتها واضحة، فإنّ الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب تدلّ على الوجوب، وعلى هذا الأساس فإنّ الصحيحه تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله.

٢ - عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إنّ رجلاً من هذيل سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله و آله فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله، فقال: من لهذا؟ فقال رجلان من الأنصار: نحن يا رسول الله، فانطلقا حتّى أتيا عربيه، فسألا- عنه، فإذا هو يتلقّى غنمه، فقال: من أنتما؟ ما اسمكما؟ فقالا له: أنت فلان بن فلان؟ فقال: نعم، فنزلا فضربا عنقه، قال محمّد بن مسلم: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: رأيت لو أنّ رجلاً سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله)^(٤).

ص: ٣٥١

١- (١) الكافي ٧:٢٥٩، الباب ٧ من أبواب حد المرتد، ح ١.

٢- (٢) جامع المدارك ٧:١٠٧.

٣- (٣) تكمله مباني المنهاج ١:٢٦٤.

٤- (٤) الكافي ٧:٢٦٦، باب النوادر، ح ٣٣، وسائل الشيعة ٢٨:٢١٣، الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح ٣.

والروايه صحيحه السند، كما عبّر بذلك السيد الخونساري (١) والسيد الخوئي (٢) وغيرهم، وهي واضحه الدلاله وصريحه في وجوب قتل سائب النبي صلى الله عليه وآله إذا أمن على نفسه.

٣ - عن الحسين بن محمد، عن علي بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: (شتم رجل على عهد جعفر بن محمد صلى الله عليه وآله رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتى به عامل المدينة فجمع الناس، فدخل عليه أبو عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعله وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس، واستأذنه في الاتكاء، وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن يقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعه الرأي وأصحابه فقال: ما ترون؟ قال: يؤذّب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله فليس بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أصحابه فرق؟! (٣).

٤ - الكليني عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر قال أخبرني أخي موسى عليه السلام، قال: كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي عامل المدينة

ص: ٣٥٢

١- (١) جامع المدارك ١١٢:٧.

٢- (٢) تكمله مباني المنهاج ٢٦٤:١.

٣- (٣) الكافي ٢٦٦:٧، باب النوادر، ح ٣٠، وسائل الشيعة ٢١١:٢٨، الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح ١.

فقال: يقول لك الأمير: انهض إليّ، فاعتلّ بعله، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصوره فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبى واعتمد علىّ ودخل على الوالى، وقد جمع فقهاء المدينة كلهم وبين يديه كتاب فيه شهاده على رجل من أهل القرى قد ذكر النبى صلى الله عليه وآله فقال له الوالى: يا أبا عبد الله انظر فى الكتاب، قال: حتّى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتهم؟ قالوا: قلنا: يؤدّب ويضرب ويعزر ويحبس، قال: فقال لهم: أرايتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبى صلى الله عليه وآله ما كان الحكم فيهم؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبى صلى الله عليه وآله وبين رجل من أصحابه فرق؟! فقال الوالى: دع هؤلاء يا أبا عبد الله، لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أخبرنى أبى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس فى أسوه سواء، من سمع أحداً يذكرنى فالواجب عليه أن يقتل من شتمنى ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منى، فقال زياد بن عبيد الله: أخرجوا الرجل واقتلوه بحكم أبى عبد الله. (١)

وهى واضحه الدلاله على وجوب قتل سائب النبى صلى الله عليه وآله، كما هو واضح من قوله عليه السلام: (من سمع أحداً يذكرنى فالواجب عليه أن يقتل...).

٥ - وفى فقه الرضا عليه السلام روى أنّه من ذكر السيد محمّداً صلى الله عليه وآله أو واحداً من أهل بيته الطاهرين عليهم السلام بالسوء، وبما لا يليق بهم، أو الطعن فيهم صلوات

ص: ٣٥٣

١- (١) الكافي ٧: ٢٦٦، باب النوادر، ح ٣٢، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٢، الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح ٢.

الله عليهم وجب عليه القتل(١). وهي صريحه الدلاله على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله.

الطائفة الثانيه: الاستدلال بالروايات الداله على وجوب قتل سبّ الإمام عليه السلام

من الأدله التي تساق لإثبات وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله هي تلك الروايات الداله على وجوب قتل سبّ الإمام عليه السلام، ومن ثمّ تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: الأولويه، لما ثبت في محلّه من أفضلية النبي صلى الله عليه وآله على جميع خلقه بما فيهم الأئمه الأطهار والأنبياء عليهم السلام، فإذا ثبت وجوب قتل سبّ الإمام عليه السلام، ثبتت لرسول الله صلى الله عليه وآله الأولويه القطعيه.

الوجه الثاني: أنّ حكم النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام واحد، وهذا ما ذكره السيد الخوئي بقوله: (لما علم من الخارج بالضروره أنّ الأئمه عليهم السلام والصديقه الطاهره عليها السلام بمنزله نفس النبي صلى الله عليه وآله، وأنّ حكمهم عليهم السلام حكمه صلى الله عليه وآله، وكلّهم يجرون مجرى واحد)(٢)، مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين النبي صلى الله عليه وآله وبين غيره من الأئمه عليهم السلام الذين سبّهم سبّه أيضاً كما ذكره صاحب الجواهر(٣).

ص: ٣٥٤

١- (١) الفقه المنسوب للإمام الرضا: ٢٨٥.

٢- (٢) مباني تكمله المنهاج ٢: ٢٦٥.

٣- (٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٤٤.

ومن الروايات الداله على وجوب قتل سبّ أحد الأئمه عليهم السلام:

١ - عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سباه لعلّ عليه السلام؟ قال: فقال: حلال الدم والله لولا أن يعم بريئاً، قال: قلت: فما تقول في رجل مؤذ لنا؟ قلت: في ماذا؟ قلت: فيك، يذكرك، فقال لي: له في علي عليه السلام نصيب؟ قلت: إنّه ليقول ذلك ولا يظهره، قال: لا- تعرض له). (١)

والروايه صحيحه السند، كما عتبر بذلك المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده (٢) وصاحب الجواهر (٣) والسيد الخوانساري (٤) والسيد الخوئي (٥)، وهي واضحه الدلاله على أنّ سبّ الإمام عليه السلام يجب قتله، كما هو صريح قوله عليه السلام: (حلال الدم) أمّا النهي الوارد فيها بقوله لهشام: (لا تعرض له) فهو للتقيه، أي: خوف الإمام عليه السلام على هشام.

٢ - روايه العامري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ شيء تقول في

ص: ٣٥٥

-
- ١- (١) الكافي ٧:٢٦٩، باب النوادر، ح ٤٢، وسائل الشيعه ٢٨:٢١٥، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ١.
 - ٢- (٢) مجمع الفائده ١٣:١٧٢.
 - ٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٤٣٥.
 - ٤- (٤) جامع المدارك ٧:١١٠.
 - ٥- (٥) تكمله مباني المنهاج ١:٢٦٥.

رجل سمعته يشتم علياً عليه السلام ويبرأ منه؟ فقال لى: (والله هو حلال الدم...)(١).

٣ - روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: (من قعد فى مجلس يسبّ فيه إمام من الأئمه يقدر على الانتصاف فلم يفعل، ألبسه الله عزّ وجلّ الذلّ فى الدنيا، وعذبّه فى الآخره). (٢).

والمراد من الانتصاف: هو الانتقام. وفى القاموس: (انتصف منه: استوفى حقّه منه كاملاً- حتّى صار كلّ على النصف سواء. وتناصفوا: أنصف بعضهم بعضاً). (٣).

والانتصاف أن يقتله إذا لم يخف على نفسه أو عرضه أو ماله أو على مؤمن آخر.

٤ - روايه على بن حديد قال: سمعت من يسأل أبا الحسن الأول عليه السلام، فقال: إننى سمعت محمّد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذى هو إمامنا وحبّتنا بيننا وبين الله تعالى، فقال: لعنه الله - ثلاثاً - أذاقه الله حرّ الحديد، قتله الله أخبث ما يكون من قتله، فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أو ليس حلال لى دمه؟ مباح كما أبيع دم السباب لرسول الله صلى الله عليه و آله والإمام؟

ص: ٣٥٦

-
- ١- (١) تهذيب الأحكام ٨٦: ١٠، الباب ٦ من أبواب الحدود، ح ١٠٠، وسائل ٢١٦: ٢٨، الشيعة، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ٣.
 - ٢- (٢) الكافي ٣٧٩: ٢، باب مجالسه أهل المعاصى، ح ١٥، وسائل الشيعة ٢٦٢: ١٦، الباب ٣٨ من أبواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ح ١٠.
 - ٣- (٣) القاموس المحيط ٢٠١: ٣.

قال: نعم حلّ والله، حلّ والله دمه، وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه، قلت: أو ليس ذلك بسابّ لك؟ قال: هذا سباب لله، وسباب لرسول الله صلى الله عليه وآله، وسباب لأبائي، وسبابي، وأيّ سبّ ليس يقصر عن هذا ولا يفوقه هذا القول، فقلت: رأيت إذا أنا لم أخف أن أغمر بذلك بريئاً ثم لم أفعل ولم أقتله ما عليّ من الوزر؟ فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينقص من وزره شيء، أما علمت أن أفضل الشهداء درجة يوم القيامة من نصر الله ورسوله بظهر الغيب، وردّ عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وآله. (١)

قال السيد الكلبيكاني في تعليقه على هذه الرواية: (يستفاد من لحن الرواية وتعبيرات الإمام عليه السلام الشديده أنّ هذا الشخص - محمّد بن بشير - كان يعرف الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وأنّه هو الإمام وهادي الرشد وحجّه الله على العباد، وإنّما كان بصدد التشكيك بين الناس وصرف القلوب عنه صلوات الله عليه). (٢)

٥ - محمّد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميره، عن داود بن فرقد قال: فقلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم، ولكن أتقى عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد عليك فافعل... (٣)

ص: ٣٥٧

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢١٧:٢٨، الباب ٢٧ من أبواب حد السحق والقياده، ح ٦.
 - ٢- (٢) الدر المنضود في أحكام الحدود ٢:٢٥٢.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ٢١٧:٢٨، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ٥.

والروايه صحيحه السند، كما عبّر بذلك صاحب الحقائق (١) والسيد الخوانساري (٢) والسيد الخوئي (٣).

ووجه الدلاله ما تقدّم من أنّ الأئمه عليهم السلام بمنزله نفس النبي صلى الله عليه وآله، وأنّ حكمهم عليهم السلام حكم النبي صلى الله عليه وآله، وكلّهم يجرون مجرى واحد، وهو من البديهيّات التي تعلو على البرهنه والاستدلال.

قال صاحب الجواهر في ذيل هذه الروايه: (ولا ينافي ذلك ما في خبر أبي الصباح الطويل، وحاصله أنّه استأذنه في قتل جعد بن عبد الله جاره لوقوعه في علي عليه السلام، فقال: (قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن القتل يا أبا الصباح، إنّ الإسلام قيّد الفتك، ولكن دعه فستكفي بغيرك) (٤) الذي لا

ص: ٣٥٨

١- (١) الحقائق الناضره ١٥٦:١٨.

٢- (٢) جامع المدارك ١١٢:٧.

٣- (٣) تكمله مباني المنهاج ٢٦٥:١.

٤- (٤) تتمه الخير كما في الكافي: إنّ لنا جاراً من همدان يقال له: الجعد بن عبد الله، وهو يجلس إلينا - إلى أن قال - فخبطته: (خبطت الشجر: ضربتها بالعصا ليسقط ورقها) حتّى أقتله، قال: فقال: يا أبا الصباح هذا الفتك، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الفتك، يا أبا الصباح إنّ الإسلام قيّد الفتك، ولكن دعه فستكفي بغيرك، قال أبو الصباح: فلما رجعت من المدينه إلى الكوفه لم ألبث بها إلّا ثمانية عشر يوماً، فخرجت إلى المسجد فصليت الفجر، ثمّ عقيت فإذا رجل يحركني برجله، فقال: يا أبا الصباح، البشري، فقلت: بشرك الله بخير، فما ذاك؟ فقال: إنّ الجعد بن عبد الله بات البارحه في داره التي في الجبانه فأيقظوه للصلاه فإذا هو مثل الزق المنفوخ ميتاً، فذهبوا يحملونه فإذا لحمه يسقط عن عظمه، فجمعوه في نطع فإذا تحته أسود، فدفنوه) الكافي ٣٧٥:٧، ح ١٦. قوله: الإسلام قيّد الفتك، قال الجزري: الإيمان قيّد الفتك، وهو أن يأتي الرجل صاحبه وهو غار غافل فيشّد عليه فيقتله.

جابر له الممكن حمله على أنه روى ذلك للخوف عليه أو غيره ممن هو برىء؛ لأنه رأى شدّه عزمه على القتل، كما يظهر من بعض ما فى الخبر المزبور(١).

٦- عن جعفر بن محمّد صلى الله عليه وآله أنه سئل عن رجل تناول علياً عليه السلام فقال: (إنّه لحقيق أن لا يقيم يوماً واحداً، ويقتل من سب الإمام عليه السلام كما يقتل من سب النبي صلى الله عليه وآله)(٢)، وهى واضحة الدلالة فى وجوب قتل سب الإمام عليه السلام.

مضافاً إلى أنه يمكن الاستدلال على وجوب قتل سب النبي صلى الله عليه وآله بالروايات الدالة على وجوب قتل منكر فضائل النبي صلى الله عليه وآله، بتقريب أن منكر فضائله صلى الله عليه وآله من مصاديق السب.

ومن الروايات الدالة على وجوب قتل منكر فضائل النبي صلى الله عليه وآله ما روى عن مطر بن أرقم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إنّ عبد العزيز بن عمر الوالى بعث إلىّ فأتيته وبين يديه رجلان قد تناول أحدهما صاحبه فمرش وجهه، فقال: ما تقول يا أبا عبد الله فى هذين الرجلين؟ قلت: وما قالاً؟ قلت: قال أحدهما: ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله فضل على أحد من بنى أميه فى الحسب، وقال الآخر: له الفضل على الناس كلّهم فى كلّ خير، وغضب الذى نصر رسول الله صلى الله عليه وآله فصنع بوجهه ما ترى، فهل عليه شيء؟ فقلت له: إنى أظنك

قد سألت من حولك فأخبروك، فقال: أقسمت عليك لما قلت،

ص: ٣٥٩

١- (١) جواهر الكلام ٤٣٦: ٤١.

٢- (٢) دعائم الإسلام ٢: ٤٦٠، وسائل الشيعة ١٧: ١٩، الباب ٢٢ من أبواب الديات، ح ١.

فقلت له: كان ينبغي لمن زعم أنّ أحداً مثل رسول الله صلى الله عليه وآله في الفضل أن يقتل ولا يستحيى، قال: فقال: أو ما الحسب بواحد؟ فقلت: إنّ الحسب ليس النسب، ألا ترى لو نزلت برجل من بعض هذه الأجناس فقراك فقلت: إنّ هذا الحسب؟ فقال: أو ما النسب بواحد؟ قلت: إذا اجتمعا إلى آدم فإنّ النسب واحد، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآلهم يخلطه شرك ولا بغى، فأمر به فقتل(١).

ودلاله هذه الرواية واضحة، وعليه فإنّ كلّ شخص يساوى بين رسول الله صلى الله عليه وآله وغيره - لا سيما من بنى أميه - في الفضل والكرامة يجب قتله.

هل يجب إذن الإمام في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله ؟

الظاهر عدم توقف وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله على إذن الإمام؛ لدلاله صحيحه هشام بن سالم وكذا ظاهر روايته أو صحيحته الأخرى الواردة في سبّ علي عليه السلام، وكذا صحيحه محمّد بن مسلم المتقدّمه، حيث سأل في آخرها أبا جعفر عليه السلام: أرايت لو أنّ رجلاً سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال عليه السلام: (إن لم تخف على نفسك فاقتله)، وكذا صحيحه داود بن فرقد المتقدّمه الواردة في الناصب، حيث قال: (فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد به عليك فافعل)(٢).

ص: ٣٦٠

-
- ١- (١) الكافي ٧:٢٦٩، باب النوادر، ح ١٥، وسائل الشيعة ٢٨:٢١٤، الباب ٢٦ من أبواب حد القذف، ح ١.
 - ٢- (٢) الكافي ٧:٢٦٦، باب النوادر، ح ٣٣، وسائل الشيعة ٢٨:٢١٧، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ٥.

نعم، ذهب الشيخ المفيد (١) و العلّامة في المختلف إلى عدم جواز القتل بدون إذن الإمام، وذكر العلّامة وجه ذلك: لأنّه حدّ، والمستوفى للحدود هو الإمام (٢)، ورواه أبي عاصم السجستاني أنّ أبا عبد الله بن النجاشي سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: (إنّي قتلت ثلاثة عشر رجلاً من الخوارج كلّهم سمعتهم يبرأ من علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام لم يكن عليك في قتلهم شيء، ولكنك سبقت الإمام، فعليك ثلاثة عشر شاه تذبّحها بمنى وتصدّق بلحمها لسبقك الإمام وليس عليك غير ذلك) (٣).

وأورد السيد الكلبيكاني على ذلك: (بأنّ هذه الرواية على خلاف مطلوبهم أدل، فإنّ من المعلوم أنّ كفاره قتل النفس أو ديته ليس شاه، فأمره عليه السلام بذبح الشاه بمنى والتصدّق بلحمها لأجل ترك المستحب الصادر منه، وهو سبقته على الإمام في قتل الخوارج، وكان ينبغي له أن يستأذن الإمام في ذلك) (٤).

ومما تقدّم يتّضح أنّ وجوب قتل سبّ الإمام عليه السلام مما دلّت عليه

ص: ٣٤١

١- (١) المقنعه: ٧٤٣.

٢- (٢) مختلف الشيعة ٩: ٤٥١.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٣٠، الباب ٢٢ من أبواب الديات، ح ٢.

٤- (٤) الحدود والتعزيرات ١: ٢٨٦.

الروايات الصحيحة والصريحه، ومن ثمّ تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه و آله بالوجه المتقدمه.

ومن الواضح أن لا- فرق في السابّ للنبي صلى الله عليه و آله بين المسلم والكافر في وجوب قتله، كما صرّح بذلك في المسالك(١) والرياض(٢) والجواهر(٣)، واستدلّ على ذلك بإطلاق النص والفتوى، مضافاً إلى خصوص ما ورد عن علي عليه السلام: (أنّ يهوديه كانت تشتم النبي صلى الله عليه و آله وتقع فيه، فخنقها رجل حتّى ماتت، فأبطل رسول الله دمها)(٤).

نعم، إذا سبّ النبي صلى الله عليه و آله ثمّ أسلم ففي وجوب قتله تأمّل، فإنّ الإسلام يجبّ ما قبله.

الطائفة الثالثه: الاستدلال بالروايات الداله على وجوب قتل سبّ سائر الأنبياء عليهم السلام

يمكن الاستدلال على وجوب قتل سبّ نبيّنا صلى الله عليه و آله بما دلّ على وجوب قتل سبّ باقى الأنبياء عليهم السلام بالأوليه القطعيه؛ لما ثبت من أفضله

ص: ٣٦٢

١- (١) مسالك الإفهام ١٤:٤٥٥.

٢- (٢) رياض المسائل ١٣:٥٣٨.

٣- (٣) جواهر الكلام ٤١:٤٣٩.

٤- (٤) السنن الكبرى ٩:٢٠٠، كتاب الجزيه، باب يشترط عليهم أن لا يذكروا رسول الله صلى الله عليه و آله إلا بما هو أهله.

نبينا صلى الله عليه وآله على جميع الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

ومن الروايات الداله على وجوب قتل سبّ باقى الأنبياء ما ورد عن الفضل بن الحسن الطبرسى بإسناده فى (صحيفه الرضا عليه السلام) عن آباءه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (من سبّ نبياً قتل، ومن سبّ صاحب نبى جلد) (١).

وهذا الحديث منجبر بفتوى المشهور على وفق مضمونه كما ذكر السيد الروحانى (٢).

وروى الشيخ الطوسى بسنده، عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال: (من سبّ نبياً من الأنبياء فاقتلوه) (٣).

وقد ادعى الإجماع على وجوب قتل سبّ سائر الأنبياء عليهم السلام.

قال السيد ابن زهره فى الغنيه: (ويقتل من سبّ النبى صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمه عليهم السلام... كل ذلك بدليل إجماع الطائفة) (٤).

نعم، ذهب البعض كصاحب المسالك بأنّ وجوب قتل من سبّ أحد من الأنبياء عليهم السلام غير نبينا صلى الله عليه وآله من باب الارتداد، حيث قال: (إنّ وجوب قتل سبّ سائر الأنبياء عليهم السلام من باب الارتداد) (٥).

ص: ٣٦٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢١٣:٢٨، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح ٤.

٢- (٢) أنظر فقه الصادق ٤٧٦:٢٥.

٣- (٣) الأمالى: ٣٦٥.

٤- (٤) غنيه النزوع: ٤٢٨.

٥- (٥) مسالك الإفهام ٧٦:٣.

نطوى هذه الفقرة بملخص يفيد أنّ الروايات المستفيضه صريحه الدلاله على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه و آله.

المبحث الثانى: الأدله الأخرى على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه و آله

بعدها استوفى الدليل الروائى بروحه البرهانى وعناصره الاستدلاليه تغطيه المسأله من جميع الجوانب، ومن ثمّ يغنى عن إقامه دليل آخر، لكننا لم نهمل الأدله الأخرى التى تدلّ على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه و آله.

ومن أهم الأدله التى يمكن سوقها على ذلك هو إجماع الطائفه على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه و آله، كما يتّضح من البحث الآتى.

الإجماع على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه و آله:

عند إجراء مسح ميدانى لكلمات الفقهاء سواء المتقدمين أو المتأخرين والمعاصرين، نجد أنّهم قد أجمعوا على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه و آله عند الأمن من الضرر.

وقد صرّح بهذا الإجماع عدد من الأعلام:

قال السيد المرتضى: (دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه بعد الإجماع...)(١).

وقال صاحب المسالك: (هذا الحكم موضع وفاق)(٢).

ص: ٣٦٤

١- (١) الانتصار: ٤٨٣.

٢- (٢) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٢.

وفى هذا المسار يقول صاحب كشف اللثام: (سبّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام يقتل اتفاقاً).^(١)

أمّا السيد ابن زهره فى الغنيه فإليك عبارته: (ويقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمة عليهم السلام... كل ذلك بدليل إجماع الطائفة).^(٢)

وفى نصّ آخر لصاحب الرياض يقول فيه: (يقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام بلا خلاف، بل عليه الإجماع فى كلام جماعه، وهو الحجّج مضافاً إلى النصوص المستفيضة)^(٣).

وقال صاحب الجواهر: (بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه).^(٤)

وقول آخر للسيد الخونسارى يقول فيه: (أمّا جواز قتل السابّ للنبي صلى الله عليه وآله، بل وجوب قتله فهو مجمع عليه).^(٥)

وقال السيد الكلبيكانى: (أمّا سبّ النبي صلى الله عليه وآله فالإجماع على جواز بل وجوب قتله).^(٦)

ص: ٣٦٥

١- (١) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ٥٤٤: ١٠.

٢- (٢) غنيه النزوع: ٤٢٨.

٣- (٣) رياض المسائل ٥٣٦: ١٣.

٤- (٤) جواهر الكلام ٤٣٢: ٤١.

٥- (٥) جامع المدارك ١٠٧: ٧.

٦- (٦) الحدود والتعزيرات ٢٧٨: ١.

وقال السيد محمد صادق الروحاني: (يقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله أو واحداً من الأئمة عليهم السلام ويحلّ لكلّ سامع قتله مع أمن الضرر بلا خلاف في شيء من تلكم، بل الإجماع بقسميه على الجميع)(١).

وكذلك صرّح بالإجماع على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله كلّ من الشيخ محمّد جواد مغنیه في فقه الإمام الصادق عليه السلام(٢) والشيخ على آل كاشف الغطاء في النور الساطع في الفقه النافع(٣) والسيد شهاب الدين المرعشي النجفي في القصاص على ضوء القرآن والسنة(٤)، والشيخ جواد التبريزي في أسس الحدود والتقارير(٥) والشيخ فاضل اللنكراني في تفصيل الشريعة على تحرير الوسيلة(٦) وغيرهم.

ومن تأمل في هذه الإجماعات المنقولة والمحصّلة لفقهاء الإسلام الشيعة في جميع الأعصار من قدماء ومتأخرين ومعاصرين، يقطع بأنّ حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله هو القتل، بل بالاستناد إلى هذه الإجماعات - مضافاً إلى إجماع السنّة كما سيأتي - يستطيع القول بأنّ هذا الحكم من ضرورات دين

ص: ٣٦٦

١- (١) فقه الصادق ٢٥:٤٧٤.

٢- (٢) فقه الإمام الصادق ٦:٧٧.

٣- (٣) النور الساطع في الفقه النافع ١:٤٧٦.

٤- (٤) القصاص على ضوء القرآن والسنة ١:٢٧٧.

٥- (٥) أسس الحدود والتقارير: ٢٥٧.

٦- (٦) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، باب النجاسات وأحكامها: ٤٠٣.

الإسلام، ولذا ادعى البعض على وجود إجماع المسلمين وعلماء جميع المذاهب والطوائف الإسلامية.

حكم سب النبي صلى الله عليه وآله عند فقهاء أهل السنّة:

اختلف فقهاء أهل السنّة في حكم سب النبي صلى الله عليه وآله على قولين:

القول الأول: يقتل من دون استتابه.

قال القرطبي: (روى أنّ رجلاً قال في مجلس على رضى الله عنه: ما قُتل كعبُ بن الأشرف إلّا غدراً، فأمر عليّ بضرب عنقه.

[ثمّ قال القرطبي]: قال علماؤنا: هذا يُقتل ولا يُستتاب إن نَسبَ الغدر للنبي صلى الله عليه وسلم)

ثمّ قال: (وممن قال ذلك مالك والليث وأحمد وإسحاق، وهو مذهب الشافعي).^(١)

وقال ابن قدامه - وهو على مذهب أحمد بن حنبل - (أمّا من سبّ الله سبحانه و تعالى ورسوله فروى القاضي عن أحمد أنّه قال: لا توبه لمن سبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم)^(٢). وفي كتاب الدر المختار على متن تنوير الأبصار في مذهب أبي حنيفة في باب حكم سبّ الأنبياء ما نصّه: (والكافر

ص: ٣٦٧

١- (١) الجامع لأحكام القرآن ٨: ٨٢.

٢- (٢) الشرح الكبير على متن المقنع ٩٠: ١٠.

بسبب نبي من الأنبياء فإنه يقتل حداً ولا تقبل توبته (١) مطلقاً، ولو سب الله تعالى قبلت؛ لأنه حق الله تعالى، والأول حق عبد لا يزول بالتوبه (٢).

وفى رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ما نصه: (قال ابن سحنون المالكي: أجمع المسلمون على أن شاتم [أي: شاتم النبي صلى الله عليه وآله] كافر، وحكمه القتل، ومن شك في عذابه وكفره كفر). (٣)

روى القاضى عياض المالكي فى الشفا بتعريف حقوق المصطفى: (سأل الرشيد مالكا فى رجلٍ شتم النبي صلى الله عليه وآله، فغضب مالك وقال: يا أمير المؤمنين، ما بقاء الأمة بعد شتم نبيها؟! من شتم الأنبياء قتل). (٤)

وقال النووى فى المجموع: (نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من سب النبي صلى الله عليه وآله صريحا وجب قتله، ونقل أبو بكر الفارسى أحد أئمة الشافعية فى كتاب الإجماع أن من سب النبي صلى الله عليه وآله بما هو قذف صريح كفر باتفاق العلماء، فلو تاب لم يسقط عنه القتل؛ لأن حد قذفه القتل وحد القذف لا يسقط بالتوبه، وخالفه القفال فقال: كفر بالسب فسقط القتل بالإسلام). (٥)

ص: ٣٤٨

-
- ١- (١) المراد بعدم قبول توبته عدم إعفائه من القتل، وليس المراد أنه لا يصح دخوله فى الإسلام، بل إن أقلع عن الكفر وتشهد صح دخوله فى الإسلام بالإجماع.
 - ٢- (٢) الدر المختار شرح تنوير الأبصار فى فقه مذهب الإمام أبى حنيفة النعمان ٤:٤١٦.
 - ٣- (٣) حاشيه رد المحتار ٤:٤١٧.
 - ٤- (٤) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢:٢٢٤.
 - ٥- (٥) المجموع شرح المهذب ١٩:٤٢٧.

القول الثاني: إنه كافر مرتد، ويقتل بعد استتابته، أى: الطلب منه الرجوع عن ذلك والدخول في دين الإسلام بالشهادتين إن لم يتب، فإن تاب ودخل في الإسلام فلا يقتل.

قال في حاشيه ردّ المحتار: (رأيت في كتاب الخراج لأبى يوسف ما نصّه: وأيما رجل مسلم سبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كذّبه أو عابه أو تنقّصه فقد كفر بالله تعالى، وبانت منه امرأته، فإن تاب وإلا قتل...) (١).

وبهذا يتّضح أنّ حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله عند أهل السنّه هو القتل، ومنه يتبيّن اتّفاق المسلمين على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، وإن ذهب البعض إلى وجوب قتله من دون استتابه، وبعض أنّه يقتل بعد استتابته.

النتيجه:

في النهايه نبادر إلى تكثيف أبرز عناصر البحث المتقدّم في ملخص يفيد أنّ الحكم بوجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله دلّت عليه الروايات الصحيحه، التي تحتشد فيها الدلالات على إثبات المطلوب، وأشبعته إشباعاً رائعاً، ودلاله هذه النصوص الروائيه تلتقى مع إجماع المسلمين قديماً وحديثاً، وإن وقع الخلاف عند أهل السنّه في أنّه كافر مرتد يستتاب، ويقتل إن لم يتب، أم أنّه يقتل من دون استتابه.

ص: ٣٦٩

وعلى ضوء ما سلف وتأسيساً عليه نقول: لا يوجد أي مبرر ومسوّغ لإلقاء هذه الشبهات والدعوات التي يبديها البعض، والتي تقول بعدم وجود حكم شرعي معتبر على وجوب قتل سائب النبي صلى الله عليه وآله.

ص: ٣٧٠

مقال الروايات الدالّة على وجوب قتل ساب النبي صلى الله عليه و آله

١ - أسس الحدود والتقريبات، الشيخ جواد التبريزي، قم مكتب المؤلف ١٤١٧ هـ -.

٢ - الأمالي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي رحمه الله، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ -، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسه البعثة، نشر: دار الثقافة - قم.

٣ - الانتصار، الشريف المرتضى، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤١٥ هـ -.

٤ - تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الشيخ الفاضل اللنكراني، قم المقدسه، ١٤٠٩ هـ -.

٥ - تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحر العاملي المتوفى سنة ١١٠٤ هـ -، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٦ - تكمله مباني المنهاج، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعه

٧ - تهذيب الأحكام في شرح المقنعه، محمّد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ -، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرساني، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٨ - الجامع لأحكام القرآن، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، ١٤٠٥ هـ -.

٩ - جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري، علّق عليه: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبة الصدوق، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ -.

١٠ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، تعليق وتصحيح: محمود القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة.

١١ - حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، محمّد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ -.

١٢ - الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، المحمّد الشيخ يوسف البحراني، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

- ١٣ - الحدود والتعزيرات، تقريرات بحث السيد الأستاذ آيه الله الحاج السيد محمد رضا الموسوى الكلبايكاني، الطبعة الأولى.
- ١٤ - دعائم الإسلام، القاضي النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الطبعة الثانية، دار المعارف - القاهرة.
- ١٥ - رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المقدسه، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ -.
- ١٦ - السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر.
- ١٧ - الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد ابن قدامه المقدسي، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
- ١٨ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي أبي الفضل عياض الحيصبي، مذيلاً بالحاقيه المسماه مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، أحمد بن محمد بن محمد الشمني، دار الفكر للطباعه والنشر والتوزيع.
- ١٩ - غنيه النزوع، ابن زهره الحلبي، التحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى، يشراف: سماحه العلامة جعفر السبحاني، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ -، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف - قم المقدسه.

٢٠ - فقه الإمام الصادق عليه السلام، محمد جواد مغنیه، قم المقدسه، مؤسسه أنصاريان ١٤٢١ هـ -.

٢١ - فقه الصادق، السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، الطبعة الثالثه ١٤١٤ هـ -، نشر: مؤسسه دار الكتاب - قم المقدسه.

٢٢ - الفقه المنسوب للإمام الرضا (عليه السلام)، تحقيق: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم المشرفه، نشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا (عليه السلام) - مشهد المقدس، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ -.

٢٣ - القاموس المحيط، الفيروز آبادي.

٢٤ - القصاص على ضوء القرآن والسنة، قم المقدسه، مكتبه آيه الله العظمى المرعشي النجفي.

٢٥ - الكافي، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، نشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة الثالثه ١٣٨٨.

٢٦ - كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمد بن الحسن الإصفهاني (الفاضل الهندي)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلاميه، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ -.

٢٧ - مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المقدس الأردبيلي، مؤسسه النشر الإسلاميه.

٢٨ - المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٩ - مختلف الشيعة، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (العلامة الحلي)، تحقيق: مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المقدسه، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ -.

٣٠ - مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملی قدس سره (الشهيد الثاني)، تحقيق ونشر: مؤسسه المعارف الإسلاميه.

٣١ - المقنعه، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه، الطبعة الثانيه.

٣٢ - الموسوعه الاستدلاليه في الفقه الإسلامي، السيد محمد الحسيني الشيرازي، الطبعة الثانيه، دفتر العلوم - بيروت ١٤٠٩ هـ -.

٣٣ - النور الساطع في الفقه النافع، الشيخ علي كاشف الغطاء، مطبعه الآداب ١٣٨١ هـ -.

ص: ٣٧٥

هل قتل المرتد ينافي الحرّيه فى العقيدته ؟

اشاره

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

بيان الشبهه: يقول المستشكل: إنّ قتل المرتد عن الإسلام ينافى حرّيه العقيدته، فالإنسان ولد حرّاً، بل حرّيه الإنسان هى واحده من خاصّيات التكريم الإلهى.

جواب الشبهه: عدم وجود حرّيه مطلقه

لكى يتّضح الجواب بشكل واضح لا بدّ أوّلاً من بيان معنى الحرّيه:

لا يخفى أنّ مفهوم الحرّيه من المفاهيم المأنوسه والمتداوله بين الناس، إلى الحدّ الذى يمكن عدّه من المفاهيم البديهيه التى تعلقو على البيان والتوضيح.

لكن فى الوقت ذاته حينما يوضع هذا المفهوم على طاولة التحقيق يظهر أنّه أمر مجهول، وتتلور مجموعه من المصاديق المشتبّهه غير المعروفه.

ولذا قدّمت تعريفات مختلفه، ولا نريد الخوض فى هذه التعريفات،

ص: ٣٧٧

وإنما نكتفى بتعريف الحرية من وجهه النظر الإسلاميه وعلى لسان الشيخ الجوادى الآملى، حيث يقول: «الحرية من المنظور الإسلامى عبارته عن التحرر عن عبوديه وإطاعه غير الله تعالى».(1)

وإذا تبين ذلك فنقول: إن الحرية المطلقة لا وجود لها فى الحضارات الإنسانيه؛ لأن الحرية المطلقة هى مفسده مطلقه؛ إذ الحرّيه المطلقة تعنى الإباحيه المطلقة فى جميع المجالات، والإباحيه المطلقة تعنى ممارسه الفساد بكل أشكاله وألوانه من قبل أفراد المجتمع، وهى عوده إلى قانون (ميكافيلى) اللثيم الذى يتبنى مقوله: الغايه تبرر الوسيله، فكم من جريمه وعبوديه تمارس باسم الحرّيه، إذا أزعجك الجار وعاتبته، تجده بدل أن يعتذر يبادرك بالقول: (إنه حرّ)، وكأنّ المطلوب منك أن تكون عبداً لحرّيته.

وإذا كانت حرّيتى ستؤدى إلى الإضرار بالآخرين فهذه ليست حرّيه، وإنّما هى تح - رر من كلّ القيم الأخلاقيه، فالحرّيه الصحيحه هى أنّ حرّيتك تنتهى عندما تبدأ حرّيه الآخرين، وهذه هى الحرّيه المسؤوله.

فحرّيه الرأى والتعبير المهذب، وحرّيه الاعتقاد الدينى، وغيرها من الحرّيات يجب أن تمارس فى ظلّ معايير اجتماعيه، أخلاقيه، قانونيه، وإلاّ أصبحنا نعيش شريعته الغاب.

وبهذا يتّضح أنّ الحرّيه المطلقة أمر يرفضه جميع العقلاء.

ص: ٣٧٨

ومن هنا نجد أنّ الإسلام يدعو إلى حريه مسؤوليه، إلى حريه تكريميه مهذبّه، وفيما يلي بعض الأمثله التي تمثل شاهداً محكماً على محدوديه الحريه للإنسان في الشريعه الإسلاميه:

أ – التعدي على أموال الآخرين ونفوسهم وأعراضهم

فقد جاء في مورد التعدي على نفوس الآخرين: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ١ .

كما جاء في مورد التعدي على أموال الآخرين: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ٢ .

أمّا في الموارد التي لا يتحقق فيها شرط من شروط قطع اليد، فإنّ الفقهاء متفقون على أنّ للحاكم الشرعي تعزيز السارق.

وأمّا التعدي على أعراض الآخرين فإنّه موجب لاستحقاق الحدّ أو التعزيز، فقد شرّعت عقوبه ثمانين جلده على توجيه الإهانه للمسلم على شكل القذف كما قال تعالى: وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٣

ص: ٣٧٩

ومع التأميل في هذه الآيه الشريفه، وفي الروايات المعتمده في البابين: الثاني والثالث من أبواب حدّ القذف من كتاب وسائل الشيعه (١) يلاحظ أنّ هذا الحكم هو مورد اتفاق جميع الفقهاء.

أمّا إذا كانت الإهانه للمسلم على شكل آخر غير القذف، فإنّ ذلك يكون موجباً للتعزير، كما يبيّن ذلك المحقّق الحلّي في كتابه الشرائع، حيث يقول: «كلّ تعريض بما يكرهه المواجه، ولم يوضع للقذف لغه ولا عرفاً، يثبت به التعزير لا الحد» (٢).

وقد ادّعى صاحب الجواهر الإجماع على ذلك وقال: (بلا خلاف أجده فيه بيننا) (٣).

قد خصّص صاحب الوسائل باباً لذلك أسماه (باب أنّ من سبّ وعرض ولم يصرّح بالقذف فلا حدّ عليه، وعليه التعزير) (٤)، ونحن نكتفي هنا بذكر أنموذج من هذه الروايات، وهو ما ينقله عبد الرحمن بن أبي عبد الله - أحد الرواه الموثقين - بسند صحيح؛ حيث يقول: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يعرض به هل يجلد؟ قال: عليه تعزير» (٥).

ص: ٣٨٠

١- (١) وسائل الشيعه ١٧٥:٢٨-١٧٨.

٢- (٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٩٤٥:٤.

٣- (٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١٠:٤١.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٠٢:٢٨.

٥- (٥) وسائل الشيعه ٢٠٢:٢٨، ح ١.

والنتيجه هى أنّ واحداً من حدود الحريه الإنسانيه فى الحياه مع الآخرين - من الناحيه الفقهيّه - هو أنّ لا يتعدّى على نفوس الآخرين وأموالهم وأعراضهم؛ لأنّ أىّ حركه - سواء على شكل كلام أم كتابه - توجب ذلّ وتعدّد ممنوعه، وللحاكم الشرعى مواجهتها بشكل قاطع على صوره إجراء الحدود أو التعزيزات.

ب - التعدّى على حقوق الآخرين

فى مختلف أبواب المعاملات - فى حقّ القبض والإقباض فى البيع والإجاره وأمثال ذلك، وحقّ إعمال الخيارات، إلى حقّ المطالبه بالمنافع المستوفاه، وضمان التالف، وحقّ النفقه، وحقّ الحضانه و... - إذا أراد أحد طرفى المعامله أن يتجاهل حقّ الطرف الآخر فيها أو يتجاوزها فإنّ الحاكم الشرعى - باتّفاق الفقهاء - مطالب بإجباره على الوفاء بتعهداته ووظائفه الشرعيه، وإعادة الحقّ للطرف المقابل.

وأما حدود حريه الإنسان قبال حقوق الحيوانات فليس الإنسان محدود الحريه أمام حقوق الآخرين ممن يعيشون معه فحسب، بل إنّ كذلك أمام حقوق الحيوانات، ومن هنا - وباتّفاق الفقهاء - فالإنسان الذى لا يوصل الماء والعلف لحيواناته المملوكه له، للحاكم الشرعى إجباره إمّا على بيع هذا الحيوان أو ذبحه أو تأمين الطعام له.

يقول المحقق الحلّى فى كتابه الشرائع: «وأما نفقه البهائم المملوكه

فواجبه سواء كانت مأكوله أم لم تكن، والواجب القيام بما تحتاج إليه، فإن اجترأت بالرعى وإلا علفها، فإن امتنع أجبره الحاكم على بيعها أو ذبحها إن كانت تقصد للذبح أو الإنفاق».(١)

ويعلق صاحب الجواهر عند نقله هذه العبارة فيقول: «فإن تعذر إجباره ناب الحاكم في ذلك عنه على ما يراه».(٢)

ويقول الإمام الخميني قدس سره حول هذا الموضوع: «ولو امتنع المالك من الإنفاق على البهيمة، ولو بتخليتها للرعى الكافي لها، أجبر على بيعها أو الإنفاق عليها أو ذبحها، إن كانت مما يقصد اللحم بذبحها».(٣)

ج - مزاحمه الآخرين

لم يعط النظام الإسلامي - من وجهه النظر الفقهي - أي شخص الحق في الاستفادة من حرياته إذا ما سببت إيجاد نوع من المزاحمه للآخرين، سواء كانوا مسلمين أم أهل ذمه، وحتى المالك الذي يتصرف في ملكه موقعا المزاحمه على الآخرين ليس له حق التصرف هذا من الناحية الفقهي، والحاكم الشرعي مسؤول عن مواجهه بقاطعيه مع هذا النوع من ممارسه الحريه، ومن ثم تحديد حريه ذلك الإنسان.

ص: ٣٨٢

١- (١) شرائع الإسلام ٥٧٥:٢.

٢- (٢) جواهر الكلام ٣٩٥:٣١.

٣- (٣) تحرير الوسيله ٤٧٧:٢.

ويمثّل الحديث النبوي المعتبر: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(١) شاهداً محكماً على نفى حرّيه الإنسان في الموارد التي يتسبّب فيها بمضايقه حقّ الآخرين.

والملاحظ هنا أنّ شأن صدور (لا ضرر ولا ضرار) هو أنّ سمره بن جندب الذي يستفيد من حرّيته سوء الاستفاده، ويدخل منزل المسلم فجأه ومن دون إعلام مسبق، رافعاً شعار (احترام الملكيه)، وبذلك يكون موجباً لأذيه الأنصارى وعائلته ومزاحمتهم.

فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وبجملته الراقية والقيمه: «لا ضرر ولا ضرار» يصدر حكماً عملياً - كحاكمٍ للمسلمين - بلزوم قلع العذق، ومع قلعه يتمّ إعدام الأرضيه الموجهه لوقوع الأذيه والمزاحمه للآخرين.

وبناءً عليه، فالمراد الأصلي لهذه الروايه هو نفى شرعيه الحرّيه المؤدّيه إلى مزاحمه الآخرين من قبل سمره بن جندب، وإن كان يمكن أيضاً استفاده احترام حرّيه الرجل الأنصارى وعائلته في محيطه المنزلي - والتي هدّدها التصرف الوقح من قبل سمره - منها، إلاّ أنّه من الواضح أنّ ضروره هذا النوع من الحرّيه هو مما اتّفق عليه جميع الباحثين حول هذا الموضوع، وهو من الواضح بحيث إنّّه لا يحتاج إلى الاستدلال وتقديم البرهان.

ص: ٣٨٣

١- (١) وسائل الشيعه ١٤: ٢٦، ح ١٠.

إشارة

من الموارد الأخرى التي تحدّد من حرية الإنسان شرعاً، التظاهر بالمنكرات في المحيط الاجتماعي، وذلك لأنّ الشارع بالإضافة إلى أنّه قد منع ارتكاب هذه المنكرات على المستوى الفردي، فإنّه قد حرّم التظاهر بها أيضاً على المستوى الاجتماعي، بل إنّ الحاكم الشرعي مسؤول هو الآخر عن مواجهه الجادّه مع ذلك التظاهر بأشكال متنوّعه، ومن ثمّ فهو مسؤول عن الحدّ من حرية الفرد هنا.

ومع التنوع والبحث الشامل - من هذه الناحية - يمكن العثور على ثلاث مجموعات من التظاهر بالمنكرات هي:

١ - التظاهر ببعض المنكرات الموجه للحدّ

قال صاحب العروه: «من أظفر فيه مستحلاًّ عالمياً عامداً، يعزّر بخمسه وعشرين سوطاً، فإنّ عاد عزّر ثانياً، فإن عاد قتل على الأقوى، وإن كان الأحوط قتله في الأربعة (١) وقد وافق جميع الفقهاء - في تعليقاتهم على العروه - على هذه الفتوى أيضاً.

وهناك جملة من الروايات الصحيحة الداله على ذلك، إلا أنّنا ليس هدفنا هنا إعطاء المستند الشرعي، وإنّما الهدف هو توضيح الممنوعيه والمحدوديه الموجوده أمام بعض الحريات من وجهه النظر الفقهيّه.

ص: ٣٨٤

أنموذج آخر من المنكرات المشابهة للموارد المذكوره التي ورد فيها التعزير هو موضوع العلاقه غير الشرعيه بين الرجل والمرأه، فإنه بالرغم من حرمة أى نوع من أنواع التجسس هنا، إلا أنه فى الحالات التي يثبت فيها أن هناك خلوه بين الرجل والمرأه الأجنبيين فإن للحاكم الشرعى تعزيرهما، ففى موثقه أبى بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا وجد الرجل مع امرأه فى بيت ليلاً، وليس بينهما رحم، جلدًا» (١).

وفى هذا المجال يقول المحقق الحلى: «كل من فعل محرماً، أو ترك واجباً، فلإمام تعزيره بما لا يبلغ الحد، وتقديره إلى الإمام» (٢).

وقال الإمام الخمينى قدس سره: «من ترك واجباً أو ارتكب حراماً فلإمام عليه السلام ونائبه تعزيره، بشرط أن يكون من الكبائر، والتعزير دون الحد، وحدّه بنظر الحاكم» (٣).

٢ - مخالفه المقررات الحكوميه، وعدم مراعاة مصلحه النظام

إن ضروره حفظ نظام المجتمع ليست فريضه إلهيه فقط، وإنما هى أمر عقلائى وعقلى، ومجرد التوجه إليها يوجب التصديق بها.

وفى نظر العقل والشرع، فإن أى نوع من أنواع الحرية يمكن أن يوجه

ص: ٣٨٥

١- (١) وسائل الشيعه ١٤٦: ٢٨.

٢- (٢) شرائع الإسلام ٩٤٩: ٤.

٣- (٣) تحرير الوسيله ٤٧٨: ٢.

ضربه إلى نظام الأمة - خصوصاً النظام الإلهي - سوف يكون ممنوعاً، ومن هنا وفي إطار الحرية العقلانية والشرعية، فإنّ باب أيّ نوع من المخالفه لمقرّرات حفظ النظام - سواء من طرف المواطنين أم من طرف متولّي الأمور، وبدءاً من دفع الضرائب ورعايه قوانين السير، إلى وظائف المسؤولين أمام من هم أرفع منهم مسؤوليه، وخلاصه كافه المقرّرات القانونيه - مقفله.

إنّ محدوديه حرّيه المواطنين قبال المقرّرات ليست من مختصّات الحكومه الإسلاميه، وإنّما هي محلّ تأكيد وقبول شديدين من كافّه أنظمه الحكم في العالم؛ ومن هنا فإنّ الفقهاء العظام والمراجع الكرام يجيبون على الاستفتاءات الوارده إليهم حول مخالفه المقرّرات الحكوميه بأنّ مخالفه المقرّرات الحكوميه ليس بجائز، أو مخالفه المقرّرات التي يتوقّف عليها حفظ النظام حرام (1).

٣ - إهانته المقدّسات

للمقدّسات مقام رفيع، وهتك هذه الحرمه حرام، ولا- يمكن تجويزه تحت أيّ عنوان، وهذا الأمر ليس منحصراً بالمدرسه الإسلاميه، بل يمكن القول: إنّ إهانته المقدّسات أمر منكر وغير مقبول لدى كافّه الأمم والمجتمعات، كما يحصل في قباله مواجهه جادّه، ويقف باب الحرّيه أمامه.

ص: ٣٨٦

ومن المقدّسات فى الشريعة الإسلاميه خاتم الأنبياء النبى الأكرم محمّد صلى الله عليه و آله، وعترته المعصومين عليهم السلام، والأنبياء الإلهيين عليهم السلام، والقرآن الكريم، والكتب السماويه، والكعبه، وفى الرتب الأخرى تأتي المساجد والأماكن المقدّسه. وهنا يمنع الفقهاء جميعاً أى نوع من أنواع الحرية المطلقه بالنسبه إلى هذه المقدّسات حتّى من قبل الإنسان غير المعتقد بها.

وبلا شك فإنّ اتّفاق الفقهاء على هذا الحكم معتمد على نصوص معتبره، وهى التى جمعها صاحب الوسائل تحت عنوان: (باب قتل من سبّ النبى صلى الله عليه و آله أو غيره من الأنبياء عليهم السلام) (١)، وفى باب آخر بعنوان: (باب قتل من سبّ علياً عليه السلام أو غيره من الأئمه عليهم السلام ومطلق الناصب مع الأمن) (٢) كما تقدّم فى الجواب على الشبهه السابقه.

أمّا إذا كانت إهانته رسول الله صلى الله عليه و آله أو أحد الأئمه عليهم السلام أو الصديقه الكبرى عليها السلام - والعياذ بالله - على شكل آخر غير السبّ، فإنّ فاعل ذلك مستحق للتعزيز حتماً.

إنّ لزوم وقوف حاكم الشرع بجديّه هنا، ولو وصل الأمر إلى القتل، ليس مختصاً بهؤلاء العظماء عليهم السلام، بل إنّه جار فى أى أمر يعدّ من الناحيه الفقهيّه من المقدّسات كالإنسان المؤمن، أو الشعائر المذهبيه المعروفه.

ص: ٣٨٧

١- (١) وسائل الشيعه ٢١٢:٢٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢١٥:٢٨.

وأساساً ميزان القداسه من الناحيه الفقهيه هو في عدّ الإهانه لذلك الشىء فعلاً محرماً فى واحد من المصادر الفقهيّه، أو جعل تعظيمه وتقديره واجباً.

النتيجه:

تبيّن مما تقدّم أنّ الحريه المطلقه أمر مرفوض من قبل الشارع والعقلاء، وعلى هذا الأساس فإنّ قتل المرتد - كما ثبت فى محلّه - لا ينافى الحريّه الفكرية أو حريه الاعتقاد كما يقول المستشكل؛ لأنّ حريه الاعتقاد لا يمكن أن تكون مطلقه، بل لابدّ أن تكون مقيدّه بقيود وحدود، ومن جمله هذه الحدود عدم خروج المسلم من الإسلام، لا سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الشارع المقدّس لم يبادر فى بدايه الأمر إلى العباده أو التدين أو الاعتقاد، بل كان دعوه إلى العلم لرفع عوائق الاعتقاد الصحيح، وكان أمراً بالقراءه الواعيه فى صفحه الكون لإزاله موانع حريه العقيدّه، وجمع أدوات اليقين من أجل تأسيس بناء عقائدى متين مدى الحياه ملؤه القناعه الرصينه، حيث نجد أنّ الشريعه الإسلاميه تتيح مجالاً واسعاً لحريه العقل والقلب والضمير، وتشرع أبوابها بما يكفى لتحصيل اليقين، ثمّ يكون القرار بالاختيار المسؤول عن رغبه ومحبه.

ولئن كان اللجوء السياسى حقّاً شبه عادى فى الوقت الراهن، وبشروط مختلفه ولأغراض دبلوماسيه أكثر منها إنسانيه، فإنّنا لم نسمع بعد فى غير شرعه الإسلام بحقّ الإجاره العقائديه: **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ**

ص: ٣٨٨

فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلَغَهُ مَأْمَنَهُ ١ ، ويظلّ المشرك مدّه ضيافه السماع بمعزل عن الإرهاب الإعلامى المضاد، ويمنأى عن عناكب الأفكار المسبقة، وفى حمايه المجير إلى أن يبلغ مثواه متمتّعاً بحريه أخلى الإسلام ساحتها من جميع المكبلات.

وفرق بين من لم يدخل الإسلام وبين المرتد، فإنّ المرتد ألزم نفسه بالاعتقاد العلمى الحرّ، وأشهد الله والناس عليه حتّى آخوه مسلماً، وبعد ردّته يكون متحدّياً المجتمع الإسلامى ومقدّساته، وهاتكاً لمنظومه الاعتقاد.

وهذا ما نلمسه واضحاً فى عمل العقلاء، فأىّ حزب يبقى فى صفوفه من انشق عنه، وأىّ جيش أو حكم عسكري يبقى فى صفوفه آبقاً؟! بل أئيه دوله (تستوطن) خالغاً جنسيتها؟! والسؤال ذاته مطروح على منظمه الدفاع عن حقوق الإنسان: هل تحتفظ حقاً إدارتها بعضويه من يكفر بميثاقها؟!

فإذا ثبت الإجماع على منطقيه هذا المعيار، فضلاً عن رحمة الاستتابه التى لم تتوفر عند هؤلاء؛ لتخلفهم الإنسانى عن الإسلام، فلم الكيل بمكيالين؟!

مضافاً إلى أننا لو استقرأنا دساتير وقوانين الشعوب نجد أنّ عقوبه خيانه الوطن هى القتل، ومن الواضح أنّ الإسلام هو وطن المسلم، والمقصود من كونه وطناً ليس الحدود المكانية، بل إنّ كلّ من تشهّد الشهادتين فهو مسلم

ووطنه الإسلام، أى: أنّ جميع بلاد الإسلام هى وطن للمسلمين جميعاً، وعليه فإنّ الارتداد عن الإسلام يعدّ خيانه للوطن، ولا غرابه فى توجيه العقوبه لمن يخون وطنه.

وبهذا يتّضح أنّ قتل المرتد لا ينافى الحريه الفكرية؛ لأنّ الحريه - سواء كانت فكرية أم غيرها - لا بدّ أن تكون مقيده بحدود وضوابط، ومن حدود الحريه الفكرية وحريه المعتقد فى الإسلام هو أنّه لا يجوز له الخروج والارتداد عنه.

ص: ٣٩٠

مقال هل قتل المرتد ينافى الحرّيه فى العقيدته؟

- ١ - تحرير الوسيله، الإمام الخمينى قدس سره، مطبعه الآداب فى النجف الأشرف، الطبعه الثانيه ١٣٩٠ هـ -.
- ٢ - تفصيل وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعة، الفقيه المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ٣ - جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفى، تحقيق وتعليق وتصحيح: محمود القوچانى، نشر: دار الكتب الإسلاميه، الطبعه السادسه.
- ٤ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلى، الطبعه الثانيه ١٤٠٩ هـ -، الناشر: انتشارات استقلال - طهران.
- ٥ - العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه.

٦ - فلسفه حقوق بشر، آیه الله جوادى آملی، الناشر: دار الإسراء.

٧ - المكاسب المحرمه، الإمام الخمينی قدس سره، مع تذييلات لمجتبى الطهرانى، محرم الحرام - ١٣٨١ هـ -، مؤسسه إسماعيليان للطباعه والنشر و التوزيع - قم.

ص: ٣٩٢

هل قتل المرتد ينافي آيه: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ؟

إشاره

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

يقول المستشكل: على ضوء قوله تعالى: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ يتبين عدم جواز الدخول إلى الإسلام بالإكراه والإجبار؛ لأنَّ الإنسان حرٌّ في اعتقاده، وعلى هذا الأساس يقول المستشكل: لا يجوز قتل المرتد الذى يخرج عن الإسلام؛ لأنَّ الحكم بقتل المرتد ينافى حريه الاعتقاد التى تشير إليه الآيه المباركه.

جواب الشبهه: لكى يتّضح الجواب على هذه الشبهه، لابدّ من تحديد محلّ النزاع فى حريه الاعتقاد.

تعيين محلّ النزاع فى حريه الاعتقاد:

تنقسم الحريه إلى قسمين:

الأول: الحريه التكوينيّه للإنسان

فالإنسان حرٌّ تكويناً فى أفعاله وتفكيره، كما تشير إليه جمله من النصوص القرآنيه بعناوين مختلفه.

ص: ٣٩٣

الحرية التكوينية للإنسان في القرآن الكريم:

١ - حرية الإنسان في اختيار الهدايه والضلال.

كقوله تعالى: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ١ .

وقوله: قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ٢ .

وقوله: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٣ .

وقوله: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ٤ .

٢ - حرية واختيار الإنسان في كسب أفعاله الجسميه والقلبيه، الحسنه أو السيئه.

كما يشير إليه قوله تعالى: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ٥ .

ص: ٣٩٤

وقوله: فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ١ .

وقوله: كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ٢ .

وقوله: أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٣ .

وقوله: وَتُوفَى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ٤ .

وقوله: ثُمَّ تُوفَى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ٥ .

وفى بعض آخر من الآيات الكريمة تم إسناد فساد الإنسان فى الأرض إلى نفسه، وهو أمر يحكى بشكل واضح عن البعد الاختيارى والانتخابى للإنسان، والحرية التكوينية له.

قال تعالى: فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَنْجُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَثْنَاكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَتَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٦ .

وقوله: وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا*

وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ۝١

وقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٢ .

٣ - ترتب الثواب والعقاب على أعمال الإنسان.

هناك جملة من النصوص القرآنية ترتب الثواب والعقاب على أعمال الإنسان نفسه الحسنه أو السيئه في الدنيا والآخرة، وهذا دليل محكم على حريته التكوينية؛ لأن الثواب والعقاب لا معنى معقولاً لهما أبداً إذا رتباً على صادرٍ على نحو الجبر، بل إن ذلك يعدّ محالاً بالنسبة للمثيب والمعاقب الحكيم كالله تعالى.

ومن النصوص القرآنية التي تشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۝٣ .

وقوله: مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا* وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ

وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا ۝۱۱ .

وقوله: ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝۲ .

وقوله: أَلْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۝۳ .

٤ - عدم سلطنه الشيطان على الإنسان.

يخاطب الشيطان يوم القيامة أوليائه ويبرئ نفسه، وينفى ممارسته أى نوع من الأعمال الإجباريه معهم، ويرى أن أتباعهم له إنما كان نتيجة لحریتهم واختيارهم.

قال تعالى: وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَا تَلُمُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝۴ .

وفى الحقيقه إذا لم يكن الإنسان فى أتباعه للشيطان - كبقية أعماله -

ص: ٣٩٧

حرّاً ومختاراً، وإنّما كان - كما تقول الأشاعره - مجبوراً، فأى معنى لاستجابته دعوه الشيطان حينئذٍ؟! وكيف يمكن قبول توجيه اللوم له على اتّباعه هذا؟!

الحرية التكوينية للإنسان في الروايات الشريفة:

استفاضت الروايات التي تطرح البعد الاختياري للإنسان، وتبيّن خصوصية الاختيار التكويني في الأعمال والأفكار، بل إنّها تبلغ التواتر، وتجنّباً لتوسعه البحث نقتصر على ذكر بعض النماذج منها:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله سبحانه أمر عباده تخييراً لا جبراً، ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً»^(١).

ويقول أيضاً ضمن رسالته إلى الإمام المجتبي عليه السلام: لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً^(٢).

وينقل الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه عن جدّه الصادق عليه السلام: من زعم أنّ الله يجبر عباده على المعاصي، أو يكلفهم ما لا يطيقون، فلا تأكلوا ذبيحته، ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلّوا وراءه، ولا تعطوه من الزكاه شيئاً^(٣).

وفي ذلك كناية عن أنّه بهذا التفكير يكون قد خرج عن الإسلام.

ص: ٣٩٨

١- (١) نهج البلاغه، شرح الشيخ محمّد عبده ٤:١٨.

٢- (٢) تحف العقول: ٧٨.

٣- (٣) بحار الأنوار ٥:١٢.

وفى روايه أخرى يبين المفضل عن الإمام الصادق عليه السلام مسلك العدلية النافى للجبر المطلق، مثبتاً الحدّ الوسط بينهما على الشكل الآتى: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» (١).

الثانى: الحريه التشريعيه للإنسان

وهى عبارته عن حريه الإنسان من منظور الشرع ونظامه التقينى، بمعنى أنّ الإنسان المُنعم بالحريه التكوينيّه فى أفعاله، وكذلك فى إذعانه وإنكاره القلبين، فإنّ هذا الإنسان ليس حرّاً فى نظام الحياه من الناحيه القانونيه والشرعيه، وإنما هناك واجبات وتكاليف متوجّهه إليه، ويجب عليه امتثالها.

إذن فالإنسان لا يجوز له - متجاهلاً الأحكام الإلهيه - ارتكاب أى منكر من المنكرات.

وإذا تبين معنى الحريه التكوينيّه والتشريعيه يتّضح أنّ موضع النزاع هو الحريه التشريعيه، بمعنى أنّ الإنسان المسلم لا- يجوز له الارتداد عن الإسلام، ومن الواضح أنّ عدم جواز الخروج من الإسلام هو حكم شرعى مقيد لحريه الإنسان التشريعيه، ولا ربط له بالحريه التكوينيّه؛ لأنّ الحريه التكوينيّه موطنها القلب، ولا سلطه لأحد على قلب الإنسان، فقولته تعالى: لا إكراه فى الدين مرتبط بالحريه التكوينيّه لا التشريعيه.

ص: ٣٩٩

بعد بيان المراد من الحرية التكوينية والتشريعية تبين أنّ الشبهه القائله بأنّ قتل المرتد يتنافى مع قوله تعالى: لا إكراه في الدين تبنتى على أن يكون المراد من الإكراه في الدين متعلقاً بالحرية التشريعية لا التكوينية، ببيان أنّ الآية المباركه تقول: لا يجوز لأحد مهما كان أن يكره آخر للدخول في الإسلام أو البقاء عليه، وعلى هذا الأساس يقول المستشكل: إنّ المرتد حرّ في تصرّفه، ولا أحد يكرهه على البقاء في الإسلام، ولذا فإنّ الحكم بقتل المرتد يتنافى مع حرّيته التشريعية التي تشير إليه الآية المباركه.

إلا أنّ استفاده إرادته الحرّيه التشريعيه من قوله تعالى: لا إكراه في الدين غير تام.

توضيح ذلك: إنّ قوله تعالى: لا إكراه في الدين فيه احتمالان:

الأول: أنّها في مقام الإخبار والحكاية عن أمر خارجي.

الثاني: أنّها بصدد إنشاء حكم تكليفي أو وضعي وتشريعه.

أمّا المراد من الدين في الآية المباركه، ففيه احتمالان أيضاً:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من الدين هو مجموعه القوانين الشرعيه.

الاحتمال الثاني: المراد من الدين هو خصوص معنى الأصول الاعتقاديه الدينيه.

وإذا تبين ذلك فنقول: إنَّ في تفسير الآيه المباركه وجهان:

الوجه الأول: إذا قلنا: إنَّ الدين عباره عن مجموعه من القوانين الشرعيه، فإنَّ الآيه - بلا شك - سوف تكون بمعنى أنه لا يوجد في المقررات المقدسه الإسلاميه أى نوع من أنواع الحكم الإكراهي؛ وذلك لأنَّ كلمه (الإكراه) جاءت نكره كما أنها وقعت في سياق النفي، فهي مفيده للعموم على أساس القواعد البلاغيه، سواء قلنا: إنَّ عدم الإكراه في الآيه هو الإخبار أو الإنشاء.

الوجه الثاني: إذا قلنا: إنَّ المراد من الدين هو خصوص الأصول الاعتقاديه الدينيه، فيكون المراد من لا إكراه في الدين هو إخبار عن واقعيه تكوينيه وخارجيه، وهي أنَّ الإنسان له حريه تكوينيه في مجال الاعتقادات والتصديقات الذهنيه، وعليه تكون الآيه المباركه لا إكراه في الدين بصدد تفهيم أنَّ الدين - الذى روحه هو ذلك الإيمان بالأصول الاعتقاديه - لا يتحمل الإكراه، ولا طريق للجبر إليه تكويناً.

ولا - شك أنَّ الصحيح هو الوجه الثانى وهو أنَّ قوله تعالى: لا - إكراه في الدين بصدد الإخبار عن حقيقه تكوينيه، مفادها أنَّ الإنسان له حريه تكوينيه في مجال الاعتقادات، ولا طريق للجبر إلى إكراه الإنسان على الاعتقاد والإيمان بقضيه معينه.

ولأجل توضيح ذلك نقربّه بمثال: وهو أنَّ الإنسان وإن كان مختاراً في

أعماله ونشاطاته الجسميه، إلا- أنه يمكن إجباره على عمل معين؛ وذلك لأنّ الجبر ليس مستحيلاً في دائره الأفعال الإنسانيه الجسمانيه الظاهريه، فمن الممكن أن يجبر على ضرب اليتيم ظلماً أو يجبر على ترك عمله ونحو ذلك من الموارد التي يشاركها في المضمون ذاته.

ولكن يستحيل أن يجبر الإنسان على الاعتقاد والإيمان بمسأله اعتقاديه؛ إذ لا يمكن لأيّ إنسان ممارسه الإجبار على التصديق القلبي والإيمان الاعتقادي بشيء ما. نعم، من الممكن أن يجبر إنسان على الاعتراف بأنّ الليل حاصل الآن في ظرف رؤيته للشمس، إلاّ أنّه يرى دائماً في أعماق قلبه وروحه أنّ مقولته باطله ومستحيله حتّى لو أذعن لها بالجبر والتهديد.

وعلى هذا الأساس فإنّ المسائل الاعتقاديه لن تكون قابله للإجبار والإكراه، سواء كانت حقّة أم باطله، وإعمال الجبر في الاعتقادات القلبيه محال؛ لأنّ الاعتقاد والإيمان بقضيه معينه يعتمد دائماً على الاختيار والانتخاب، ذاك الاختيار المبني على مقدمات يمكن أن تكون مقارنة للصحه، ويكون الإذعان الحاصل منها صحيحاً مطابقاً للواقع، كما يمكن أن تكون غير تامّه، ومن ثمّ يكون التصديق الحاصل منها باطلاً.

وعلى هذا الضوء يتّضح أنّ لا إكراه في الدّين ليس أبداً بصدد بيان إنشاءٍ تشريعي، وإنّما في مقام الحكايه عن واقعيه خارجيه تكوينيه تسمّى الحريه التكوينيّه الإنسانيه في الأمور الاعتقاديه والتصديقات القلبيه، بحيث يصبح المقصود من الدّين في الآيه مجموعه الأصول الاعتقاديه

(التوحيد، النبوه، الإمامه...)، لا كافه القوانين الشرعيه.

ومن الواضح أنّ ذهنيه الإنسان فيما يرتبط بالأصول الاعتقاديّه لا تخلو من حالتين: فإمّا أن تكون - أى: الأصول الاعتقاديّه - واضحه ومبرهنه عليها بحيث يقبلها من أعماق قلبه بلا شك، ويدعن لها مختاراً، أو أنّها من وجهه نظره مبهمه وغير تامه، ولا أقل مشكوكه، بحيث إنّ لا يعتقد بها قطعاً، وفي كلتا الصورتين يبدو الإكراه والإجبار غير ممكنين؛ وذلك أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار النقطة سالفه الذكر، فإنّه لا مجال للإكراه أصلاً فى المسائل الاعتقاديّه والتصديقات الذهنيه، ومن هنا فهى لا تقبل الإجبار مطلقاً، فالشخص الذى على أثر الشبهات لا يقبل بوجود الله تعالى ولا يعتقد به، لا يمكن إجباره على التصديق والإيمان القلبي بوجوده، وإن كان يمكن على أثر قوه قاهره إجباره على الاعتراف اللسانى بذلك، إلاّ أنّه من المستحيل أن يدعن لذلك من أعماق قلبه.

وبناء عليه فالمراد من الآيه الشريفه: لا إكراه فى الدين - لا سيما مع النظر إلى جملة قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ - هو أنّه لا يمكن فى مجال الدين - والذى تمثّل أصوله الاعتقاديّه: التوحيد، النبوه، الإمامه... أساسه - ممارسه الإجبار، ومن هنا فإذا أردنا أن نجعل عند الطرف الآخر المخاطب لنا إيماناً قلبياً بالدين نابعاً من أعماق الروح، فإننا مجبورون على جعل رشد الدين وكماله شفافاً وواضحاً أمامه قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ .

وهذا الوجه هو ما ذهب إليه جملة من الأعلام:

قال الشيخ الطبرسى فى ذكر أحد احتمالات تفسير الآية: «إن المراد ليس فى الدين إكراه من الله، ولكن العبد مخير فيه، لأن ما هو دين فى الحقيقة هو من أفعال القلوب إذا فعل لوجه وجوبه. فأما ما يكره عليه من إظهار الشهادتين فليس بدين حقيقه، كما أن من أكره على كلمه الكفر لم يكن كافراً. والمراد الدين المعروف وهو الإسلام، ودين الله الذى ارتضاه».(1)

وقال العلامة الطباطبائى: «وفى قوله تعالى: لا إكراه فى الدين نفى الدين الإجبارى؛ لما أن الدين وهو سلسله من المعارف العلميه التى تتبعها أخرى علميه يجمعها أنها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأمور القليه التى لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإن الإكراه إنما يؤثر فى الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنيه الماديه، وأما الاعتقاد القلبى فله علل وأسباب أخرى قليه من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علماً، أو تولد المقدمات غير العلميه تصديقاً علمياً، فقوله: لا إكراه فى الدين إن كان قضيه إخباريه حاكيه عن حال التكوين أنتج حكماً دينياً بنفى الإكراه على الدين والاعتقاد، وإن كان حكماً إنشائياً تشريعياً كما يشهد به ما عقبه تعالى من قوله: قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ، كان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً، وهو نهى متك على حقيقه تكوينيه، وهى التى مرّ بيانها أن الإكراه إنما يعمل ويؤثر فى مرحله الأفعال البدنيه دون الاعتقادات القليه.

ص: ٤٠٤

وقد بين تعالى هذا الحكم بقوله: قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ، وهو فى مقام التعليل، فإنَّ الإِكراه والإِجبار إنما يركن إليه الأمر الحكيم والمربى العاقل فى الأمور المهمَّة التى لا سبيل إلى بيان وجه الحقِّ فيها...، وأمَّا الأمور المهمَّة التى تبين وجه الخير والشر فيها، وقرر وجه الجزاء الذى يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإِكراه، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفى الفعل وعاقبتى الثواب والعقاب، والدين لما انكشفت حقائقه وأتضح طريقه بالبيانات الإلهية الموضحة بالسنة النبوية، فقد تبين أنَّ الدين رشد والرشد فى أتباعه، والغى فى تركه والرغبة عنه، وعلى هذا لا موجب لأن يكره أحد أحداً على الدين.

وهذه إحدى الآيات الدالة على أنَّ الإسلام لم يبتن على السيف والدم، ولم يفت بالإِكراه والعنوة على خلاف ما زعمه عدّه من الباحثين من المنتحلين وغيرهم أنَّ الإسلام دين السيف»(١).

وقال السيّد الخوئى: «الْحَقُّ: أنَّ المراد بالإِكراه فى الآية ما يقابل الاختيار، وأنَّ الجملة خبرية لا إنشائية، والمراد من الآية الكريمة هو بيان ما تكرر ذكره فى الآيات القرآنية كثيراً، من أنَّ الشريعة الإلهية غير مبتنية على الجبر... وإنَّما مقتضى الحكمة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وإيضاح الأحكام ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حى عن بينه، ولئلا يكون للناس

ص: ٤٠٥

على الله حججه، كما قال تعالى: **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** ١.

وحاصل معنى الآية أنّ الله تعالى لا يجبر أحداً من خلقه على إيمان ولا طاعه، ولكنّه يوضّح الحقّ بيّنه من الغي، وقد فعل ذلك، فمن آمن بالحقّ فقد آمن به عن اختيار، ومن اتّبغ الغي فقد اتّبغه عن اختيار، والله سبحانه وإن كان قادراً على أن يهدى البشر جميعاً - ولو شاء لفعل - لكن الحكمة اقتضت لهم أن يكونوا غير مجبورين على أعمالهم، بعد إيضاح الحقّ لهم وتمييزه عن الباطل... «(١).

ويؤيد هذا المعنى هو أنّ سبب نزول الآية، كما عن ابن عباس: «كانت المرأة من الأنصار لا يكون لها ولد تجعل على نفسها لئن كان لها ولد لتهودنه، فلما أسلمت الأنصار قالوا: كيف نضنع بأبنائنا؟ ف نزلت هذه الآية: لا إكراه في الدين» (٢).

وقال ابن عربى فى تفسير قوله تعالى: لا إكراه فى الدين: «الدين فى الحقيقة هو الهدى المستفاد من النور القلبي، اللازم للفطره الإنسانية، المستلزم للإيمان اليقيني، كما قال تعالى: فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ٤، والإسلام الذى

ص: ٤٠٦

١- (٢) البيان فى تفسير للقرآن، ٣٠٩.

٢- (٣) السنن الكبرى ٣٠٤:٦.

هو ظاهر الدين مبتن عليه، وهو أمر لا مدخل للإكراه فيه. والدليل على أن باطن الدين وحقيقته الإيمان، كما أن ظاهره وصورته الإسلام ما بعده قَدْ تَبَيَّنَ ، أى: تَمَيَّزَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ بالدلائل الواضحة لمن له بصيره وعقل، كما قيل: قد أضاء الصبح لذي عينين»(١)

وقال الزمخشري: لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ أَى: لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر ولكن على التمكين والاختيار، ونحوه قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ أَى: لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل وبني الأمر على الاختيار، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ قد تَمَيَّزَ الإيمان من الكفر بالدلائل الواضحة»(٢).

إن قلت:

لماذا لا- يكون المراد من عدم الإكراه فى الآيه بمعنى الإنشاء، أى: أنه لا يوجد فى المقررات المقدسه الإسلاميه أى نوع من أنواع الحكم الإكراهى؛ وذلك لأن كلمه (الإكراه) جاءت نكره كما أنها وقعت فى سياق النفي، فهى مفيده للعموم على أساس القواعد البلاغيه؟

الجواب: أن كثيراً من الموضوعات فى مختلف جوانب الفقه المتفرقه ممتزجه بالإكراه والإجبار وبشكل مسلم، سواء فى باب العقوبات كالحودود

ص: ٤٠٧

١- (١) تفسير ابن عربى ١٠٥: ٢.

٢- (٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ٣٩٠: ١.

والديات و القصاص، أم في أبواب المعاملات كالبيع والإجاره والمضاربه والمساقاه والمزارعه والدين والقرض والرهن والنكاح والطلاق.

فإذا لم يكن ثمه إكراه في الدين فكيف نوجه إجبار الزوجه التي أسلمت حديثاً عن الانفصال من زوجها الكافر؟ وما هو ميزان إجراء الحدود والتعزيرات على الإفطار في شهر رمضان أو أكل الربا؟ وإذا لم يكن هناك إكراه في الدين فلماذا تمنع تجاره كتب الضلال؟! ومن أيّ جهة ينفذ القتل - بوصفه عقوبه - على المرتد الفطرى؟ وأساساً ما هو معيار النهى والمواجهه العمليه مع العصاه؟ أليس الجمع بين هذا النمط من الأحكام وبين آيه لا إكراه في الدين يستبطن نوعاً من التناقض؟!

وبهذا يتضح أنّ الآيه المباركه لا- إكراه في الدين لا- تنافى قتل المرتد؛ لأنها وارده في مقام الاختيار بأنه لا مجال للإكراه في المسائل الاعتقاديه والتصديقات الذهنيه؛ إذ إنّ وجوب قتل المرتد حكم شرعى مرتبط بالدائره الشرعيه ومقتيد لحرية الإنسان الشرعيه، ولا- ربط له بالآيه المباركه الوارده في الاختيار عن أنّ الاعتقاد والإيمان من الأمور القلبيه التي لا مجال فيها للإكراه والإجبار.

ص: ٤٠٨

مقال هل قتل المرتد ينافى آيه لا إكراه فى الدين؟

- ١ - بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، الشيخ محمّد باقر المجلسى، مؤسسه الوفاء بيروت - لبنان، الطبعه الثانيه المصححه ١٤٠٣ هـ -.
- ٢ - تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، أبو محمّد الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرانى، الطبعه الثانيه ١٤٠٤ - هـ، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين.
- ٣ - تفسير ابن عربى، تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمّد على، الطبعه الأولى ١٤٢٢ هـ، دار الكتب العلميه - بيروت.
- ٤ - السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البندارى وسيد كسروى حسن، دار الكتب العلميه بيروت - لبنان، الطبعه الأولى ١٤١١ هـ -.
- ٥ - الكافى، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينى الرازى، تعليق: على أكبر الغفارى، نشر دار الكتب الإسلاميه.

٦ - الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، مكتبه ومطبعه مصطفى البايي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيره ١٣٨٥ هـ -.

٧ - مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات مؤسسه الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

٨ - الميزان في تفسير القرآن، السيد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسه النشر الإسلامى - قم المشرفه.

٩ - نهج البلاغه، خطب الإمام على عليه السلام، شرح الشيخ محمّد عبده، نشر: دار المعرفه للطباعه والنشر بيروت - لبنان.

ص: ٤١٠

تقديم: آيه الله الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته) ٥

المقدمه ١٣

شكر وتقدير ١٧

القسم الأول

قتل المرتد

مشروعيه إقامه الحدود الإسلاميه فى زمان الغيبه

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

ملازمه مشروعيه القضاء مع مشروعيه التنفيذ ٢٥

الملازمه بين نظريه ولايه الفقيه ومشروعيه تنفيذ الحدود ٢٦

الآراء الموجوده فى المسأله ٢٨

دراسه عبارات الفقهاء فى مسأله جواز تنفيذ الحدود فى زمان الغيبه ٣٠

١ - الشيخ المفيد رحمه الله ٣٠

٢ - سلار رحمه الله ٣١

٣ - أبو الصلاح الحلبي رحمه الله ٣١

٤ - ابن زهره رحمه الله ٣٢

٥ - ابن سعيد رحمه الله ٣٣

٦ - الشيخ الطوسى رحمه الله ٣٤

ص: ٤١١

٧ - ابن إدريس رحمه الله ٣٨

٨ - العلامة الحلبي رحمه الله ٤٤

٩ - الشهيد الأول رحمه الله ٤٥

١٠ - المحقق الثاني رحمه الله ٤٦

١١ - الشهيد الثاني رحمه الله ٤٦

١٢ - الفاضل المقداد رحمه الله ٤٧

خلاصه ونتيجه الأقوال ٥٠

تحليل أدله القائلين بعدم الجواز ٥١

بيان أدله القائلين بالجواز ٥٨

الدليل الأول: الإجماع ٥٩

الدليل الثاني: مقبوله عمر بن حنظله ٦٠

بيان الاستدلال بالروايه ٦٨

الدليل الثالث: مقبوله أبي خديجه ٧٩

الدليل الخامس: روايه سليمان ٨٢

الدليل السادس: عدم جواز تعطيل الحدود ٨٦

الدليل السابع: الحكمه في إقامة الحدود ٩١

الدليل الثامن: انتشار المفسد في حال تعطيل الحدود ٩٥

الدليل التاسع: الروايات الداله على الترغيب بإقامه الحدود ٩٦

الدليل العاشر: بعض المؤيّدات ٩٧

نقد مقاله ((نظريه إقامة الحدود) ٩٧

توضيح رأى الكاتب ٩٨

نقد وتحليل ١٠٠

اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تعريف المرتد الفطرى

بقلم: الشيخ محمد مهدى الجواهرى

اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ فى تعريف المرتد الفطرى ١١٩

معنى الارتداد ١٢٠

المعنى اللغوى ١٢٠

المعنى الاصطلاحى ١٢١

أقسام المرتد ١٢٢

حكم قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله فى القرآن الكريم

بقلم: الشيخ رافد التميمى

الآيات المرتبطة بحكم سابّ النبى صلى الله عليه و آله ١٧٣

الآيات المرتبطة بحكم المرتد ١٨٣

حجّيه الخبر الواحد فى الأمور المهمّه

(قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه و آله أنموذجاً)

بقلم: الشيخ رافد التميمى

المبحث الأوّل: معنى حجّيه خبر الواحد ٢٠١

معنى الأماره ٢٠٢

معنى الحجّيه فى الأماره ٢٠٤

المجوعول فى باب الأمارات ٢٠٤

الآيات القرآنيه ٢١٤

تواتر الأخبار على حجّيه خبر الواحد ٢١٩

التواتر المعنوى لبعض هذه الطوائف ٢٢٢

الدليل العقلى على حجّيه خبر الواحد ٢٢٤

دليل الإجماع على حجّيه خبر الواحد ٢٢٤

دليل السيره على حجّيه خبر الواحد ٢٢٧

مقدار دائره الحجّيه ٢٢٩

المبحث الثالث: معنى المهم وغير المهم، ومن هو الحاكم فى ذلك؟ ٢٣٠

الأهم والمهم وغير المهم ٢٣٤

دليل أصحاب هذا الرأى ٢٣٧

المبحث الرابع: شمول حجّيه خبر الواحد للأمر المهمه وغير المهمه ٢٣٨

استفهام وبيان ٢٣٨

المدعى المطلوب إثباته ٢٣٩

أدله الشمول ٢٣٩

الأدله اللفظيه ليست فى مقام البيان ٢٤١

الاحتياط فى الدماء والأعراض والأموال ٢٤٧

نظره فى روايات المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه وآله

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

المرتد وأقسامه ٢٥٨

الروايات الواردة في حكم المرتد ٢٥٩

إشكالات على روايات قتل المرتد ٢٨٢

الروايات الواردة في حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله ٣٠١

الإجماع على قتل المرتد وسبّ النبي صلى الله عليه وآله

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمه

كلمات العلماء في الإجماع على قتل المرتد ٣٢١

كلمات العلماء في قتل المرتد ٣٢٥

تنبيهات وشبهات مثاره ٣٢٩

كلمات العلماء في الإجماع على قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله ٣٣٣

كلمات العلماء في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله ٣٣٥

الروايات الداله على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

هل يجب إذن الإمام في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله؟ ٣٦٠

الإجماع على وجوب قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله ٣٦٤

حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله عند فقهاء أهل السنّه ٣٦٧

هل قتل المرتد ينافى الحرّيه فى العقيدته؟ ٣٧٧

هل قتل المرتد ينافى الحرّيه فى العقيدته؟

بقلم: الشيخ على حمود العبادى

أ - التعدّى على أموال الآخرين ونفوسهم وأعراضهم. ٣٧٩

ب - التعدّى على حقوق الآخرين ٣٨١

ج - مزاحمه الآخرين ٣٨٢

د - التظاهر بالمنكرات ٣٨٤

١ - التظاهر ببعض المنكرات الموجه للحدّ ٣٨٤

٢ - مخالفه المقررات الحكوميه، وعدم مراعاة مصلحه النظام ٣٨٥

٣ - إهانته المقدّسات ٣٨٦

هل قتل المرتد ينافي آيه: لا إكراه في الدين ؟

بقلم: الشيخ على حمود العبادي

الأول: الحريه التكوينيّه للإنسان ٣٩٣

الحريه التكوينيّه للإنسان في القرآن الكريم ٣٩٤

الحريه التكوينيّه للإنسان في الروايات الشريفه ٣٩٨

الثاني: الحريه التشريعيّه للإنسان ٣٩٩

الفهرس ٤١١

ص: ٤١٦

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. ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۰۷-۵:؛ 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 لتنقض ذمم آبائكم تأنفون»^(١).

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

١- (١) نهج البلاغه، الخطبه: ١٠٦.

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 أنّه قال: «حدّ يقام في الأرض أزكى من عباده ستين سنه»^(١).

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، ونبين هنا مقدّمه وهي: 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 الأول: 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 المتبقية هنا فهى أن نقول: إنّ هذه الآيه الشريفه موردها عباده العجل والارتداد الجماعى والفتوى، وعليه فلا يمكن استفاده حكم الارتداد الشخصى منها. نعم، يمكن بقريته (فتوبوا) 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 كلّ ما قام به - لفظاً وعملاً - عن الاعتبار.

روى فى بعض الروايات المعتمده عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه 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 أنّه 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 والآخره 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 أى عمل، وليس له أى

ص: ١٢

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

وبعبارة أخرى: لو سلّمنا أنّ الآية الشريفة وإطلاق حبط الأعمال في الدنيا لا ظهور لهما في خصوص القتل، ولكن نعتقد أنّ أصل العقوبة والجزاء الدنيوي هو معنى مطابق أو لازم عادي لها، فادّعاء المخالفين لوجوب قتل المرتد بأنّ القرآن الكريم لم يبيّن أيّ عقوبة وجزاء دنيوي للمرتد، ولا آية تدلّ بالصراحة أو بالظهور على هذا الأمر، مخدوش بهذا الاستدلال.

ورد في تفسير كنز الدقائق: «لبطلان ما تخيلوه وفوات ما للإسلام من الفوائد الدنيوية»^(١)، فهو أيضاً فهم فوات الفوائد الدنيوية من الآية، وهذه لها ملازمه عادية بالعقوبة والجزاء الدنيوي، يعنى: حبط العمل في الدنيا والآخرة، فله هذا المعنى الواسع.

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

السؤال الثاني: قيدت هذه الآية المباركة 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، وأمّا 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 الثاني في 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 بالنبوي الشريف: «لا يحلّ 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 الكريمة؟!!

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 بآية 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 الصدقة، فيشربوا من ألبانها وأبوالها، ففعلوا ذلك فصحّوا، فقتلوا الراعي وارتدّوا، 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، فبإمكاننا 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.

ص: ٢٠

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، وأنه 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 الآخرين، كيف يوجّه هذه الآثار الأخرويه الشديده للارتداد؟!

وبعبارة أخرى: بناء على هذه الرؤيه، ليس للارتداد قابليه أن يكون موضوعاً للعقوبه والجزاء الدنيوى، ولا صلاحية له بأن يكون موضوعاً للعقوبه والجزاء الأخروى. وهؤلاء يطرحون الارتداد تحت عنوان حرية الفكر، وأنه 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 الأ-كرم 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 الحريه ويتّخذ 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 المطلوب 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

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

المخالفون لقتل المرتد لهم عدّه شبهات أو توّهّمات بالنسبة للروايات:

التوهّم الأوّل: ندره الروايات الداله على وجوب قتل المرتد.

التوهّم 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 التوهّم الأوّل:

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

كتاب الطهاره، كتاب النكاح، كتاب الصيد والذبّاحه، 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 حجّيه 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»^(١).

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»^(٢). 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»^(١).

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»^(٢).

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»^(٣).

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، إلاّ بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزانى، والمفارق لدينه التارك للجماعه»^(٤)، 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»^(١).

الطائفه الثانيه: الروايات الوارده في خصوص المرأه المرتده، وهي 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.

الطائفه الثالثه: الروايات الداله على الحكم بالقتل على أصحاب الكبائر إن تكرّر 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»^(٢). نعم، كما أنّ الزاني إن أقيم عليه الحدّ ثلاث مرّات، فارتكب

ص: ٢٧

١- (١) مجمع الزوائد ٦: ٢٤١.

٢- (٢) عوالي اللئالي 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 والمواريث، 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 تنصّر وعلّق صليباً في عنقه، فقال له قبل أن يسأله، وقبل أن يشهد عليه: ويحك يا مستورد، إنّهُ قد رفع إلّي أنّك تنصّرت، 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 ارتدوا عن الإسلام، وقد أشرنا سابقاً إلى هذا في هذه الرساله، وراجع أيضاً التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول (1).

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 القيامه، 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 يشمل 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، الدرر 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 الثقه بعنوانه، بل هناك شروط أخرى مطروحه، كعمل الفقهاء وخاصه المتقدمين منهم، وكذا عدم وجود المعارض، وبناء على هذا أى إشكال فى العمل بخبر الواحد الثقه 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 جامعى 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، فمكّنتم 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 السادسه: 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 منصّبون 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 - يعنى: 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 مِنْ كَانَ فِي طَرِيقِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَأَرَادَ مَخَالَفَتَهُ عَنْ هَوَى وَعِنَادٍ فَلَا يَكُونُ مَشْمُولاً لِهَذِهِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ. فَهَلْ يُمْكِنُ عَدُّ مَنْ ارْتَكَبَ جَرِيمَةَ الْقَتْلِ مَشْمُولاً لِلآيَةِ الشَّرِيفَةِ، وَالْقَوْلُ بِلُزُومِ 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 مَجْمُوعَةً كَبِيرَةً 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: أنّه 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 مفصله 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 مَطَّلَعٍ على الفقاهة، وكذلك الأمر في المرتد، فلا أثر لهذا العنوان أبداً. نعم، في مثل حدِّ الرجم إن أوجب وهناً للدين، أمكن تعطيله بشكل مؤقت، أمّا الحكم الذي في ذاته وماهيته فيه المواجهه الشديده مع الكفّار والمنحرفين، ويأبى الكفّار 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 سلّار (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 العلامة 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 خلافه»^(١).

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

قالوا: أي تناسب في هكذا فتاوى مع موازين نبى الرحمه 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 أنّ 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 أنّ المرتد بعد الارتداد داخل في المسلمين والمؤمنين؟ فمن الواضح أنّه ليس كذلك. أليس في ثقافته القرآن المرتد أسوأ من الكافر؟!

ثالثاً: إنّ 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 استحقات 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 حاله 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 تأييد 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»^(١). 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 بشده، على خلاف الكافر المستمر في الكفر.

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

فقول في الجواب: أولاً: ضرورى 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 الضرورى، إلّا أنّ هناك موردين قد يُبينا في الروايات بوضوح في موضوع المرتد، وهما:

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

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

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

وبعبارة أخرى: ليس لعنوان الضرورى موضوعيه 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 الضرورى على هذه المصاديق أم لم يصدق.

الثامن: يظهر من بعض الشبهات أنّ هناك انتقاداً للأسلوب الاجتهادى

الشائع في الحوزات العلميه، وينبغي بناءً على بعض مباني 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 الاجتهادي 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 المشاركة 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: دارالمعرفه - بيروت، سنه الطبع ١٤٠٦ هـ -.
- ١٣ - المبسوط فى فقه الإماميه، محمّد بن الحسن الطوسى (ت ٤٦٠)،

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

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

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

١٦ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النورى الطبرسى (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

اشاره

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 إلّا 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 مریم وغيث بن إبراهيم الآتين يتضمّنان ثبوت الحد على من ارتكبه في أرض العدو، أي: الأرض غير الإسلاميه. فالبحت كلّ منصب في النقطه الثانيه.

النقطه الثانيه: 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 مریم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

لا يقام على أحد حد بأرض العدو».(1)

والروايه صحيحه السند لوثاقه رجالها وأبو مریم 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. وللروايه 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 الشيعه ٢٨: ٢٥.

والروايه معتبره سنداً لو ثاقه رواتها.

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

آراء الفقهاء في المسأله:

اختلفت الأقوال في مسأله من ارتكب ذنباً موجباً للحد في 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 التواني فيه؛ إذ لا نظر في الحدود، ففي المسأله قولان:

القول الأوّل: وهو ما ذهب إليه مشهور الفقهاء من عدم إقامة الحد في الأرض غير الإسلاميه، وإنما يؤخّر إلى حين دخوله فيها تبعاً للنصوص المتقدمه، قال الشيخ الطوسي: «من فعل ما يجب عليه به الحد في أرض العدو من المسلمين، وجب عليه الحد، إلّا أنّه لا- يقام عليه الحد في أرض العدو، بل يؤخّر إلى أن يرجع إلى دار الإسلام.. دليلنا على وجوب الحد قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا 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 حتى يخرج منها؛ لئلا تلحقه الحميه فيلحق بالعدو». (١)

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» (٢). ونصّ على الحكم كثير من العلماء كالشيخ المفيد (٣) والديلمي (٤) والقاضي ابن البراج (٥) والطبرسي (٦) وابن حمزه الطوسي (٧) وابن إدريس (٨)

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 أئمة 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 والتحاقه 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»،^(١) والسيد الخوئى إذ قال: «وأما إذا لم يخف عليه ذلك فلا بأس من حدّه»،^(٢) 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». ^(٣)

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 عاده 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 هبيره أبو سمال في شهر رمضان، وضرب الحد وعقوبه هتك حرمة 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 هبيره بن مساحق، قال ابن حجر: سمعان بن هبيره 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 تتحدث 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 النجاشي من معسكر الإمام على عليه السلام لا- ربط له بمورد البحث لحمل القيد على الغالب؛ لأنَّ الحد أقيم عليه في الكوفة وهي ليست أرضاً للعدو، بل هي عاصمه الخلافه الإسلاميه فالاستشهاد به خروج عمّا نحن فيه اللهم إلّا أن يقال بأنَّ 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 في الحدود ومحاباه أصحابه فيها وأهل الشام يتربصون بالإمام كلّ حركه وفعل للتشنيع وتشويه صورته أمام الرأي العام وإيراد الشكوك عليه بأنّه مدهان في دم عثمان وإقامه الحد على قاتليه.

مضافاً إلى أنّ بعض المذنبين هم الذين يطلبون من الإمام إقامة الحد عليهم من أجل التطهير، كالذي 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 في تقبلهم لتحمل جريره ذنبهم.

فما ذهب إليه السيد الخوانساري ورجحه السيد الكلبيكاني محلّ تأمل، والصحيح أنّ القيد منوع ففي صورته الأمن من الفرار إلى العدو يقام الحد.

القول الثاني: وذهب جملة من الفقهاء إلى الحكم بالكراهه لعدم

ص: ٦٨

١- (١) مناقب آل أبي طالب ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٠٤:٢٨، باب ١٦ من أبواب حدّ الزنا في 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 أنّه 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.

بمراجعته الأخبار المتقدمه والتعليل الوارد فيها «مخافه أن تحمله الحميه فيلحق العدو» نلاحظ أنّها تتحدّث عمّن يكون الحد وازعاً لأن يلتحق بالكفّار 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 تأخيرها.

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 الفقهيه، 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 الشريعة، 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

بقلم: الشيخ لوى المنصورى

موضوع البحث يتمحور حول ما إذا أراد الحاكم أن يضع غرامه مالىه 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 الحدّ 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 ومحمّد 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 فأقر 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 حق لله تعالى متضافره وكثيره.

والفقهاء لهم تفصيل في المقام، إذ قالوا: بأن الحد إن كان ثابتاً بالبينه فلا يجوز للإمام العفو، وإن كان ثابتاً بالإقرار جاز للإمام العفو بشرط توبه المقر، 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 الحد، ولم يجز للإمام العفو عنه، فإن كان أقر على نفسه عند الإمام ثم أظهر التوبه كان للإمام الخيار في العفو عنه أو إقامه الحد 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 أنه بالخيار فى الموضوع الذى ذكرناه، ولا إجماع على غيره، فمن ادّعا 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 يمن عن الله تعالى؛ أما سمعت قول الله تعالى: (هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب).

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: فصلّى 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». (١)

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 فَامْنُنْ 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 لعلّه كذلك فى الثانى أيضاً وإن خالف هو فيه، للأصل الذى يدفعه أولويه غير الرجم منه بذلك، والنصوص المنجبره بالتعاضد وبالشهره العظيمة».(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 فيه، 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 بالسرقة، 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 بيّنه».

والظاهر اتّحادهما مع الروايه السابقه، خصوصاً مع نقل الشيخ قدس سره لها بهذا السند، كما فى الوسائل، وإن جعلت فيها وفى بعض الكتب الفقيهيه 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 البيّنه، 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 المسأله، 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 المسأله؛ لأنه مضافاً إلى اعتبار بعض الروايات، بل كثير منها لما ذكرنا، يكون استناد المشهور إليها والفتوى على طبقها - مع كونها مخالفه للأدله 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...»^(١).

هل عفو الإمام في صورته 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 ثم أظهر التوبه كان للإمام

ص: ٩١

١- (١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله: ١١١.

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

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

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

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

وقد استدللّ للمشهور بعهده أدله:

١ - التمسّيك بمعتبره مالك بن عطيه، حيث إنّ فرض فيها توبه المقرّ أيضاً، كما صرح الإمام بذلك في 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 في الروايه أنّ العفو لأجل التوبه، وإّما ورد وصف لحال المقرّ بالحد، وهو يبكي 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: « وإّما تطوّع بالإقرار من نفسه»، الظاهر فى حصول الندم والتوبه منه.

ويرد عليه: أنّها ضعيفه سنداً، ولا- دلالة لها على التقييد بالتوبه، وإّما 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»^(١).

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»^(٢)، 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: ٢٤٢.

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 بقرينه الذيل مجيئه إلى المسروق منه ليردّ عليه سرقته، 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 مدخلية 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؛ لأنّ 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 ديتها 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 واحد 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 القوّه والضعف.

١- (١) مسالك الإفهام ٣٢٥:١٤.

٢- (٢) رياض المسائل ٤١٥:١٣.

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

وفيه بعد تسليمه فى الجميع إمكان منع إرادته ما يقابل الحدّ 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 المقدّر 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 الواردة فى تحديد التعزير يشوبها الضعف والاختلاف، لذلك حاول الفقهاء التوفيق بين مفهوم التعزير، وهو التأديب المفوّض 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 جلده، معناه أنّ الحاكم مخير بين 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 جلده من دون تخيير للحاكم فيها.

وعلى كلّ حال يمكن القول بأنّ الحاكم له حقّ العفو عن التعزير من خلال النصوص الواردة في موارد مختلفه، ففي موثقه سماعه قال: « سألته عن شهود الزور قال: فقال: يجلدون حدّاً ليس له وقت، وذلك إلى الإمام ويطاق 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 محدداً، 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»، فإنّ هذه الجملة بعد قوله: «لا يشفعنّ أحد في حدّ إذا بلغ الإمام، فإنّه لا يملكه» تدلّ بوضوح على أنّ وجه صحه الشفاعة عند الإمام في غير الحدّ أنّه 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 بالغرامة الماليه؟

تّضح 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 سبّه أو نال منه، فللحاكم تأديبه بأن يضربه ويردعه عن الفعل، أو كما تقول الروايه المتقدّمه:

«ولكن سنضربه حتّى لا يعود يؤذى المسلمين»، فهل يجوز أخذ المال منه بدلاً من ضربه، خصوصاً وأنّ الروايه 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 للمسأله 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 الوارده 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 لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا) ١، وأحكام الشرائع السابقة يجوز استصحابها ما لم يثبت نسخها، والعجل كان قِيماً 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: انتظرنى حتّى أُخرج ناراً من منزلي، فدخل فجاء بنار وأشعل في سعف النخل، ثم أشعله في المسجد، فتفرّقوا وقعد زيد بن حارثة حتّى احترقت البلية، ثم أمر بهدم حايطه. (١) وروى أنّه 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 كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَبْطُؤُوا 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»^(١).

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»^(٢)، وفي روايه أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل قتل مملوكه، أنه يضرب ضرباً وجيعاً، وتؤخذ منه قيمته لبيت المال»^(٣)، 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 السلطه الماليه بطريق أولى، ولكن بهذا الداعي وبمقدار لا بد منه لذلك، ويؤيد ما ذكرناه استقرار سيره العقلاء في الأعصار المختلفه على التغميم المالى فى كثير من الخلافات.

وهذه الأمور بمجموعها تدلّ على أنّ الغرامه الماليه مشروع، وجارى التعامل بها فى مسائل متعدده من المسائل الفقهيّه، وهذا يساعد فى مورد بحثنا من جهه 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»^(١)، 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 تمييع 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 الحلّى (ت ٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامى - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ -.

١١ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلّى (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 -.

بقلم: الشيخ رافد التميمي

مقدمه:

إنّ الدين الإسلامي قد اهتمّ بجميع مفاصل الحياه الإنسانيه، فقنّن القوانين، ووضع الأحكام التي تحدّد مسيره هذا الكائن الحي العاقل، فجعل لكلّ تصرّف إنساني حكماً معيناً، وجعل لكلّ قوّه 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

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 بالنفي فكيف يجاب عن إشكال الموهنيه؟ وفي هذا المقال سوف نتناول عيئتين من الأحكام الشرعيه التي ادعى أنهما يوجبان وهن الإسلام، وأنه لابد 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 لابد من الإشاره إلى بعض النقاط المحوريه في البحث، والتي من شأنها أن تضع النقاط على الحروف، وتبين 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 الإسلامى

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

ص: ١١٤

قال تعالى: (وَاعْتَدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُّوا لِلَّهِ وَعَدُّوا كَوْمًا) ١ ، وقال تعالى: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) ٢ ، وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ) ٣ ، إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تؤكد أنّ هناك مواطن لا مجال للرحمة فيها والعطف، وهي فيما إذا كان الطرف المقابل لا يستحقّها، والتي يكون إجراؤها فيه ظلماً وقيحاً لأنها وضع الشيء في غير موضعه، كما ونجد أنّ النبي الأعظم صلى الله عليه وآله قد خاض حروباً عديدة، وأمر بقتل أناس مجرمين يستحقّون القتل، وبذلك يتبين أنّ الله تعالى كما هو غفور رحيم فهو شديد العقاب، فكما أنّ من أسمائه الرحمان والرحيم، كذلك من أسمائه المنتقم وشديد العقاب، وبذلك يتبين سداجه من يقول: إنّ الأحكام التي تأمر بالقتل وما شاكل تتنافى مع رحمه الإسلام وتكون موهنة للإسلام، بل الصحيح أن يقال: إنّ أحكام القتل التي ليست في محلّها هي التي توهن الإسلام، وبكلمة أخرى نقول: إنّ استخدام القسوة في موضع الرحمة يوجب وهن الإسلام، وكذا العكس، وأمّا استخدام القسوة في محلّها، واستخدام الرحمة في محلّها فهو أمر لا بدّ منه، وهو منسجم مع

مرتكزات الدين والفطره والعقل السليم، قال تعالى: (تَبَّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * وَ أَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ) ١ .

النقطه الثانيه: حقيقه الحكم الظاهري

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

وأما الحكم الظاهري فهو ذلك الحكم الذي لا يقطع بنسبته إلى المولى تعالى؛ لأنه أخذ في موضوعه الشك، لذلك فإنَّ الحكم الظاهري بما هو ليس بحجّه؛ لأنّه لا يعلم صدوره من المولى، ولكن قامت مجموعه من الأدله على اعتبار بعض الأحكام الظاهريه، فكانت تلك الأحكام حجّه ومعتبره لا بنفسها وإنما بدليلها؛ لأنَّ دليلها قطعي، من قبيل: قيام الدليل القطعي على حجيه خبر الثقة، وحجيه الظهور، وما شاكل من هذه الأمارات، بل وحتىَّ الأصول العمليه التي هي اقل مرتبه من الامارات ليقام الدليل القطعي عليها ايضاً، ولأجل ذلك اتفق الفقهاء على جواز نسبه الأحكام الظاهريه التي 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، بحجّه 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»^(١)، وقال في الارتداد: «ذكرنا في الميراث

ص: ١١٧

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 النبي 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 الطائفه 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 بدّ من التطرّق فيه إلى بعض الأمور:

الأمر الأوّل: ما معنى وهن الدين؟

إنّ كلمه الوهن تعنى الضعف (١)، فكلّ شيء يوجب ضعف الدين يعتبر أمراً موهناً ولا بد من التحرّز عنه؛ لأنّ من الواضح جدّاً أنّ الهدف الأساس من سنّ الأحكام وتقنين القوانين إنّما يراد منه إعزاز الدين وتقويته ونشره؛ لأنّ الدين هو قانون ربّ العالمين وبعزّته 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 بأنّه يوجب وهن الدين، قال عليه السلام:

«حرّم الله الفرار من الزحف؛ لما فيه من الوهن في الدين، والاستخفاف بالرسول والأئمّة العادله» (٢). فعنوان وهن الدين من العناوين التي توجب الاجتناب عما يحققها؛ لأنّه ضعف في الدين، وهذا من الأمور الواضحة التي تكاد أن تكون اتّفاقية بين المسلمين.

الأمر الثاني: من هو الذي يحكم بتحقيق الوهن؟

هذا هو الأمر المهم في مسأله تحقيق الوهن، وأنّه 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 موهنته 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، وإنّما 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 فى 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 المسلم وغير المسلم.

الخامس: العرف القولي والعملي 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 المهمّة، والتي لها تأثير بالغ على بحثنا ندخل في صلب الموضوع، ونبتدىء بهذا الإشكال: أنّ الحكم بقتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله - خصوصاً أنّه 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

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

التفريق بين أصل الحكم وبين إجراء الحكم

فإنه تاره 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 الجزائيه 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»^(١)، فمهما تغيرت آراء العقلاء فإنّ الأحكام الشرعيه تبقى ثابتة لا تتغير، واختلاف العقول والعادات والتقاليد لا يؤثر فيها شيئاً، ف - «حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم

ص: ١٢٤

القيامه»^(١)، 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 والتفزق، وغداً ضروره التخلّص من بعض العبادات؛ لأنها توجب السخريه، أو تغيير بعض ممارسات الحجاج اللاعقلانيه، حتّى يصل الأمر إلى عبثه الصوم وإسراف الخمس والزكاه و...، وبذلك يفقد الدين قيمته وحيويته وفائدته، ويتساوى المتديّن 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 الذي 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 عزّ وجل 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»^(١)، 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 في 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

أما العامه، فمنها:

أولاً: ثبات الموضوع، وهو يعنى أنه إذا كان موضوع الحكم ثابتاً فإن الحكم يكون ثابتاً بتبعه ولا يتغير، وفي المقام فإن موضوع القصاص والعقوبات الجزائية ثابت، فإن القتل هو القتل، والسرقه هي السرقه، وسب النبي هو سب النبي، لذلك حتى صاحب الإشكال هنا لا يدعى أن مرتكب هذه الجرائم لا يستحق العقوبه، بل هو يدعى الاستحقاق إلا أنه غير نوع العقوبه، وهذا هو الذى لا يجوز؛ لأنه مادام الموضوع ثابتاً فالحكم ثابت أيضاً، ولا يوجد أى مبرر لتغييره.

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

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

وأما القرائن الخاصه، فمنها:

أولاً: القرائن اللفظيه، بأن تكون هناك قرينه لفظيه تدل 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 وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ) 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 نَكَالًا 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 كـمعتبره عمار الساباطى، 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

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٣٢٤، أبواب حد المرتد، ب ١، ح ٣.

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 وتنقذ حكم الإعدام، فإنّ أكثر من عشرين ولايه إمرىكيه مازالت تنقذ 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 العدالة 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 بوجوب الوهن:

وأما إن قصد أنّ الوهن ناتج من تنفيذ تلك الأحكام لا من نفس أصل تشريعها، فإنه 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 المسئ للرسول صلى الله عليه وآله، وكانت الإدانه على مستوى عالمي فضلاً

عن عقلاء المسلمين، وكانت المطالبه يانزال أشد 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 يستحق القتل، فمن البعيد جداً أن يرفض هذا العاقل تلك العقوبه.

رابعاً: أنّه ربما يتم إيقاف تنفيذ مثل هذه الأحكام، ويكون ذلك لأسباب اضطراريه استثنائيه 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 والمنفور، 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 حنيفه.

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 تعيبرها 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 مجموعته 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 يستفیده 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

خبير 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 نبى الرحمه

إنّ السبب الذى أدّى بالفقهاء إلى الحكم بمثل قتل المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه وآله هو ابتعادهم عن موازين وقوانين نبى الرحمه، 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 لا بد أن ينظر إليه كشيء واحد.
٤. إن قانون حقوق الإنسان لا بد 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

هُم 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 بيناه 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 اتهامهم 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 التي توجب وهن الدين

- ١ - تاج العروس في جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسينى الزبيدى، تحقيق: على شيرى، نشر: دار الفكر، سنه الطبع ١٤١٤ هـ، بيروت - لبنان.
- ٢ - تحرير الوسيه، 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 محمد 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، محمد بن يعقوب الكليني، صححه وعلق 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، محمد 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 حراً فقطع يده»^(١).

والروايه موثقه لحسن حال كل 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 حراً فباعه.

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

والخبر ضعيف لجهاله كل 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 الأتحد مع ما تقدم لأتحداهما في الألفاظ والمعنى إلّا في التقدّم 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 الأتحد 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»^(١)، 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 نختر 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 يفترق»^(٢).

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^(١)، منهم الطبرسى^(٢)، وابن إدريس^(٣)، وابن سعيد^(٤)، والصيمرى^(٥)، والعلامة الحلى^(٦)، والفاضل الهندى^(٧).

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»^(٨). 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»^(١).

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»^(٢).

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 وهو لا 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 النهدي: «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 المرأه 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 منهاج 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 خاصه.

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 وتعزيره 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»^(١)، فلا مسوّغ من ردّها والتوقّف في الحكم بعد ورود النصّ به.

وعدم إمكانية 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»^(٢).

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

ص: ١٥٨

١- (١) رياض المسائل ١٦: ١١٢.

٢- (٢) تقارير 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؟».(1)

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، يترخج القول الثانى وهو ما ذهب إليه السيد الخوئى، وهو: من باع إنساناً حرّاً - صغيراً كان أو كبيراً، ذكرّاً كان أو أنثى - قطعت يده؛ لتماميه 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 التقييد بالسرقة، لذا لو سرق حرّاً ولم يبعه فلا قطع.

ويثبت الحكم فى الصورة الأولى والثالثه والخامسه والسادسه لتحقق

ص: ١٥٩

العنوان، دون الصورة الثانيه والرابعه لعدم التحقق.

ويبقى شىء في 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 في كلامهم، ولعلّه اعتمدوا على الارتكاز الشرعى في السارق، حيث تقطع أصابع يده الأربع من اليد اليمنى، ويترك له الراحة والإبهام.

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

ص: ١٦٠

مقال حكم عقوبه الاتجار بالإنسان الحر

- ١ - إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين محمد بن الحسن الحلبي (ت ٧٧١)، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ على بناه الإشتهاردى والشيخ عبد الرحيم البروجردى، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ -.
- ٢ - تعليقه على منهج المقال، محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥).
- ٣ - تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة، الشيخ محمد الفاضل اللنكراني (ت ١٤٢٨)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ -.
- ٤ - تقارير الحدود والتعزيرات، تقرير بحث السيد الكلبيكاني (ت ١٤١٤).
- ٥ - تكلمه منهاج الصالحين، السيد الخوئي (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 الخرسان، 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 دمشقيه، زيد الدين الجبىى 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 الثانى ١٤١٠ هـ -.
- ١٥ - شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلّى (ت ٦٧٦)، تعليق: السيد صادق الشيرازى، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعه الثانى 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 فى 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

اشاره

ص: ١٦٧

بقلم: الشيخ محمد رضا السلامي

هذه المسألة لم تكن مطروحة في الكتب الفقهية لعلمائنا السابقين، بل لم تطرح إلّا مؤخراً وبصوره جزئية من قبل فقهاءنا ومحققينا، بعد حصول التقدّم الكبير في علم الطب بقسميه: زرع الأعضاء والطب التجميلي.

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

ونحن لكي نعطي صورته إجماليه كليّه للجوانب الدخيله في تحديد الرأي الفقهى لهذه المسألة، سنطرح أولاً- عناوين لبعض المسائل التي يتوقف عليها البحث.

إنّ الموقف الفقهى من هذه المسألة، يتوقف قبلاً على تحديد من هو المالك للعضو المقطوع أو من له حقّ الأولويه فيه، هل هو الشارع أو صاحب العضو؟ وهل هناك حكم في الشريعة لكيفية 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 بشرية 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.

حق الأولويه بالبدن وأعضائه:

اتفق الكل تقريباً من الخاصه والعامه على أنّ بدن الإنسان لا يملك بالملكه الاعتباريه، وأنّه أمانه من قبل الله سبحانه وتعالى المالك الحقيقي للإنسان، واستدلوا على ذلك: بأنّ البدن لا مالیه له، وبحرمه بيع الحر وتملكه.

ولكن الظاهر أنّه لم يناقش أحد في حق الاختصاص أو الأولويه بالبدن وأعضائه بالنسبه لصاحب البدن، وأنّ الشريعه أعطته حق 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

حتى ولو قلنا بتمخض الحق في العضو لله، سواء قبل القطع أو بعده. فلو فرضنا ثبوت الجواز للوصل من خلال الأدله، فإنه سوف لا ينافيه القول بأن العضو المقطوع حق لله لا للبعد، فالسؤال هنا في الأساس هو سؤال عن الحكم الشرعي في إمكان وصل العضو أو لا؟

وعلى هذا (أى: أن الأصل في المسألة هو الحكم الشرعي بالجواز أو العدم) يمكن فرض المسألة فيما لو وصل عضو من آخر مكان العضو المقطوع بحد، أو تمكن من تعويض العضو المقطوع بعملية زراعته أنسجه معينه تنمو إلى العضو الصحيح، أو بعملية تجميل مثلاً.

ومن هنا لابد من إجماله النظر في الأدله التي يمكن أن يستدل بها على الجواز أو عدمه:

الدليل الأول:

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

استدل القائل بجواز وصل وزرع العضو المقطوع بالحد، بأن الأمر المستفاد من هيئه الأمر في الآية (فأقطعوا) قد تم امتثاله بتحقيق القطع والإبانه؛ لأن الأمر لا يتعلق إلا بالطبعي وهو يتحقق 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، الثاني: استدامه البينونه.

فإعادة قطع الموصول بعد إجراء الحد هو امتثال للأمر الثاني 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 في الآيه:

إنَّها رتبت وجوب القطع على السارق والسارقه بالفاء في (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: فاقطعوهما 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: (جزاء 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، حتى 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 الآيه: 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 المعصية(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 إلا 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 يفيدته 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 ٣: ١١٢، تفسير قوله تعالى: (فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا...) الآية ٦٦ من سورة البقره.
 - ٢- (٢) كتاب العين ٥: ٣٧١ ماده (نكل).
 - ٣- (٣) الصحاح ٥: ١٨٣٥ ماده (نكل).
 - ٤- (٤) مجمع البيان ١: ٢٤٩، 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 إلما ألم القطع، وحتى الألم ينعدم باستعمال العقاقير المخدرة عند عملية القطع، ولم نجد من الفقهاء من منع من استعمالها عند إجراء الحد.

الدليل الثانى:

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 أن السماح بإعادة زرع العضو المقطوع من الرأفة الممنوعة فى الآية، استدلل بذلك قسم الأبحاث الشرعية بدار الإفتاء المصرى فى مقاله بعنوان (نقل وزراعه الأعضاء).

ولكن الاستدلال بها على المنع لا يتم إلّا بتعديده 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 وكفيه الإقامة، وهو المستفاد من ظاهر روايه الدعائم (٣).

وعلى كل حال، سواء كانت الآية 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 بالآية على المنع يدعى بأنّ المنع من الوصل تطبيق للأمر بعدم الرأفة الوارد في الآية.

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 الآية السابقة الماره الذكر لا إلى هذه الآية، 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 إقامه 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:

«إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وفرض فرائض فلا تنقصوها» لنفس الغايه أيضاً^(١). 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 الحد، 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 الحد 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 أولاً 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 يَعْصِ 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 أولاً 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 ثانية، وأمر بها فدفنت، وقال عليه السلام:

إنّما يكون القصاص من أجل الشين(١).

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

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

الدليل الخامس:

ما رواه الصدوق فى (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 اّتهامه 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»^(١).

وهى عندى أوضح الروايات على المنع من الوصل؛ لأنّ الإمام عليه السلام جعل المثلث للسرقة نفس اليد لا القطع، واستيفاء هذا المثلث لا يكون إلّا بالتأييد، بل إنّ 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 حدّ السرقة: (جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا) على أنّ جزاء وثلث ما كسباه من السرقة، هو قطع اليد تأييداً، لا مجرد القطع فقط.

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

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

«أنّ شاباً أقرّ 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^(٢).

فإنّه 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»^(١).

ومنها قوله عليه السلام:

«لا يقطع السارق حتّى يقر بالسرقة مرّتين، فإن رجع ضمن السرقة ولم يقطع إذا لم يكن شهود»^(٢).

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^(٣).

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 ربي 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 ويصلي 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 في رجل أشل اليد اليمنى أو أشل الشمال سرق، قال:

«تقطع يده اليمنى على كل حال»^(١).

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 كل حال».

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا يقطع إلَّا من نقب بيتاً أو كسر قفلاً»^(٢).

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الأحياء»^(٣).

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«النباش إذا كان معروفاً بذلك قطع»^(٤).

ومنها ما عن أبي جعفر عليه السلام في 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، كالنبيوى 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 في السرقة، سنن الدار قطنى ٣:٨١، ح ٣١٣٨، ٣١٣٩، المبسوط للطوسى ٨:٣٦، فصل في قطع اليد والرجل في السرقة، عوالى اللئالى ٣:٥٦٥، ح ٧٧، باب الحدود.

٣- (٣) المبسوط للطوسى ٨:٣٦، فصل في قطع اليد والرجل في السرقة، دعائم الإسلام ٢:٤٧٠، ح ١٦٧٥، ح ١٦٧٨، سنن البيهقى ٨:٢٧١، جماع أبواب قطع اليد والرجل في 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»^(١).

والحديث عندهم ضعيف بالحجاج بن أرطاه^(٢).

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 [١٧٢:٢].

فى العنق إن قلنا باستجاباه مع ضعف الروايه، فإنه مصداق من مصاديق النكال، لما فيه من الزجر والعبره.

وقال أصحابنا باستجاباه(1)، 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 بالسرقة، 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 السرقة، مسالك الإفهام ٥٢٧:١٤، الباب الخامس: فى حد السرقة، 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 نواتر 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) نواتر 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: أتعتلّ 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 للنجاسة.

وثانياً؛ إنّه موهون؛ لأنّ العضو المزروع لو التأم عضوياً ودبّت فيه الحياه لصار جزءاً من الحي، ويخرج بذلك عن الميتة ومن كونه محكوماً بالنجاسة.

الدليل الرابع عشر:

التمسّك لجواز إعادة العضو المقطوع بأنّ حدّ السرقة هو حقّ الله، وحقوق الله تبنى على المسامحة والإرفاق، فلا- مناص من الرجوع إلى عداله الإسلام وسماحته في الحكم بالجواز، هذا ما استدلّ به عبد الرحمن فقيهي في مقال له بعنوان (بيع الأعضاء الإنساني).^(١)

ص: ١٩٦

١- (١) نشر في مجموعه آثار كنيكره بررسى مباني 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 الحدّ 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، يخصص الإطلاق فى الآيه والروايه بما ورد من تخيير الإمام عليه السلام فى العفو عن الحد عمومًا أو حدّ السرقة خصوصاً بعد الإقرار والتوبه، الدال على جواز إذنه بالوصل بعد القطع بالأولويه على الشرطين (الدليل العاشر).

ويعدّى الحكم إلى الحاكم الجامع للشرائط، إمّا بأدله الولايه العامه أو الولايه الخاصه فى الحدود، أو باستظهار أنّ 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 إعادته 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 الحللى محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحللى، 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 مطبعة 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 الإسلامية، 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 أئمة 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 داوری - 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، علمق 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 اللثالى 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 المرتضوية 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 شاكر، 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: مكتبه الداوری - قم.

٦٠ - مصنف ابن أبي شیبه، عبد الله بن محمد بن أبي شیبه الکوفی 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 القمی،

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 الحلّى، 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 المقدسه 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 معينه، 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 وَالْمَأْنِفَ بِالْمَأْنِفِ 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 الشخصية 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 الخبرة والاختصاص.

إنّ من بين المسائل الفقيهه 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 الفقيهه 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.

خاصه، أى: مخبأً فى مكان ما وليس بظاهر، وإلا إذا لم يكن محرزاً فلا يمكن تطبيق هذا الحكم على السارق حتى لو توفرت بقيه الشرائط.

الإشكالات الواردة على هذا الشرط:

هناك مجموعه من الإشكالات ذكرت حول هذا الشرط، منها:

١ - إن لازم اشتراط أن يكون المال المسروق فى حرزٍ أن 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 الأول 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 تكثر فيها السرقات، بل لعل 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 المتقدم، 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 صلاحيه 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 مراجعتة 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

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، فأتمّيا المواضع التى يطرقها الناس كلّهم، وليس يختص بواحد دون غيره فليست حرزاً، وذلك مثل الخانات والحمامات والمساجد والأرحية وما أشبه ذلك من المواضع»^(١).

قال فى الجواهر - بعد أن ذكر هذا التعريف عن الشيخ -: «عن المبسوط والتبيان والغنيه وكنز العرفان نسبته إلى أصحابنا، بل عن الأخير الإجماع عليه صريحاً»^(٢).

وقد استشهد صاحب الرياض لهذا التعريف بمجموعه من الروايات.^(٣)

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 المتصرف 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»^{(١)(٢)}، وكذا رواه مرسلًا في العوالي.

وكذا ورد لفظ الحرز في صحيحه محمّد بن مسلم الآتيه، 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 اللثالي 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»^(١).

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

«كل مدخل يُدخَل فيه بغير إذن صاحبه فسرق منه السارق فلا قطع عليه، يعنى الحمامات والخانات والأرحية»^(١).

وزاد الفقيه: والمساجد^(٢).

وتدلّ هذه الروايه على أنّ الأماكن التي لا- تحتاج إلى إذن فى الدخول فليس على السارق منها القطع، ومعناه أنّ الأماكن التي تحتاج إلى الإذن فعلى السارق القطع، فهى صريحه بعدم القطع فى سرقة الأماكن العامه، وبمفهومها على جواز القطع فى غير ذلك.

ولكن الإشكال على هذه الروايه هو من جهه عدم ثبوت مفهوم الوصف.

الروايه الثالثه:

معتبره السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام:

«لا يقطع إلّا من نقب بيتاً أو كسر قفلاً»^(٣).

دلّاله هذه الروايه واضحه فى أنّ الذى ينقب بيتاً أو يكسر قفلاً فهو يقطع، وستأتى الإشارة لاحقاً إلى أنّ مفهوم الحصر سوف يعارض موارد القطع فى غير النقب والكسر.

ص: ٢٢٤

١- (١) الكافى 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 السابقه 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 السكونى، 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) الكافى 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: أقطع 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 إليّ، 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 العامه 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 العامه.

ومثل هذا الخبر ما رواه الصدوق مرسلًا في الفقيه والخصال، قال:

«وكان صفوان بن أمية بعد إسلامه نائمًا في المسجد، فسرق 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: إلا كان هذا قبل أن ترفعه إليّ؟ فقطعه» (١).

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» (٢).

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 بقيه 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 فلعلّه 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 التى 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 فى مثل الروايه الأولى والسادسه والسابعه المتقدّمه، حيث إنّنا أثبتنا القطع فى 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 بالنصيه؛ لأنّ ظهور المفهوم لم يصل إلى مرحله اللازم البين بالمعنى الأخص الذى يقصد مستقلاً بالكلام كما هو ظاهر.

ومن الروايات المعارضه:

ما جاء فى 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:

الأول: 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 تبيين 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 أجييراً وأقعده 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، ويستوفى الآخر من الرسول المال، قلت: رأيت إن زعم أنه إنما حمله على ذلك الحاجة؟ 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.

أمّا النقص: فإنّ القيد الذى ذكره الشيخ فى النهايه هو عبارته عن مضمون الروايه الأولى المتقدّمه، حيث استفدنا شرطيه الإذن من مفهوم الشرط فيها، ومفهوم الشرط ثابت، وعليه فسوف يكون الإشكال على الروايه أيضاً لا فقط على عبارته الشيخ.

وأما الحلّ: فإنّ التعريف الذى ذكره الشيخ فى النهايه تعريف للمصاديق - مع أنّه لم يذكر جميع المصاديق فى الروايات - ولم يعط ضابطه كليّه فى المقام، والضابطه الكليه هى ما توصّيلنا إليه من خلال البحث المتقدّم، والتي أشار إليها الشيخ فى المبسوط، وهى عُرفيه الحرز، من هنا فإنّ النقص الذى 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 المدعى على الخلاف.

جواب الإشكال الثانى:

وهو الإشكال الأول الذى ذكرناه فى صدر البحث من أنّه لا يمكن قبول أنّ من سرق مالاً محرزاً فى السياره مثلاً فعليه القطع، وأمّا 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، ففى 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 جهة 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 المسألة ودقتها، والمسائل المصيرية التي تترتب عليها نجد أنّ الروايات تشير عادة إلى نفس المصاديق الخارجيه وتحدّد حكمها، وهو ما سار عليه فقهاؤنا في رسائلهم العملية.

قال السيّد 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...»^(١)

إلى آخر الموارد التي يشير إليها السيّد الإمام.

وكذا قال السيّد الخوئي: «أن يكون المال في مكان محرز، ولم يكن مأذوناً في دخوله، ففي مثل ذلك لو سرق المال من ذلك المكان وهتك الحرز قطع، وأمّا لو سرقه من مكان غير محرز، أو مأذون في دخوله، أو كان المال تحت يده لم يقطع، ومن هذا القبيل المؤمن إذا خان وسرق الأمانه...»^(٢)

ص: ٢٤٠

١- (١) تحرير الوسيله ٢: ٤٣٤.

٢- (٢) موسوعه السيّد الخوئي 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 الثانية، 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 أفاقه 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 معيّنه، 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 نبنى 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 فى تفاصيل أدلتها.

شروط الحدّ للسارق المنفرد:

ذكر الفقهاء عدّه شروط للسارق لا بدّ من توفّرها من أجل إقامه الحدّ عليه، وهى مجملاً:

١ - البلوغ.

٢ - العقل.

٣ - ارتفاع الشبهه، بأن لا يتوهّم أنّ المال الفلانى ملكه، فيتبيّن لغيره.

٤ - أن لا يكون المال مشتركاً بينه وبين غيره، وكانت السرقة بمقدار حصّته أو أقل.

٥ - أن يكون المال فى مكان محرز أو لم يكن مأذوناً فى دخوله.

٦ - أن يكون المال المسروق بقدر النصاب، وهو ربع دينار على المشهور، وقيل: خمس دينار، وهو الذى استظهره السيّد الخوئى (١).

ص: ٢٤٨

١- (١) مبانى 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»^(١).

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^(٢).

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(1).

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»(2).

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 إخراجه 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 المخصوصه، وإذا استحق كل واحد منهم هذا الاسم، وجب أن يستحق القطع.

ويُحتجُّ 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 الجماعه 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 إخراجه، 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 الثقيله كالخشب والحديد أو الخفيفه كالحبل والتكه 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) غنيه 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:

استدلّ لهذا القول بأمر:

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 محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام:

«قضى أمير المؤمنين عليه السلام في نفر نحروا بغيراً فأكلوه، فامتحنوا أيّهم نحر، فشهدوا على أنفسهم أنّهم نحروه جميعاً لم يخصوصوا أحداً دون أحد، فقضى عليه السلام أن تقطع أيماهم»(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»^(١).

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 يفصلوا.

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 دلالتها 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 أجنبيه 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 - وأمّا 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 تؤيّد 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»^(١).

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!^(٢)

ص: ٢٤١

١- (١) دعائم الإسلام ٢: ٤٧٦.

٢- (٢) الحدود، الأردبيلي 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 فكروا 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 السرقه، 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»^(١).

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»^(١).

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 المنتهك 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: ٢٦٥

فإنه يقال: بأن الشرط هو إخراج المال مع كونه محرّزاً، من دون ملاحظه خصوصيه المحرّز، وفي الفرض أنّ الذى أخرج المال أخرجته وهو منتهك فلم يتحقق الشرط.

نعم، كلّ هذا فى غير صورته الشبكات والعصابات المنظمه التى يشترك أفرادها معاً بسرقة منظمه، تُنَاطُ بكلّ فرد من أفرادها وظيفه معينه، فقد قيل بوجوب قطع الجميع؛ لما تقدّم ذكره سابقاً من:

١ - أنّ عدم القطع يوجب انفتاح باب السرقة.

٢ - أنّ ذلك يكون ذريعه إلى إسقاط الحدّ وارتكاب جرائم بشعه! (١)

لكن عرفنا سابقاً أنّه غير تام؛ ذلك أنّ سقوط الحدّ لا يعنى سقوط العقوبه من التعزير وردّ العين أو الضمان مع التلف، كما أنّ التحايل من أجل درء الحدّ لا يوجب ثبوت الحدّ، كما عرفنا ومثّلنا له بالسارق المنفرد الذى يسرق فى كلّ مرّه أقل من النصاب، فإنّه لا يقطع.

أمّا مسأله ارتكاب الجرائم البشعه، فلم يتّضح لنا وجهها، فإنّ كان المراد جرائم أخرى غير السرقة كالقتل مثلاً، فهذه جرائم أخرى لها حكمها الخاص، وغير متعلّقه بسقوط الحدّ عن السارق المتعدّد من عدمه، وإنّ كان المراد ارتكاب السرقات الكبيره لأنهم من عقوبه القطع، فهذا غير تام أيضاً؛ لأنّ عدم الحدّ لا يعنى سقوط التعزير والضمان، كما أنّ التعزير

ص: ٢٦٦

١- (١) الحدود، الأردبيلى 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، فبالمتعدّد 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 يتضح حكم من يقوم بوضع الخطط والأفكار للسرقه، فإنه 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 تحقّقت 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 العلّامه: «ولو سرق الاثنان ما يبلغ قيمته نصف دينار قطعاً، ولو كان أحدهما ممن لا قطع عليه كأبى المسروق منه، قطع الآخر»^(١).

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 يخصه 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 المنظمه 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 المتبقّي 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 الحلّى، 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 الحلبي، 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، سنة 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

إشاره

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 مواردّها، إلا أنّهُ 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»^(١).

وقال فى كتاب الحدود: «شرع فى صدر الإسلام إذا زنت الثيب أن تحبس حتّى تموت، والبكر أن تؤذى وتوبخ حتّى تتوب»^(٢).

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»^(٣).

وقال ابن زهره: «ولا تقتل المرتدّه، بل تحبس حتّى تسلم أو تموت فى الحبس، بدليل إجماع الطائفه..»^(٤).

وقال ابن إدريس: «ولا تقتل المرتدّه، بل تحبس وإن كانت قد ارتدّت عن فطره الإسلام حتّى تسلم أو تموت»^(٥).

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»^(١).

وقال الشهيد الأول: «المرتدّه لا تقتل بالارتداد، ولكن تحبس، وتضرب أوقات الصلوات حتى تتوب أو تموت، وكذلك الخنثى»^(٢).

وقال ابن فهد الحلبي: «والمرأه لا تقتل بالردّه وإن كانت عن فطره، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلاه دائماً حتى تتوب»^(٣).

وقال ابن طي: «والمرأه لا تقتل وإن كانت عن فطره، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلوات»^(٤).

وقال الشهيد الثانى: «من ترك من المكلفين الصلاه مستحلاً، أى: معتقداً حلّ تركها، وكان التارك ممن ولد على الفطره الإسلاميه قتل من غير استتابه؛ لأنّه مرتد... ولو كان امرأه لم تقتل بتركها، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلاه حتى تتوب أو تموت؛ لقول الباقر والصادق عليهم السلام:

المرأه إذا ارتدت استتبت، فإن تابت وإلا خلدت فى السجن»^(٥).

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 - الحالق 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 يلقن 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 فى الفقه الإسلامى:

يمكن تقسيم أدله مشروعيه الحبس فى 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 فى 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...).

ولأمر 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»^(١).

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»(١).

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 المازة 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 عز 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 حد 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 الكوفة إلى البصره»(٢).

والرواية صحيحة 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) النهايه: 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 يكن ولم يسرق. نعم، الخلاف فى أن هذه الأمور الأربعة على نحو الترتيب أو التخيير، إلا أنه لا يضر فى مورد البحث.

الآيه الثانیه التى استدللّ بها على مشروعیه الحبس قوله تعالى: (وَ اللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً 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 اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ 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 إِنْآ إِذًا لِمَنِ الْآثِمِينَ) ١ .

قال الشيخ الطبرسي: «المعنى تحبسونهما من بعد صلاة العصر؛ لأنَّ

الناس كانوا يحلفون بالحجاز بعد صلاة العصر لاجتماع الناس وتكاثرهم في ذلك الوقت»(١).

وقال السيد الطباطبائي: «أى: توقفونهما، والحبس: الإيقاف..»(٢).

وقال الراغب الأصفهاني: «والحبس: مصنع الماء الذى يحبسه..»(٣).

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 بديناً لا- يقبل البدل كالحدود والقصاص ولم يتفق استيفاؤه معجلاً لم يبق إلا التوثق بسجنه، ولأجل هذه الحكمه شرع السجن»(٤).

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 الشريعة الإسلاميه ولو بنحو الإجمال، بحيث يختلف عنه فى زماننا؛ لأنّ اختلاف المصاديق باختلاف الأزمنه لا يقتضى انتفاء أصل المفهوم وثبوتة فى عمومها.

الدليل الثانى: الاستدلال بالسّنّه على شرعيه الحبس:

بعد أن عرفنا مشروعيه أصل السجن فى الشريعة الإسلاميه - بنحو الإجمال - من القرآن الكريم، ننتقل إلى السنّه المطهره، وننظر فى الأخبار الوارده فيه، وقد ادّعى تواتر الأخبار على شرعيه السجن فى الشريعة 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 لامس، 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»^(١).

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»^(١).

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»^(٢).

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 فخلّصوا القاتل من أيدي الأولياء؟ فقال: أرى أن يحبس الذين خلّصوا القاتل من أيدي الأولياء حتى يأتوا بالقاتل، قيل: فإن مات القاتل وهم فى السجن؟ قال: فإن مات فعليهم الديه، يؤدونها جميعاً إلى أولياء المقتول»^(٣).

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 الأصبع 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: ٢٩٦

١- (١) وسائل الشيعه 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 سرقة ونحن ثمانيه نفر، فذهب بنا إلى على بن أبى طالب عليه السلام فأقرنا بالسرقة، 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 حتى يفيء أو يطلق) بلا خلاف أجده فيه»(١).

المورد الثالث: حبس الغريم إذا التوى على غرمائه وامتنع في دفع الدين لهم، فقد ادّعى الإجماع على أنّ الحاكم له حقّ حبس الملتوى.

قال المحقق السيزواري: «إذا حلّ الأجل وتعدّر الأداء، وكان المرتهن وكيلاً في البيع واستيفاء حقه كان له ذلك.. وإلا رفع أمره إلى الحاكم فيلزمه الحاكم بالبيع أو يبيع عليه؛ لأنه ولي الممتنع، كما يفعل ذلك في سائر الحقوق، كما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام ورواه جماعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يحبس الرجل إذا التوى على غرمائه.. والظاهر عدم الخلاف في جواز ذلك للحاكم»(٢).

وقال في الرياض: «.. (ولو التمس) من الحاكم (حبسه حبس) بلا خلاف..»(٣).

المورد الرابع: حبس السارق في الثالثة إلى حين الممات، وهو مما أجمع عليه فقهاء الإمامية.

قال الشيخ الطوسي: «إذا سرق السارق بعد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى في الثالثة خلد في 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 عباره الشرائع: «فإن سرق ثالثه حبس دائماً» قال: «حتى يموت أو يتوب، وأنفق عليه من بيت المال إن لم يكن له مال، ولا- يقطع شيء منه بلا- خلاف أجده فى شيء 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 وخذ 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 الدمشقيه 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 وفوت حق 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 لأمس، إذ أجاب بقوله: «فقيدها فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّوجل»^(١)، 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 تربيه وتعليم للمسجون، وتأهيل لرجوعه داخل المجتمع وهو معافى من العوائق النفسيه والجنون المفرط الذى يؤدّى إلى الإضرار بغيره وبنفسه، فالسجن مكان التربيه 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 فى أحكام السجن: «أن يكون بناء السجن مريحاً وواقعياً من الحر والبرد مما يتوفر معه راحة السجن، ومن هنا ترى النبى صلى الله عليه وآله يحبس فى الدور الاعتياديه التى يسكنها سائر الناس ويتوفر فيها النور والشعاع والسعه، فقد حبس الأسرى المقاتلين الذين حكمهم القتل فى دور اعتياديه، إذ فرّقهم فى بيوت الصحابه، وأحياناً كان يحبسهم فى دار واحده كما حبسهم فى دار امرأه من بنى النجار من الأنصار»^(١).

وحكمت الشريعه بالضمان فيما لو فرّط السجّان فى مكان السجن أو مأكّه أو ملبسه، فلو مات أو مرض أو تضرر بسبب ذلك فالسجّان ضامن فيما إذا قصّر فى 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 حنيفه، وقال الشافعى: لا ضمان عليه. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً طريقه الاحتياط تقتضيه، وأمّا إذا مات حتف أنفه فلا ضمان عليه بلا خلاف»^(٢).

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 فى المبسوط قال: «إذا أخذ حرّاً فحبسه.. ومات

ص: ٣٠٩

١- (١) أحكام السجن: 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 مذهبنا وأخبارنا»(١).

وقد وردت بذلك جملة من الأخبار، ففي 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 إلّا التضييق فى الحبس والمنع من ممارسه حرته، وهذا الأمر خرج بالدليل والنصوص الثابته فيبقى 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 أنّ الحبس ليس لأجل التشفى أو عزل الفرد وإخراجه من دائرته التى يعيش فيها أو نفيه، وإنّما 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»^(١). 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 تنبّهه وفى إصلاحه وتهذيبه»^(٢).

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 ردعه 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 - العصي - 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»(١).

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»(٢).

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»(٣).

وروى الشيخ في تهذيب الأحكام عن عبد الرحمن بن سيابه - وعبد الله بن سنان كما في روايه الصدوق (٤) - 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»(٥).

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 عَلِيّاً عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَخْرُجُ أَهْلَ السُّجُونِ مِنَ السُّجْنِ فِي دِينٍ أَوْ تَهْمَةٍ إِلَى الْجَمْعَةِ فَيَشْهَدُونَهَا، وَيُضْمِنُهُمُ الْأَوْلِيَاءَ حَتَّى يَرُدُّونَهُمْ»^(١).

واستظهر العلماء من ذلك أنه عام شامل لكلّ مسلم مسجون، ولا خصوصية لأهل الدين دون غيرهم.

٤ - حَقُّهُ فِي حُضُورِ الشَّعَائِرِ الدِّينِيَةِ الْعَامَّةِ وَمِشَارَكَةِ الْمَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ فِيهَا: كَمَا لَاحِظْنَا فِي الْأَخْبَارِ الَّتِي نَقَلْنَا فِي الْقِسْمِ السَّادِسِ.

٥ - نَفَقَةُ السُّجِينِ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ: فَقَدْ وَرَدَ فِي جَمَلِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ مِنْهَا الصَّحِيحُ وَغَيْرُهُ أَنَّ النَّفَقَةَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، فِيهِ الْوَسَائِلُ بِسِنْدِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

«.. إِنَّ عَلِيّاً عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَطْعَمُ مَنْ خَلَدَ فِي السُّجْنِ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ»^(٢).

وفى صحيحه أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«وَأَنْفَقَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ»^(٣).

٦ - إِذَا كَانَ مَرِيضاً فَلَا يَجُوزُ حَبْسُهُ: وَقَدْ أَفْتَى بِذَلِكَ جَمَلُهُ مِنَ الْفُقَهَاءِ مِنْهُمْ السُّيُدِ فِي الْعُرُوهِ، حَيْثُ قَالَ:

«إِذَا كَانَ الْمُدْيُونُ مَرِيضاً 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 السجين، 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: ٣١٦

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 الذى أرساه الشرع، فالمخمرين المتحارين بالدمى والأسلحه يضر عدم اتخاذ موقف شرعى منهم فى تنظيم الحياه الاجتماعيه، ويعرض الأفراد للخطر، لأجل ذلك يتدخل الشرع فى 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 فى الحبس يضر بحاله وبعائلته، فهو نوع إضرار.

والجواب عنه: إنّ الشريعه حكمت بسجن المديون المماطل الذى لديه القدره على تسديد دينه لكنه يماطل فى الدفع وإعطاء الحق، وأما المعسر فلا يسجن بل يكون فقيراً ويتكفل الحاكم الشرعى بشؤونه والصراف عليه من بيت المال مع وجوده، ففى خبر الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«.. وقضى فى 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» (١).

وقال في الحدائق: «لا يجوز حبس الغريم مع ظهور إعساره بموافقه الغريم أو قيام البيئه أو علم الحاكم» (٢)، وكذلك قال في الرياض (٣)، والنراقي في المستند (٤)، والجواهر (٥)، والشيخ الأنصاري (٦)، والسيد بحر العلوم (٧)، والسيد في العروه الوثقى (٨)، والسيد الخوانساري (٩)، والسيد الخوئي (١٠)، والسيد الكلبيكاني (١١)، 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) بلغه 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 المتهّم 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: المتهّم بالقتل ينبغى أن يحبس ستة أيام، فإن جاء المدعى ببينه 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»^(١)، وكذلك قال العلامة الحلى وفخر المحققين^(٢) والمحقق الأردبيلي^(٣) وصاحب الرياض^(٤)، والسيد الخوانسارى^(٥).

فالمسأله خلافية 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^(٦).

ص: ٣٢٠

١- (١) المختصر النافع: ٢٩١.

٢- (٢) المهذب البارع ٥: ٢٠٩.

٣- (٣) مجمع الفائده 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 الفائته خلال هذه المدّة، فهل يجب تعويضها أم لا؟ ومن يدفع التعويض على فرض ثبوته، الحاكم الشرعي أو المدّعي؟

وهذه المسأله اختلف فيها الفقهاء، ومال صاحب العروه إلى الضمان حيث قال: «إذا استأجره لقلع ضرسه 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 الذى كان صانعاً لما منعه من شغله وصنعتة فقد قوّت عليه الفائده التى كان يستفيدها لولا المنع، فيكون هو المقوّت لها عنه، وحكم الشارع بنفى الضمان ضرر عليه، ولا ضرر ولا ضرار فى 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، فضمان 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 ومطلعاً 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»^(١).

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..»^(٢).

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 كلّ 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 التعدى عن المقدار اللازم، بل يكتفى بالحدّ الأدنى إن أمكن مع ملاحظه المصلحه، وإلّا فإن تعدى إلى الأكثر مع عدم المراعاة وتضرر المعزّر أو المؤدّب فالضمان على الحاكم من بيت المال مع الخطأ وعدم التقصير، ومن ماله مع التعدى 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 في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦)، تحقيق: الشيخ محمد تقى الأيرواني، 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 ولاية 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 محمّد بن طى الفقعانى (ت ٨٥٥)، تحقيق وتعليق: محمّد بركت، الناشر: مكتبه مدرسه إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف العلميه - شيراز، الطبعه الأولى ١٤١٨ هـ - .

٢٤ - الدروس الشرعيه فى فقه الإماميه، الشهيد الأوّل (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 - الروضه البهيه في شرح اللمعه الدمشقيه، زين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، تحقيق: السيد محمد كلاتر، الناشر: منشورات مكتبه الداوري - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ -.
- ٢٧ - روضه المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمّد 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 على 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

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، الطبعه 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 أهميه 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: حريه 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»^(١).

قال فى الجواهر بعد أن نقل كلام المحقق المتقدم: «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...»^(٢).

ص: ٣٤٣

١- (١) شرائع الإسلام ٤: ١٤١.

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...، وإطلاق الصحيحه المتقدمه، 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 الإفهام 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) مباني تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئى ٤١:٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٧:١٣٦، أبواب صفات القاضى ب ١١، ح ١.

٣- (٣) مباني 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»^(١).

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 واضحه 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.

فالتتيجه: «أنّ المستفاد منها أنّ من جعله المتخاصمان بينهما حكماً هو الذى جعله الإمام عليه السلام قاضياً، فلا دلاله فيها على نصب القاضى ابتداءً»^(١).

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 - المفرّع والمفرّع 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 الحجّه عليه السلام، من قبيل قوله عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّج الله»^(١).

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 استدلّ 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 الولاية 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 تقيّد 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 القاضي، وذلك فيما إذا كان هناك قاضي آخر قد أصدر حكماً في واقعه معينه، فإنه لا يجوز لقاض آخر أن يقضى في هذه المسألة أو أن ينقض حكم الحاكم الأول.

وقد استدلل على ذلك:

أولاً: بأنه لو جوّزنا حكم الحاكم الثاني ونقض حكم الأول فإنه يلزم منه نقض الغرض الذي من أجله كان القضاء؛ وذلك لأنّ القضاء متفاوتون في الفهم، وإدراك النصوص، والتعامل مع القضايا، فلو ترك أسبابه مفتوحه لما حلت أكثر الدعاوى - خصوصاً بين المتخاصمين - إذ إنّ كلّ منهما يلتجئ لمن يكون حكمه في صالحه، مع أنّ الغرض من جميع ذلك هو فضّ الخصومه.

ثانياً: أنه يلزم من تجويز ذلك الهرج والمرج، والفساد الكبير في المجتمع، واختلال النظام؛ لأنه لن ينصاع المحكوم والحال هذه إلى هذا الحكم، بل يتأمل وينتظر من يأتي وينقض هذا الحكم، وهذا خلاف أهم الأدله التي 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 معلقاً على ذلك: «بلا خلاف ولا إشكال، فإنّ حكم الحاكم نافذ على الجميع، سواء في ذلك الحاكم الآخر وغيره»^(١).

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 بصوره 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 يتتبه 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 تتبه قاض آخر لاشتباه القاضى الأول على وجه لو تتبه القاضى الأول لخطئه لتتبه 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 يتبه القاضى الأول على خطئه لينقضه بنفسه.

الحاله الثالثه: فيما لو ثبت أن 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 بد أن لا يكون نقض القاضى الثانى لحكم الأول راجعاً إلى مسأله اجتهاديه أو ذوقيه أو لفهم خاص، بل لا بد أن يكون راجعاً إلى مسأله واضحه جداً بحيث يصدق على مخالفتها مخالفه الدليل القطعى الواضح، الذى بحيث لو تبه عليه القاضى الأول لقبله ولم يتردد.

النوع الثانى: أن يكون التقييد لنفس تصدى 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 اليزدى: 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 أى فقيه جامع للشرائط يحقّ له التصدّي لمنصب القضاء - وجوباً كفاثياً - ويكون هو الحاكم الشرعي 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 الإمامي، 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...، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً...»^(١)، 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 الولى الفقيه العادل على مقدرات الأمور، وبسط يده الشريفه على بلاد أو دوله معينه - كما هو الحال فى مثل الجمهوريه الإسلاميه حيث الولايه والسلطه للولى الفقيه العادل للجامع للشرائط، فهو الذى يصدر الأحكام ويعين القضاة - ففى مثل هذه الحاله يقع البحث والكلام فى أنه هل يحق للمجتهد الجامع للشرائط إصدار الأحكام القضائيه من دون إذن الولى 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 المنسوب، 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 الولى 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 الإشاره 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 تصدّى 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؛ لأنّه 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 التصوّرات والفروض، وعليه فينحصر الأمر في القسم الأول وهي المسائل الجزئيه، فإنّه 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 أنّه إذا صدر حكم من أحد الفقهاء الجامعين للشرائط مع وجود الولي الفقيه في مورد ليس له فيه حكم فإنّه 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 للأمر، 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 نصّيه، إلا فى الموارد الخاصّة التى تقدّمت الإشارة إليها فى التفصيل المتقدّم بين المسائل الكبرى والمسائل الجزئية.

وأما الخلل فى الثانى: فإنه لا توجد ملازمه بين إصدار حكم قضائى فى مسألة جزئية ليس للولى الفقيه حكم فيها أو لمن نصّيه، 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 دولة 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، فإننى 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 أنه لا يحقّ لأىّ جهه إصدار الأحكام إلّا إذا كانت من خلال محكمه صالحه منصوص عليها فى القانون الأساسى للدوله، 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

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 إلّما 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 وسهله ويمكن للفقهاء إحراز الموضوع بسهولة وإصدار الحكم عليه، لذلك فإنّ في هذه الأزمان المعقّده لا يبدّ 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 الجزائيه المتقدمه 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 إلّما 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: ٣٦٥

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 العنوين يشترط فيه الفقاهاه والخبره والقدره على تشخيص الموضوع والقدره 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.

محكمه التمييز:

وأما ما ادّعى من أنّ محكمه 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 إطلاله 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 يطبّق 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 عديدة 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.

وأمّا القانون فهو ينصب على القضايا الاجتماعيه، بحيث يكون القانون منظماً لتعاملات الأفراد فيما بينهم، ولا علاقة 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 المدنيّه، 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 قبّال 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 واتّجاهات فكريه، وهذا أمر لا يضر فى المقام.

وأما القانون فباعتبار أنه ينظم حياه المجتمع ككل فلا بد أن يكون بصيغته واحده وبمضمون واحد ويحكم على الجميع وإلا لما حصل النظم المطلوب فى 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 الرسميّة؛ وذلك لأنّ هذه الفتوى إن كانت من الأمور المتّفق 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 رأي 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 الشرعيّة وتكون حجّة على الجميع، إلّا أنّها ذات قيمة دينية تكليفية بالنسبة إلى مقلّدي 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 القضائيّة والتصديّ 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 الإسلاميّة 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 الإسلاميّ الحنيف عن فطره، فإنّ حكمه القتل، وفي هذه الحالة يحقّ للقاضي الشرعيّ إصدار الحكم على الشخص الذي ثبت في حقّه الارتداد أو السباب.

أدله قتل المرتد أو سابّ النبي صلى الله عليه وآله:

هناك أدله عديده تثبت أنّ حكم المرتد أو سابّ النبي صلى الله عليه وآله هو القتل،

وسوف نذكر بعضها بشكل مختصر؛ لأنّ البحث في هذه الدرّاسة يتمحور حول الجّهه المصدّره للحكم والجّهه المنّفذه، 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، وامرأته بائنه منه يوم ارتدّ، ويقسّم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّه المتوفّي عنها زوجها...»^(١).

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»^(٢).

٤ - صحيحه علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال:

«سألته عن مسلم تنصّر، قال: يقتل ولا يستتاب...»^(٣).

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 أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل ممن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام:

«يقتله الأذى فالأذى قبل أن يرفع إلى الإمام»^(١).

٣ - صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ رجلاً من هذيل كان يسبّ رسول الله صلى الله عليه وآله...، فقلت لأبي جعفر عليه السلام:

أرأيت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: «إن لم تخف على نفسك فاقتله»^(٢).

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 لأبي عبد الله عليه السلام:

ما تقول فى رجل سبّاه لعلّى عليه السلام؟ قال: فقال لى: «حلال الدم والله لو لا أن تعم به بريئاً...»^(٣).

ص: ٣٧٦

١- (١) وسائل الشيعه ٢٨: ٣٣٧، أبواب حد المرتد، ب ٧، ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٨: ٢١٣، أبواب حد القذف، ب ٢٥، ح ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٨: ٢١٥، أبواب حد القذف، ب ٢٧، ح ١.

الجهة المصدره لحكم المرتد أو سابّ النبي صلى الله عليه و آله:

هنا لابدّ 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 استثناءؤه.

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 استثناءؤه.

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 مقلّدي هذا المجتهد الجامع للشرائط، وهى وظيفه شرعية ربما يقدّمها المشترّع على أى قانون آخر.

الإشكال الثانى: أنّ القانون الأساسى لم يعيّن 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 إنّ فيهم المجتهد الجامع للشرائط، وحينئذ يجوز إصدار تلك الأحكام.

ثانياً: أنّ هؤلاء القضاة وإن كانوا غير مجتهدين إلّا أنّهم منصوبون من قبل الولي الفقيه، وهذا معناه أنّهم يعملون باجتهد وفتوى من نصّب 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

إنّ 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.

إنّ 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) المقنعه: ٨١٠.

٢- (٢) المراسم العلوية في الأحكام النبوية: ٢٦٣.

٣- (٣) النهاية: ٣٠٠.

الأصحاب، بل لم ينقل فيه خلاف إلّا ما حكى عن ظاهر ابني زهره وإدريس من اختصاص ذلك بالإمام أو بمن نصّ به لذلك، وهو لم يثبت. ويظهر من المحقق في الشرائع والعلامة في بعض كتبه التوقف»(١).

والمهم في المقام هو الاستدلال على ذلك، فقد استدلل عليه بعدّه أدله، منها:

الأول: أنّ أحد أهمّ الأدله المتقدمه في تشريع أصل القضاء هو حفظ النظام العام وحفظ تماسك المجتمع، وهذه من مهمات الأهداف التي عليها سيره العقلاء فضلاً عن الشريعة، وهذا هدف وغايه موجوده في كلّ زمان لا تختص بزمن حضور الإمام المعصوم عليه السلام.

قال السيّد الخوئي: «فالحكمه المقتضيه لتشريع الحدود تقضى بإقامتها في زمان الغيبه كما تقضى بها زمان الحضور»(٢).

الثاني: إطلاق أدله الحدود والتعزيرات، حيث إنّها لم تقيّد بزمان دون زمان، فكما تدلّ على جواز ذلك في زمن الحضور فهي تدلّ عليه في زمن الغيبه. نعم، ليس الإطلاق بمعنى جواز إقامه ذلك لكلّ أحد، بل للقدر المتيقّن وهو الفقيه الجامع للشرائط، كما سيأتي بيانه.

الثالث: التوقيع الصادر عن الناحيه المقدّسه، وهو ما رواه إسحاق بن

ص: ٣٨١

١- (١) مباني تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئي ٢٧٣:٤١.

٢- (٢) مباني تكمله المنهاج، ضمن موسوعه السيد الخوئي 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»^(١).

ورواه الشيخ الطوسى بسنده عن محمّد بن يعقوب الكلينى عن إسحاق بن يعقوب^(٢).

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^(٣).

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»^(٤)، 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.

للشرائط، 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 الفقره الأخيره، حيث إنّ الجمعه يجوز إقامتها في زمن الغيبه فضلاً عمّن قال بوجوبها الإلّا 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 الأدلة 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 حداً، وجعل لمن تعدّى ذلك الحدّ حداً»(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»^(١).

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 الحجّبه عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّبه الله»^(٢).

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 الجبهه 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 الجبهه 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 جبهه 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 الجبهه التى يحقّ لها إصدار الأحكام القضائيه يأتى نفسه هنا، فالكلام الكلام.

الأمر الرابع: فى بعض مستثنيات قانون تنفيذ الأحكام القضائيه.

ثبت ممّا تقدّم أنّ الجبهه التى يحقّ لها تنفيذ الأحكام القضائيه لابدّ أن تتوفّر فيها جميع الشرائط المشروطه فى الجبهه 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 ينفذ 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 وآله

نبوته وكذبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بئنه منه يوم ارتد...»(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 مخصّصه ومقيّده لعمومات وإطلاقات أدله ضروره الرجوع إلى الحاكم الشرعى الجامع للشرائط فى تنفيذ الأحكام الشرعيه، التى تقدّم ذكرها.

إذن فحكم المرتد هو القتل فى الحال؛ لأنّه مهدور الدم. هذا ما يستظهر من الأدله وسيأتى ذكر بعض الإشكالات على ذلك والجواب عنها.

ص: ٣٩٠

١- (١) وسائل الشيعه ٣٢٤:٢٨، أبواب حد المرتد، ب ١، ح ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٢٣:٢٨، 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 - متقدّميهم ومتأخريهم - على ذلك.

الثاني: صحيحه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنه سئل عمّن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام: «يقتله الأذنى فالأذنى قبل أن يرفع إلى الإمام»^(١).

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: أرايت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله»^(٢).

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 منفردة 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 كلّهم 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 علىّ، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام لم يكن عليك شىء 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»(١).

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»(٢).

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، ووجد 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 لا بدّ 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 يكفيهم 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، فبما 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 الأمان 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 قطع له من مال أخيه شيئاً، فإنّما قطعت له به قطعه من النار»^(١).

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 المعنوى 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 الجهه المصدره للأحكام القضائيه والجهه المنفذه لها

- ١ - آداب القضاء و أحكامه، محمد يزدي.
- ٢ - الانتصار، السيد المرتضى، تحقيق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامى، سنه الطبع ١٤١٥ هـ، قم - إيران.
- ٣ - النهايه، الشيخ الطوسى، نشر: انتشارات قدس محمدى، 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.

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 العاملي و محمد علي حاتم، نشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ، بيروت - لبنان.

١١ - دعائم الإسلام، القاضي النعمان، تحقيق: آصف فيضى، نشر: دار المعارف، سنة الطبع ١٩٦٣ م - ١٣٨٣ هـ، القاهرة - مصر.

١٢ - رجال النجاشي، الشيخ أحمد بن علي النجاشي، 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 وسابّ النبى صلى الله عليه و آله، محسن كديور، سنة الطبع ١٣٩٠ ش.

١٥ - زيد بن علي، 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 - الغيبه، 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 - اللعه دمشقيه، 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 والمتغير من الأحكام ١٢٦

موازن الثابت والمتغير 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 رساله العمليه ٣٧٠

بحث تطبيقى فى المرتد وسابّ النبى صلى الله عليه وآله ٣٧٤

أدله قتل المرتد أو سابّ النبى صلى الله عليه وآله ٣٧٤

أدله قتل المرتد الفطرى ٣٧٥

أدله قتل سابّ النبى صلى الله عليه وآله ٣٧٦

المورد الأول: المرتد ٣٨٩

وجوب قتل المرتد ٣٨٩

الجهه المنفذه لحكم المرتد ٣٨٩

المورد الثانى: سابّ النبى 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

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

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

