١٧١

إشراف
آية الله الشيخ محمد هادي الفاضل اللنكراني

موسوعة
ردّ الشبهات الفقهية المعاصرة
(الحدود)

الجزء الثاني

تأليف
اللجنة العلمية

بإهتمام
الشيخ محمد مهدي الجواهري

قسم التحقيق والتدريس في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

إشراف

آية الله الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني

موسوعة

ردّ الشبهات الفقهية المعاصرة

(الحدود)

الجزء الثاني

تأليف

اللجنة العلمية

باهتمام

الشيخ محمد مهدي الجواهري

قسم التحقيق والنشر في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

- عنوان و نام پدیدآور: موسوعة رد الشبهات الفقهية المعاصرة (الحدود)؛ ۱ تألیف جمعی از محققین.
- مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ۱۳۹٤.
- مشخصات ظاهری: ٤١٦ ص.
- شابک: ۰ ـ ۰۰۳ ـ ۳۸۸ ـ ٦۰۰ ـ ۹۷۸ (دوره)
  ٤ ـ ۰۰۵ ـ ۳۸۸ ـ ٦۰۰ ـ ۹۷۸ (ج۲)
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیپای مختصر.
- شناسه افزوده: فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳٤۱ ـ . تحت اشراف.
- شناسه افزوده: جواهری، محمدمهدی، ۱۳٦۰ ـ . به کوشش.
- شماره کتابشناسی ملی: ۳۸۰۷۸٦۷

انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام

موسوعة رد الشبهات الفقهية المعاصرة
الحدود / ۲

ناشر: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام

به اشراف: آیة الله محمدجواد فاضل لنکرانی ○ تألیف: جمعی از مؤلفین و محققین

نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۴ ○ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۸۰۰۰ تومان ○ چاپ: چاپخانه یاران

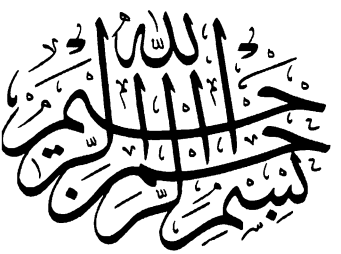
شابک: ۴ ـ ۰۰۵ ـ ۳۸۸ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸

مراکز پخش

قم، میدان معلم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، تلفن: ۳۷۸۳۲۳۰۳ و ۳۷۷٤۹٤۹٤

قم شعبه ۱: خیابان ارم، جنب مدرسه کرمانی‌ها، تلفن: ۳۷۷٤٤۲۷۱ و ۳۷۷٤٤۲۸۱

شعبه تهران: سه راه ضرّابخانه، پاسداران، خیابان شهید کاشی‌ها، پلاک ٦، تلفن: ۲۲۸٤۳۹٦۵


بسم الله الرحمن الرحيم



حكم قتل المرتد (شبهات وردود)

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

قال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «وقد ترون عهود الله منقوضة فلا تغضبون، وأنتم لنقض ذمم آبائكم تأنفون»[1].

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

وقد وصلتني أخيراً مجموعة من الرسائل، جاء أحدها من أحد

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٦.

الأشخاص ممن له تاريخ طويل وباع في الحوزة العلمية، وله مؤلّفات عديدة أيضاً، ورد فيها بعض النقاط العلمية والإشكالات الفقهية حول حكم قتل المرتد، ولم تكن هذه أموراً جديدة، بل هي إشكالات قديمة.

لقد كنت أتوقّع من هذا الشخص أن يطرح نقاطاً جديدة وأموراً مستحدثة في ميدان البحث والنقاش، لتكون أبحاثاً جادّة.

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

وأرى من اللازم هنا أن أشير إلى هذه النكتة 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 والطاعة لأوامره.

والنقطة الهامّة التي وردت في عبارات الأئمة المعصومين عليهم السلام، وخاصّة الإمام الحسين عليه السلام باعتبارها أحد أهم أهداف الدين وغاياته هي: إقامة الحدود الإلهية التي تمّ التأكيد عليها، ويستتبعها بركات مادية ومعنوية عديدة، روى القطب الراوندي في لبّ اللباب عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «حدّ يقام في الأرض أزكى من عبادة ستين سنة»[1].

---

(١) مستدرك الوسائل ١٨: ٩ ح١٠ نقلاً عن لبّ اللباب.

وأقول بكلّ صراحة لكلّ المسلمين والبشرية قبل بيان الجواب التفصيلي: بأنّ وجوب قتل المرتد هو من جملة الأحكام التي لم يتردد فيها أحد من الفقهاء من المتقدّمين والمتأخّرين، وهي محلّ وفاق الشيعة والسنّة أيضاً، وقد تردد عدد قليل جدّاً من العلماء في الأعوام الأخيرة، لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة، ولا يمكن مقارنتهم بمئات الفقهاء العظماء من القدماء والمتأخّرين. 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 وحقيقة هو قانون الله، ولا قيمة لأيّ قانون ومنشور أمامه، ولا يمتلك أيّ أحد أو جماعة صلاحية التشريع، بل الله وحده هو القادر على سنّ القوانين للبشر، وعلى المسلمين في العالم أن يعلموا أنّ وجوب قتل المرتد قانون إلهي مسلّم به، تمّ تنفيذه في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والعصور التي تلتهما.

وسنبيّن بشكل موجز هنا المحاور العلمية المختلفة في هذا البحث، و يمكن 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 ومسألة إشاعة الفوضى.

المحور الرابع: هل أنّ حكم قتل المرتد موجب لوهن الدين؟

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

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

المحور الأوّل: قتل المرتد المستفاد من القرآن

١- ظنّ البعض أنّ حكم قتل المرتد لا يستند إلى أيّ ثوابت ونصوص قرآنية، بل صرّحوا أكثر من ذلك: أنّ هذا الحكم يتعارض مع روح القرآن، ويبدو أنّ هذا التصوّر كان قد نشأ في أوساط بعض أهل السنّة، ونبيّن هنا مقدّمة وهي: صحيح أنّه لا يوجد آية في القرآن الكريم تصرّح بوجوب قتل المرتد، وإن أردنا الاستدلال بكتاب الله وحده على وجوب قتل المرتد، وترك الروايات والإجماع بل الضرورة، فسيكون الاستدلال صعباً ومشكلاً، ولكن ينبغي التوجّه إلى عدّة مطالب:

المطلب الأوّل: ألم يستدلّ فقيه أو مفسّر في طول التاريخ لهذا الحكم بالقرآن الكريم؟ تشير عبارات المنكرين لحكم الارتداد لهذا المطلب، وهو أنّه لم يستدلّ أحد من أصحاب الرأي والنظر في طول التاريخ بالقرآن الكريم على وجوب قتل المرتد، وتنشأ هذه الذهنية من عدم الدقّة الكاملة في الآيات القرآنية من قبل بعض هؤلاء المخالفين، أو قلّة اطّلاع البعض، أو الضعف العلمي لآخرين منهم.

ولإيضاح هذا المطلب ينبغي القول:

الإيضاح الأوّل: يمكن أن يستفاد من الآية الشريفة ٥٤ من سورة البقرة استحقاق المرتد للقتل، قال تعالى: ﴿**وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ**﴾.

اتّجه كثير من بني إسرائيل بعد النجاة من جيش فرعون، والغلبة عليهم، وذهاب موسى إلى طور سيناء لأخذ الألواح، إلى عبادة عجل السامري، فخرجوا عن التوحيد، فقال لهم موسى عليه السلام: يا قوم، إنّكم ظلمتم أنفسكم بسبب هذا الانحراف، فتوبوا إلى بارئكم، فاقتلوا أنفسكم.

والمراد من هذا القتل ليس قتل النفس ومحاربة النفس والأهواء الشهوانية، بل المراد القتل الحقيقي الذي يعني إزهاق الروح، ومن الواضح أنّ مسألة القتل تمّ طرحها من قبل الله تبارك وتعالى؛ وسبب ذلك هو ارتداد بني إسرائيل بعد مشاهدتهم كلّ تلك المعاجز والآيات الإلهية.

ويستفاد من الآية الشريفة:

أوّلاً: أنّ الارتداد بين اليهود موضوع للقتل، وعقوبة هذا الفعل هو القتل.

ثانياً: مع ملاحظة إجراء استصحاب أحكام الشرائع السابقة يمكن إثبات هذا الحكم في الشريعة الإسلامية أيضاً، وترك مسألة النسخ. نعم، إن

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

ذكر الألوسي في تفسير روح المعاني: « توبتهم هو القتل، إمّا في حقّهم خاصّة، أو توبة المرتد مطلقاً في شريعة موسى عليه السلام»[١].

وروي في ذيل الآية عن علي عليه السلام: أنّ بني إسرائيل سألوا موسى على نبيّنا وآله وعليه السلام، فقالوا: «يا موسى، ما توبتنا؟ قال: يقتل بعضكم بعضاً، فأخذوا السكاكين، فجعل الرجل يقتل أخاه وأباه وابنه لا يبالي من قتل حتّى قتل منهم سبعون ألفاً، فأوحى الله إلى موسى، مرهم فليرفعوا أيديهم، فقد غفرت لمن قتل، و تبت على من بقي»[٢].

أمّا النقطة المتبقّية هنا فهي أن نقول: إنّ هذه الآية الشريفة موردها عبادة العجل والارتداد الجماعي والفئوي، وعليه فلا يمكن استفادة حكم الارتداد الشخصي منها. نعم، يمكن بقرينة ﴿**فَتُوبُوا**﴾ استفادة أن تكون التوبة واجبة بنحو مستقل على كلّ أحد منهم ويكون حكم وجوب القتل لارتداد كلّ واحد منهم مستقلاً، والنتيجة أنّ ارتداد كلّ شخص هو موضوع لاستحقاق القتل.

الإيضاح الثاني: قال الفخر الرازي في التفسير الكبير في ذيل الآية ٢١٧

---

(١) روح المعاني ١: ٢٦٠.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٤: ٣٠٥.

من سورة البقرة: ﴿وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ﴾: «أمّا حبوط الأعمال في الدنيا فهو أنّه يقتل عند الظفر به، ويقاتل إلى أن يظفر به، ولا يستحق من المؤمنين موالاة، ولا نصراً ولا ثناء حسناً، وتبين زوجته منه، ولا يستحق الميراث من المسلمين»[١].

من الواضح أنّ الفخر الرازي استفاد هذه الأحكام من إطلاق حبط الأعمال في الدنيا، ويشمل إطلاقه أيضاً الشهادتين والإسلام الذي كان يجعله سابقاً في دائرة الطهارة والاحترام بما فيه احترام دمه، فبحبط الأعمال يسقط كلّ ما قام به ـ لفظاً وعملاً ـ عن الاعتبار.

روي في بعض الروايات المعتبرة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «شهادة أن لا إله إلّا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث»[٢].

مفهوم هذه الرواية هو أنّه مع عدم الشهادة لم تكن الدماء محقونة، وتنتفي المناكح والمواريث.

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

---

(١) التفسير الكبير ٦: ٤٠.

(٢) الكافي ٢: ٢٥، ح١.

هو شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسوله، وهي التي عليها أكثر الناس»[١].

ولعلّ الشيخ الطوسي من هذه الجهة أفتى بأنّ المسلم لو حجّ ثمّ ارتدّ فحجّه باطل، ولو كنّا نحن وإطلاق هذه الآية الشريفة 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 الأخروي، ولا ملازمة له مع العقوبة والجزاء الدنيوي.

فنقول في الجواب: إنّ هذا بعيد عن الإنصاف؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى جعل كلّ الأعمال كالعبادات مثل الصلاة والصوم، والنكاح أيضاً، وسائر الأمور التي لها صبغة دينية، وكذلك الشهادة على الإسلام والتوحيد والنبوّة جعلها باطلة و منتفية بسبب الارتداد، و جعل بطلانها في الدنيا والآخرة معاً، ولازم هذا المطلب أن نقول: إنّ حبط الأعمال في الدنيا بمعنى العقوبة والجزاء الدنيوي.

وبعبارة أخرى: ليس المقصود من حبط الأعمال فقط إسقاط أعمال البر التي لها أجر أخروي، حتّى نقول: إنّ الحبط يعني عدم ترتّب الأجر الأخروي على الأعمال، بل الحبط بمعنى أنّه لم يقم بأيّ عمل، وليس له أيّ

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٧٨.

شهادة، وأنّ ما كان سبباً لاحترامه لحدّ الآن يمكن اعتباره كالعدم، وبانتفائه فلا يبقى له احترام، ونفس عدم الاحترام موضوع لاستحقاق العقوبة والجزاء في هذه الدنيا.

وبعبارةأخرى: 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 مطابقي 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 تخيّلوه وفوات ما للإسلام من الفوائد الدنيوية»[1]، فهو أيضاً فهم فوات الفوائد الدنيوية من الآية، وهذه لها ملازمة عادية بالعقوبة والجزاء الدنيوي، يعني: 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: قيّدت هذه الآية المباركة بلفظ «الموت»، فقال جلّ

---

(١) كنز الدقائق ٢: ٣٢١.

وعلا: ﴿فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ﴾، ولهذا القيد ظهور في أنّ حبط الأعمال في الدنيا والآخرة يكون عند ارتداد الشخص، وبقاء الارتداد حتّى وفاته، ومغادرة الدنيا وهو على حالة الكفر. فلا يستفاد من الآية الشريفة أنّ مجرد الارتداد سبب لحبط الأعمال، وترتّب الآثار الدنيوية والأخروية.

الجواب: أوّلاً: ذكر في بعض آيات القرآن الكريم أنّ مجرد الشرك والارتداد بلا قيد الموت سبب لحبط الأعمال، كقوله تعالى: ﴿وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾[2]، وقد ثبت في محلّه من مباحث علم الأصول: عدم سريان قاعدة حمل المطلق على المقيّد في الموارد التي يكون العنوانان مثبتين، وليس بينهما تنافي، و النتيجة: أنّ الآية محلّ البحث تبيّن 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 قاعدة 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.

---

(١) سورة الأنعام: ٨٨.

(٢) سورة المائدة: ٥.

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

الإيضاح الثالث: قال شمس الدين السرخسي في كتابه المبسوط في باب المرتدين: «والأصل في وجوب قتل المرتدين قوله تعالى:﴿أَوْ يُسْلِمُونَ﴾، قيل: الآية في المرتدين»[١]. فهو استدلّ بالآية ١٦ من سورة الفتح لوجوب قتل المرتدين.

الإيضاح الرابع: ذكر الشهيد الثاني في مسالك الإفهام بعد عدّه الردّة من أفحش أقسام الكفر وأغلظها حكماً، فأشار إلى آيتين يظهر منه الاستدلال بذلك، هما قوله تعالى: ﴿**وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ**﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿**وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ**﴾[٣]، ثمّ تمسّك بالنبوي الشريف: «لا يحلّ دم امرئ مسلم إلّا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان،

---

(١) المبسوط ١٠: ٩٨.

(٢) سورة البقرة: ٢١٧.

(٣) سورة آل عمران: ٨٥ .

أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»[١][٢]، والظاهر أنّه استفاد من الآيتين لزوم القتل وإن لم يصرّح بذلك.

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

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

التفتوا إلى أنّنا لا نريد استفادة فعلية وجوب القتل من الآية الشريفة، بل إنّ هذا المقدار وهو أن يكون الارتداد له قابلية أن يصبح موضوعاً لاستحقاق القتل، فأيّ استبعاد في جواز قتل المرتد المستفاد من كلام

---

(١) سنن أبي داود ٢: ٣٦٦ ح٤٥٠٢.

(٢) مسالك الإفهام ١٥: ٢٢.

(٣) سورة البقرة: ١٧.

النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ كما سنشير إليه لاحقاً ـ المتّخذ من هذه الآية الكريمة؟!

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ كلّ ارتداد هو فتنة حسب هذه الآية، فلا ينبغي تصوّر أنّ بعض أنواع الارتداد فتنة، وبعضه ليس فتنة، وأنّ ما عبّرت به الآية الشريفة عن الارتداد بلفظ «الفتنة» 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 فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا**﴾.[1]

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «وقال قوم: المراد بها المرتدون عن الإسلام إذا ظفر بهم الإمام عاقبهم بهذه العقوبة؛ لأنّ الآية نزلت في العرنيين؛ لأنّهم دخلوا المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم واصفرّت ألوانهم»[2].

وهم قوم أسلموا ثمّ مرضوا فلم يقدروا 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

---

(١) سورة المائدة: ٣٣.

(٢) المبسوط ٨: ٤٧.

عشرين رجلاً في طلبهم، فأخذهم وقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وطرحهم في الحرة، حتّى ماتوا، وكان ذلك لأجل الارتداد.

ورد في حاشية كتاب التاج الجامع للأصول الوارد في أحاديث النبيﷺ بعد ذكر هذه القضية: أنّ شأن نزول هذه الآية هم المرتدون، وهذا نظر جمهور العلماء سلفاً وخلفاً[١].

الإيضاح السابع: الدليل الآخر حسب بعض الروايات الواردة عن أمير المؤمنينعليه السلام في استشهاده بالآية ١٣٧من سورة النساء لبيان حكم قتل المرتد، فقد ورد في كتاب دعائم الإسلام عن الإمام الصادقعليه السلام عن آبائه الكرامعليهم السلام: «أنّ علياًعليه السلام كان لا يزيد المرتد على تركه ثلاثة أيام يستتيبه، فإذا كان اليوم الرابع قتله من غير أن يستتاب، ثمّ يقرأ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً**﴾[٢][٣].

الاستشهاد بهذه الآية دليل واضح على استفادة الإمامعليه السلام وجوب قتل المرتد بنحو من الآية الشريفة. ويمكن أن لا يتّضح لنا كيفية الاستدلال، ولكن المعلوم هو أنّهم فهموا أصل وجوب القتل من الآية الشريفة. نعم، يحتمل استفادة ذلك من إطلاق عنواني عدم المغفرة الإلهية- يعني: لا في

---

(١) التاج الجامع للأصول ٣: ١٩.

(٢) سورة النساء: ١٣٧.

(٣) دعائم الإسلام ٢: ٤٧٩، ح١٧١٦.

الدنيا ولا في الآخرة - وعدم الهداية الإلهية.

وإذا قيل: إنّ الآية الشريفة تدل على عدم قبول توبة مثل هؤلاء الأشخاص فقط.

فنقول في الجواب: إنّ هناك ملازمة بين هذا العنوان، يعني: عدم قبول التوبة، ومسألة القتل؛ لأنّه ليس عندنا في الفقه مورد واحد لا يقبل فيه توبة المجرم، ومع ذلك يترك ذلك الشخص على حاله.

ونتيجة النقاط المذكورة: هو ادّعاء البعض ظهور آياتٍ من القرآن الكريم في لزوم معاقبة المرتد و قتله، وأنّ المنتقدين لهذا الحكم عندما يقولون: إنّ الآية إمّا أن تكون نصّاً أو الخبر القطعي نصّاً بعيد عن الفقاهة والاجتهاد.

وواضح لكافّة أهل النظر: أنّ من أهم مباحث علم الأصول هو إثبات حجية 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 في استنباط الأحكام.

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

وبعبارة أخرى: إن دلّت الروايات بوضوح على الحكم، فبإمكاننا استفادة التأييد من هذه الآيات على الأقل.

المطلب الثاني: الذين يدّعون عدم ملائمة مثل هذا الحكم مع روح

القرآن، فينبغي أن يجيبوا:

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

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

ثانياً: لو دققنا في الآثار المترتبة على المرتد في القرآن الكريم، فسنفهم جيداً استحقاق المرتد للعقوبة الدنيوية الشديدة، ففي القرآن الكريم ذكر ثمانية آثار للمرتد:

الأثر الأوّل: حبط الأعمال في الدنيا والآخرة.

الأثر الثاني: أنّه في الآخرة من الخاسرين، وليس أمامه طريق للخلاص.

الأثر الثالث: لن يغفر الله له أبداً.

الأثر الرابع: سلب التوفيق الإلهي منه، قال تعالى: ﴿**كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ**﴾[1].

الأثر الخامس: دخوله في جهنّم.

الأثر السادس: خلوده في نار جهنّم.

---

(١) سورة آل عمران: ٨٦ .

الأثر السابع: الشيطان يزيّن لهم أفعالهم القبيحة والسيّئة، و يبتليهم بطول الأمل.

الأثر الثامن: على المرتد لعنة الله والملائكة والناس أجمعين إلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿أُولئِكَ جَزاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَ الْمَلائِكَةِ وَ النّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[1].

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

وهل يمكن قبول أنّ استحقاق أشدّ العقوبة والجزاء الدنيوي للمرتد لا يلائم روح القرآن، مع وجود هذه الآثار الشديدة الأخروية وبعضها الدنيوية؟! إنّ من يتحدّث عن الحرية واحترام أيّ نوع من الأفكار وعقائد الآخرين، كيف يوجّه هذه الآثار الأخروية الشديدة للارتداد؟!

وبعبارة أخرى: بناء على هذه الرؤية، ليس للارتداد قابلية أن يكون موضوعاً للعقوبة والجزاء الدنيوي، ولا صلاحية له بأن يكون موضوعاً للعقوبة والجزاء الأخروي. وهؤلاء يطرحون الارتداد تحت عنوان حرية الفكر، وأنّه حقّ بشري، وحينئذ فلا يمكن تصوّر أيّ قبح فيه، ومع عدم القبح لا يكون له قابلية العقوبة الدنيويّة ولا الأخروية.

والنتيجة: عليهم أن ينكروا العقوبات الأخروية للارتداد أيضاً.

---

(١) سورة آل عمران: ٨٧ .

وإن قلتم: إنّنا نقبل القبح في نفسه، فحينئذ أيّ استيحاش لهم من العقوبة الدنيوية.

إذن يمكن أن يقال بوجود ملازمة قهرية وعادية بين الآثار الشديدة المذكورة للمرتد في القرآن الكريم، مع عقوبته ومجازاته الدنيوية، وما ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام في قتل المرتد مستفاد من هذه الملازمة، أيّ: أنّهم استفادوا هذه الملازمة من آيات الارتداد.

المطلب الثالث: ينبغي السؤال ممن يرفع صوته عالياً ويطرح مسألة خلو القرآن الكريم للجزاء الدنيوي بالنسبة للمرتد هل تقبلون الحدود الأخرى التي صرّح بها القرآن الكريم؟ فهل تقبلون حدّ الزنا والسرقة والمحارب والمفسد في الأرض المصرّح به في القرآن الكريم؟ ومن المسلّم أنّ من يرفع شعار الحرية ويتّخذ منشور حقوق الإنسان معلماً له، ويبدي رأيه في ذلك فهؤلاء ينكرون مثل هذه الحدود أيضاً. وإن لم ينكروها فعليهم أن يوضّحوا كيف يقبلوها وينكرونها في المرتد؟! مع أنّ الارتداد أقبح وأشنع بكثير من الزنا و السرقة.

المطلب الرابع: أوّلاً: حتّى لو قبلنا عدم إشارة القرآن الكريم لاستحقاق المرتد للعقوبة والجزاء الدنيوي، إلّا أنّ هذا لا يوجّه أيّ ضربة لهذا الحكم؛ لأنّ كثيراً من الأحكام الفقهية لم ترد في القرآن الكريم، فهناك آلاف الأحكام في مسألة الصلاة والزكاة والحج و... لم ترد في القرآن الكريم.

ثانياً: لا يمكن تصوّر حقيقة للقرآن الكريم منفصلة عن كلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، فلا يمكن الوصول إلى حقيقة القرآن الكريم دون مراجعة سنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام، قال الله تعالى: ﴿وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾،[1] فينبغي أن يكون بيان القرآن من قبل النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، وقال الله تعالى: ﴿وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[2]. يعني: أنّ على المسلمين متابعة ما بيّنه النبي صلى الله عليه وآله بعنوان أنّه تفسير إلهي أو بأيّ عنوان آخر. وبناء على هذا لو قال النبي صلى الله عليه وآله في حديث أو أحاديث بوجوب قتل المرتد فإنّ العمل به في الحقيقة عمل بالقرآن، ويصدق هذا الأمر أيضاً بالنسبة للأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم القرآن الناطق، والمفسّر الحقيقي للقرآن.

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

---

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) سورة الحشر: ٧.

المحور الثاني: قتل المرتد المستفاد من الروايات

بعد دراسة أدلة لزوم قتل المرتد من منظار القرآن الكريم ينبغي دراسة هذا المطلب بإجمال من منظار الروايات.

المخالفون لقتل المرتد لهم عدّة شبهات أو توهّمات بالنسبة للروايات:

التوهّم الأوّل: ندرة الروايات الدالة على وجوب قتل المرتد.

التوهّم الثاني: أنّ هذه الروايات معنونة بالخبر الواحد، وبما أنّ الدليل المهم لحجية الخبر الواحد هو بناء العقلاء، فلو راجعنا بناءهم فلا نراهم يعملون في الأمور المهمّة- كالقتل- بالخبر الواحد.

أمّا الجواب عن التوهّم الأوّل:

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

كتاب الطهارة، كتاب النكاح، كتاب الصيد والذباحة، كتاب الإرث، وكتاب الحدود في حدّ المرتد، فلو راجع الإنسان بنحو الإجمال ما ورد من روايات في هذه الكتب المذكورة في مورد المرتد، لفهم بوضوح أنّ عدد الروايات الواردة في المرتد قد تجاوزت العشرين رواية.

فقد روى المرحوم ثقة الإسلام الكليني في كتاب الكافي (٢٥٦/٧) باب حدّ المرتد، ثلاثاً وعشرين رواية، وأكثر هذه الروايات صحيحة، واستدلّ بها الفقهاء في الأبواب الخمسة المذكورة، وهذه الروايات مضافاً إلى صحة سندها متحقق فيها مبنى المحققين في حجيّة 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 رواية، وإذا وصلت الرواية حدّ التواتر فلا حاجة بعد ذلك إلى دراسة السند، وهذا أمر واضح ومسلّم به عند الفقهاء.

ب: لايمكن للفقيه في عملية الاستنباط والاستدلال بالروايات النظر إلى بعض الروايات، بل عليه تحليل ودراسة كافّة الطوائف المتعلّقة بالموضوع، فإذا درسنا موضوع المرتد في الروايات، فسنواجه عدّة طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الدالة على وجوب قتل المرتد صريحاً:

ألف: صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد، فقال: «من رغب عن الإسلام، و كفر بما أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما تركه على ولده»[1].

ب: الحديث الخامس من هذا الباب، وهي صحيحة جميل بن دراج عن أحدهما عليهما السلام: في رجل رجع عن الإسلام، قال عليه السلام: «يستتاب، فإن تاب وإلّا قتل»[2]. صرّح في هذا الحديث بأصل استحقاق قتل المرتد.

---

(١) الكافي ٧: ٢٥٦، ح١.

(٢) المصدر نفسه، ح٥.

ج: الحديث العاشر من هذا الباب، عن الإمام الكاظم عليه السلام قال: سألته عن مسلم تنصّر، قال: «يقتل ولا يستتاب»[١].

د: الحديث الحادي عشر من هذا الباب، عن عمار الساباطي قال: سمعت أبا عبدالله 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 نبي، فقال عليه السلام: «إن سمعته يقول ذلك فاقتله»[٣].

و: ما ورد في كتب أهل السنّة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في حكم وجوب قتل المرتد أيضاً.

روي في كتاب التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يحلّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّي رسول الله، إلّا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيّب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة»[٤]، ثمّ قال: روى البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود والترمذي هذه الرواية.

---

(١) المصدر نفسه، ح١٠.

(٢) المصدر نفسه، ح١١.

(٣) المصدر نفسه، ح١٣.

(٤) التاج الجامع للأصول ٣: ١٧ ـ ١٨.

وقد صرّحت هذه الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله بجواز قتل الإنسان في ثلاثة موارد، منها: من فارق دينه وارتدّ.

ثمّ نقل عن عكرمة: أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام قتل جماعة رجعوا عن الإسلام.

وروي في كافّة كتب حديث أهل السنّة عدا صحيح مسلم عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من بدّل دينه فاقتلوه»[1].

الطائفة الثانية: الروايات الواردة في خصوص المرأة المرتدة، وهي تدلّ على عدم جواز قتلها، وتؤكّد على عدم قتل المرأة إذا ارتدّت، وتدلّ هذه الروايات جيداً على أنّ هذا هو استثناء من حكم المرتد، وأنّ أصل وجوب قتل المرتد أمر مسلّم به.

الطائفة الثالثة: الروايات الدالة على الحكم بالقتل على أصحاب الكبائر إن تكرر منهم صدور الكبيرة، ولاشكّ في أنّ الارتداد من الذنوب الكبيرة، بل هو من أشدّ الكبائر. واتّفق الفقهاء على أنّ المرتد إن لم يقتل في المرّة الأولى فيجب قتله في المرّة الثالثة أو الرابعة، واستدلّوا في هذا المورد برواية عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: «أصحاب الكبائر يقتلون في الثالثة»[2]. نعم، كما أنّ الزاني إن أقيم عليه الحدّ ثلاث مرّات، فارتكب

---

(١) مجمع الزوائد ٦: ٢٦١.

(٢) عوالي اللئالي ٢: ٣٥٦، ح٣٣.

ذلك الفعل مرّة رابعة فينبغي قتله، كذلك الأمر في مسألة الارتداد، كما صرّح جميل بن دراج بذلك أيضاً في الحديث الخامس من هذا الباب.

والمقصود هو أنّ على الفقيه أن يلتفت إلى هذه الجهة أيضاً، فإذا لم يكن لدينا فرضاً رواية تدلّ بصراحة على لزوم قتل المرتد، أمكننا التمسّك بهذا النوع من الروايات الدالة على قتل المرتد ولو في حال التكرار أيضاً.

الطائفة الرابعة: الروايات الدالة على أنّ الشهادة على التوحيد ونبوّة النبي الأكرمﷺ توجب حقن الدماء وحفظها وصحة النكاح والمواريث، والمفهوم من هذه الروايات هو أنّ عدم الشهادة 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 شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسوله»[1].

ونتيجة هذه الطائفة هو انتفاء سبب حقن الدماء عمّن ارتدّ.

الطائفة الخامسة: الروايات الدالة على أنّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام أجرى في موارد حكم المرتد على بعض الأشخاص.

الرواية الأولى: عن أمير المؤمنينعليه السلام: «أنّه أتي بمستورد العجلي، وقد قيل: إنّه تنصّر وعلّق صليباً في عنقه، فقال له قبل أن يسأله، وقبل أن يشهد عليه: ويحك يا مستورد، إنّه قد رفع إليّ أنّك تنصّرت، ولعلّك أردت أن

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٧٨.

تتزوّج نصرانية، فنحن نزوّجك إياها، قال: قدوس قدوس، قال: فلعلّك ورثت ميراثاً من نصراني، فظننت أنا لا نورثك، فنحن نورثك؛ لأنّا نرثهم ولا يرثوننا، قال: قدوس قدوس، قال: فهل تنصّرت كما قيل؟ فقال: نعم، تنصّرت، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر، فقال المستورد: المسيح أكبر، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بمجامع ثيابه، فأكبّه لوجهه، فقال: طئوه عباد الله، فوطؤوه بأقدامهم حتّى مات»[1].

الرواية الثانية: عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «أتي قوم أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا: السلام عليك ياربّنا، فاستتابهم فلم يتوبوا، فحفر لهم حفيرة وأوقد فيها ناراً، وحفر حفيرة أخرى إلى جانبها وأفضى بينهما، فلمّا لم يتوبوا ألقاهم في الحفيرة وأوقد في الحفيرة الأخرى حتّى ماتوا»[2].

فلينتبه إلى أنّ مثل هذا الغلو هو من مصاديق الارتداد.

الرواية الثالثة: روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: « أتي أمير المؤمنين صلوات الله عليه برجل من بني ثعلبة قد تنصّر بعد إسلامه فشهدوا عليه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما يقول هؤلاء الشهود؟ قال: صدقوا، وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال: أما إنّك لو كذّبت الشهود لضربت عنقك وقد قبلت منك فلا تعد، فإنّك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»[3].

---

(١) مستدرك الوسائل ١٨: ١٦٣، ح٢٢٣٩٦.

(٢) الكافي ٧: ٢٥٧، ح٨ .

(٣) المصدر نفسه، ح٩.

الظاهر من هذه الروايات وقوع مثل هذه الموارد في زمن حكومة أمير المؤمنين عليه السلام، وقد أجرى الإمام عليه السلام الحد في موارد عديدة، ولا قرينة عندنا تدلّ على أنّ صدور الأحكام في مثل هذه القضايا هي قضايا خاصّة وخارجية، أو ما اصطلح عليه أنّها قضية في واقعة، بل إنّ ظاهر هذه الروايات يدلّ على كون أمير المؤمنين عليه السلام في مقام تطبيق الحكم الكلي على المصداق.

وروي في كتب أهل السنة أنّ النبي صلى الله عليه وآله أصدر حكماً بقتل جماعة ارتدّوا عن الإسلام، وقد أشرنا سابقاً إلى هذا في هذه الرسالة، 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 مسألة وجوب قتل المرتد من الروايات الواردة في تقسيم أمواله بين ورثته، واعتداد زوجته عدّة الوفاة بمجرد الارتداد؟

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

ثانياً: إنكارهم بينونة زوجته.

ثالثاً: رفضهم تقسيم أمواله.

---

(١) التاج الجامع للأصول ٣: ١٧ ـ ١٨.

رابعاً: اعتقادهم حلية ذبيحته.

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

وفي رأينا لا يبقى مجال للشك ـ مع وجود هذه الطوائف المتعددة ـ في أنّ وجوب قتل المرتد هو من الأحكام المسلّم بها والقطعية في الدين الإسلامي. وينبغي الالتفات إلى أنّ هذه الروايات لم تنقل عن أمير المؤمنين عليه السلام وزمن حكومته فحسب أو خصوص زمن حكومة النبي صلى الله عليه وآله، لكي يحتمل أنّ وجوب قتل المرتد هو حكم سياسي أو حكم مقيد بزمن خاص، بل روي ذلك عن الأئمة المعصومين عليهم السلام كالإمام الباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام أيضاً.

ويكشف هذا الأمر عن أنّ حكم المرتد حكم دائمي ومستمر إلى يوم القيامة، وبيّنت هذه الروايات حكم المرتد على نحو القضية الحقيقية والقاعدة الكلّية.

أمّا الجواب عن التوهّم الثاني، وهو ما قيل: إنّ روايات قتل المرتد خبر واحد، ولا حجية للخبر الواحد في الأمور الخطيرة، فنقول:

أوّلاً: اتّضح أنّ روايات وجوب قتل المرتد هي في حدّ التواتر المعنوي أو الإجمالي، وأنّها مفيدة للقطع.

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

حجية الخبر الواحد بين الأمور الخطيرة وغير الخطيرة، وهذا هو رأي كثير من فحول وأعاظم الفقهاء والأصوليين، فقد عمل الفقهاء سواء المتقدّمين أو المتأخرين من أوّل الفقه إلى آخره بالخبر الواحد الوارد في الدماء وغير الدماء، الأموال وغير الأموال، العبادات وغيرها، السياسات وغيرها، وتشهد كتبهم الفقهية بذلك. وقد بحثنا في أبحاث خارج الأصول في بحث حجية الخبر الواحد هذا المورد بالتفصيل، وهو موجود على موقعنا الإلكتروني [1].

ثالثاً: صرّح الشيخ الطوسي في بحث وجوب قتل المرتد أنّ إجماع الأمّة الإسلامية على ذلك، يعني: ليس إجماع الشيعة والسنّة وحدهم، بل إجماع الأمّة كلّها على ذلك، وهذا التعبير يجعل هذا الحكم في مرتبة الحكم الضروري، إذن ليس مستند هذا الحكم هو الخبر فقط، بل يضمّ إليه وجود مثل هذا الإجماع أيضاً.

رابعاً: ما هو ملاكنا في الفصل بين الأمور الخطيرة عن غير الخطيرة؟ فقد استدلّ بأخبار الآحاد في مباحث الخمس والزكاة المتعلّقة بأموال الناس.

فهل أنّ تعيين تكليف هذا الحجم الكبير من الأموال لا يشمله عنوان الأمور الخطيرة؟! ففي باب الزكاة الذي هو أمر قرآني مسلّم، لم تبيّن الشرائط والخصوصيات لدفع الزكاة في أيّ آية من القرآن، وأنّه في أيّ الموارد يعطى العشر؟ وأيّها يعطى الواحد من عشرين؟ فقد ثبت ذلك وحده

---

(١) دروس خارج الأصول للعام الدراسي ٨٧ - ٨٨، الدرس٧٧، بتاريخ ١٣٨٧/١/١٦ ش.

بالخبر الواحد. ولم يثبت الذبح لمليوني حاجّ في منى إلّا بالخبر الواحد «لا ذبح إلّا في منى»، ولم يعمل الفقهاء بالخبر الثقة بعنوانه، بل هناك شروط أخرى مطروحة، كعمل الفقهاء وخاصّة المتقدّمين منهم، وكذا عدم وجود المعارض، وبناء على هذا أيّ إشكال في العمل بخبر الواحد الثقة في الأمور المهمّة مع وجود مثل هذه الشروط؟! إذ مثل هذه الشروط متوفرة في روايات قتل المرتد.

خامساً: ما تسمعوه في الفقه من احتياط الفقهاء في مورد الدماء والفروج والأموال فقد أثبتنا في محلّه أنّ كثيراً منهم لم يفتوا بوجوب الاحتياط، بل أفتوا بشدّة الرجحان والاستحباب الشديد [1].

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

المحور الثالث: هل قتل المرتد إشاعة للفوضى؟

استعرضت بعض البحوث والدراسات مسألة إشاعة الفوضى أو تشجيع المؤمنين على نقض القوانين، وذكروا أنّ إثبات وتنفيذ أيّ حكم وخاصّة الأحكام التي تتعلّق بأرواح الناس إنّما هو مختص بالمحاكم الصالحة.

---

(١) راجع التلقيح الصناعي للمؤلّف.

وهنا عدّة نقاط تخصّ هذا الموضوع، وهي:

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

النقطة الثانية: لايوجد فقيه أو مرجع تقليد يحتفظ لنفسه حقّ القول بمثل هذه النظرية قبل إحراز موضوع الارتداد بالنسبة لشخص معين، وإذا أصدر الإمام الخميني رضوان الله عليه مثل هذا الحكم في حقّ المرتد سلمان رشدي فقد كان بعد إحراز الموضوع عنده تماماً، وكذلك فتوى آية الله العظمى الفاضل اللنكراني قدس سره بالنسبة إلى «رافق تقي» كانت بعد أن ترجمت مطالب هذا الشخص كراراً، وصدرت هذه الفتوى بعد إحراز الموضوع، فهل أنّ الفقيه الجامع للشرائط مع الشرائط العديدة المذكورة في محلّها لا يمكنه إحراز الموضوع؟! أليست فلسفة تشكيل المحاكم هو إحراز الموضوع؟! وهل أنّ المحكمة تشرّع حكماً وقانوناً أم أنّها تنفّذ وتطبّق القانون؟! وهل أنّ المراحل الثلاث البدوية الاستئناف والمحكمة العليا لها خاصية أخرى غير الإحراز الصحيح للموضوع؟!

النقطة الثالثة: السؤال الأصلي هو أنّه أيّ محكمة عندكم هي المحكمة الصالحة؟ هل لكونها لا تصدر أحكاماً تتطابق مع الشعارات الخدّاعة لحقوق الإنسان تكون غير صالحة؟! وعليه فينبغي أن تخدشوا في أكثر الأحكام

الإسلامية الصادرة عن هذه المحاكم! أم أنّ المحاكم الصالحة هي المحاكم الكفوءة التي تعمل على تطبيق القوانين الشرعية المعتبرة على المصاديق؟ يعني: المحاكم التي تعمل و تطبّق القرارات والضوابط الشرعية.

ومن الواضح أنّ تطبيق هذه الأحكام على يد الفقيه تكون بنحو أحسن وأدق، فإنّ الفقيه يطبّق حكم الله بالنسبة لمورده ومصداقه بدقّة كاملة وبشكل صحيح، وهذا أحد شؤون الفقاهة. والقضاء منصب مهم لرسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام والفقهاء جامعي الشرائط بحيث يعتبر فيه توفّر شرط الاجتهاد، إذ لا يمكن لغير المجتهد أن يتصدّى منصب القضاء في الإسلام حسب الحكم الأولي.

النقطة الرابعة: هل أنّ نفس الحكم إشاعة للفوضى أم تنفيذه؟

وبعبارة أخرى: هل أنّهم يشكلون على الحكم أم على كيفية التنفيذ؟ أليس وجوب قتل المرتد قانوناً إلهياً؟ ألا يعدّ الاعتماد على وثائق وموازين حقوق الإنسان الحالية نقضاً حقيقياً للقانون فيما لو استلزم نفياً لحكم الله ومانعاً من تنفيذه؟ وهل نترك أحكام الله جانباً في عصرنا الراهن فنتوجّه صوب الشعارات الظاهرية ومعطيات حقوق الإنسان؟ أليس هذا هو أسوأ أسلوب في نقض أهم وأقوى قانون، وأقبح أسلوب لإيجاد الهرج والمرج؟! وهل ترغيبنا للبشر على تنفيذ أحكام دين الله صحيح أم ترغيبنا للمنشور العالمي لحقوق الإنسان؟! وهل أنّ المنشور العالمي لحقوق الإنسان الذي أهدى الحرية للمثليين قادر على ضمان سعادة البشرية؟! وعلى كلّ حال

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

فإن قالوا: يجب علينا أن نفسّر الإسلام في العصر الراهن بما يتطابق وهذا المنشور. قلنا: وهذا في الحقيقة نفي للإسلام. والعجب مِن بعض مَن يقلق لنقض منشور حقوق الإنسان إلّا أنّ الغيرة الدينية ليس فقط لاتغضبهم، بل تجعلهم يدافعون عن أشخاص هم أنفسهم يعترفون بأكاذيب هؤلاء!

يقول علي بن أبي طالب عليه السلام: «وقد ترون عهود الله منقوضة فلا تغضبون! وأنتم لنقض ذمم آبائكم تأنفون!وكانت أمور الله عليكم ترد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع، فمكّنتم الظلمة من منزلتكم، وألقيتم إليهم أزمّتكم، وأسلمتم أمور الله في أيديهم، يعملون بالشبهات، ويسيرون في الشهوات»[1].

هذا ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام في بيان أسباب سقوط الأمّة الإسلامية وانحطاطها، وانحراف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، والعارفين بالدين عن مسير الحق، وفي الإشارة كفاية لأهله.

النقطة الخامسة: هناك ضوابط وشروط واضحة لتنفيذ الحدود حتّى بالنسبة للمنفّذ لها في الإسلام، ولا ينبغي الغفلة عن أنّ المصلحة تقتضي أحياناً أن يكون المنفّذ عموم الناس، يعني: أنّ الناس كافة مكلّفون

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٦.

ومسؤولون عن تنفيذ حكم خاص، ففي مورد المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله خوطب كافة المسلمين بهذا التكليف، وفلسفة هذا هو أن يعلم الجميع القبح الشديد للمرتد عند الله، واستحقاقه هذا الحكم منه، ليكون عبرة للجميع، وهناك نوع وقاية ودفاع مشروع عن كيان الإسلام في حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، إذ لا يسمح الإسلام الذي أصوله وفروعه مطابقة مع العقل والمنطق أن ينكر شخص الدين وأحقيّة 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 بواسطة أنفسهم، وهذا الحكم يمنع الإنسان المسلم من تسريع الخروج عن الدين ويدعوه إلى التفكير والتأمل فيه أكثر. ومن جهة أخرى: الكفّار في طول التاريخ استفادوا من حربة الارتداد لضرب الإسلام فسدّ الله تعالى هذا الطريق أمامهم إلى الأبد.

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

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

والحقيقة أنّ الارتداد يعدّ نوعاً من الفوضى في الدين، والذين يكتبون استناداً إلى الهرج والمرج لِمَ لا ينتبهون إلى هذه الحقيقة؟! لقد كان حكم لزوم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله في صدر الإسلام إلى عصرنا الحاضر، ولم يكن في أيّ زمان من الأزمنة سبباً لتشويه صورة الإسلام. نعم، منذ أن ادّعت البلدان المستعمرة حقوق الإنسان، وفي الواقع بدأت مخالفتها للإسلام، و صرخت بوجه هذا الحكم وقالت: ما هذا الحكم؟ انتهى هذا الاعتراض المرافق للأغراض والدواعي والتبليغات السيّئة وغير الصحيحة بالنسبة للدين إلى أن تكون أحكام الإسلام معارضة مع حكم العقل والحرية و الكرامة.

فلماذا نكون نحن المسلمين سذّج ونخدع بهذه العناوين ببساطة؟! فيوم يقولون بعدم انسجام أحكام الإسلام مع العقل، ويوم آخر يقولون بأنّ الإسلام يتعارض مع الحرية، ويوم ثالث يطرحون الكرامة الإنسانية وعدم رعايتها.

ومن الواضح أنّه لا ينبغي في القضاوة جعل حكم جزئيٍ وذلك في جانبه الظاهري ملاكاً للحسن والقبح، وبعبارة أخرى: ليس من اللازم طرح مسألة الحسن والقبح في متعلّق حكم خاص، بل يلزم الأخذ بالملاك في المجموع وبالنسبة إلى النوع، فينبغي النظر إلى المجموع ثمّ الحكم والقضاوة.

فلماذا تحترمون إنكار وعناد شخص ذاق حقائق الدين ولمسها، وأقيمت له الآيات والبينات، ولكن ترون أنّ استحقاق عقوبته أسلوب عنيف وغير منطقي؟!

وهل من أنكر الشمس في رابعة النهار له قيمة عندكم؟! لماذا ترون الارتداد نوعاً من الفكر وتعدّون مخالفته ساحة لصراع الأفكار والرؤى؟! الارتداد إنكار للحقيقة غير القابلة للإنكار.

ذكروا لزوم الدخول في مجال الفكر بالمنطق والجدال بالتي هي أحسن والاستدلال القوي، هذا أمر صحيح، إلّا أنّ 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 ـ يعني: إنكاره عن هوى وحب للدنيا ـ موجب لسرايته إلى الآخرين ومجموع الدين، فلابدّ من معاقبة هكذا إنسان.

وأشار المستشكلون إلى الآية الشريفة: ﴿ادْعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَنُ...﴾[1]، فهل انصافاً تشمل هذه الآية المرتد؟ وما هي نسبة هذه الآية مع آيات الارتداد؟ ألم يلاحظوا قول الله تعالى في آيات الارتداد: إنّ المرتد هو من لم تشمله الهداية والغفران الإلهي؟ فمن واجهه الله بهذه الغلظة والشدّة أتشمله مثل هذه الآية الشريفة؟! إنّ من الواضح أنّ هذه الآية متعلّقة بمن لم يقع على الصراط المستقيم الإلهي، فينبغي وضعه على الصراط المستقيم، أمّا من كان في طريق الله عزّوجل، وأراد مخالفته عن هوى وعناد فلا يكون مشمولاً لهذه الآية الشريفة. فهل يمكن عدّ من ارتكب جريمة القتل مشمولاً للآية الشريفة، والقول بلزوم العمل مع القاتل بأحد هذه الطرق الثلاثة؟! لكنّي لا أرى عاقلاً يحتمل هذا المعنى، وهو أن يتعامل مع من سعى إلى قتل الناس وقتل منهم مجموعة كبيرة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن.

لقد أوضحنا سابقاً أنّ حكم المرتد ليس لجذب الآخرين إلى الإسلام، بل هو عقوبة متعلّقة بالمسلمين أنفسهم، وذلك لعدم سريان مؤامرات الكفّار إلى الآخرين.

لكن الأمر المهم هنا هو: أنّه لتعريف الإسلام ينبغي بيان جامعية الدين في كافّة الأبعاد، أي: ترويج العقل والعلم والأخلاق والتدخّل في الشؤون

---

(١) سورة النحل: ١٢٥.

الاجتماعية والسياسية وتدبير المجتمع، هذه هي طرق تعريف الدين الإسلامي، لماذا لا تبيّنوا عدم شمولية مثل هذا الحكم ـ يعني: وجوب القتل ـ في مورد الكافر الأصلي الذي بقي من البداية إلى النهاية على كفره؟

المحور الرابع: هل هذا الحكم وهن للدين؟

قالوا: إنّ صدور مثل هذه الفتوى سبب لوهن الدين، والسؤال هو: ما هو ملاك الوهن في الدين؟ توجد هنا أربعة احتمالات ينبغي تحليل كلّ منها على حدة:

ألف: أن نقول: العمل الذي يرفضه عقلاء العالم في كافّة الأزمنة والأمكنة ولا يقبلونه هو مصداق الوهن، فنقول في هذا الفرض:

أوّلاً: العقلاء في كلّ زمان ومكان لا يرتضون إهانة أحد بمقدّسات مليار ونيف إنسان ويرونه مستحقاً للعقوبة، وكلّما كان المستهان به أو المنكر له أشدّ قداسة فاستحقاقه للعقوبة يكون أشد، وإذا كانت إهانته سبباً للانحراف أو استغلال العدو، وأراد تخريب أصل الدين أو إضعافه، يرون لزوم مواجهته بحزم وجدية.

ثانياً: لو فرض عدم استحقاق المرتد و سابّ النبيﷺ للعقوبة في نظر العقلاء، فنقول: لقد خطّأهم الشارع في هذا المورد، واعتبر من أسلم ثمّ أراد الارتداد، أنّه يستحق العقاب الشديد، أمّا الكافر الأصلي الذي أراد البقاء على كفره فلا يرى استحقاقه للعقاب الدنيوي.

وهذه القاعدة العامّة وهي أنّ للشارع أن يخطّئ العقلاء في بعض الموارد أمر يعلمه كلّ مطلّع على الفقه والأصول، ولا مخالف في ذلك. نعم، لا يمكن للشارع أن يخطّئ حكم العقل أبداً، وهذا هو أحد موارد افتراق العقل والعقلاء، الذي بحث بصورة مفصّلة في أبحاث خارج الأصول.

ب: أن يكون ملاك الوهن هو العمل الذي لا يطابق طبع الإنسان، مع كراهيته له، فنقول في هذا الفرض: لا يكره طبع أيّ إنسان مجازاة المرتد و سابّ أشرف الكائنات وأطهرها، وهذا أمر واضح.

ج: أن نقول: إنّ معيار الوهن هو أيّ عمل أو قول لا يطابق رغبة غير المتدينين، فتكون نتيجة هذا الفرض: أنّ أغلب أحكام الإسلام في العبادات والعقوبات والمعاملات و السياسات، بل بعض الأخلاقيات موهونة، وينبغي أن نعتقد بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدخّل سافر في شؤون الآخرين وباعث للوهن، و أيضاً بأنّ الجهاد والشهادة في سبيل الله سبب للوهن.

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

وقد أوضحنا في هذا البحث التوجيه العقلي البيّن لحكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، والأدلة النقلية أيضاً دالة على ذلك. ومن الناحية العقلية فإنّ إنكار الخالق والمالك الذي كلّ وجود الإنسان منه موضوع لاستحقاق

العقاب الدنيوي، و العقل يدرك أنّ الله تعالى يمكنه جعل هذا الحكم للإنسان الذي مخلوقه، وعلى فرض الجعل لا يرى أيّ قبح في ذلك.

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

مال بعض منكري حكم الارتداد إلى القول بهذا المطلب، مع أنّنا لو سلّمنا بأنّ كافّة الملاكات في الأحكام العقلية ترجع إلى حسن العدل وقبح الظلم- وقد تأمّل الإمام الخميني رضوان الله عليه في بعض أبحاثه الأصولية في ذلك ـ ففي جعل حكم وجوب قتل المرتد أو سابّ النبيﷺ لا يرى العقل أيّ قبح أو ظلم، ويقبل بأنّ الله تعالى باعتباره المالك الحقيقي للبشر لو حكم بمثل هذا الحكم لم يكن ظلماً من جهته، وهو حكم صحيح، والعقل يدرك هذا في مقام الثبوت، ويقبل أصل استحقاق العقاب فيما يخصّ مقام الإثبات، وبحسب الأدلة النقلية قد بيّن الشارع نوع الحكم.

أمّا النكتة الهامّة في عنوان الوهن الذي غفلوا عنه فهو أنّ هذا العنوان عنوان ثانوي كالحرج والاضطرار والتقية وأمثال ذلك، وقد ثبت في محلّه عدم اعتبار مثل هذه العناوين في كافّة الموارد والمصاديق، ففي التقية مثلاً لو كان فيها دم فلا اعتبار للتقية حينئذ، «إذا بلغت الدم فلا تقية».

وفي مورد الوهن لا موضوعية لهذا العنوان في بعض الموارد، فمثلاً في الموارد التي تطرح الشدّة والغلظة مع الكفّار أو قتل المشركين والكفّار لا يتفوّه فقيه بعدم وجوب قتل المشركين إذا أدّى إلى وهن الدين، ويصدّق

هذا المطلب جيّداً كلّ مطّلع على الفقاهة، وكذلك الأمر في المرتد، فلا أثر لهذا العنوان أبداً. نعم، في مثل حدّ الرجم إن أوجب وهناً للدين، أمكن تعطيله بشكل مؤقت، أمّا الحكم الذي في ذاته وماهيته فيه المواجهة الشديدة مع الكفّار والمنحرفين، ويأبى الكفّار والمشركون عنه، وهو موجب لتنفّرهم و ابتعادهم، 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، والحقيقة عكس ذلك، فالمشهور من القدماء كالشيخ المفيد (المقنعة ٨١٠)، و سلّار (المراسم ٢٦٠)، وأبي الصلاح الحلبي (الكافي ٤٢١)، وابن زهرة (غنية النزوع ٤٣٦)، وابن سعيد (الجامع للشرائع ٥٤٨)، والشيخ الطوسي صريحاً في كتاب المبسوط وبتوجيه قليل في كتاب النهاية (النهاية ٣٠١)، وكذلك العلامة صريحاً في التحرير (٢٤٢/٢) والقواعد (٥٢٥/١) والإرشاد (٣٥٢/١) والتبصرة (٩٠) والمختلف (٤٧٨/٤)، والشهيد الأوّل في الدروس (٤٧/٢)، والمحقق الثاني في حاشية الشرائع، والشهيد الثاني في مسالك الإفهام، والفاضل المقداد في التنقيح الرائع: هو الاعتقاد بمشروعية ذلك، وجوازه في زمن الغيبة.

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

وبعض الفقهاء كالصيمري في غاية المرام، وابن فهد في المهذّب البارع استفادا هذه المخالفة. ولكن أورد المرحوم السيد محمّد باقر الشفتي في رسالة إقامة الحدود في زمن الغيبة (ص١٤٤) أنّه يستفاد من عبارات آخر كتاب السرائر أنّ ابن إدريس كالمشهور من الموافقين، ومن عباراته في آخر الكتاب لم يستفد الجواز فحسب، بل إصراره على الموافقة أيضاً.

والسؤال المطروح هنا هو: بأيّ دليل يدّعى أنّ 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 المدّعَون؟! قال صاحب الجواهر وهو محور الفقاهة: «لا أجد فيه خلافاً إلّا ما يحكى عن ظاهر ابني زهرة وإدريس، ولم نتحققه، بل لعلّ المتحقق خلافه»[1].

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

قالوا: أيّ تناسب في هكذا فتاوى مع موازين نبي الرحمة صلى الله عليه وآله؟

أوّلاً: هذه التعابير والعبارات بعيدة كلّ البعد عن شأن الاجتهاد

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٤.

وصناعة الاستدلال الفقهي، فهي أشبه ما تكون بالشعار، مَثَلُ هذه الكلمات من قبيل أن نقول: إذا كان الله أرحم الراحمين فلماذا خلق جهنم، ويعذّب البعض يوم القيامة؟

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

ثانياً: ورد في التاريخ أنّ في زمن النبيﷺ قد أُجري حكم الارتداد - أي: القتل - على بعض الأشخاص [1]، فكيف يوجّهون هذا العمل مع رحمة النبيﷺ؟ وكيف يفسّرون قول الله تعالى: ﴿**أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ**﴾ [2]؟ فهل يرون أنّ المرتد بعد الارتداد داخل في المسلمين والمؤمنين؟ فمن الواضح أنّه ليس كذلك. أليس في ثقافة 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 بصورة مستقلة، مع غض النظر عن الآخرين وعن الدين نفسه؟ وبعبارة أخرى: لم يفسّر هؤلاء نبي الرحمة تفسيراً صحيحاً، فرسول اللهﷺ رحمة للبشرية ونوع الناس، وليس لكلّ فرد على حدة.

---

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

(٢) سورة الفتح: ٢٩.

تنبيهات:

الأوّل: عدم اختصاص حكم الارتداد بالإسلام، بل تعرّضت له سائر الأديان أيضاً، يستفاد هذا المطلب من قوله تعالى: ﴿**وَ لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ**﴾[1].

وتدل الآية المباركة ٥٤ من سورة البقرة على ذلك أيضاً، وعلى ضوء تصريح القرآن الكريم أنّ الارتداد في قوم موسى عليه السلام كان يستتبع استحقاق القتل، لذا الأحكام الجزائية للارتداد لاتختص بالدين الإسلامي، بل في بعض الأديان والمذاهب الأخرى كاليهودية والمسيحية الذي يرجع عن دينه فهو كافر ومرتد وتجب مجازاته[2].

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

الثالث: يستفاد من القرآن الكريم أنّ الأحكام الدنيوية والأخروية للمرتد تكون في حالة معرفة وعلم الشخص بالإسلام، ثمّ إنكاره ﴿**مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ**﴾[3]، فالشاك في الدين أو المنكر له بسبب الإعلام السيّء

---

(١) سورة الزمر: ٦٥.

(٢) راجع العهد القديم، سفر التورية، التثنية، الفصل ١٣؛ والعهد الجديد، رسالة إلى المسيحيين اليهود من أصل عبري، المادة ١٠، الجملة ٢٦ - ٣٢.

(٣) سورة محمّد: ٢٥.

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

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

إنّ فرضنا في هذه الرسالة هو إذا ارتدّ شخص ولم يتب عن ارتداده فهو يستحق القتل، يعني: عرضنا البحث في القدر المتيقن.

الخامس: لزوم قتل المرتد من الناحية الفقهية والأوليّة لايحتاج إلى فتوى وحكم من مرجع التقليد، فلو تلاقى مسلم مع مرتد أمكن للمسلم إجراء هذا الحكم بالنظر الأولي الشرعي. روي عن عمار الساباطي أنّه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك»[1]. نعم، الاحتياط يقتضي أن يكون بنظر المجتهد الجامع للشرائط.

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

---

(١) الكافي ٦: ١٧٤، ح١.

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

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

فنقول في الجواب: أوّلاً: ضروري الدين هو كلّ ما يكون محلّ وفاق بين الشيعة والسنّة، دون حاجة إلى الاستدلال حتّى الإجماع على صحة ذلك.

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

ألف: الخروج عن الإسلام، وإنكار نبوّة النبي صلى الله عليه وآله.

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

إنّ إنكار نبوّة النبي صلى الله عليه وآله وكذا المعاد من أسباب الارتداد، فينبغي عليهم أن يقبلوا ـ على الأقل ـ في هذه الموارد حكم المرتد.

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

الثامن: يظهر من بعض الشبهات أنّ هناك انتقاداً للأسلوب الاجتهادي

الشائع في الحوزات العلمية، وينبغي بناءً على بعض مباني معرفة الإنسان والنظرة الكونية وعلم تفسير المتون أن يؤسس لطريقة جديدة في الاجتهاد. هل هذا الادّعاء صحيح أم لا؟ يتطلّب مجالاً مستقلاً و بحثاً آخر.

إنّ ما تعرّضنا لبيانه في هذه الرسالة 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 الحيثية أيضاً. والأسلوب المقترح من قبل البعض مستلزم لتغيير كثير من أحكام الدين، وليس نتيجته سوى اضمحلال الدين، واللجوء إلى القوانين المشرّعة من قِبل البشر، وبعبارة أخرى: يستتبع ذلك اندراس تراث أهل البيت وفقه الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

التاسع: وفي الخاتمة نرى أنّ هذا البحث مفتوح، فإذا رأى الفقيه الجامع للشرائط المصلحة في تأخير تنفيذ حكم الله تعالى في المرتد أو عدم تنفيذه أو كان في موارد لهذا العنوان مصاديق كثيرة ـ فلو كان أُجري مثل هذا الحكم منذ البداية لما تحقق هذا الفرض ـ فهل له أن يأمر بوقف تنفيذ هذا الحكم أم لا؟ ورد في بعض روايات تنفيذ الحدود عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه: «لا يبطل حدّاً من حدود الله عزّوجل»[1]، وعلى كلّ حال يحتاج هذا البحث إلى تأمّل ودقة أكثر.

---

(١) الكافي ٧: ١٧٦، ح١٣.

وأغتنم هذه الفرصة و أعلن بأنّ المركز الفقهي للأئمة الأطهار عليهم السلام الذي هو مركز تخصصي في المسائل الفقهية مستعد للبحث والمناظرة في هذا الموضوع، وبإمكان الباحثين في المجال الديني والفقهي، الراغبين في المشاركة بعيداً عن الضجيج السياسي والتمايلات الغربية، متابعة هذا الموضوع من خلال هذا الطريق.

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

وفّق الله الجميع لفهم الحقيقة والعمل بها، وفهم الدين والعمل به إن شاء الله.

فهرس مصادر

مقال حكم قتل المرتد (شبهات وردود)

١- التاج الجامع للأصول، منصور بن علي ناصف (ت بعد ١٣٧١).

٢- تفسير روح المعاني، محمود بن عبد الله الآلوسي (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: مؤسسة الطبع والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٦٧ ش.

٥- التنقيح في شرح العروة الوثقى (ضمن موسوعة السيد الخوئي) (ت ١٤١٣)، تقرير: الشيخ علي الغروي، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ.

٦- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي (ت ١٢٦٦)، تحقيق و تعليق: عباس القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٢ ش.

٧- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١)، الناشر: دارالمعرفة ـ بيروت.

٨- دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل البيت عليهم السلام، النعمان بن محمّد المغربي (ت ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف ـ القاهرة، سنة الطبع ١٣٨٣ هـ.

٩- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥)، تحقيق و تعليق: سعيد محمّد اللحام، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٠- عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي (ت ٨٨٠)، تحقيق: مجتبى العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ، قم.

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

١٢- المبسوط، شمس الدين السرخسي (ت ٤٨٣)، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت، سنة الطبع ١٤٠٦ هـ.

١٣- المبسوط في فقه الإمامية، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)،

تصحيح و تعليق: محمد باقر البهبودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، سنة الطبع ١٣٥١ ش.

١٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧)، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة الطبع ١٤٠٨ هـ.

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

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

١٧- نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام، تحقيق: صبحي الصالح، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ، بيروت.

القسم الثاني:

إقامة الحدود والتعزيرات

هل يجوز إقامة الحدّ على المذنب في الدول غير الإسلامية؟

بقلم: الشيخ لؤي المنصوري

البحث في مسألة ما لو ارتكب شخص ذنباً موجباً للحد في أرض غير إسلامية وفي الروايات يعبّر عنها بأرض العدو فهل يقام عليه الحد أو يؤخّر إلى حين دخوله أرض المسلمين التي تجري فيها أحكام الشريعة؟

والبحث يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: هل ارتكاب الذنب في أرض غير إسلامية موجب للحد؟

النقطة الثانية: هل للحاكم إقامة الحد على من ارتكب ذنباً في أرض غير إسلامية أو يؤخّره إلى حين رجوعه للأرض الإسلامية؟

أمّا النقطة الأولى فلم تتعرّض لها الأخبار وكلمات الفقهاء إلّا ضمناً كما سنلاحظ عند بحث النقطة الثانية والسبب في ذلك وضوح الأمر وأنّ المدار في الذنب فعل الإنسان لا الأرض التي يرتكب الذنب فيها وبما أنّه ارتكب ذنباً موجباً للحد فيثبت في حقّه وإن تأخّر العقاب لما بعد كما سيأتي.

أضف إلى أنّ خبر أبي مريم وغياث بن إبراهيم الآتيين يتضمّنان ثبوت الحد على من ارتكبه في أرض العدو، أي: الأرض غير الإسلامية. فالبحث كلّه منصبّ في النقطة الثانية.

النقطة الثانية: ورد في الأخبار أنّ الحد لا يقام على مرتكبه في أرض العدو سواء ارتكبه هنالك ابتداءً أم ارتكبه في أرض الإسلام ومن ثمّ ذهب إلى هناك، ففي الخبر: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، عن أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يقام على أحد حد بأرض العدو».[1]

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

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

---

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

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

والرواية معتبرة سنداً لوثاقة رواتها.

والخبر الأوّل مطلق لم يحدّد سبب النهي عن إقامة الحد، خلافاً للخبر الثاني فقد علل السبب وأنّه مخافة الالتحاق بأرض العدو فيما لو أُقيم عليه وهو بينهم.

آراء الفقهاء في المسألة:

اختلفت الأقوال في مسألة 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 المسألة قولان:

القول الأوّل: وهو ما ذهب إليه مشهور الفقهاء من عدم إقامة الحد في الأرض غير الإسلامية، وإنّما يؤخّر إلى حين دخوله فيها تبعاً للنصوص المتقدّمة، 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 وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ ولم يفصّل، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، وإنمّا أخّرناها لإجماع الفرقة على ذلك».[1]

---

(١) الخلاف ٥: ٥٢٣.

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 (لئلاّ تلحقه غيرة وحميّة 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 أحد حدّاً بأرض العدو حتّى يخرج منها؛ لئلاّ تلحقه الحميّة فيلحق بالعدوّ».[١]

وفي الجواهر: «.. (ولا) يقام أيضاً (في أرض العدو مخافة 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؛ مخافة أن تحمله الحمية 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 حمزة الطوسي[٧] وابن إدريس[٨]

---

(١) كشف اللثام ١٠: ٤٦٥.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٣٤٤.

(٣) المقنعة: ٧٨١.

(٤) المراسم العلوية: ٢٥٥.

(٥) المهذّب ٢: ٥٢٩.

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

(٧) الوسيلة: ٤١٢.

(٨) السرائر ٣: ٤٥٧.

والمحقق الحلي [١] والصيمري [٢] والعلامة الحلي [٣] في بعض كتبه والسيد الخوانساري [٤] والحر العاملي [٥] والطباطبائي [٦] والشريف الكاشاني [٧] والسيد الخوئي [٨] والسيد الكلبايكاني [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 جماعة 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]

---

(١) شرائع الإسلام ٤: ٩٣٨.

(٢) تلخيص الخلاف ٣: ٢٧٤.

(٣) تحرير الأحكام ٢: ١٩٣.

(٤) جامع المدارك ٧: ٤٢.

(٥) هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ٨: ٤٤٨.

(٦) رياض المسائل ١٥: ٥٠٢.

(٧) تسهيل المسالك إلى المدارك: ١٦.

(٨) القضاء والشهادات ٢: ٢١٧.

(٩) الدر المنضود في أحكام الحدود ١: ٣٨٩.

(١٠) تنقيح مباني الأحكام (الحدود والتعزيرات): ١٢٤.

وأصحاب هذا الرأي اختلفوا في مسألتين:

الأولى: في تحديد معنى الجملة الواردة في آخر الرواية: «مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو» وكيفية تفسيرها؟

الثانية: هل الحكم عام لكلّ الحدود أو مختص بغير حد القصاص باعتبار انتفاء الموضوع بالقتل؟

أما النقطة الأولى فقد اختلفوا فيها، فبعضهم حملها على أنّها علّة في الحكم، فمع انتفائها يقام الحد في أرض غير إسلامية وهو ما ذهب إليه المحقق في الشرائع فقال: « ولا في أرض العدو مخافة الالتحاق»، [١] والسيد الخوئي إذ قال: « وأمّا إذا لم يخف عليه ذلك فلا بأس من حدّه»، [٢] وهو ظاهر كلّ من قيّد الحكم بخوف الالتحاق بالعدو.

إلاّ أنّ صاحب الجامع ناقش أمر التعليل فقال: « وقد يقال: إطلاق المعتبرة الأولى يقيد بالثانية، والأظهر أن يكون ما ذكر من باب الحكمة من جهة أنّ المطلق لابدّ من بقاء الغالب فيه بعد التقييد لا الأقل ولا المساوي». [٣]

وقد شرح السيد الكلبايكاني العبارة المتقدّمة فقال: « وظاهر هذا التعليل هو الإطلاق، فيفيد أنّه لا يقام عليه الحد في أرض الكفّار؛ لأنّ هذا

---

(١) شرائع الإسلام ٤: ٩٣٨.

(٢) القضاء والشهادات ٢: ٢١٧.

(٣) جامع المدارك ٧: ٤٤.

الخوف حاصل لا أنّه لا يقام عليه إذا خيف عليه ذلك، ولذا قال بعض الأعاظم قدس سره: والأظهر أن يكون ما ذكر من باب الحكمة من جهة أنّ المطلق لابدّ فيه من بقاء الغالب فيه بعد التقييد لا الأقل ولا المساوي.

ومراده رحمه الله: أنّه لابدّ في التقييد أن لا يخرج الأكثر حتّى لا يكون من باب تخصيص الأكثر.

أقول: الظاهر أنّه وإن لم يكن الالتحاق بنفسه محققاً إلّا أنّ خوف الالتحاق محقق نوعاً لهذا هو النجاشي الشاعر المخصوص لأمير المؤمنين عليه السلام فقد شرب الخمر في شهر رمضان، فضربه عليه السلام ثمانين، ثمّ حبسه ليلة، ثمّ دعا به من الغد فضربه عشرين لتجرّئه على شرب الخمر في شهر رمضان، وصار هذا سبباً لفراره وإقباله على معاوية والالتحاق به، وعلى هذا فهذا الخوف محقق نوعاً، فيكون القيد من القيود الواردة مورد الغالب وهو لا يقيد الدليل العام أو المطلق، وعلى هذا فيؤخّر الحد وإن لم يكن في مورد خوف أصلاً». [1]

فالقيد ليس وارداً على الموضوع كي يقال بتقييد الرواية الأولى بالثانية وإنّما وارد لبيان طبيعة الحكم، وأنّ من يقام عليه الحد في أرض العدو عادة ما يؤدّي إلى التجائه إليهم والالتحاق بهم وهو وإن تخلّف في بعض الأفراد لكن في الغالب يكون كذلك فلذلك لا يكون قيداً منوّعاً ولا علّة ينتفي

---

(١) الدر المنضود في أحكام الحدود ١: ٣٩٠.

الحكم بانتفائها بل الحكم جار في كلّ الحالات.

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

هل قيد الالتحاق منوّع أو وارد مورد الأغلب؟

قلنا: ذهب الأغلب إلى أنّ قيد (مخافة الالتحاق بالعدو) منوّع فعند الاطمئنان بعدم الالتحاق يجب إقامة الحد؛ لعدم جواز التواني فيها بل يجب إقامتها على الفور بخلاف البعض الآخر حيث ذهب إلى أنّ القيد ليس منوّعاً وإنّما ورد مورد الغالب؛ لأنّ طبع الإنسان الهرب من العقوبة والوقوع في المشقة والحد مشتمل عليه فإذا ما أقيم عليه حاول التخلص منه بشتّى الطرق، ولا أقل يكون حافزاً لفراره خارج دائرة الالتزام وهذا هو المقصود من الالتحاق، فالنجاشي حينما شرب الخمر مع سمعان بن هبيرة أبو سمال في شهر رمضان، وضرب الحد وعقوبة هتك حرمة الشهر الكريم، التحق بمعاوية لعنه الله وأنشد شعراً في ذمّ الإمام عليه السلام [1] مع أنّه كان شاعر الإمام

---

(١) الكافي ٧: ٢١٦. والقصة ذكرها المترجمون للصحابي المعمّر سمعان بن هبيرة بن مساحق، قال ابن حجر: ((سمعان بن هبيرة بن مساحق بن بجير بن أسامة بن نصر بن قعين بن الحارث بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمة الأسدي أبو السمال.. عاش مئة وسبعاً وستين سنة.. 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)) الإصابة ٣: ٢١٧.

وترجم في الإصابة ٦: ٣٨٧ للنجاشي فقال: ((النجاشي الشاعر الحارثي اسمه قيس بن عمرو بن مالك بن معاوية بن خديج بن حماس بن ربيعة بن كعب بن الحارث بن

⇦

في صفين يرد عليهم بشعره.

فهل القيد منوّع أو أنّه ورد لبيان الحالة الغالبة؟

كلا الاحتمالين له وجه إلّا أنّ حمله على الغالب فيه مؤونة من الوضوح لدى المتلقّي أو الانصراف الخارجي، والمفروض أنّ المقام خال منها وما ذكر فيما تقدّم لا يمكنه أن يكون صارفاً للقيد نحو الأغلب؛ وإنّما هي تتحدّث عن طبيعة الحد وهذا ما لا ينكر إذ إنّ الحد بطبعه مما يفر الإنسان منه ويحاول التخلّص والأفلات لكنه لا يلازم الخروج من الدين والفرار إلى أرض غير المسلمين وإن وجد في نفسه حزازة وامتعاض.

⇨

كعب، يكنّى أبا الحارث وأبا مخاشن، له إدراك، وكان في عسكر علي بصفين، ووفد على عمر بن الخطاب، ولازم علي بن أبي طالب، وكان يمدحه فجلده في الخمر ففر إلى معاوية، يدلّ على أنّه عمّر طويلاً أنّ معاوية سأله من أعز العرب؟ قال: رجل مررت به يقسّم الغنائم على باب بيته بين الحليفين أسد وغطفان، قال: من هو؟ قال: حصين بن حذيفة بن بدر انتهى.

وحصين هو والد عيينة الذي كان رئيس غطفان يوم الأحزاب، ومات أبوه قبل البعثة أو بعدها بيسير، وقيل اسم النجاشي: سمعان، وترجمه ابن العديم في تاريخ حلب في حرف النون فقال: نجاشي بن الحارث بن كعب الحارثي، ذكر أبو أحمد العسكري في ربيع الآداب أنّ النجاشي الشاعر مرّ بأبي سماك الأسدي في رمضان فدعاه إلى الشرب فأجابه، فبلغ علياً، فهرب أبو سماك، وأخذ النجاشي فجلده علي، فطرح عليه هند بن عاصم نفسه، ورمى عليه جماعة من وجوه الكوفة أربعين مطرفاً، وجعل بعضهم يقول: هذا من قدر الله، فقال النجاشي: ضربوني ثمّ قالوا: قدر الله، لهم شر القدر، ثمّ هرب إلى الشام.. وذكر أنّ علياً جلده ثمانين ثمّ زاده عشرين، فقال له: ما هذه العلاوة؟ فقال: لجرأتك على الله في شهر رمضان وصبياننا صيام، فهرب إلى معاوية، وهجا علياً)).

وفرار النجاشي من معسكر الإمام علي عليه السلام لا ربط له بمورد البحث لحمل القيد على الغالب؛ لأنّ الحد أقيم عليه في الكوفة وهي ليست أرضاً للعدو، بل هي عاصمة الخلافة الإسلامية فالاستشهاد به خروج عمّا نحن فيه اللهم إلّا أن يقال بأنّ عنوان أرض العدو يشمل الأرض القريبة من أرضهم وهو كما ترى، وعدم إقامة الحد عليه فيه مفسدة كبيرة تضع الإمام عليه السلام تحت طائلة التساؤل من التهاون في الحدود ومحاباة أصحابه فيها وأهل الشام يتربّصون بالإمام كلّ حركة وفعل للتشنيع وتشويه صورته أمام الرأي العام وإيراد الشكوك عليه بأنّه مداهن في دم عثمان وإقامة 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 [1]، وآخران زنيا وطلبا من الإمام تطهيرهما [2]، وهذا يرجّح كون القيد منوّعاً وليس وارداً مورد الغالب لاختلاف الأشخاص في تقبّلهم لتحمّل جريرة ذنبهم.

فما ذهب إليه السيد الخوانساري ورجّحه السيد الكلبايكاني محلّ تأمّل، والصحيح أنّ القيد منوّع ففي صورة الأمن من الفرار إلى العدو يقام الحد.

القول الثاني: وذهب جملة من الفقهاء إلى الحكم بالكراهة لعدم

---

(١) مناقب آل أبي طالب ٢.

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

صحة الأخبار واستشعار التعليل والالتزام بوجوب إقامة الحد وإن كان في أرض غير إسلامية، قال الشهيد الثاني: « الثانية: يكره إقامة الحد في أرض العدو وهم الكفّار؛ مخافة أن تحمل المحدود الحمية فيلتحق بهم، روى ذلك إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يقول: لا تقام الحدود بأرض العدو؛ مخافة أن تحمله الحمية فيلتحق بأرض العدو». والعلّة مخصوصة بحد لا يوجب القتل». [١] واختاره المحقق الأردبيلي [٢] وغيره.

وبيّن سيّد الرياض سبب حكمهم بقوله: « وظاهر العبارة ونحوها من عبائر الجماعة كون النهي هنا للحرمة، وصريح المسالك كونه للكراهة، كما يحكى عن ظاهر المنتهى والتذكرة؛ ولعلّه لعدم صحّة الرواية، وإشعار التعليل فيها بالكراهة». [٣]

والتعليل غير صحيح بعد صحة الأخبار، وظاهر النهي الحرمة، ومعه لا معنى لحمله على الكراهة 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

---

(١) مسالك الإفهام ١٤: ٣٨١.

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

(٣) رياض المسائل ١٥: ٥٠٢.

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

والصحيح أنّه مختص بالحدود غير الموجبة للفوت، والتي يبقى المحدود حياً بعد إقامتها؛ لوضوح التعليل في قوله: «مخافة أن تحمله الحمية فيلحق العدو» بعد عدم تصورّها في الحدود الموجبة للفوت كالقصاص.

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

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

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

---

(١) تحرير الأحكام ٢: ١٩٤.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٣٤٤.

(٣) تقريرات الحدود والتعزيرات ١: ١٤٤.

(٤) فقه الصادق ٢٥: ٤٣١.

(٥) مباني تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٨.

في المقام إطلاق لحمل الأخبار عليه، وإنّما هي رواية واحدة نقلت تامّة مرّة وناقصة في الأخرى، وبعد تسليم الإطلاق لا معنى للقول بالشمول لحد القتل والرجم مع التعليل المتقدّم فلاحظ.

حكم المقيم في الأرض غير الإسلامية:

والكلام المتقدّم كان في غير المقيم في الدولة غير الإسلامية، وأمّا المقيمين فيها فهل يشملهم الحكم بحيث لا يقام عليه الحد إلى حين دخوله الأرض الإسلامية أو يقام الحد عليه؟ بعد الفراغ عن جواز إقامته فيها.

بمراجعة الأخبار المتقدّمة والتعليل الوارد فيها «مخافة أن تحمله الحمية فيلحق العدو» نلاحظ أنّها تتحدّث عمّن يكون الحد وازعاً لأن يلتحق بالكفّار والخارجين عن قانون الدولة الإسلامية، ومن يقيم عندهم ويرتكب ذنباً موجباً للحد لا يجري في حقّه التعليل المتقدّم، فإذا ما فرض أنّ الحاكم- سواء الإمام المعصوم أو نائبه الخاص والعام- له القدرة على إقامته- والحدود لا يجوز تعطيلها وإبطالها- فعليه أن يقيمه ولا يتوانى في تأخيره.

وقد يقال: إنّ الأخبار نهت عن إقامة الحد في أرض العدو من أجل الحفاظ على المسلمين وسدّ المانع أمامهم من الالتحاق بالأعداء الذين لا يلتزمون بشرعية ولا يتقيّدون بحدود معيّنة فمن باب الأولوية لا يجوز إقامة الحد على المقيمين في أرض العدو؛ كي لا يلتحقوا بهم ويلتجئوا إلى

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

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

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

فهرس مصادر

مقال هل يجوز إقامة الحد على المذنب في الدول غير الإسلامية؟

١- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٢- تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٣- تسهيل المسالك إلى المدارك في رؤوس القواعد الفقهية، حبيب الله الشريف الكاشاني (ت ١٣٤٠)، سنة الطبع ١٤٠٤هـ.

٤- تقريرات الحدود و التعزيرات، تقرير بحث السيد الكلبايكاني (ت١٤١٤).

٥- تلخيص الخلاف وخلاصة 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 ١٤٠٨هـ.

٦- تنقيح مباني الأحكام (الحدود والتعزيرات)، الشيخ جواد التبريزي (ت ١٤٢٧)، الناشر: دار الصديقة الشهيدة- قم، الطبعة الثالثة ١٤٢٩هـ.

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

٨- جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري (ت١٤٠٥)، تعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبة الصدوق- طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٩- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي (ت١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثانية ١٣٦٥ش.

١٠- الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠)، تحقيق: جماعة من المحققين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة الطبع ١٤٠٧هـ.

١١- الدر المنضود في أحكام الحدود، تقرير بحث السيد الكلبايكاني، الشيخ علي الكريمي الجهرمي، الناشر: دار القرآن الكريم- قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

١٢- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد علي الطباطبائي (ت١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

١٣- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي (ت٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

١٤- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (ت٦٧٦)، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال- طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

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

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

١٧- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٨)، تصحيح وتعليق:

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

١٨- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت١١٣٧)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٩- المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف، فضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨)، تحقيق ومقابلة: جمع من الأساتذة، مراجعة: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية- مشهد، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

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

٢١- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المحقق أحمد الأردبيلي (ت٩٩٣)، تصحيح وتعليق: مجتبى العراقي وعلي بناه الإشتهاردي وحسين اليزدي الإصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم.

٢٢- المراسم العلوية في الأحكام النبوية، حمزة بن عبد العزيز الديلمي (ت٤٤٨)، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، الناشر: المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، سنة الطبع ١٤١٤هـ.

٢٣- مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية- قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٢٤- المقنعة، محمّد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد (ت٤١٣)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

٢٥- مناقب آل أبي طالب، محمّد بن علي بن شهرآشوب (ت٥٨٨)، تصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، الناشر: المكتبة الحيدرية- النجف الأشرف، سنة الطبع ١٣٧٦هـ.

٢٦- المهذّب، القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (ت٤٨١)، إعداد: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، سنة الطبع ١٤٠٦هـ.

٢٧- هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية- مشهد، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٢٨- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قم، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

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

حكم إبدال التعزير بالغرامة المالية وأثر ذلك في التهاون بالجريمة

بقلم: الشيخ لؤي المنصوري

موضوع البحث يتمحور حول ما إذا أراد الحاكم أن يضع غرامة مالية معيّنة بدلاً من تعزير الجاني، فهل يستطيع ذلك شرعاً أم لا؟ وهل له أثر في الاستخفاف بالجرم؟

وفي البدء نبيّن العقوبات الشرعية وكيفية تشريعها.

العقوبات الشرعية تنقسم إلى عدّة أقسام:

القسم الأوّل: الحدود المنصوصة في النصوص الشرعية وتكون حقّاً لله تعالى، كحدّ الزنا والسرقة وغيرها.

القسم الثاني: الحدود المنصوصة في النصوص الشرعية وهي من حقوق الناس، كالقصاص والقذف.

القسم الثالث: عقوبة التعزير التي لم ينصّ عليها بمقدار معيّن.

أمّا القسم الأوّل: وهو ما كان الحد حقّاً لله تعالى، فالنصوص تصرّح بوجوب إقامته وعدم جواز تركه، ففي الموثقة: «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 الذي سرق منه: أنا أهب له، لم يدعه الإمام حتّى يقطعه إذا رفعه إليه، وإنّما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام، وذلك قوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ﴾ فإذا انتهى إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه»[1]، وفي الصحيح: «عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وعلي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن ضريس الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا يعفى عن الحدود التي لله دون الإمام، فأمّا ما كان من حقّ الناس في حد فلا بأس أن يعفى عنه دون الإمام»[2]، وفي الصحيح الآخر: « عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد ومحمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى وعلي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: قال كان لأمّ سلمة ـ زوجة النبيّ صلى الله عليه وآله ـ أمة فسرقت من قوم، فأتي بها النبيّ صلى الله عليه وآله، فكلمته أمّ سلمة فيها، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: يا أمّ سلمة هذا حدّ من حدود الله عزّ وجل لا يضيع، فقطعها رسول الله صلى الله عليه وآله».[3]

ومعتبرة طلحة بن زيد: « الحسين بن سعيد، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن جعفر قال: حدّثني بعض أهلي أنّ شاباً أتى أمير

---

(١) الاستبصار ٤: ٢٥١.

(٢) الكافي ٧: ٢٥٢.

(٣) الكافي ٧: ٢٥٤.

المؤمنين عليه السلام فأقر عنده بالسرقة، قال: فقال له عليه السلام: إنّي أراك شاباً لا بأس بهيئتك، فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟

قال: نعم، سورة البقرة، فقال: فقد وهبت يدك لسورة البقرة، قال: وإنّما منعه أن يقطعه ؛ لأنّه لم تقم عليه بيّنة». (١)

والنصوص في مسألة عدم جواز العفو عن الحد المنصوص وهو حقّ لله تعالى متضافرة وكثيرة.

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

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

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٢٧.

(٢) المقنعة: ٧٧٧.

المصلحة في ذلك، ومتى لم يتب لم يجز للإمام العفو عنه على حال». [١]

وقال أبو الصلاح الحلبي: « فإن تاب الزاني أو الزانية قبل قيام البيّنة عليه، وظهرت توبته وحمدت طريقته سقط عنه الحدّ، وإن تاب بعد قيام البيّنة فالإمام العادل مخيّر بين العفو والإقامة، وليس ذلك لغيره إلّا بإذنه، وتوبة المرء سرّاً أفضل من إقراره ليحدّ». [٢]

وقال ابن إدريس: « ومن زنى وتاب قبل قيام البيّنة عليه بذلك درأت التوبة عنه الحد، فإن تاب بعد قيام الشهادة عليه وجب عليه الحد، ولم يجز للإمام العفو عنه، سواء كان حدّه جلداً أو رجماً.

فإن كان أقرّ على نفسه وهو عاقل حر عند الإمام، ثمّ أظهر التوبة، كان للإمام الخيار في العفو أو إقامة الحد عليه، حسب ما يراه من المصلحة في ذلك، هذا إذا كان الحد رجماً يوجب تلف نفسه، فأمّا إذا كان الحد جلداً فلا يجوز العفو عنه، ولا يكون الحاكم بالخيار فيه؛ لأنّا أجمعنا على أنّه بالخيار في الموضع الذي ذكرناه، ولا إجماع على غيره، فمن ادّعاه وجعله بالخيار وعطّل حدّاً من حدود الله فعليه الدليل». [٣]

وقال السيد الطباطبائي: «.. (ولو أقرّ) بحدّ (ثمّ تاب) عن موجبه

---

(١) النهاية: ٦٩٦.

(٢) الكافي في الفقه: ٤٠٧.

(٣) السرائر ٣: ٤٤٤.

(كان الإمام مخيّراً في الإقامة) عليه أو العفو عنه مطلقاً (رجماً كان أو غيره) بلا خلاف إلّا من الحلّي فخصّه بالرجم، قال: لأنّا أجمعنا أنّه بالخيار في الموضع الذي ذكرنا، ولا إجماع على غيره، فمن ادّعاه وجعله بالخيار وعطَّل حدّاً من حدود الله تعالى فعليه الدليل.

ورُدّ بأنّ المقتضي لإسقاط الرجم عنه اعترافه بالذنب، وهو موجود في الحدّ؛ لأنّه إحدى العقوبتين، ولأنّ التوبة تسقط تحتم أشدّ العقوبتين، فإسقاطها لتحتّم الأُخرى الأضعف أولى.

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

ففي الخبرين بل الأخبار: « جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسرقة، فقال: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة، قال: فقال الأشعث: أتعطّل حدّاً من حدود الله تعالى؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع».

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

وأخصّية المورد مدفوع بعموم الجواب، مع عدم قائل بالفرق بين الأصحاب، مع ورود نصّ آخر باللواط متضمّناً للحكم أيضاً على العموم من حيث التعليل، وهو المرويّ عن تحف العقول، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام ـ في حديث ـ قال: ((وأمّا الرجل الذي اعترف باللواط فإنّه لم تقم عليه

البيّنة، وإنّما تطوّع بالإقرار عن نفسه، وإذا كان للإمام الذي من الله تعالى أن يعاقب عن الله سبحانه كان له أن يمنّ عن الله تعالى ؛ أما سمعت قول الله تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾.

نعم، ليس في شيء منها اعتبار التوبة، كما هو ظاهر الجماعة، ولعلّ اتّفاقهم عليه كافٍ في تقييدها بها.

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

ثمّ إنّ هذا في حدود الله سبحانه.

وأمّا حقوق الناس، فلا يسقط الحدّ إلّا بإسقاط صاحبه، كما صرّح به بعض الأصحاب؛ ووجهه واضح، وفي بعض المعتبرة: « لا يعفى عن الحدود التي لله تعالى دون الإمام، فأمّا ما كان من حقّ الناس في حدّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام»).[1]

إلى غيرها من الكلمات الكثيرة حتّى قال جملة من الفقهاء بأنّ الحكم لا خلاف فيه.

تفريق الفقهاء بين البيّنة والإقرار:

فرّق الفقهاء في العفو بين ما كان الحد ثابتاً بالبيّنة فلا يحقّ للإمام

---

(١) رياض المسائل ١٥: ٤٥٨.

العفو، وبينما كان ثابتاً بالإقرار فيجوز للإمام العفو، وهذا التفريق ذكروه تبعاً لورود النصّ المفرّق بين الأمرين، ففي معتبرة طلحة بن زيد حيث علل الإمام عليه السلام الأمر فيها بقوله: «وإنّما منعه أن يقطعه لأنّه لم تقم عليه بيّنة»، وفي مرسلة البرقي: «عن بعض أصحابه، عن بعض الصادقين عليهما 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 البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة، قال: فقال الأشعث بن قيس: أتعطل حدّاً من حدود الله؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذلك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع»[1]، وفي صحيحة مالك بن عطية 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 إنّي أوقبت على غلام فطهّرني، فقال له: يا هذا امض إلى منزلك لعلّ مراراً هاج بك، فلمّا كان من غد عاد إليه، فقال له: يا أمير المؤمنين إنّي أوقبت على غلام فطهّرني، فقال له: اذهب إلى منزلك لعلّ مراراً هاج بك، حتّى فعل ذلك ثلاثاً بعد مرّته الأولى، فلمّا كان في الرابعة قال له: يا هذا إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حكم في مثلك بثلاثة أحكام فاختر أيهن شئت، قال: وما هنّ يا أمير المؤمنين؟ قال: ضربة بالسيف في عنقك بالغة ما بلغت، أو إهداب من جبل مشدود اليدين والرجلين، أو إحراق بالنار، قال: يا أمير المؤمنين أيهن أشدّ عليّ؟ قال:

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٢٩.

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 يطهّرني، فخيّرني ثلاثة أصناف من العذاب، اللهم فإنّي اخترت أشدهن، اللهم فإنّي أسألك أن تجعل ذلك كفارة لذنوبي، وأن لا تحرقني بنارك في آخرتي، ثمّ قام - وهو باك - حتّى دخل الحفيرة التي حفرها له أمير المؤمنين عليه السلام، وهو يرى النار تتأجج حوله، قال: فبكى أمير المؤمنين عليه السلام وبكى أصحابه جميعاً، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: قم يا هذا فقد أبكيت ملائكة السماء وملائكة الأرض، فإنّ الله قد تاب عليك، فقم ولا تعاودن شيئاً مما فعلت». [1]

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٦١. قال السيد الهاشمي في المقالات: ٢٥٩: ((إلاّ أنّ احتمال اختصاصها بحدّ اللواط لا دافع له، خصوصاً مع ملاحظة 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 الرواية فرض توبة المجرم، تلك التوبة التي أبكت الإمام والأصحاب وملائكة السماء والأرض، فلعلّ سقوط العقوبة كان بسببها، لا من ناحية عفو الإمام، بل قد يقال بظهور ذيلها في ذلك، حيث لم يبيّن فيه أنّ الإمام قد وهبه وعفا عنه، كما في معتبرة طلحة)).

وفيه: أوّلاً: أنّ كون اختصاصها بحدّ اللواط لا دافع له أوّل الكلام، فكيف يجعله غير مدفوع؟! فهو مصادرة على المطلوب.

وثانياً: أنّ الحد ثبت عليه بإقرار تام. فلا يوجد أيّ سبب يدفع عنه الحد كالنكوص أو عدم اكتمال الإقرار. فلا يوجد في الرواية 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 بإقامة الحد ومن ثمّ توقّف، دليل واضح على أنّ حقّ العفو ثابت للإمام عليه السلام.

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

ومما يدعم ذلك رواية تحف العقول: « عن أبي الحسن الثالث عليه السلام - في حديث - قال: وأمّا الرجل الذي اعترف باللواط فإنّه لم يقم عليه البينة، 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: ﴿هَـٰذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾..».[1]

⇨

الإمام، فإدخال عنصر احتمال غيره في المقام مخالف لصريح الرواية.

وثالثاً: وأمّا التوبة فلا مدخلية لها في البحث؛ لأنّ الكلام في عفو الإمام عن الحد الثابت بالإقرار، سواء قلنا باشتراط التوبة أو لم نقل، وفي المقام ثبت الحد بمقدمات تامّة ومع ذلك عفا الإمام عن الحد.

ورابعاً: بناء على ما ذكره السيد يلزم القول بلزوم عفو الإمام عند توبة المذنب بعد إقراره، وهذا لا يقول به لا هو ولا غيره، ويقولون بثبوت التخيير في صورة الإقرار بالحد، فلا معنى لأن تجعل التوبة هي العلّة في العفو.

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

⇦

وهي وإن كانت مرسله: إلّا أنّه يمكن الاستشهاد بها في المقام؛ لنظرها إلى الرواية المتقدمة، وهي صريحة في حقّ الإمام بالعفو عن الحد الثابت بالإقرار بامتنان من الله سبحانه وتعالى عليه وعلى المذنبين.

قال السيد الطباطبائي: «.. (ولو أقرّ) بحدّ (ثمّ تاب) عن موجبه (كان الإمام مخيّراً في الإقامة) عليه والعفو عنه (رجماً كان أو غيره) بلا خلاف، إلّا من الحلّي فخصّه بالرجم». [١]

وقال في الجواهر: « بلا خلاف أجده في الأوّل، بل في محكي السرائر الإجماع عليه، بل لعلّه كذلك في الثاني أيضاً وإن خالف هو فيه، للأصل الذي يدفعه أولوية غير الرجم منه بذلك، والنصوص المنجبرة بالتعاضد وبالشهرة العظيمة». [٢]

⇨

((إلاّ أنّ هذه الرواية مضافاً إلى إرسالها، لا ربط للاستدلال فيها بالآية المباركة على جواز عفو الإمام عن الحد لو ثبت بالإقرار، فإنّ هذه الآية وردت في سليمان عليه السلام حينما أراد من الله ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده، فقال تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاء وَغَوَّاص وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ هذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَاب﴾. القضاء والشهادات. تقرير بحث السيد الخوئي للجواهري٢: ١٢٢. فكون الآية تتحدّث عن النبي سليمان عليه السلام لا يعني عدم صحة الاستشهاد بها من قبل الإمام سلام الله عليه. بعد ملاحظة أنّ الاستشهاد بآخر الآية للإشارة إلى أنّ الله سبحانه وتعالى مَنّ وتفضّل على الإمام بأن أعطاه الحقّ في حدوده جلّ وعلا، من الإجراء أو العفو. فوسّع سلطنته واختياره في إقامتها، بحيث لو رأى المصلحة من العفو له ذلك.

(١) رياض المسائل ١٣: ٤٣٥.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٩٣.

وقال في تفصيل الشريعة: « لو أقرّ بما يوجب الحد ثمّ تاب كان للإمام عليه السلام عفوه أو إقامة الحدّ عليه رجماً كان أو غيره، ولا يبعد ثبوت التخيير لغير إمام الأصل من نوّابه.

ويدلّ على أصل الحكم النصوص الواردة في المقام:

منها: رواية ضريس الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يعفى عن الحدود التي لله دون الإمام، فأمّا ما كان من حقّ الناس في حدٍّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام».

فإنّ مقتضى الفقرة الأولى أنّ الإمام له أن يعفي عن الحدود التي لله، والقدر المتيقّن صورة ما إذا كان ثابتاً بالإقرار، وليس له إطلاق يشمل صورة الشهادة أيضاً؛ لعدم كونها في مقام البيان في جانب الإثبات حتّى يتمسّك بإطلاقه، ولكن الإشكال في سند الحديث من جهة ضريس؛ نظراً إلى عدم ورود مدح ولا قدح فيه، ويمكن دفعه من جهة وقوع ابن محبوب في السند، نظراً إلى كونه من أصحاب الإجماع.

ومنها: مرسلة أبي عبد الله البرقي، عن بعض أصحابه، عن بعض الصادقين عليهم السلام قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسرقة، فقال له: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة، قال: فقال الأشعث: أتعطّل حدّاً من حدود الله؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع».

وكون المورد هي السرقة لا يوجب اختصاص الضابطة المذكورة في 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 وهي السرقة عن الضابطة المذكورة ـ كما سيأتي ـ لا يقدح ذلك في التمسّك بالضابطة والعمل بها، فتدبّر.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن جعفر عليه السلام قال: «حدّثني بعض أهلي أنّ شاباً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ عنده بالسرقة، قال: فقال له عليّ عليه السلام: إنّي أراك شابّاً لا بأس بهيئتك، فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، فقال: قد وهبت يدك لسورة البقرة، قال: وإنّما منعه أن يقطعه لأنّه لم يقم عليه بيّنة».

والظاهر اتّحادها مع الرواية السابقة، خصوصاً مع نقل الشيخ قدس سره لها بهذا السند، كما في الوسائل، وإن جعلت فيها وفي بعض الكتب الفقهية رواية أُخرى لطلحة بن زيد، قال في الفهرست: (له، أي: لطلحة كتاب، وهو عاميّ المذهب إلّا أنّ كتابه معتمد).

ومنها: رواية الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وأمّا الرجل الذي اعترف باللواط فإنّه لم يقم عليه البيّنة، وإنّما تطوّع بالإقرار من نفسه، وإذا كان للإمام الذي

من الله أن يعاقب عن الله كان له أن يمنّ عن الله؛ أمّا سمعت قول الله: ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾».

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

الأوّل: أنّه بملاحظة الروايات المذكورة لا مجال للخدشة في أصل الحكم، وهو كون الإمام مخيّراً بين العفو وبين إجراء الحدّ في الصورة المفروضة في المسألة؛ لأنّه مضافاً إلى اعتبار بعض الروايات، بل كثير منها لما ذكرنا، يكون استناد المشهور إليها والفتوى على طبقها ـ مع كونها مخالفة للأدلّة الواردة في الحدود، ولذا اعترض أشعث على أمير المؤمنين عليه السلام بأنّ ذلك يلزم تعطيل حدّ من حدود الله تعالى ـ يكون جابراً لضعفها على تقديره، فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه...».[1]

هل عفو الإمام في صورة الإقرار مشروط بتوبة 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 البيّنة عليه بذلك درأت التوبة عنه الحدّ، فإن تاب بعد قيام الشهادة عليه وجب عليه الحدّ، ولم يجز للإمام العفو عنه، فإن كان أقرّ على نفسه عند الإمام ثمّ أظهر التوبة كان للإمام

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ١١١.

الخيار في العفو عنه أو إقامة الحدّ عليه، حسب ما يراه من المصلحة في ذلك، ومتى لم يتب لم يجز للإمام العفو عنه على حال». [١]

وقال المحقق الحلي: « لو أقرّ بحدّ ثمّ تاب كان الإمام مخيّراً في إقامته، رجماً كان أو جلداً». [٢]

وقال الشهيد الأوّل: « ولو أقرّ بحدّ ثمّ تاب تخيّر الإمام في إقامته، رجماً كان أو غيره». [٣]

وكذلك بقية كلمات الفقهاء في هذا الأمر، حيث اشترطوا التوبة في موضوع العفو.

وقد استدلّ للمشهور بعدّة أدلة:

١- التمسّك بمعتبرة مالك بن عطية، حيث إنّه فرض فيها توبة المقرّ أيضاً، كما صرّح الإمام بذلك في ذيلها، وحينئذ يقال بتقييد إطلاق رواية طلحة، وحملها على فرض التوبة، من باب حمل المطلق على المقيّد، فتثبت فتوى المشهور.

ويرد عليه: أنّه لم يرد في الرواية أنّ العفو لأجل التوبة، وإنّما ورد وصف لحال المقرّ بالحد، وهو يبكي ويتضرّع إلى الله سبحانه وتعالى،

---

(١) النهاية: ٦٩٦.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ٩٣٥.

(٣) اللمعة الدمشقية: ٢٣٧.

والإمام رقّ لحاله وعفا عنه، وهذا لا يعني أنّ العفو مشروط بالتوبة، ففرق بين العفو لأجل التوبة وبين اشتراط التوبة في العفو، فالأوّل لا يثبت الشرطية ويجوز العفو حتّى في صورة عدم التوبة، بخلاف الثاني حيث يشترط التوبة في العفو.

٢- دعوى تقييد إطلاق رواية طلحة برواية تحف العقول المتقدّمة، حيث ورد فيها التعبير بقوله: « وإنّما تطوّع بالإقرار من نفسه»، الظاهر في حصول الندم والتوبة منه.

ويرد عليه: أنّها ضعيفة سنداً، ولا دلالة لها على التقييد بالتوبة، وإنّما تعلل العفو لأجل الإقرار، وهو مورد العفو كما تقدّم، فلا شيء فيها يدلّ على ما رامه المستدل باشتراط العفو بالتوبة.

٣- التمسّك بفحوى ما دلّ على تقييد الشفاعة بظهور الندم والتوبة من المجرم، كما في رواية السكوني، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: « قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يشفعنّ أحد في حدّ إذا بلغ الإمام، فإنّه لا يملكه، واشفع فيما لم يبلغ الإمام إذا رأيت الندم، واشفع عند الإمام في غير الحدّ مع الرجوع من المشفوع له، ولا يشفع في حقّ امرئ مسلم ولا غيره إلّا بإذنه »، حيث يقال: إنّ ظاهرها أنّ حقّ الشفاعة في غير الحدّ، وفيما لم يبلغ الإمام من الحدّ مختصّ بما إذا تاب المجرم، فكأنّه في غير مورد الندم والتوبة من المجرم لا يجوز إلّا إجراء العقوبة.

وأورد عليه في 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 توبة وندم من المجرم؛ لأنّه لا يستحقّه حينئذ، بل قد يتجرّأ أكثر على تكرار الجريمة، فلا ظهور في الرواية في اختصاص العفو بفرض توبة المقرّ، بل الرواية غير ناظرة إلى مسألة 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 صورة ندم المشفوع له، وفي غيرها لا يطلبون الشفاعة، فإذا كان الإمام يوصي الشفعاء بملاحظة الندم والتوبة فمراعاة الندم له من باب أولى ، فلا أقل يستشعر من الرواية مدخلية الندم في المقام.

٤- التمسّك بصحيح ابن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: « السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى اللّه، وردّ سرقته على صاحبها فلا قطع عليه» (٢)، حيث يقال: إنّ مقتضى الشرطية فيه اشتراط التوبة من السارق زائداً على مجيئه الذي قد يجعل كناية عن إقراره.

وأورد عليه في المقالات بقوله: « إلّا أنّ الرواية أجنبيّة عن مسألة العفو؛ لأنّها ظاهرة في بيان حكم آخر، وهو سقوط الحدّ بالتوبة، حيث عبّر

---

(١) مقالات فقهية: ٢٦٢.

(٢) الكافي ٧: ٢٢٠.

فيها بأنّه 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 بقرينة الذيل مجيئه إلى المسروق منه ليردّ عليه سرقته، فتكون الرواية ناظرة إلى حكم آخر، وليس ناظرة إلى حكم الإقرار». [1]

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 ناظرة إلى مسألة أخرى -بناء على ما ذكره- إلّا أنّ لها دلالة فيما نحن فيه، وهو مدخلية التوبة في العفو عن الحد.

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

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

---

(١) مقالات فقهية: ٢٦٣.

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

ولا يعرف لذلك أيّ وجه؛ لأنّ ما دلّ على جواز العفو للإمام، كمعتبرتي طلحة وضريس ليس فيهما ما يدلّ على التوبة، فإن تمّ إجماع على اعتبارها - ولا يتم - فبه وإلّا فلا وجه له، خصوصاً بعدما كان الوارد في معتبرة ضريس كلمة 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 بالبيّنة إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ذلك؛ لما دلّ على عدم العفو مع البيّنة، وخصوصاً أيضاً بعد ما كان الراوي في رواية طلحة هو الإمام الصادق عليه السلام، فإنّه لو كان الراوي لها غيره عنه، لا هو عن أمير المؤمنين عليه السلام لكانت قضية شخصية لا إطلاق فيها؛ لإمكان أن يكون المقر قد تاب، لكن بما أنّ الراوي هو الإمام، وليست روايته نقل تاريخ فقط، بل في مقام بيان الحكم الشرعي، وحيث إنّه في مقام البيان ولم يتعرّض إلى الخصوصية، فيستكشف الإطلاق.

على أنّ في ذيل هذه المعتبرة ورد قوله التعليل بأنّ عدم القطع إنّما هو لأجل عدم قيام البيّنة، حيث قال عليه السلام: « وإنّما منعه أن يقطعه لأنّه لم يقم عليه بيّنة»، وهو يكشف عن عدم مدخلية التوبة فيه، وإلّا لذكرها معه.

وأمّا ما يقال من أنّ ما ذكره في تحف العقول من قوله عليه السلام:« وإنّما تطوّع بالإقرار من نفسه» دالّ على التوبة؛ لأنّ التطوّع لا يكون إلّا مع التوبة، وإلّا فلا داعي يدعوه إلى الإقرار، فالتطوّع ملازم للتوبة، فلا يمكن قبوله؛ لضعف الرواية، فلا يمكن أن تكون مقيّدة لمعتبرتي طلحة وضريس.

على أنّ ما ذكر إشعار لا دلالة، بل يمكن أن يكون إقراره لداع آخر غير التوبة والندم على الفعل».[1]

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

وأمّا القسم الثاني: وهو الحدود المنصوصة في النصوص الشرعيّة وهي من حقوق الناس، كالقصاص والقذف، فحقّ الإسقاط فيها يكون لصاحب الحقّ، فإذا تنازل صاحب الحقّ عن حقّه فلا يقام الحد على المذنب، ففي خبر السكوني: « عن الصّادق عليه السلام، قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يشفعنّ أحد في حدّ إذا بلغ الإمام، فإنّه لا يملكه، واشفع في ما لم يبلغ الإمام إذا رأيت النّدم، واشفع عند الإمام في غير الحدّ مع الرّجوع من المشفوع له، ولا تشفع في حقّ امرئ مسلم ولا غيره إلّا بإذنه».[2]

ويمكن الاستدلال بالآية المباركة:﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ

---

(١) القضاء والشهادات، تقرير بحث السيد الخوئي للجواهري٢: ١١٩.

(٢) الكافي ٧: ٢٥٤.

﴿مَنْصُورًا﴾، [١] حيث جعلت السلطنة للولي الذي هو صاحب الحق، وإذا ما كان السلطنة بيده فيستطيع التجاوز عنها والتنازل عن حقّه جميعاً.

وعقد الحر العاملي باباً تحت عنوان: (يستحب للولي العفو عن القصاص، أو الصلح على الدية، أو غيرها)[٢]، مضافاً إلى إمكانية الاستدلال بالروايات الواردة في الأبواب الخاصّة، كالقصاص والقذف وغيرها.

قال العلّامة الحلي: « ولا يجب عليه قبول الدية وإن بذل الجاني ؛ لأنّ القصاص شُرّع للتشفّي ودفع الفساد، والدية إنّما تثبت صلحاً، وليس واجباً عليه تحصيل المال بإسقاط حقّه، وكذا له العفو عن القصاص مجّاناً بغير عوض». [٣]

وقال السيد السبزواري: « الخامسة عشر: لو عفا المجني عليه عن قصاص النفس أو ديتها يصح عفوه، وكذا لو عفا الوارث». [٤]

وأمّا القسم الثالث: وهو التعزيرات فهي العقوبة غير المقدّرة التي فرضها الشارع عند ارتكاب مخالفة، وأوكل تقديرها إلى الحاكم، وعرّفها الشهيد الثاني بقوله: « التعزير لغة: التأديب، وشرعاً: عقوبة أو إهانة لا تقدير

---

(١) سورة الإسراء: ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ١١٩.

(٣) تذكرة الفقهاء ١٤: ٢٤.

(٤) مهذّب الأحكام ٢٩: ٥٤.

لها بأصل الشرع غالباً». [١]

وعرّفها في الرياض بالتأديب فقط من دون قيد الغالب. [٢]

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 أمة على حرّة ودخل بها قبل الإذن، ضرب اثنا عشر سوطاً ونصفاً؛ ثمن حدّ الزاني، والمجتمعان تحت إزار واحد مجرّدين، مقدّر بثلاثين إلى تسعة وتسعين على قول بحسب ما يراه الحاكم الشرعي، ومن افتضّ بكراً بإصبعه، فذهب الشيخ الطوسي إلى جلده من ثلاثين إلى سبعة وسبعين، وقال الشيخ المفيد: من ثلاثين إلى ثمانين، ويرى ابن إدريس الحلّي: من ثلاثين إلى تسعة وتسعين، والرجل والمرأة يوجدان في لحاف واحد وإزار مجرّدين، فإنّهما يعزّران من عشرة إلى تسعة وتسعين، وفي الخلاف روى أصحابنا: فيه الحدّ، وفي غيره أُطلق التعزير.

وربما يقال: ليس من هذه الموارد الخمسة مقدّر سوى الأوّلين، والثلاثة الباقية يرجع الأمر فيها ما بين الطرفين إلى رأي الحاكم الشرعي بما يراه من المصلحة بحسب الزمان والمكان والفرد الذي يجري عليه الحدّ من القوّة والضعف.

---

(١) مسالك الإفهام ١٤: ٣٢٥ .

(٢) رياض المسائل ١٣: ٤١٥.

وصاحب الجواهر عليه الرحمة يقول: كان الذي دعاه إلى تسمية المقدّر المزبور تعزيراً مع أنّ له مقداراً هو اشتمال النصّ على إطلاق التعزير عليه.

وفيه بعد تسليمه في الجميع إمكان منع إرادة ما يقابل الحدّ من التعزير، ولعلَّه لذا ذكرها بعضهم في الحدود، والأمر سهل.

يقول السيد الكلبايكاني: « ووجه إضافة 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 أفراده، وقد أحصاها في المسالك وعدّها خمسة- إلى أن قال-: ولا يخفى أنّ أكثر هذه الموارد داخلة في قاعدة التعزير ومعياره ؛ وذلك لأنّه وإن ذكر وعيّن فيه طرفا هذا المقدّر إلّا أنّ الأمر في اختيار ما بين الطرفين موكول إلى نظر الحاكم، وهذا غير ما قدّر مقدار العقوبة معيّناً بلا زيادة أو نقصان، وبلا تخيير في مراتب العقوبة الذي يسمّى بالحد اصطلاحاً». [1]

والنصوص الواردة في 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 مسألة تخيير الحاكم بين الطرفين، فمن جامع زوجته في نهار شهر

---

(١) الدر المنضود في أحكام الحدود ١: ٢١.

رمضان جلد خمس عشرة جلدة، معناه أنّ الحاكم مخيّر بين السوط الأوّل إلى السوط الخامس عشر، حيث يستطيع ضربه اثنين أو خمسة أو عشرة إلى الخمسة عشر، فالتخيير في ضمن دائرة الخمسة عشر، بخلاف الحد المنصوص كحد الخمر مثلاً فيجلد الشارب ثمانين جلدة من دون تخيير للحاكم فيها.

وعلى كلّ حال يمكن القول بأنّ الحاكم له حقّ العفو عن التعزير من خلال النصوص الواردة في موارد مختلفة، ففي موثقة سماعة قال: « سألته عن شهود الزور قال: فقال: يجلدون حدّاً ليس له وقت، وذلك إلى الإمام ويطاف بهم حتّى يعرفهم الناس، وأمّا قول الله عزّ وجل: ﴿**وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا... * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا**﴾ قال: قلت: كيف تعرف توبته؟ قال: يكذّب نفسه على رؤوس الناس حتّى يضرب ويستغفر ربّه، وإذا فعل ذلك فقد ظهرت توبته»[1]، فأعطت الأمر إلى الإمام في تنفيذ التعزير فيمن شهد زوراً، ولم تلزمه بإجرائه، وإنّما جعلت الوقت مفتوحاً وليس محدداً، وكذلك روايته الأخرى والتي ورد فيها: «ولكن سنضربه حتّى لا يعود يؤذي المسلمين»[2]، حيث أرجعت الأمر إلى الإمام وأنّه المتكفّل بالأمر.

ويدلّ على ذلك أيضاً بعض الروايات الخاصّة، كمعتبرة السكوني المتقدّمة، حيث ورد فيها:« واشفع عند الإمام في غير الحدّ مع الرجوع من

---

(١) الكافي ٧: ٢٤١.

(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 صحة 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 معتبرة سلمة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: « كان أسامة ابن زيد يشفع في الشيء الذي لا حدّ فيه، فأتي رسول اللّه صلى الله عليه وآله بإنسان قد وجب عليه حدّ، فشفع له أسامة، فقال رسول اللّه: لا تشفع في حدّ»[1]، وهي واضحة الدلالة على المطلوب؛ لأنّ الإمام عليه السلام وإن كان ينقل عن أسامة 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، فيتمسّك بإطلاقه في كلتا الفقرتين.

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

هل يجوز التعزير بالغرامة المالية؟

اتّضح من خلال ما تقدّم أنّ أمر التعزير بيد الحاكم الشرعي، فهو من يقدّره، 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

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٤٣.

أنّ شخصاً اعتدى على شخص آخر بأن سبّه أو نال منه، فللحاكم تأديبه بأن يضربه ويردعه عن الفعل، أو كما تقول الرواية المتقدّمة: « ولكن سنضربه حتّى لا يعود يؤذي المسلمين»، فهل يجوز أخذ المال منه بدلاً من ضربه، خصوصاً وأنّ الرواية عللت الضرب للردع عن الإيذاء أم أنّ التعويض المالي لا يجوز ويكون الأمر منحصراً بالضرب التأديبي لا غير؟ هذا ما وقع البحث فيه بين الفقهاء، وسوف نتعرّض للمسألة بشكل مفصّل بإذن الله تعالى.

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

فيه وجهان: من أنّ الغرض ردع فاعل المنكر، وربّما يكون التعزير المالي أوفى بالمقصود وأردع وأصلح له وللمجتمع، فيدلّ على جوازه إطلاق أدلّة الحكومة، وربما يستأنس له أيضاً ببعض الأخبار الواردة في موارد خاصّة.

ومن أنّ أحكام الشرع توقيفيّة، فلا يجوز التعدّي عما ورد في باب الحدود والتعزيرات». [1]

وقد استدلّ لجواز التعزير بالمال بعدّة أمور نذكرها تباعاً:

الأوّل: تحريق موسى عليه السلام للعجل المتّخذ إلهاً، قال تعالى: ﴿ **وَانظُرْ إِلَى**

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٣٣٠.

﴿إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾[١]، وأحكام الشرائع السابقة يجوز استصحابها ما لم يثبت نسخها، والعجل كان قيّماً جدّاً صنعه السامري من مجموع حليّ بني إسرائيل.

الثاني: هدم مسجد ضرار وتحريقه مع ماليته، حيث وجّه رسول الله صلى الله عليه وآله مالك بن الدّجشم الخزاعي وعامر بن عدي على أن يهدموه ويحرقوه، فجاء مالك فقال لعامر: انتظرني حتّى أُخرج ناراً من منزلي، فدخل فجاء بنار وأشعل في سعف النخل، ثمّ أشعله في المسجد، فتفرّقوا وقعد زيد بن حارثة حتّى احترقت البلية، ثمّ أمر بهدم حايطه.[٢] وروي أنّه بعث عمّار بن ياسر ووحشيّاً فحرّقاه، وأمر بأن يتّخذ كناسة يلقى فيها الجيف.[٣]

الثالث: تهديد رسول اللّه صلى الله عليه وآله بتحريق بيوت التاركين للجماعات، ففي صحيحة ابن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: سمعته يقول: « إنّ أناساً كانوا على عهد رسول اللّه صلى الله عليه وآله أبطؤوا عن الصلاة في المسجد، فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: ليوشك قوم يَدَعُون الصلاة في المسجد أن نأمر بحطب فيوضع على أبوابهم فيوقد عليهم نار فتحرق عليهم بيوتهم».[٤]

---

(١) سورة طه: ٩٧.

(٢) تفسير القمي ١: ٣٠٥.

(٣) مجمع البيان ٥: ١٢٦.

(٤) تهذيب الأحكام ٣: ٢٥.

الرابع: الروايات الواردة في تغريم المتاع مرّتين، فروى السكوني بسند لا بأس به، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: « قضى النبيّ صلى الله عليه وآله فيمن سرق الثمار في كمّه، فما أكل منه فلا شيء عليه، وما حمل فيعزر ويغرم قيمته مرّتين».[١]

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

الخامس: ما ورد في تغريم من عذّب عبده قيمة العبد، ففي خبر مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد اللّه عليه السلام: « أنّ أمير المؤمنين عليه السلام رفع إليه رجل عذّب عبده حتّى مات، فضربه مئة نكالاً، وحبسه سنة، وأغرمه قيمة العبد فتصدّق بها عنه»[٢]، وفي رواية أخرى عن أبي عبد اللّه عليه السلام: « في رجل قتل مملوكه، أنّه يضرب ضرباً وجيعاً، وتؤخذ منه قيمته لبيت المال»[٣]، وفي رواية 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 الرقبة أو الصدقة بمال أو إطعام مسكين بمدّ أو إطعام ستّين مسكيناً أو إطعام عشرة مساكين

---

(١) الكافي ٧: ٢٣٠.

(٢) الكافي ٧: ٣٠٣.

(٣) تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣٦.

أو كسوتهم، حيث أنّها بأجمعها صرف المال، وتكون نوعاً من التأديب والتعزير وإن كانت أُموراً عبادية يشترط فيها القربة، فيستأنس منها إمكان التعزير بالمال.[١]

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

الثامن: الأولوية القطعيّة، فإنّ الإنسان كما يكون مسلّطاً على ماله، فكذلك

يكون مسلّطاً على نفسه وبدنه، بل هي ثابتة بالأولويّة القطعيّة، فإذا جاز نقض سلطنته على بدنه وهتك حريمه بضربه وإيلامه بداعي الردع والتأديب فليجز نقض السلطة المالية بطريق أولى، ولكن بهذا الداعي وبمقدار لابدّ منه لذلك، ويؤيّد ما ذكرناه استقرار سيرة العقلاء في الأعصار المختلفة على التغريم المالي في كثير من الخلافات.

وهذه الأمور بمجموعها تدلّ على أنّ الغرامة المالية مشروعة، وجاري التعامل بها في مسائل متعددة من المسائل الفقهية، وهذا يساعد في مورد بحثنا من جهة أنّ التعزير شرّع من أجل التأديب والردع حتّى لا يتهاون

---

(١) نظام الحكم في الإسلام: ٣١٠.

الناس في الحدود الإلهية أو حقوق الناس، كما تشير إليه بعض الروايات كقوله عليه السلام: «ولكن سنضربه حتّى لا يعود يؤذي المسلمين»، وفي رواية أخرى «ضربه ضرباً وجيعاً» [1]، فغرض الضرب التأديب وعدم تكرار ما صدر منه والرجوع عن إيذاء المسلمين والنيل منهم أو التعرّض لهم، وإذا كان الغرض يتحقق بتغريمه وفرض عقوبة مالية يرجع تحديدها إلى تقدير الحاكم ورؤيته، فلا مانع من ذلك والحكم بجواز التغريم المالي كعقوبة على المخالفة الشرعية.

قد يقال: إنّ فرض العقوبة المالية يؤدّي إلى التهاون بالجريمة والاستخفاف بها، خصوصاً لدى الاغنياء لوجود القدرة المالية عندهم؟

والجواب: أنّ عقوبة التعزير فرضت لأجل الردع والتأديب للحفاظ على انتظام المجتمع وعدم تعدّي بعضهم على الآخر، وتقديرها راجع إلى نظر الحاكم، فهو الذي يحدد مقدار الضرب أو يعفو عنه أساساً، فإذا ما لاحظ الحاكم أنّ الردع والتأديب يتحقق من خلال فرض عقوبة مالية معيّنة فيجوز له إقرار ذلك والعمل به؛ لأنّ الغرض هو إقرار النظام وعدم الإخلال به من قبل أفراد المجتمع بتجاوز البعض على البعض الآخر، وهذا الغرض كما يتحقق بالضرب كذلك يتحقق بالغرامة المالية وفرضها على المعتدين لردعهم وكبح جنوحهم بالتمادي في التعدّي والاستخفاف، وهذا بدوره لا يؤدّي إلى تمييع الجريمة والاستهانة بها من قبل المجرمين؛ لأنّ الغرض

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٣.

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

والإشكالية ناشئة من وضع قانون عام للغرامة المالية بشكل عام، وهذا ما يسبب في بعض الأفراد التهاون والاستخاف بالجريمة والتعدّي على حقوق الآخرين، خصوصاً عند بعض الأفراد المتموّلين، وهذه الإشكالية صحيحة في الجملة، والتخلّص منها يكون عن طريق إرجاع الأمر إلى تقدير الحاكم الشرعي في كلّ حالة يرد فيها تعدّ وخروج عن حدود الشريعة الإسلامية مما يوجب التعزير وتأديب الفاعل، فإذا ما اشترطنا ذلك خرجنا من الإشكالية المتقدّمة، وهي الاستخفاف بالحدود الشرعية.

فهرس مصادر

مقال حكم إبدال التعزير بالغرامة المالية وأثر ذلك في التهاون بالجريمة

١- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ش.

٢- تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٣- تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي (نحو ٣٢٩)، تصحيح وتعليق: السيد طيب الموسوي الجزائري، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر- قم، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

٤- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني (ت١٤٢٨)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام ـ قم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

٥- تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق

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

٦- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي (ت١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثانية ١٣٦٥ش.

٧- دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الشيخ المنتظري (ت١٤٣٠)، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٨- الدر المنضود في أحكام الحدود، تقرير بحث السيد الكلبايكاني، الشيخ علي الكريمي الجهرمي، الناشر: دار القرآن الكريم- قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٩- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد علي الطباطبائي (ت١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

١٠- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي (ت٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

١١- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (ت٦٧٦)،

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

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

١٣- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٨)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ش.

١٤- الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي (ت٤٤٧)، تحقيق: رضا الأستادي، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - إصفهان.

١٥- اللمعة الدمشقية، الشهيد الأوّل (ت٧٨٦)، الناشر: دار الفكر- قم، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

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

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

العاملي الشهيد الثاني (ت٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية- قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

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

١٩- المقنعة، محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد (ت٤١٣)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

٢٠- مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام، السيد عبد الأعلى السبزواري (ت١٤١٤)، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السبزواري، الطبعة الرابعة ١٤١٣هـ.

٢١- نظام الحكم في الإسلام، الشيخ المنتظري (ت١٤٣٠)، تلخيص وتعليق: لجنة الأبحاث الإسلامية في مكتبه، الطبعة الأولى ١٣٨٠ش.

٢٢- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠)، الناشر: انتشارات قدس محمّدي- قم.

٢٣- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قم، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

الأحكام التي توجب وهن الدين (قتل المرتد وساب النبي ﷺ إنموذجاً)

بقلم: الشيخ رافد التميمي

مقدّمة:

إنّ الدين الإسلامي قد اهتمّ بجميع مفاصل الحياة الإنسانية، فقنّن القوانين، ووضع الأحكام التي تحدّد مسيرة هذا الكائن الحي العاقل، فجعل لكلّ تصرّف إنساني حكماً معيّناً، وجعل لكلّ قوّة من قوى النفس قانوناً يحكمها، يحفظ حقوقها من جهة، ويمنعها من التجاوز على حقوق غيرها، سواء ما يرتبط بالجانب الفردي أو الجانب الاجتماعي، من هنا كانت الأحكام الشرعية تارة تمنع وأخرى توجب وثالثة تحث ورابعة تبيح، وهكذا كانت الأحكام الشرعية بين الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة.

ومجموع هذه الأحكام تعتبر أحكام الدين، ولا يجوز تعدّيها، والعمل على خلافها؛ لما يترتب على ذلك من عقوبة أخروية أو دنيوية أو كليهما، وقد دار البحث في الأوساط العلمية من أنّه إذا صادف في بعض الأحيان أنّ

هناك أحكاماً أو فتاوى توجب وهن الدين، وتبرزه بصورة غير لائقة بأهدافه وغاياته، فهل يستدعي ذلك تغيير تلك الأحكام؟ أو لا أقل من تعطيلها؟ أو لا يستدعي ذلك؟ فإن كان الجواب بالإيجاب فما هي آلية ذلك؟ وإذا كان الجواب بالنفي فكيف يجاب عن إشكال الموهنية؟وفي هذا المقال سوف نتناول عيّنتين من الأحكام الشرعية التي ادّعي أنّهما يوجبان وهن الإسلام، وأنّه لابدّ من تغيير حكمهما أو تعطيلهما، وهما: حكم قتل المرتد وقتل سابّ النبيﷺ.

نقاط محورية:

قبل الدخول في بحث العيّنتين المتقدّمتين لابدّ من الإشارة إلى بعض النقاط المحورية في البحث، والتي من شأنها أن تضع النقاط على الحروف، وتبيّن حقيقة الأمر بصورة أوضح، وتكشف الستار عن بعض الثوابت الإسلامية التي لها مدخلية مباشرة أو غير مباشرة في بحثنا هذا.

النقطة الأولى: الرحمة والغضب في الدين الإسلامي

إنّ الدين الإسلامي هو دين الرحمة والرأفة والعطف والتسامح، وهذه حقائق قرآنية روائية واضحة جدّاً، فقرآننا قرآن الرحمة، ونبيّنا نبي الرحمة، ولكن كلّ هذا في المورد الذي يستحقّ الرحمة، وفي قابل يقبل الرحمة والعطف والتسامح لا مطلقاً، من هنا نجد أنّ القرآن الكريم في مواطن عديدة هدد وأمر بالقتال والدفاع عن النفس وإيقاف المتجاوز عند حدّه،

قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (١)، وقال تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (٢)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم﴾ (٣)، إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تؤكّد أنّ هناك مواطن لا مجال للرحمة فيها والعطف، وهي فيما إذا كان الطرف المقابل لا يستحقّها، والتي يكون إجراؤها فيه ظلماً وقبيحاً 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 يتبيّن أنّ الله تعالى كما هو غفور رحيم فهو شديد العقاب، فكما أنّ من أسمائه الرحمان والرحيم، كذلك من أسمائه المنتقم وشديد العقاب، وبذلك يتبيّن سذاجة من يقول: إنّ الأحكام التي تأمر بالقتل وما شاكل تتنافى مع رحمة 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 لابدّ منه، وهو منسجم مع

---

(١) سورة الأنفال: ٦٠.

(٢) سورة التوبة: ٢٩.

(٣) سورة التوبة: ١٢٣.

مرتكزات الدين والفطرة والعقل السليم، قال تعالى: ﴿نَبِّىءْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الأَلِيمَ﴾[1].

النقطة الثانية: حقيقة الحكم الظاهري

إنّ الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: حكم واقعي وحكم ظاهري، والمقصود من الحكم الواقعي هو ذلك الحكم الذي يقطع بصدوره من المولى، وأنّه حكم الله في لوح الواقع.

وأمّا الحكم الظاهري فهو ذلك الحكم الذي لا يقطع بنسبته إلى المولى تعالى؛ لأنّه أخذ في موضوعه الشك، لذلك فإنّ الحكم الظاهري بما هو ليس بحجّة؛ لأنّه لا يعلم صدوره من المولى، ولكن قامت مجموعة من الأدلة على اعتبار بعض الأحكام الظاهرية، فكانت تلك الأحكام حجّة ومعتبرة لا بنفسها وإنّما بدليلها؛ لأنّ دليلها قطعي، من قبيل: قيام الدليل القطعي على حجية خبر الثقة، وحجية الظهور، وما شاكل من هذه الأمارات، بل وحتّى الأصول العملية التي هي اقل مرتبة من الامارات ليقام الدليل القطعي عليها ايضاً، ولأجل ذلك اتّفق الفقهاء على جواز نسبة الأحكام الظاهرية التي تكون من قبيل الأمارات إلى المولى تعالى، وهو ما يعرف عندهم بقيام الأمارة مقام القطع الطريقي، وبناء على ذلك فإنّه لا يجوز مخالفة الحكم الظاهري، بحجة أنّه حكم ظاهري وأنّه لا يعلم نسبته

---

(١) سورة الحجر: ٤٩ -٥٠.

إلى الله تعالى؛ لأنّ هذا خلط وتخبط بين نفس الحكم الظاهري وبين دليله ـ وسيأتي بيان هذا الأمر أكثر عند الجواب عن بعض الإشكالات ـ فلا يرفع اليد عن الحكم الظاهري إلاّ بحجة شرعية أخرى، وهذه الحجة الأخرى إن كانت حكماً واقعياً فقد انتفى الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، وإن كانت ظاهرياً فهو عمل بالحكم الظاهري أيضاً لا أنّه إبطال للحكم الظاهري، واختلاف المصداق لا يعني الخروج عن الحكم الظاهري.

النقطة الثالثة: حكم المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله

من الأحكام التي اتّفق عليها الفقهاء في أبحاثهم وفتاواهم هي قتل المرتد وقتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، فهي من المسائل الإجماعية الواضحة في الدين الإسلامي، والتي لم يخالف فيها أحد، وقد جاء فيها من الأخبار الكثير حتّى ادّعي فيها التواتر الذي يوجب القطع بهذا الحكم، وأنّه 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 ـ والعياذ بالله ـ 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 الصديقة الطاهرة عليها السلام بهم وجه، بل لو رجع إلى سبّ النبي صلى الله عليه وآله يقتل بلا إشكال»[1]، وقال في الارتداد: «ذكرنا في الميراث

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٤٢٩.

المرتد بقسميه وبعض أحكامه، فالفطري لا يقبل إسلامه ظاهراً، ويقتل إن كان رجلاً، ولا تقتل المرأة المرتدة ولو عن فطرة، بل تحبس دائماً، وتضرب في أوقات الصلوات، ويضيّق عليها في المعيشة، وتقبل توبتها فإن تابت أخرجت عن الحبس، والمرتد الملي يستتاب فإن امتنع قتل، والأحوط استتابته ثلاثة أيام وقتل في اليوم الرابع»[١]، قال السيّد الخوئي في من سبّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله: «يجب قتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله على سامعه، مالم يخف الضرر على نفسه أو عرضه أو ماله الخطير ونحو ذلك، ويلحق به سبّ الأئمة عليهم السلام وسبّ فاطمة الزهراء عليها السلام، ولا يحتاج جواز قتله إلى الإذن من الحاكم الشرعي»[٢]، وقال في الارتداد: «المرتد عبارة عمن خرج عن دين الإسلام، وهو قسمان: فطري وملي، الأوّل: المرتد الفطري هو الذي ولد على الإسلام من أبوين مسلمين أو من أبوين أحدهما مسلم، ويجب قتله، وتبين منه زوجته، وتعتد عدّة الوفاة، وتقسم أمواله حال ردّته بين ورثته، الثاني: المرتد الملي وهو من أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ ورجع إليه، ولا تزول عنه أملاكه، وينفسخ العقد بينه وبين زوجته، وتعتد عدّة المطلقة إذا كانت مدخولاً بها»[٣]. إلى غير ذلك من الفتاوى لكبار وعظماء الطائفة الحقّة ونفس هذا الحكم نجده عند فقهاء العامة أيضاً.

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٥.

(٢) مباني تكملة المنهاج، موسوعة السيد الخوئي ٤١: ٣٢١.

(٣) مباني تكملة المنهاج، موسوعة السيد الخوئي ٤١: ٣٩١.

النقطة الرابعة: الوهن في الدين

إنّ الكلام عن وهن الدين لابدّ من التطرّق فيه إلى بعض الأمور:

الأمر الأوّل: ما معنى وهن الدين؟

إنّ كلمة الوهن تعني الضعف [١]، فكلّ شيء يوجب ضعف الدين يعتبر أمراً موهناً ولابد 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 بالرسل والأئمة العادلة» [٣]. 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 بتحقق الوهن؟

هذا هو الأمر المهم في مسألة تحقق الوهن، وأنّه كيف يكون أمراً مّا

---

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

(٢) سورة المنافقون: ٨ .

(٣) من لا يحضره الفقيه٣: ٥٦٥، وانظر: عيون الأخبار ٢: ٩٩، علل الشرائع ٢: ٤٨١.

موهناً للدين دون غيره؟ وكيف يكون شيئاً مّا في مرحلة موهناً للدين وفي أخرى لا يكون كذلك ؟ ويترتب على ذلك بشكل طبيعي أنّه يكون ممنوعاً في حال موهنيته دون غيرها، من هنا وقع البحث في من هو القاضي بتحقق الوهن؟

وفي مقام الجواب نقول: إنّ مفهوم الوهن في الدين يعني الضعف فيه، فهنا توجد إضافة في الوهن وهي أنّه وهن في الدين، وهذا يعني أنّه لابدّ من معرفة الدين حتّى يعرف بتبعه الوهن والضعف فيه، فمن لا يعرف الدين لا يمكنه أن يحكم على أمر مّا بأنّه موهن للدين أو ليس بموهن، وعليه لابدّ أن يكون الحاكم بوهن الدين هو إنسان متخصص في الدين، وهم فقهاؤنا العظام رحم الله الماضين وحفظ الباقين منهم، ومن هنا ينفتح البحث على الكيفية التي من خلالها يشخّص الفقيه تحقق وهن الدين من عدمه، وتحقق الأمور التي تؤدّي إلى وهن الدين، فنقول: إنّ الفقيه يصل إلى تلك النتيجة من خلال بعض الأمور والتي من أهمها العرف، وبحث العرف وما يرتبط به من المسائل الطويلة، لذلك لا نتعرّض لجميع أبعادها، وإنّما نكتفي بقدر الحاجة، وهو ما معنى العرف؟ وما هي شرائطه وأقسامه؟

معنى العرف:

قد ذكر للعرف أكثر من معنى، أهمّها:

أوّلاً: «هي الحصيلة التي تتكوّن لدى الفقيه والباحث من خلال تواجده في مجتمعه، ومن خلال مخالطته للآخرين طوال عمره بين الناس

من دون التفات وعناية بها، بل يتلقّى المسائل العرفية بطريقة لا إرادية، فهي أشبه بالدراسة الشخصية للموارد العرفية، فما يحكم به من أحكام على الوقائع إنّما حكم بها لحكم العرف بها أيضاً».

ثانياً: «أنّ مسألة العرف إنّما تستكشف بواسطة الاستقراء من قبل العالم والباحث حول مسألة معيّنة، لكن يجب أن يكون التنقيب حول الأعراف في زمان سابق على وصوله إلى مرحلة الابتلاء».

أقسام العرف:

ذكرت للعرف عدّة أقسام، نذكرها على نحو العنونة:

الأوّل: العرف الصحيح والفاسد.

الثاني: العرف العام والخاص.

الثالث: العرف الحادث والمقارن والمتأخر.

الرابع: العرف المسلّم وغير المسلّم.

الخامس: العرف القولي والعملي والارتكازي.

شرائط العرف:

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

أوّلاً: أن يكون العرف مطّرداً أو غالباً.

ثانياً: أن يكون العرف عاماً.

ثالثاً: أن لا يعارض العرفَ تصريحٌ بخلافه من قبل المتكلّم أو المتصرّف.

رابعاً: أن يكون العرف موجوداً عند انشاء التصرّف.

خامساً: أن لا يكون العرف مخالفاً لأدلة الشرع.

سادساً: أن لا تكون المسألة العرفية من المسائل التوقيفية [١].

وهذا في نفسه بحث موسّع لا مجال لطرقه هنا، ولكن نقول: إنّ الجهة التي يحقّ لها أن تحكم بتحقق الوهن هو الحاكم الشرعي المتصدّي لحفظ مصالح الدين وعموم المسلمين، وهذا أيضاً ضمن ضوابط معيّنة وشروط محددة لا كيفما كان؛ فإنّ الوهن هنا أضيف للدين فلابدّ إذن من تحقق ذلك بحكم من هو متخصص بالدين، وله معرفة أكثر من غيره بأحكام ربّ العالمين.

الإشكال الأوّل: موهنية حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ للدين

بعد هذه النقاط المهمّة، والتي لها تأثير بالغ على بحثنا ندخل في صلب الموضوع، ونبتديء بهذا الإشكال: أنّ الحكم بقتل المرتد وسابّ النبي ﷺ - خصوصاً أنّه أوكل إجراء ذلك الحكم لمن سمعه - يوجب

---

(١) اُنظر مقال: العرف والتقعيد الأصولي، للشيخ صباح عباس الساعدي، المنشور في العدد الأوّل من مجلة 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 صورة الإسلام، وإظهاره بشكل شرس ومتوحّش ومنفور، وهذا بعيد عن رحمة الإسلام.

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

ثمّ أعطى هذا المستشكل بدائل جزائية لتلك الجرائم، كأن تكون العقوبة مالية مثلاً أو السجن.

جواب الإشكال:

قد أشار المستشكل إلى ثلاثة أمور:

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

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

٣. إنّ البديل عن العقوبات الجزائية لابدّ أن يكون عقوبة مالية أو

السجن مثلاً.

وقبل الدخول في نقاش هذه الأمور الثلاثة لابدّ من الإشارة إلى نقطة مهمّة غفل عنها المستشكل، وهي:

التفريق بين أصل الحكم وبين إجراء الحكم.

فإنّه تارة يدّعى أنّ أصل الإفتاء بالحكم هو الذي يوجب وهن الدين واضعافه، وأخرى يدّعى أن تطبيق ذلك الحكم هو الذي يوجب الوهن، فإنّ هناك اختلافاً بين الأمرين.

أصل الحكم بالقتل يوجب الوهن:

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

أوّلاً: أنّ الأحكام الشرعية من مختصّات الشارع الأقدس، ولا دخالة للعقلاء في تحديد ذلك أو تغييره أو اقتراح حلول له، فـ«إنّ دين الله تعالى لا يصاب بالعقول»[1]، فمهما تغيّرت آراء العقلاء فإنّ الأحكام الشرعية تبقى ثابتة لا تتغيّر، واختلاف العقول والعادات والتقاليد لا يؤثّر فيها شيئاً، فـ«حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم

---

(١) كمال الدين: ٣٢٤.

القيامة»[١]، فلا علاقة للعقلاء ولا للعرف بتحديد الأحكام الشرعية أو تغييرها، كما تقدّم ذلك عن الكلام عن العرف وشرائطه.

وإلّا فلو فتحنا الباب لمثل هذه الترّهات فلن يبقى من الدين شيء، فكلّ طائفة سوف تدّعي موهنية بعض الأحكام، فاليوم الأحكام الجزائية، وبالأمس أحكام العفة والحياء ومخالطة المرأة للرجال، أو ضرورة التخلّص من مظاهر الدين؛ لأنّها تخالف روح التعايش وتبعث على الكراهية والتفرّق، وغداً ضرورة التخلّص من بعض العبادات؛ لأنّها توجب السخرية، أو تغيير بعض ممارسات الحجاج اللاعقلائية، حتّى يصل الأمر إلى عبثية الصوم وإسراف الخمس والزكاة و...، وبذلك يفقد الدين قيمته وحيويته وفائدته، ويتساوى المتديّن مع غيره، وتتحد غاية الشيطان مع غاية الرحمن تحت هذه العناوين الواهية.

إشكال وجواب:

الإشكال: ربما يقال: إنّ هناك مجموعة من الأحكام تعتبر من الأحكام المتغيّرة، وهذا يعني أنّ لتلك الأحكام مدّة خاصّة ووقتاً معيّناً وشروطاً محددة بتغيّرها يتغيّر الحكم، وقد بحث هذا الأمر في أبحاث مستقلة تحت عنوان الثابت والمتغيّر في الدين، فليس تغيير كلّ حكم هو التغيير المرفوض الذي تقدّم الإشكال عليه، بل إنّ هناك أحكاماً هي بذاتها متغيّرة، ولا تصلح لكلّ

---

(١) الكافي ١: ٥٨.

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

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

الجواب: أنّ البحث عن الثابت والمتغيّر 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 المتغيّر، وأنّ هذه الموازين اذا ما طبقناها في المقام فسيظهر أنّ أكثر الأحكام الجزائية والتي منها حكم قتل المرتد وسابّ النبيﷺ من الأحكام الثابتة في الدين.

الأصل في الثابت والمتغيّر من الأحكام:

إنّ الأصل في الأحكام هو الثبات، لا التغيّر، وعلى ذلك أدلة عديدة، منها:

أوّلاً: الروايات، فإنّ هناك روايات عديدة تثبت أنّ الأحكام الشرعية ثابتة ولا تتغيّر، من قبيل الرواية المتقدّمة من أنّ حلال محمّد حلال مستمر وكذا حرامه، ومن قبيل قول الإمام الصادق عليه السلام: «لأنّ حكم الله عزّوجل في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلّا من علة أو حادث يكون، والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة، يسأل الآخرون من أداء الفرائض عما يسأل عنه الأوّلون، ويحاسبون

عما به يحاسبون»[1]، وغيرها من الروايات.

ثانياً: الإطلاق المقامي على ثبات الأحكام وعمومها واستمرارها.

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

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

خامساً: الاستصحاب، فلو شككنا في تغيّر حكم ما نستصحب بقاءه.

إلى غير ذلك من الأدلة والشواهد على أنّ الأصل في الأحكام هو الثبات، وأنّ الحكم المتغيّر يحتاج إلى قرينة قوية تخرجه من هذا الأصل، ومع عدم القرينة فالحكم بالثبات هو المتعيّن، وفي المقام فإنّه لا توجد أيّ قرينة على أنّ أحكام القصاص والعقوبات الجزائية من الأحكام المتغيّرة، بل إنّ القرائن والأدلة على الخلاف، فإنّ هناك مجموعة من القرائن على أنّ هذه الأحكام من الثابتات في الدين.

موازين الثابت والمتغيّر:

هناك مجموعة من الموازين والقرائن التي تحدد الثابت من المتغيّر من الأحكام، وهي على قسمين: قرائن خاصة وقرائن عامة:

---

(١) الكافي ٥: ١٨.

أمّا العامة، فمنها:

أوّلاً: ثبات الموضوع، وهو يعني أنّه إذا كان موضوع الحكم ثابتاً فإنّ الحكم يكون ثابتاً بتبعه ولا يتغيّر، وفي المقام فإنّ موضوع القصاص والعقوبات الجزائية ثابت، فإنّ القتل هو القتل، والسرقة هي السرقة، وسبّ النبي هو سبّ النبي، لذلك حتّى صاحب الإشكال هنا لا يدّعي أنّ مرتكب هذه الجرائم لا يستحق العقوبة، بل هو يدّعي الاستحقاق إلّا أنّه غيّر نوع العقوبة، وهذا هو الذي لا يجوز؛ لأنّه مادام الموضوع ثابتاً فالحكم ثابت أيضاً، ولا يوجد أيّ مبرر لتغييره.

ثانياً: ان لا يكون الموضوع بمتناول يد البشر بكلّ خصائصه وحيثياته، بحيث لا يمكنهم التوصّل إلى جميع خصوصياته بمفردهم، فإذا كان الموضوع من هذا القبيل فإنّه لا يمكن الحكم بتغيّر الموضوع ما لم يتدخّل الشارع نفسه في ذلك، وفي المقام فإنّ موضوعات القصاص وأحكامها أمور ليست بمتناول يد البشر، ولا يمكن للعقل البشري بمفرده أن يقف على جميع أبعادها وحيثياتها، لأجل ذلك لا يحقّ لأحد تغيير تلك الأحكام، فما لم يغيّرها الشارع نفسه فهي أحكام ثابتة.

إلى غير ذلك من القرائن العامة التي تعيّن الثبات على التغيّر.

وأمّا القرائن الخاصة، فمنها:

أوّلاً: القرائن اللفظية، بأن تكون هناك قرينة لفظية تدلّ على الثبات،

كأن يكون نص الرواية مثلاً فيه تأبيد، والقرائن في روايات القصاص على التأبيد والثبات كثيرة جدّاً، فعلى سبيل المثال ما جاء في حكم سابّ النبي، حيث قال أبو عبد الله عليه السلام: «أخبرني أبي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس فيّ أسوة سواء من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع، إليه الي أن يقتل من نال منّي»[١]، فالرواية واضحة في الثبات؛ لأنّ الناس في هذا الحكم سواء.

ثانياً: وجود الحكم في القرآن والسنّة القطعية، ومن الواضح الذي لا يختلف فيه اثنان أنّ الكثير من الأحكام الجزائية موجودة في القرآن الكريم وفي آيات عديدة كالقصاص، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى ﴾[٢]، والزنا قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ﴾[٣]، والسرقة قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٤]، إلى غير ذلك من الايات المباركة، وهذا دليل واضح جدّاً على ثبات تلك الأحكام.

ثالثاً: صدور الحكم على نحو القضية الحقيقية، ومن الواضح جدّاً أنّ

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٦.

(٢) سورة البقرة: ١٧٨.

(٣) سورة النور: ٢.

(٤) سورة المائدة: ٣٨.

هناك مجموعة من روايات العقوبات الجزائية صدرت على نحو القضية الحقيقية كمعتبرة عمار الساباطي، حيث قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوّته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وأمرأته بائنة منه يوم ارتد، ويقسّم ماله على ورثته، وتعتد أمرأته عدّة المتوفى عنها زوجها...»[1]. وفي الآيات القرآنية الأمر أوضح.

رابعاً: وجود تلك الأحكام في الشرائع السابقة، فإنّه دليل على استمرارها، وفي المقام فإنّ العقوبات الجزائية الجسمية كانت موجودة في الشرائع السابقة، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[2].

ولا نطيل الكلام في هذا البحث فإنّ القرائن الكثيرة والشواهد العديدة على أنّ أكثر أحكام العقوبات الجزائية في الإسلام هي على نحو القضايا الثابتة لا المتغيّرة، من هنا لا يحقّ لأيّ أحد تغيير تلك الأحكام أو نسخها

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٣٢٤، أبواب حد المرتد، ب١، ح ٣.

(٢) سورة المائدة: ٤٤ - ٤٥.

واستبدالها بأحكام جديدة حسب الذوق والتشهي، ولعمري فإنّ هذا أسوء من قياسات أبي حنيفة بكثير، بل لو كان أبو حنيفة حيّاً لخجل من هذا الكلام السخيف.

ويرد عليه ثانياً:

النقاش في الصغرى، فإنّ ما ادّعي من الوهن غير ثابت، وذلك لأمور:

أوّلاً: أنّ الكثير من المسلمين وهم الآن يشكّلون أكثر من خمسين دولة إسلامية لا يرون أيّ وهن في الأحكام الجزائية في الإسلام، بل يرون الأمر على العكس، وأنّ هذه الأحكام ضرورية لاستقامة المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية، فهل أنّ هذه الدول وهذه المجتمعات لا تعدّ من العقلاء، فلا يحترم المستشكل رأيها؟!

ثانياً: أنّ الكثير من غير المسلمين لا يرون أيّ بأس في تنفيذ مثل أحكام الإعدام أو العقوبات البدنية، فإنّ الكثير من دول العالم غير الإسلامي تعتقد وتنفّذ حكم الإعدام، فإنّ أكثر من عشرين ولاية إمريكية مازالت تنفّذ حكم الإعدام وإلى يومنا الحاضر، هذا فضلاً عن بعض الدول الإفريقية والآسيوية ودول أمريكا الجنوبية، أفلا يعدّ هؤلاء من العقلاء بنظر المستشكل على العقوبات الجزائية البدنية؟!

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

كذلك فلماذا رجّح هذا المستشكل تلك الفئة القائلة بالوهن على الفئة التي لا تقول بذلك؟ أليس هذا تشهياً واتّباعاً للرغبات النفسية الشخصية؟!

فإن قلت: لماذا انتم ترجّحون فئة العقلاء التي لا ترى وهناً في تلك الأحكام؟ فإنّ هذا أيضاً تشهي واتّباع للآراء الشخصية، فما أشكلتم به على صاحب الإشكال بنفسه يرد عليكم.

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

رابعاً: أنّ مخالفة كثير من عقلاء لأحكام الدين بصورة عامة فضلاً عن الأحكام الجزائية 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 العقلائي غير متوفرة في المقام كما هو واضح.

ويرد عليه ثالثاً:

إنّ مثل هذه الأحكام لا تخالف الرحمة الإسلامية، ولا تظهر الإسلام

بمظهر المتوحش الشرس؛ لأنّ هذه هي أحكام وقائية جزائية تكون تحت ظروف معيّنة، وفي حالة التجاوز على الحقوق والأنفس والأعراض، فمن العدالة الإلهية أن يقتص من الجاني بمثل ما ارتكب من جريمة، ومن الرحمة الإلهية أن يؤخذ بحقّ المجني عليه، ومن العلم الإلهي بحقائق الأمور تتعيّن العقوبات، فالرحمة الإلهية لا تعارض العدل والقسط، بل إنّ نفس هذه الأحكام هي رحمة إذا ما نظرنا إليها بعين المجني عليه.

هذه ثلاث مناقشات على المستشكل فيما إذا قصد أنّ الوهن متوجّه إلى نفس الأحكام الشرعية الجزائية.

تنفيذ الحكم يوجب الوهن:

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

أوّلاً: أنّ إجراء وتنفيذ الأحكام الجزائية ليس من قبيل الأحكام المتغيّرة، بل هو من الأحكام الثابتة، وما ذكرناه من القرائن والشواهد السابقة يأتي هنا.

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

عن عقلاء المسلمين، وكانت المطالبة بإنزال أشدّ العقوبات على الفاعلين والمرتكبين لتلك الجريمة.

ثالثاً: أنّ فلسفة هذه الأحكام واضحة وهي تحقيق العدالة الاجتماعية التي لا يستقيم المجتمع بدونها، ومن الواضح فإنّ العدل أمر مرغوب فيه عند العقلاء، ولأجل ذلك لا يعتنى بمن حصلت له شبهة تمنعه من قبول ذلك، وإلّا لو شرحنا وبيّنا لأيّ عاقل أنّ الإنسان الذي يقتل إنساناً بلا ذنب، ويعتدي على عرضه وماله أنّه يستحق القتل، فمن البعيد جدّاً أن يرفض هذا العاقل تلك العقوبة.

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

خامساً: لو كانت العقوبة مالية لوجدنا الاغنياء يعيثون في الأرض الفساد، كما حصل ذلك في فترات من تاريخ البشرية، عند تسلّط الأغنياء على مقدّرات الأمور، ومن دون قانون محدد وواضح.

الإشكال الثاني: الأمر العقلائي مقدّم على فتاوى الفقهاء

إنّ العقوبات الجزائية الجسمية قد نُهي عنها في قانون حقوق الإنسان، وأصبحت تلك الأحكام من الأمور المرفوضة والمنفّرة والمنفورة، وهذا أمر

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

ثمّ أجاب المستشكل عن إشكال مقدّر حاصله: أنّ الأحكام الجزائية الجسمية من الأحكام الثابتة في القرآن والسنّة فكيف يصح تغييرها تبعاً للعقلاء؟

فأجاب: أنّ هذه الأحكام أصلها موجود، ولم تكن موهنة في تلك الأزمان، أمّا اليوم فبعد حكم العقلاء بموهنيتها فلابدّ 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 البدنية من القتل والقطع والرجم وما شاكل، وحكم العقلاء هذا مقدّم على تلك الأحكام.

٢. إنّ تلك الأحكام ليست هي أحكام الله الواقعية، وإنّما هي أحكام ظاهرية تتبع رأي 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:

أوّلاً: أنّ قانون حقوق الإنسان لا يمثّل آراء العقلاء جميعاً، فإنّ من وضعه فئة خاصّة، وتحت ظروف خاصة، وقد روعيت فيه مصالح خاصة، وهذا أمر ليس محل بحثه هنا، وليست هذه الأمور خفية على أحد. وهذا لا يعني أنّه لا توجد مشتركات بين قانون حقوق الإنسان والأحكام الإسلامية، فإنّ الإسلام دين الفطرة، وإنّما الكلام فيما إذا وقع تعارض بين قوانين حقوق الإنسان وبين قوانين الإسلام، فمن هو المقدّم؟ فتقديم قانون حقوق الإنسان أوّل الكلام، بل لا يمكن قبوله لما سيأتي.

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، وحتّى الملاحدة والشيوعيين، فكيف يدّعى بعد ذلك ضرورة تغيير الأحكام الإسلامية تبعاً لقانون حقوق الإنسان، وهو ليس محل اتّفاق عند أبناء البشر؟!

ثالثاً: أنّ قانون حقوق الإنسان يخالف الأحكام الإسلامية في مجموعة من الأمور، فلو قبلنا بهذه هنا للزم قبولها في الجميع، وهذا يعني تغيّر الكثير من الأحكام الإسلامية الثابتة، كأحكام الإرث، والرجل والمرأة، ومسائل

الزواج، والديات، والحدود، إلى غير ذلك. ولعمري إنّ هذا الرأي يجعلنا نترحّم على أمثال أبي حنيفة.

الجواب عن النقطة الثانية:

وأمّا النقطة الثانية من الإشكال فيرد عليها:

أوّلاً: صحيح أنّ المذهب الجعفري مذهب مخطئة، وهو يعني أنّ الأحكام الظاهرية يمكن أن لا تطابق الواقع، ولكن هذا لا يعني أنّ الحكم الظاهري يمكن رفع اليد عنه بسهولة، حيث تقدم منّا في النقطة الثانية في حقيقة الحكم الظاهري أنّه لا يجوز رفع اليد عن الحكم الظاهري إلّا بحجة شرعية؛ لأنّ الحكم الظاهري قد ثبت بحجة قطعية، لا يجوز تخطيها بدون دليل أو برهان.

ثانياً: قد ثبت في محلّه أنّ الحكم الظاهري كالأمارات تقوم مقام القطع الطريقي، من هنا جاز إسناد مؤدّاها إلى المولى، ويصح أن يقال: إنّ هذا هو حكم الله، فمن يريد أن يثبت خلاف ذلك فعليه البحث والتأصيل لأصول جديدة خاصة به، على أن تكون منسجمة وقائمة على الدليل والبرهان، لا على الذوق والتشهي وشيء من الجهل والغفلة.

الجواب عن النقطة الثالثة:

وأمّا النقطة الثالثة من الإشكال فيرد عليها:

أوّلاً: أنّ ثبات الأحكام هو الأصل في المسألة كما تقدّم بيانه، فمادام

المستشكل يرى تغيّرها عليه أن يبدي 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 في الخلط، كما تقدّم منّا بيان ذلك.

وبذلك يثبت بطلان دعوى الموهنية كبرى وصغرى.

الإشكال الثالث: لا فرق بين حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ وبين حكم الرجم

قد صرّح مجموعة من الفقهاء أنّ اجراء حكم الرجم يعطّل فيما إذا كان إجراؤه موجباً لوهن الدين وتشويه صورة الإسلام، كما لو أنّ هذا الحكم لم يبيّن بشكله الصحيح وفلسفته الحكيمة، وكذلك الأمر في بقية الحدود، وعليه فالمدّعى أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبي من هذا القبيل، فلابدّ أن يعطّل.

جواب الإشكال:

أوّلاً: من الواضح أنّ هذا الإشكال إنّما يكون في دائرة تنفيذ الأحكام لا أصل تشريعها، بخلاف ما حاول أن يستفيده البعض من هذا الإشكال.

ثانياً: أنّ هناك فرقاً بين قتل المرتد وبقية الحدود، من جهة أنّ هذا الحكم بذاته وحقيقته إنّما أريد به ردع الكفّار والمتجاوزين على الرسول الأعظم ﷺ، ففي حقيقته يوجد الغضب والانتقام والتصدّي، ولأجل ذلك

ان كان الوهن المدّعى سببه هو هذا، وأنّه يظهر الإسلام بغير مظهر الرحمة، فإنّ هذا هو المطلوب من مثل هذه الأحكام، وإن كان المقصود الموهنية بسبب شيء آخر -لأيّ سبب كان- فهذا يوجب تعطيل الحكم في تلك الظروف خاصة فقط، لا أنّه يبدّل ويغيّر على الدوام، ويعتبر منسوخاً بحكم العقلاء.

ثالثاً: أنّ تحديد الموهنية وايقاف العمل بتنفيذ تلك الأحكام إنّما يكون بيد الحاكم الجامع للشرائط، وبيد الولي الفقيه، ولا يحقّ لأحد غيره التدخّل في ذلك، فله الحقّ بإيقاف تنفيذ تلك الأحكام بحسب ما يراه من مصلحة، فالإشكال على الفقهاء بعدم تغييرهم تلك الأحكام واضح البطلان جداً؛ لأنّ المستشكل إن كان منهم فهو يحكم بقناعته وخبرته وعلمه، وليس كلامه حجّة على غيره، إلّا إذا كان أمراً ولائياً، وإن لم يكن هذا المستشكل من الفقهاء فقوله ليس بحجة حتّى على نفسه فضلاً عن غيره، وما أجمل ما قيل: رحم الله أمرئاً عرف قدر نفسه.

والنتيجة: لو كانت هناك موهنية بالفعل فإنّ تحديدها والبتّ بها إنّما هو بيد الفقيه الجامع للشرائط، لا أنّه أمر بيد العقلاء يغيّرونه حسب أذواقهم وما يرونه من مصلحة.

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

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

خبير بأمور الدين، وهو الموصى إليه بالوصية العامة من قبل الإمام المعصوم عليه السلام لإدارة أمور المجتمع الإيماني، فالفقيه يعتبر النائب العام لولي الدين الذي هو الإمام المعصوم عليه السلام، فلأجل هذا المنصب جاز له تحديد مثل تلك الأمور، ومع ذلك ليس هو مطلق التصرّف، بل لابدّ له من مراعاة الشروط والقواعد في ذلك.

الإشكال الرابع: ابتعاد الفقهاء عن موازين نبي الرحمة

إنّ السبب الذي أدّى بالفقهاء إلى الحكم بمثل قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله هو ابتعادهم عن موازين وقوانين نبي الرحمة، وابتعادهم عن القرآن الكريم، وإلّا لو رجعوا إلى القرآن الكريم لوجدوا أنّ القرآن يكرّم الإنسان، فكرامة الإنسان قبل المعتقد ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[1]، لذلك لا يجوز قتله وإهانته؛ لأنّه خرج عن دين الإسلام بقناعته، فمثل هذه الأحكام تخالف روح الدين والقرآن، لذلك من الخطأ أن يستنبط حكم شرعي من بعض الآيات والروايات، بل لابدّ أن ينظر إلى مجموع الدين، ثمّ يكون الاستنباط.

فإن قلت: إنّ هذا الإشكال على الإسلام إنّما جاء بعد الاستعمار وبحجة قانون حقوق الإنسان، فلابدّ أن لا يعتنى بقولهم؛ لأنّهم أعداء الدين وأعداء الشعوب الإسلامية.

قلت: أُنظر لما قيل ولا تنظر لمن قال، فالحقّ أحقّ أن يتبّع وإن كان

---

(١) سورة الإسراء: ٧٠.

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

جواب الإشكال:

قد أشار المستشكل إلى مجموعة قضايا، وهي:

١. إنّ موازين الفقهاء وخصوصاً المتأخرين منهم على خلاف موازين نبي الرحمة صلى الله عليه وآله.

٢. إنّ الرؤية القرآنية التي ابتعد عنها الفقهاء تكرّم بني آدم، والحكم بالقتل لأجل المعتقد خلاف ذلك.

٣. من الخطأ أن ينظر إلى الدين بما هو مجزأ، بل لابدّ أن ينظر إليه كشيء واحد.

٤. إنّ قانون حقوق الإنسان لابدّ أن يؤخذ به وإن كان من جاء به أناس كاذبون يريدون استخدامه في غايات مرفوضة.

أمّا النقطة الأولى فهي لا تستحقّ الجواب أصلاً.

وأمّا النقطة الثانية فإنّ القرآن قد كرّم بني آدم بجنسهم لا كلّ فرد فرد، وإلّا فالآيات القرآنية التي تذم وتلعن وتهين كثيرة، وذلك لمن يستحق الإهانة والذم واللعن، قال تعالى: ﴿**أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ**

هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[١]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[٣] فهل يعني هذا أنّ القرآن يناقض نفسه؟! وهذا هو الذي بيّناه في النقطة الأولى في صدر البحث.

وأمّا النقطة الثالثة فهي حقّ، وعليها العمل من قبل فقهائنا العظماء، فهم ينظرون إلى الدين بنظرة واحدة متكاملة، لذلك لا يحكمون بحكم ولا يستنبطون من آية أو رواية إلّا بعد النظر في معارضاتها ومخصصاتها ومقيداتها والعمومات الأخرى والمرتكزات الدينية، بل وحتّى العقلائية والإطلاقات اللفظية والمقامية والقرائن المتصلة والمنفصلة إلى غير ذلك، وأمّا اتّهامهم بخلاف ذلك فهو كذب وافتراء أو جهل مركب.

وأمّا النقطة الرابعة فهي المصداق الأوضح لعنوان المصادرة، فإنّ الكلام في بطلان فقرات ذلك القانون التي تعارض الأحكام الإسلامية، فكيف تؤخذ صحتها أمرا مسلّماً؟!

---

(١) سورة الفرقان: ٤٤.

(٢) سورة الأعراف: ١٧٩.

(٣) سورة البقرة: ١٥٩.

فهرس مصادر

مقال الاحكام التي توجب وهن الدين

١- تاج العروس في جواهر القاموس، السيد محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: علي شيري، نشر: دار الفكر، سنة الطبع ١٤١٤ هـ، بيروت ـ لبنان.

٢- تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة العاشرة ١٤٢٥هـ، قم ـ إيران.

٣- تكملة المنهاج (ضمن منهاج الصالحين)، السيد الخوئي، نشر: مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون ١٤١٠هـ.

٤- العرف والتقعيد الأصولي، صباح عباس الساعدي، مجلة الإصلاح الحسيني، العدد الأول.

٥- علل الشرائع، الشيخ الصدوق، تقويم: السيد محمّد صادق بحر العلوم، نشر: المكتبة الحيدرية، سنة الطبع ١٣٨٥هـ، النجف الأشرف ـ العراق.

٦- عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، تصحيح و تعليق: الشيخ حسين الأعلمي، نشر: مؤسسة الأعلمي، سنة الطبع ١٤٠٤ هـ، بيروت - لبنان.

٧- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، صححه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ش، طهران - إيران.

٨- كمال الدين و تمام النعمة، الشيخ الصدوق، تصحيح و تعليق: الشيخ علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٥هـ، قم - إيران.

٩- مختار الصحاح، محمّد الرازي، ضبط و تصحيح: أحمد شمس الدين، نشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ، بيروت - لبنان.

١٠- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق و تصحيح: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم - إيران.

١١- وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، نشر و تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ١٤١٤هـ.

حكم عقوبة الاتّجار بالإنسان الحر

بقلم: الشيخ لؤي المنصوري

ذكر الفقهاء حدّ بيع الإنسان الحر ـ سواء كان كبيراً أم صغيراً ـ تبعاً لورود النصّ فيه إلّا أنّهم اختلفوا في تعليله، فهل يجري عليه حدّ السرقة أو حدّ الإفساد أو حدٌّ مستقلٌ عنهما أو لا يجري عليه الحد أصلاً؟ وعلى الاحتمالين الأوّل والثالث فالحد القطع، وعلى الاحتمال الثاني فاستشكل في تحديده من جهة ورود النص 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 مسألة 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.

الخامسة: التواطؤ بينهما على بيع أحدهما الآخر.

السادسة: أن يبيع الرجل زوجته.

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

الرواية الأولى: موثق السكوني: «عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتي برجل قد باع حراً فقطع يده».[1]

والرواية موثقة لحسن حال كلّ من الحسين بن يزيد النوفلي وإسماعيل بن أبي زياد السكوني.

وهي مطلقة من حيث كون الحر كبيراً أو صغيراً، وخالية من لفظ السرقة.

الرواية الثانية: خبر طريف: «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن حنان بن معاوية، عن طريف بن سنان الثوري قال: سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن رجل سرق حرة فباعها؟ قال: فقال: فيها أربعة حدود: أمّا أوّلها فسارق تقطع يده، والثانية إن كان وطأها جلد الحد، وعلى الذي اشترى إن كان وطأها وقد علم إن كان محصناً رجم، وإن كان غير محصن جلد الحد، وإن كان لم يعلم فلا شيء عليه، وعليها هي إن كان استكرهها

---

(١) الكافي ٧:٢٢٩، باب حدّ من سرق حراً فباعه.

فلا شيء عليها، وإن كانت أطاعته جلدت الحد». [١]

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

ومطلقة من حيث الكبر والصغر، وواردة بلفظ السرقة.

الرواية الثالثة: خبر سنان بن طريف: «محمّد بن علي بن محبوب، عن العبّاس 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 جلدة». [٢]

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

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١١٣.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١١٣.

(٣) تعليقة على منهج المقال: ١٩٧. ويحتمل قوياً أنّهما شخص واحد وإن ذكر أنّ أحدهم الثوري والآخر مولى بني هاشم فاستبعد الاتّحاد، إلاّ أنّ هذا الاستبعاد ينتفي بملاحظة أنّ مولى لا تستلزم أنّه غير عربي، كما كان يقال لابن مسعود: إنّه 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، والأُخرى عن سنان بن طريف، مشتملتين على مثل هذه الرواية الأخيرة، والظاهر اتّحاد الروايات الثلاث وعدم كونها متعدّدة، غاية الأمر وقوع الاشتباه في الراوي كما لا يخفى».

وهو صريح في الكبير وفي عدم السرقة.

ويحتمل الاتّحاد مع ما تقدم لاتّحادهما في الألفاظ والمعنى إلّا في التقديم والتأخير.

الرواية الرابعة: «وعن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام ـ كذلك قال صاحب الحديث ـ عن أحدهما أنّه قال: في الرجل يبيع امرأته؟ قال: تقطع يده، فإن كان الذي اشتراها علم بأنّها حرة فوطأها رجم إن كان محصناً، أو ضرب الحد إن لم يكن محصناً، وترجم هي إذا طاوعته».[١]

والخبر ضعيف السند لجهالة الراوي، وهو متّحد مع الحديثين السابقين.

الرواية الخامسة: خبر النهدي: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن حفص، عن عبد الله بن طلحة 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؛ لأنّهما سارقان أنفسهما وأموال الناس».[٢]

والرواية ضعيفة السند عند المشهور لجهالة محمّد بن حفص.

وبعد احتمال الاتّحاد قوياً بين الأخبار الثلاثة ـ الثانية والثالثة والرابعة ـ

---

(١) دعائم الإسلام٢: ٤٦٧.

(٢) الكافي ٧: ٢٣٠.

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

نعم، ذكروا أنّ الشهرة عاضدة لضعفها، قال في الجواهر: «ودعوى ضعف النصوص المزبورة - ولا جابر لها سوى الشهرة المحكية، وفي حصوله بها نوع مناقشة، سيّما مع رجوع الشيخ الذي هو أصلها عمّا في النهاية - واضحة الفساد بعد تحقق الشهرة المزبورة على القطع».[١]

وأضاف الشيخ اللنكراني في ردّ من شكك بالشهرة لرجوع الشيخ عنها فقال: «إنّ عبارة الخلاف لا يستفاد منها نفي القطع مطلقاً، بل غاية مفادها عدم ثبوت القطع من جهة السرقة التي يعتبر فيها الماليّة بمقدار النصاب».[٢]

وفي كلامه نظر من جهة أنّ الشيخ نفى القطع وعلله بالإجماع والأخبار، ولم يذكر بائع الحر في حدّ المحاربة في كتاب الخلاف[٣]، وتعريفه المحاربة بأنّها «قطّاع الطريق الذين يشهرون السلاح، ويخيفون السبيل»[٤]، ولم يذكره كحدّ مستقل؛ يشهد على نفي الشهرة على القطع

---

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

(٢) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ٥٥٠.

(٣) الخلاف ٥: ٤٥٧.

(٤) المصدر السابق.

مطلقاً لا على القطع من جهة السرقة خاصّة.

نعم، تبقى المناقشة الأُولى من أنّ رجوع الشيخ عن رأيه من نفي القطع لا يستلزم عدم تحقق الشهرة خارجاً، لكن يعارضه كلامه في المبسوط: «إن سرق حراً صغيراً روى أصحابنا أنّ عليه القطع، وبه قال قوم، وقال أكثرهم: لا يقطع»[1]، فلاحظ.

رأي الفقهاء في المسألة:

اختلف الفقهاء في تعليل الحكم بقطع يد بائع الحر بعد الاتّفاق على أصل الحكم، وفي المقام يوجد لدينا ثلاثة آراء، نذكرها مع أدلتها، وملاحظة ما يرد عليها، ثمّ نختار الراجح منها.

القول الأوّل: ذهب المشهور إلى ثبوت حدّ القطع في سرقة الحر الصغير وبيعه وإن اختلفوا في تعليله من جهة السرقة أو الفساد، قال الشيخ الطوسي: «إن سرق حراً صغيراً روى أصحابنا أنّ عليه القطع، وبه قال قوم، وقال أكثرهم: لا يقطع، ونصرة الأوّل قوله: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا**﴾ ولم يفرّق».[2]

والتقييد بالصغير ذكره جملة من الفقهاء، قال الشهيد الثاني: «قيّده في

---

(١) المبسوط ٨: ٣١.

(٢) المبسوط ٨: ٣١.

المبسوط بالصغر، وتبعه الأكثر»[١]، منهم الطبرسي[٢]، وابن إدريس[٣]، وابن سعيد[٤]، والصيمري[٥]، والعلّامة الحلي[٦]، والفاضل الهندي[٧].

وتقييد الشيخ بيع الحر بالصغير لم يظهر له وجه مع إطلاق موثقة السكوني وتصريح بقيّة الأخبار بالكبير، قال الفاضل الهندي: «وقيد الصغر ممّا فصّله الشيخ في الخلاف والمبسوط وتبعه غيره، مع إطلاق الخبر الأوّل، وكون البواقي في الكبير؛ لأنّ الكبير في الأكثر متحفّظ بنفسه لا يمكن بيعه، وإلّا فالحكم عامّ كما نصّ عليه في التحرير».[٨] وعلى ذلك فلا وجه للتقييد.

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

---

(١) مسالك الإفهام ١٤: ٥٠٢.

(٢) المؤتلف من المختلف ٢: ٤٠٨.

(٣) السرائر ٣: ٤٩٩.

(٤) الجامع للشرائع: ٥٦٢.

(٥) تلخيص الخلاف ٣: ٢٤٥.

(٦) مختلف الشيعة ٩: ٢٣٧.

(٧) كشف اللثام ١٠: ٦٠٨ .

(٨) كشف اللثام١٠: ٥٧٤.

زيادة على إطلاق النص»[١] ؛ لأنّ التعليل بالفساد لأجل الحد خروج من إشكالية السرقة التي ستأتي، وليست للسرقة.

والجهة الأخرى تعليلهم القطع لأجل الفساد لا السرقة حيث اختلفوا فيها، فذهب الشيخ في النهاية والمحقق الحلي و العلّامة وابنه [٢] وغيرهم إلى ثبوت الحد لأجل الفساد، وفي المقابل ذهب الفيض الكاشاني وغيره إلى القطع للسرقة قال: «والتعليل بالإفساد يأباه.. وسيأتي أنّ حدّ المفسد لا يختص بالقطع، وأمّا الأخبار فمستفيضة بقطع يد سارق الحر مطلقاً، وتسميته سارقاً بلا معارض». [٣] وإن كان آخر كلامه محلّ تأمّل كما سيأتي.

وقال السيد الهاشمي: «عنوان قطع اليد اصطلاح لحدّ السرقة لا المحاربة أو الإفساد في الأرض؛ إذ الثابت فيه القتل أو الصلب أو قطع الرجل واليد من خلاف أو النفي، فحمل هذه الروايات على إرادة تعميم ذلك الحدّ لمن سرق حرّة فباعها أو باع امرأته أو حراً باعتبار كونه مفسداً واضح الفساد». [٤]

والذي أدّى بالقائلين بالقطع أنّه لأجل الفساد عدم التوفيق بين القطع

---

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

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

(٣) مفاتيح الشرائع ٢: ٩٣ .

(٤) مقالات فقهية: ١٢٢.

وكونه حراً، لاشتراط الملكية والنصاب المخصوص في المسروق بينما الحر ليس مالاً فضلاً عن بلوغه النصاب، «فحيث لم يمكنهم حلّ الإشكال ودفعه حاولوا تعليل ذلك، وبيان أنّ نكتته الإفساد لا السرقة»[١].

ثمّ أورد عليه بقوله: «مع أنّ الأولى في دفع الإشكال أن يقال بأنّ دليل شرطية النصاب إنّما يقيد ذلك في خصوص الأموال المسروقة لا كلّ مسروق، فتبقى عمومات قطع السارق في غيرها على حجّيتها، وأيّاً ما كان فالحمل المذكور ممّا لا يمكن المساعدة عليه بوجه، على أنّه لو فرض صحة هذا الحمل فغايته التعميم للإفساد في الأرض بالمعنى الذي ذكرناه، أي: التجاوز على الأموال والأنفس ولو بغير شهر السلاح والمحاربة، لا مطلق الإفساد في المجتمع كما هو مدّعي القائل بالتعميم».[٢]

ويرد عليه:

أوّلاً: ما فهمه من عبارة الشيخ الطوسي من عدم تحقق النصاب في سرقة الحر ـ صغيراً أو كبيراً ـ غير صحيح؛ إذ إنّ النصاب فرع المالية والشيخ ينكر مالية الحر من الأساس، فالردّ عليه بتخصيص النصاب بالأموال دون غيرها لا يدفع الإشكال.

بمعنى أنّ عدم تحقق النصاب في الحر لعدم المالية، فتخصيص

---

(١) مقالات فقهية: ١٢٣.

(٢) المصدر السابق.

النصاب بالأموال لا يجدي نفعاً في انطباق الحكم على الحر لبقاء عدم المالية فيه، فتأمّل.

وثانياً: أنّ القطع لأجل الفساد فرع تعميمه لصورة التجاوز على الأموال والأنفس بغير شهر السلاح والمحاربة وهولا يتم فغريب، فإنّه إذا ما فرض التعميم لغير شهر السلاح وإبقاء عنوان التجاوز فأيّ معنى أوضح من بيع الإنسان في الحكم بالتجاوز والتعدّي وتطبيق الإفساد عليه؟!

فلا معنى بقبول التعميم ورفض الانطباق على صورة البيع لوضوح صدقه بأدنى رويّة.

ثالثاً: مناسبات الحكم والموضوع لا تجري في أغلب الأخبار الواردة في المقام، كخبر عبد الله بن طلحة 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 المرأة الرجم إن كانت وطئت، وعلى الذي اشتراها إن وطأها وكان محصناً أن يرجم إن علم بذلك، وإن لم يكن محصناً ضرب مئة جلدة»؛ لوضوح عدم تحقق سرقة أحدهما الآخر، وإنّما تواطا على البيع بينهما، وكذلك بيع الزوجة ومع ذلك أجاب الإمام عليه السلام بأنّهما سرقا وحكم بالقطع، وهو لا ينسجم مع الاستخدام الفقهي للسرقة، وهذا يبطل قرينة مناسبة الحكم

والموضوع التي ذكرها، قال السيد الكلبايكاني: «يمكن أن يقال: إنّ التعبير بالسرقة في هذه الروايات ووجوب القطع عليه إنّما هو لأجل أخذه لأموال الناس بالخدعة والحيلة، وبيع ما لا يجوز بيعه لهم، وأخذ ثمنه منهم بغير مشروع الذي حكمه بحسب هذه الأخبار أو المراد بالسرقة أنّ حكمه ـ أي: حكم عمله ـ حكم السرقة وإن لم يكن هو بحسب الاصطلاح سارقاً».[١]

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

القول الثاني: ومن الإشكال في المسألة وضعف الأخبار الواردة فيها عنوان السرقة التزم جملة من الفقهاء، كالسيد الخوئي وجملة من تلاميذه باستقلالية حدّ (بيع الحر) عن (حدّ السرقة والمحاربة) فقال: «الرابع عشر بيع الحر: من باع إنساناً حراً ـ صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى ـ قطعت يده».[٢] وجعله حدّاً مستقلاً عنهما؛ لمعتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أمير المؤمنين صلوت الله عليه أتي برجل قد باع حراً فقطع يده»، المثبتة للقطع والخالية من لفظ السرقة.

وهو وجه من وجوه الجمع بين الأخبار، بملاحظة الأخذ بالقدر المتّفق

---

(١) تقريرات الحدود والتعزيرات ١: ٣٨٣.

(٢) تكملة منهاج الصالحين: ٥١، مباني تكملة المنهاج ٤١: ٣٨٤، 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 إمكانية تحقق السرقة للنفس خارجاً فلاحظ.[١]

قال الشيخ اللنكراني: «ويمكن أن يقال، بل لعلّه الظاهر: إنّ نفس عنوان بيع الحر يترتّب 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 الشهيدين: « (الخامسة: لا يقطع سارق الحر وإن كان صغيراً)؛ لأنّه لا يعدّ مالاً، (فإن باعه قيل) والقائل الشيخ وتبعه العلّامة: (قطع) كما يقطع السارق، لكن لا من حيث إنّه سارق، بل (لفساده في الأرض) وجزاء المفسد القطع، (لا حدّاً) بسبب السرقة.

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

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

---

(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 سيتّضح.

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

وحراسة النفس أولى فوجوب القطع فيه أولى لا يتم أيضاً؛ لأنّ الحكم معلّق على مال خاص يسرق على وجه خاص، ومثله لا يتم في الحر، ومطلق صيانته غير مقصودة في هذا الباب كما يظهر من الشرائط، وحمل النفس عليه مطلقاً لا يتم، وشرائطه لا تنتظم في خصوصية سرقة الصغير وبيعه دون غيره، من تفويته، وإذهاب أجزائه، فإثبات الحكم بمثل ذلك غير جيّد، ومن ثمّ حكاه المصنف قولاً، وعلى القولين لو لم يبعه لم يقطع».[١]

وقال سيّد الرياض: «ظاهر جماعة التردّد في المسألة، كالماتن في الشرائع، والفاضل المقداد في التنقيح، والشهيدين في المسالك واللمعتين، وبه يتّجه ما في الخلاف من عدم القطع؛ لحصول الشبهة الدارئة».[٢]

وهؤلاء استندوا في كلامهم إلى عدم تمامية الأخبار، قال سيّد الرياض: «تردّ بقصور أسانيدها، وعدم وضوح جابر لها عدا الشهرة المحكيّة، وفي حصوله بها نوع مناقشة، سيّما مع رجوع الشيخ الذي هو أصلها عمّا في النهاية».[٣]

ومن جهة عدم إمكانية إدراج الأمر تحت حدّ السرقة لتفرّعها عن

---

(١) الروضة البهية ٩: ٢٥١.

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

(٣) المصدر السابق.

الملكية 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 مستفيضة، منها القويّ»[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 بالشبهة بعد الاشتباه في الحكم أو موضوعه، والمقام ليس منهما بعد تمامية الأخبار، والالتزام بعدم حصر الحدود بعناوين محددة، وإنّما تثبت تبعاً للنصّ وهو تام في المقام.

نعم، احتمل مقرر بحث السيد الكلبايكاني: «أنّ هذه الأخبار المتقدّمة قد خصصت حكمه هنا بالقطع فقط دون سائر الأحكام المذكورة في الآية، وهذا الإشكال وجوابه لم يذكرهما الأستاذ».[٢]

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

---

(١) رياض المسائل ١٦: ١١٢.

(٢) تقريرات الحدود والتعزيرات ١: ٣٨٣.

لا دليل عليه، وصريح أخبار المقام ترتّب الحكم على عنوان بيع الحر دون السرقة المجردة، والغفلة عمّا سبق في كلام أستاذه: «لكن إذا صار من مصاديق هذه الآية بيع الحر أو الحرة فلم لا يترتب عليه سائر أحكام الآية من القتل أو الصلب أو النفي من الأرض ويترتّب عليه قطع اليد فقط؟».[1]

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

الرأي المختار:

بعد عرض الروايات الواردة في مسألة البحث والآراء المذكورة، يترجّح القول الثاني وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي، وهو: من باع إنساناً حراً ـ صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى ـ قطعت يده؛ لتمامية خبر السكوني، وتأييد الأخبار الأخرى، والشهرة المنقولة، وقد ورد فيها أنّ من باع إنساناً ـ حراً كبيراً كان أو صغيراً ـ وضع يده عليه عن طريق السرقة أو الغفلة أو النوم وغيرها فحدّه الشرعي القطع، ويؤيّدها بعض الأخبار التي لم يرد فيها لفظة السرقة، وأنّ الحكم مترتّب على بيع الحر دون التقيد بالسرقة، لذا لو سرق حراً ولم يبعه فلا قطع.

ويثبت الحكم في الصورة الأولى والثالثة والخامسة والسادسة لتحقق

---

(١) المصدر السابق.

العنوان، دون الصورة الثانية والرابعة لعدم التحقق.

ويبقى شيء 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 أنّه غير ملزم بذلك؟

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

وكيف كان، فالذي 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؛ لأنّه ليس حدّ سرقة.

فهرس مصادر

مقال حكم عقوبة الاتّجار بالإنسان الحر

١- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين محمّد بن الحسن الحلي (ت٧٧١)، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي بناه الإشتهاردي والشيخ عبد الرحيم البروجردي، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ.

٢- تعليقة على منهج المقال، محمّد باقر الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٥).

٣- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني (ت١٤٢٨)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

٤- تقريرات الحدود والتعزيرات، تقرير بحث السيد الكلبايكاني (ت١٤١٤).

٥- تكلمة منهاج الصالحين، السيد الخوئي (ت١٤١٣)، الناشر: مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون ١٤١٠هـ.

٦- تلخيص الخلاف وخلاصة الاختلاف، مفلح بن حسن بن رشيد

الصميري من أعلام القرن السابع، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

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

٨- الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلي (ت ٦٩٠)، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، سنة الطبع ١٤٠٥هـ.

٩- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي (ت١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثانية ١٣٦٥ش.

١٠- الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، التحقيق: جماعة من المحققين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة الطبع ١٤٠٧هـ.

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 التميمي المغربي (ت٣٦٣)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف - القاهرة، سنة الطبع ١٣٨٣هـ.

١٢- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زيد الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، الناشر: داوري- قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٣- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد علي الطباطبائي (ت١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

١٤- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي (ت٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

١٥- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (ت٦٧٦)، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

١٦- الشرح الصغير في شرح المختصر النافع، السيد علي الطباطبائي (ت١٢٣١)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي- قم، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

١٧- قواعد الأحكام، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

١٨- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٨)، تصحيح وتعليق:

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

١٩- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت١١٣٧)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٢٠- المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨)، تحقيق ومقابلة: جمع من الأساتذة، مراجة: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢١- مباني تكملة المنهاج (ضمن موسوعة السيد الخوئي)، السيد الخوئي (ت١٤١٣)، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، سنة الطبع ١٤٢٢هـ.

٢٢- المبسوط في فقه الإمامية، محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠)، تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، سنة الطبع ١٣٨٧هـ.

٢٣- مختلف الشيعة، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

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

العاملي الشهيد الثاني (ت٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية- قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٢٥- مفاتيح الشرائع، محمّد محسن الفيض الكاشاني (ت١٠٩١)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مجمع الذخائر الإسلامية، سنة الطبع ١٤٠١هـ.

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

٢٧- منهاج الصالحين، الشيخ الوحيد الخراساني.

٢٨- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠)، الناشر: انتشارات قدس محمّدي- قم.

القسم الثالث:

حدّ السرقة

زراعة العضو المقطوع في حدّ السرقة

بقلم: الشيخ محمّد رضا السلامي

هذه المسألة لم تكن مطروحة في الكتب الفقهية لعلمائنا السابقين، بل لم تطرح إلّا مؤخّراً وبصورة جزئية من قبل فقهائنا ومحققينا، بعد حصول التقدّم الكبير في علم الطب بقسميه: زرع الأعضاء والطب التجميلي.

فمن العسير الحصول على سابقة بحثية فقهية في هذه المسألة، سوى مجموعة من المقالات والبحوث المختصرة.

ونحن لكي نعطي صورة إجمالية كلّية للجوانب الدخيلة في تحديد الرأي الفقهي لهذه المسألة، سنطرح أوّلاً عناوين لبعض المسائل التي يتوقّف عليها البحث.

إنّ الموقف الفقهي من هذه المسألة، يتوقّف قبلاً على تحديد من هوالمالك للعضو المقطوع أو من له حقّ الأولوية 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؟

ثمّ يتوقّف لاحقاً على أنّه هل يوجد فرق بين زرع نفس العضو المقطوع، أو زرع عضو انتزع من آخر، أو تمّ الحصول عليه من زراعة أنسجة بشرية بعملية الاستنساخ، أو من أنسجة قابلة للنمو وتكوين العضو المقطوع، لو فرضنا حصول تطوّر في علم الطب وعلم الأنسجة إلى هذا الحد.

والأقوال في المسألة يمكن أن تكون ثلاثة: عدم الجواز مطلقاً، والجواز مطلقاً، أو بإجازة الحاكم. والسابقة المطروحة في هذه المسألة من الجواز وعدمه تختص بمسألة القصاص عند الشيعة والسنّة، وسيأتي الإشارة إليها في ضمن الكلام عن الأدلة التي يمكن التمسّك بها في استنباط حكم زرع العضو المقطوع بالحد.

حقّ الأولوية بالبدن وأعضائه:

اتّفق الكلّ تقريباً من الخاصّة والعامّة على أنّ بدن الإنسان لا يملك بالملكية الاعتبارية، وأنّه أمانة من قبل الله سبحانه وتعالى المالك الحقيقي للإنسان، واستدلّوا على ذلك: بأنّ البدن لا مالية له، وبحرمة بيع الحر وتملّكه.

ولكن الظاهر أنّه لم يناقش أحد في حقّ الاختصاص أو الأولوية بالبدن وأعضائه بالنسبة لصاحب البدن، وأنّ الشريعة أعطته حقّ التصرّف وفق ضوابط وحدود، ومنعته من التصرّف على نحو التعدّي والضرر،

كالذي يؤدّي إلى التهلكة أو قطع العضو أو إتلافه، بل وقع الأخذ والرد في حرمة مثل الجرح ومقداره لغاية غير عقلائية، وأنّ الناس غير مسلّطين على أبدانهم كما هم مسلّطون على أموالهم.

وقد يكون ثبوت هذه الأولوية أو الاختصاص وجداني فطري لا نقاش فيه، وإن استدلّ عليها السيد الخوئي رحمه الله بالملكية الذاتية [1].

ولكن الكلام في أنّ حقّ الاختصاص أو الأولوية هذا هل ينتفي في حالة قطع العضو بحد أو قصاص ويتمحّض فيه حقّ الله أو لا؟ إذ قد يقال: إنّ الأمر بالقطع من قبل الشارع يقطع هذه الأولوية أو الملكية الذاتية.

وعليه ربّما يقال: إنّ حكم جواز وصل العضو المقطوع بحد أو عدم جوازه، يتوقّف على إثبات بقاء هذه الأولوية وحقّ التصرّف أو عدمها، فلو قلنا بعدم ثبوت حقّ الأولوية، وأنّ العضو المقطوع في الحد يتمحّض حقّاً لله، فإنّه يترتّب عليه بالتالي عدم الجواز، ولا مجال للحكم بالجواز. نعم، لو قلنا: ببقاء حقّ الأولوية يمكن الكلام حينئذ على الجواز نفياً أو إثباتاً، استناداً إلى ما تفيده الأدلة الأخرى التي يمكن وجودها في البين.

ولكن يمكن أن يعترض على هذا التوقّف، ويقال: إنّ أصل الكلام في المسألة هو في جواز مثل هذا الوصل أو عدم جوازه، سواء قلنا بثبوت الاختصاص والأولوية أو نفيهما، فإنّ فرض الجواز أو عدم الجواز يأتي

---

(١) مصباح الفقاهة ٢: ٧.

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

وعلى هذا (أي: أنّ الأصل في المسألة هو الحكم الشرعي بالجواز أو العدم) يمكن فرض المسألة فيما لو وُصِل عضو من آخر مكان العضو المقطوع بحد، أو تمكّن من تعويض العضو المقطوع بعملية زراعة أنسجة معيّنة تنمو إلى العضو الصحيح، أو بعملية تجميل مثلاً.

ومن هنا لابدّ من إجالة النظر في الأدلة التي يمكن أن يستدلّ بها على الجواز أو عدمه:

الدليل الأوّل:

قوله تعالى:﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1].

استدلّ القائل بجواز وصل وزرع العضو المقطوع بالحد، بأنّ الأمر المستفاد من هيئة الأمر في الآية﴿ فَاقْطَعُواْ ﴾ قد تمّ امتثاله بتحقّق القطع والإبانة؛ لأنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بالطبيعي وهو يتحقّق بصرف الوجود، فإذا

---

(١) سورة المائدة: ٣٨.

وُجِد تَمّ الامتثال للأمر، فإعادة قطع العضو مرة أُخرى تحقيقاً للمنع فيما لو وصل وزرع يكون من الامتثال بعد الامتثال، وهو باطل، ولا دليل عندنا على المنع.

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

إذ قد يدّعي من يقول بالمنع بأنّ تحقق الامتثال أوّلاً لا يكون إلّا ابتداء واستدامة، فكأنّه يدّعي أنّ في البين أمرين: الأوّل: تحقق القطع ابتداءً، الثاني: استدامة البينونة.

فإعادة قطع الموصول بعد إجراء الحد هو امتثال للأمر الثاني لا للأمر الأوّل حتّى يكون من باب الامتثال بعد الامتثال، أو فقل: إنّ بعد وصل العضو المقطوع لم يتم الامتثال للأمر كاملاً، فيعاد قطعه امتثالاً للأمر على وجهه، وليس امتثالاً بعد الامتثال.

والتحقيق في الآية:

إنّها رتّبت وجوب القطع على السارق والسارقة بالفاء في ﴿**فَاقْطَعُواْ**﴾ وهو يتحقق بالإزالة والإبانة، ثمّ بيّنت أنّ القطع ﴿**جَزَاء بِمَا كَسَبَا**﴾، أي: هو استحقاق لما كسبته أيديهما، وجزاء مفعول لأجله يعود على (اقطعوا)، أي: فاقطعوا للجزاء، ثمّ قالت الآية: ﴿**نَكَالاً مِّنَ اللهِ**﴾ أي: عقوبةً وتنكيلاً منه

تعالى، ونكال مفعول لأجله ثان [١] على الترتيب، وليس (جزاء) و (نكالاً) متساويان في المعنى، وإنّما هما متباينان، ولذا لم يعطف (نكالاً) بحرف العطف على (جزاء)، فلا يكونان مفعولين بالعرض، وإنّما بالترتيب، وهذا يفيد زيادة في المعنى، فكأنّه قال: فاقطعوهما للجزاء وجازوهما للنكال [٢]، فالنكال علّة للجزاء والجزاء علّة للقطع، وهذا أكثر فائدة في معنى الكلام؛ لأنّ فيه زيادة.

ولكن الفقهاء والمفسّرين لم يبيّنوا الفائدة من المعنى الإضافي المراد هنا، وإنّما ذكروا أنّ النكال هو العقوبة، مع أنّ هذا المعنى قد تمّ استفادته والإشارة إليه بقوله: ﴿جَزَاء بِمَا كَسَبَا﴾، فالجزاء هو المجازاة والمجازاة على السيئة لا تكون إلّا بالعقوبة، فأيّ فائدة في تكرار بيان المعنى بلفظة (نكالاً) إذا كان معناها العقوبة، إذ كان يكفي لإفادة المعنى القول: جزاء بما كسبا من الله.

ومعنى النكال ليست العقوبة مجردة، وإنّما العقوبة بنحو أعظم وأشد، قال الفخر الرازي: فالنكال من العقوبة هو أعظم، حتّى يمتنع من سمع 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 العقوبة الغليظة

---

(١) مجمع البيان ٣: ٣٣٢، تفسير سورة المائدة الآية: ٣٨، الكشاف ١: ٦١٢.

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

(٣) تفسير الرازي ٣١: ٤٣، تفسير سورة النازعات.

الرادعة للناس عن الإقدام على مثل تلك المعصية[١]، وقال الفراهيدي في كتاب العين: (النكال) اسم لما جعلته نكالاً لغيره إذا بلغه أو رآه خاف أن يعمل عمله[٢]، وفي الصحاح للجوهري: ويقال: نكل به تنكيلاً إذا جعله نكالاً وعبرة لغيره[٣]، وقال الطبرسي: النكال: الإرهاب للغير[٤].

فالآية مورد البحث تفيد فائدتين: القطع والإبانة، وهو جزاء ما اقترفته أيديهما من السرقة، إضافة إلى أنّ هذا الجزاء لابدّ أن يكون على وجه النكال والفضيحة، وهما لا يتحققان إلّا باستدامة الإبانة، إذ إنّ فيها تتحقق العبرة للغير بحيث يرتدع عن فعل ما فعلاه، وتكون العقوبة بنحو أعظم وأشد، ويتمّ الإرهاب والفضيحة.

ومن قال بجواز الوصل بعد القطع، اكتفى من الآية بالفائدة الأولى، ولم يلتفت إلى ما يفيده معنى النكال من العبرة والإرهاب والفضيحة.

فأيّ عبرة أو إرهاب أو فضيحة تكون بعد وصل الأصابع المقطوعة، خاصّة بعدما وصل إليه علم الطب والتجميل من تطوّر إلى حدّ يكون العضو المزروع أفضل وأكمل وأجمل من العضو المقطوع، كما هو الملاحظ من

---

(١) تفسير الرازي ٣: ١١٢، تفسير قوله تعالى:(فجعلناها نكالاً لما بين يديها...) الآية ٦٦ من سورة البقرة.

(٢) كتاب العين ٥: ٣٧١ مادة (نكل).

(٣) الصحاح ٥: ١٨٣٥ مادة (نكل).

(٤) مجمع البيان ١: ٢٤٩، تفسير قوله تعالى: (فجعلناها نكالاً لما بين يديها...) الآية ٦٦ من سورة البقرة.

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

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

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

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

---

(١) سورة النور: ٢.

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

نعم، يحكم بالتعدية لبقية الحدود لمعتبرة[١] غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام في قول الله عزّ وجل: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ﴾، قال: في إقامة الحدود، وفي قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، قال: الطائفة واحد[٢].

ولظاهر بعض كلمات فقهاء الإمامية من استشهادهم بالآية في عدم الشفاعة والتهاون والتفريط في الحدود[٣]، وما يفهم من كلمات مفسّري العامّة من عمومها للحدود في تفسيرهم للآية[٤].

ولكن وقع بحث لدى المفسّرين والفقهاء من العامّة في المعنى المراد من الآية، وأنّ عدم الرأفة المأمور بها، هل هو في أصل إقامة الحدود أو في كيفية إقامتها؟ فذهب بعض إلى الرأي الأوّل، وبعض آخر إلى الثاني[٥]،

---

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢١، إعلام الناس لحضور إقامة الحد، جامع المدارك ٧: ٥٣، كيفية جلد الزاني.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٥٠ ح ٦٠٢ كتاب الحدود، باب من الزيادات.

(٣) كشف اللثام ١٠: ٤٩٢، كتاب الحدود، المقصد الأوّل، لا كفالة في الحد، رياض المسائل ١٣: ٥١٢، لا كفالة ولا شفاعة في حد، القواعد والفوائد ١: ١٢٧، القاعدة الثانية، الفائدة الأولى.

(٤) تفسير القرآن للصنعاني ٣: ٥٠، تفسير ابن أبي حاتم ٨: ٢٥١٨، معاني القرآن ٤: ٤٩٥، تفسير البيضاوي ٤: ١٧٣.

(٥) المصنّف للصنعاني ٧: ٣٦٧، باب (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله)، المصنّف لابن أبي شيبة ٦: ٥٤٦ (في قوله: ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله)، جامع البيان ١٨: ٨٨، أحكام القرآن، ٣: ٣٣٨، تفسير الثعلبي ٧: ٦٢.

ويمكن التمسّك بالإطلاق ليشمل عدم الرأفة في أصل إقامة الحد وفي الكيفية[١]، وإن استدلّ بها الأصحاب على عدم الرأفة في كيفية الضرب، وفي الروايات دلالة عليه[٢]، ولكنه لا يقيّد الإطلاق؛ لأنّه بيان لأحد الموارد، وشموله لأصل الإقامة بالأولوية، ومثله التمسّك بإطلاق قوله عليه السلام: «إقامة الحدود» في الرواية الشامل لأصل الإقامة وكيفية الإقامة، وهو المستفاد من ظاهر رواية الدعائم[٣].

وعلى كلّ حال، سواء كانت الآية مطلقة أو تدلّ على عدم الرأفة في كيفية إجراء الحد، فإنّ النقاش في جواز الوصل بعد القطع وعدمه يدخل فيها بعد البناء على عمومها لكلّ الحدود، لوضوح أنّ مورد الخلاف هنا هو في الكيفية، وليس في أصل إجراء الحد، فإنّ المستدلّ بالآية على المنع يدّعي 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 بالاستدامة؟ وهذا ما يجب الرجوع في تحديده إلى الآية السابقة المارة الذكر لا إلى هذه الآية، فإنّها تأتي في مرتبة لاحقة بعد مرتبة تحديد نوع ومقدار الحد.

---

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

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

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

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

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[١].

الحد: النهاية التي إذا بلغ المحدود له امتنع، وحدود الله ما حدّه الله وبيّنه لعباده، وأمرهم أن لا يتعدّوها ولا يقصروا عنها[٢]، والمراد منه في الآية أحكام الله من أوامره ونواهيه، فتدخل فيه الحدود بمعناها المصطلح، كما هو واضح، ومن هنا أورد الآية العديد من الفقهاء في كتاب الحدود استشهاداً منهم لعدم جواز تعدّي الحدود وتعطيلها[٣].

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٩.

(٢) تفسير غريب القرآن للطريحي: ١٨٩.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٣٦٨، الباب السادس، الفصل السادس، الجهة الثامنة: في حكم من قتله الحد أو التعزيز أو التأديب، المحلى لابن حزم ١١: ١٥٣، كتاب الحدود، هل تدرأ الحدود بالشبهات، و١١: ١٦٢، كتاب الحدود، حد المماليك، شرح مسند أبي حنيفة: ٤٥٨، حد السارق.

كما أورد المحدّثون قول علي عليه السلام: «إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها» لنفس الغاية أيضاً[١]. وكلّ ما حدّ الله تعالى فالإفراط فيه أو التفريط تعدٍّ.

وعليه فللمستدل على المنع من وصل العضو المقطوع، الاستناد إلى الآية في القول بعدم الجواز، باعتبار أنّ وصل العضو المقطوع بالحد تعدّي 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 إعادة القطع تجاوز وزيادة على الحد، وهو من التعدّي أيضاً، فإنّ الزيادة على الحد قد جاءت بهذا المعنى في رواية العياشي عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، فقال: إنّ الله غضب على الزاني فجعل له جلد مئة، فمن غضب عليه فزاد فأنا إلى الله منه بريء، فذلك قوله ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا﴾[٢]، والرواية غير معتبرة للإرسال، فإنّ روايات تفسير العياشي محذوفة السند.

---

(١) نهج البلاغة لمحمّد عبده ٤: ٢٤ (١٠٥)، من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٥ح ٥١٤٩، وسائل الشيعة ٢٨: ١٧، كتاب الحدود، باب عدم جواز تجاوز الحد وتعديه، الأمالي للشيخ المفيد: ١٥٩، المجلس العشرون، عوالي اللئالي ٣: ٥٤٨ ح ١٥، باب الحدود.

(٢) تفسير العياشي ١: ١١٧، ح ٣٦٨.

ومن هنا يتبيّن أنّ مورد النزاع في المسألة ابتداء هو في تحديد مقدار الحد، وهل هو حصول القطع والإبانة ابتداء أو لا بدّ فيه من الاستدامة؟ فالواجب أوّلاً تحديد مقدار الحد، ثمّ نرتّب عليه بعد ذلك التعدّي من عدمه.

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

ونفس الكلام يأتي فيما لو استدلّ بالآيات ﴿مَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[١]، ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾[٢].

وكذا الاستدلال بالنهي النبوي عن تعطيل الحدود[٣]، وكلّ روايات النهي عن تعطيل الحدود والنقص منها والزيادة عليها[٤].

فإنّ الواجب أوّلاً تحديد مقدار الحد، ثمّ البحث في دخول التعدّي من عدمه.

الدليل الرابع:

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

---

(١) سورة الطلاق: ١.

(٢) سورة النساء: ١٤.

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

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

موسى الخشاب عن غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام: أنّ رجلاً قطع من بعض أُذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى علي عليه السلام فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من أُذنه فردّه على أُذنه بدمه، فالتحمت وبرئت، فعاد الآخر إلى علي 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 موثّقة بابن كلوب، فإنّه من العامّة عمل الأصحاب برواياته، وهي منجبرة بعمل الأصحاب، واستدلّ بها البعض على عدم جواز وصل العضو المقطوع في الحد، ولكنها أوّلاً: ظاهرة في مورد القصاص، وثانياً: ورود التعليل في آخرها بأنّ المنع من أجل الشين والمماثلة، ولا مماثلة في الحد.

وأمّا الاستدلال بالإجماع في هذا المورد كما ذكره الشيخ في الخلاف [٢]، فإنّ فيه إضافة إلى أنّه خاص بمورد القصاص، أنّه إجماع مدركي للرواية، أو لما قالوا من وجوب الإزالة للنجاسة بعد أن حكموا بكونها ميتة.

الدليل الخامس:

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

---

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

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

بن سنان في جواب مسائله 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 الكوفة وأبو جعفر محمّد بن موسى البرقي بالري 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 مسائله:

«... وعلّة قطع اليمين من السارق؛ لأنّه يباشر الأشياء بيمينه، وهي أفضل أعضائه وأنفعها له، فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق، لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلّها، ولأنّه أكثر ما يباشر السرقة بيمينه...» الرواية[1].

والرواية من ضمن مسائل محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام المعروفة، ولكن ابن سنان ضعيف جدّاً لا يعوّل عليه، ولا يلتف إلى ما تفرّد به، ووثّقه بعض المتأخرين والمعاصرين، لما ورد من روايات فيها مدح عظيم له، وأنّ

---

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

تركه كان من جهة اتّهامه بالغلو ولم يثبت.

وقد استدلّ على المنع من الوصل، بقوله في الرواية: «فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق»، وهو نفس المعنى المستدلّ به من الآية الأولى المارّة الذكر.

ويمكن استفادة المنع من قوله تعليلاً لقطع اليمين: «لأنّه يباشر الأشياء بيمينه، وهي أفضل أعضائه وأنفعها له»، فإنّ قطع الأنفع يوحي بأنّ القطع على التأبيد حتّى يحرم من أنفع الأعضاء، وكذا قوله في الرواية: «ولأنّه أكثر ما يباشر السرقة بيمينه»، يفهم أنّ القطع حرمان له من أكثر ما يباشر به السرقة، فلو كان المراد هو الإبانة فقط لا على التأبيد لما كان هناك كثير فائدة لمثل هذه العلل، ولما بان الفرق بين قطع اليمين أو اليسار.

الدليل السادس:

ما رواه الكليني في الكافي عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن أحمد عن محمّد بن عيسى عن أحمد بن عمر الحلّال، قال: قال ياسر: عن بعض الغلمان عن أبي الحسن عليه السلام، أنّه قال: لا يزال العبد يسرق حتّى إذا استوفى ثمن يده، أظهرها الله عليه [1]، ورواها الصدوق مرفوعة في عيون أخبار الرضا عليه السلام، وفيها: «إذا استوفى ثمن دية يده» [2]، وفي الفقيه مرسلة، وفيها:

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٠، ح ٤، كتاب الحدود، باب النوادر.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٦٠، ح ٣٦، باب (٢٦): فيما جاء عن الإمام علي بن موسى عليهما السلام من الأخبار المتفرقة.

«إذا استوفى دية يده»[١].

وهي عندي أوضح الروايات على المنع من الوصل؛ لأنّ الإمام عليه السلام جعل المثمن للسرقة نفس اليد لا القطع، واستيفاء هذا المثمن لا يكون إلّا بالتأبيد، بل إنّ جعل السرقة وهي الثمن بمقدار دية اليد في رواية الصدوق أوضح في الدلالة، ولكن الرواية ضعيفة لا يمكن الاستدلال بها للإرسال، فهي عن بعض الغلمان ولا يعرف من هو.

ومع ذلك يمكن جعلها قرينة لفهم قوله تعالى في آية حدّ السرقة: ﴿جَزَاء بِمَا كَسَبَا﴾ على أنّ جزاء وثمن ما كسباه من السرقة، هو قطع اليد تأبيداً، لا مجرد القطع فقط.

وتُنَزَّل الرواية منزلة المؤيّدات لما استظهرناه من آية حدّ السرقة فيما مضى.

ومثلها في الدلالة ما رواه الصدوق مرسلاً، والشيخ الطوسي عن البرقي مرسلاً أيضاً، وعن طلحة بن زيد وهي معتبرة «أنّ شاباً أقرّ بالسرقة عند أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له علي عليه السلام: إنّي أراك شاباً لا بأس بهئتك، فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، فقال: قد وهبت يدك لسورة البقرة...» الرواية[٢].

فإنّه عليه السلام وهب يده لسورة البقرة لا قطع يده.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٠، ح ٥٠٩٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٢، ح ٥١٠٦، الاستبصار ٤: ٢٥٢، ح ٩٥٤، ٩٥٥، تهذيب الأحكام ١٠: ١٢٧، ح ٥٠٦، و١٠: ١٢٩، ح ٥١٦.

الدليل السابع:

الفهم العرفي المرتكز في الذهن بأنّ القطع على التأبيد، المتحصّل من مجمل ما يذكر في الروايات لمقدار الحد وشروطه، هذا الفهم الذي يستشعر به وينسبق إلى ذهن كلّ من يقرأ الروايات، ويطّلع 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 عامة 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 والراحة، فقيل له: «يا أمير المؤمنين تركت عليه يده؟ قال: فقال لهم: فإن تاب فبأيّ شيء يتوضّأ؟...» الرواية[٣].

---

(١) الوسائل ٢٨: ٢٤٣، أبواب حد السرقة.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٤٩، أبواب حد السرقة.

(٣) الوسائل ٢٨: ٢٥٣، أبواب حد السرقة.

ومثلها ما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام لا يزيد على قطع اليد والرجل، ويقول: إنّي لأستحي من ربيّ أن أدعه ليس له ما يستنجي به أو يتطّهر به...» الرواية [١].

فإنّ التعليل يدلّ على التأبيد، إلّا أن يعترض بصدق التعليل في ذلك الزمان، حيث لم يعرف زرع الأعضاء بعد.

ومثلها قول أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ القطع ليس من حيث رأيت يقطع، إنّما يقطع الرجل من الكعب، ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلّي ويعبد الله، قلت له: من أين تقطع اليد؟ قال: تقطع الأربع الأصابع، ويترك الإبهام يعتمد عليها في الصلاة، ويغسل بها وجهه للصلاة...» الرواية [٢].

فلقائل أن يقول: لو كان القطع بما هو قطع، هو الحد، لما كان كبير فرق بين قطع كلّ الكف أو قطع الأربع الأصابع، ولكن بما أنّ للقطع أثر التأبيد، وَضَح الفرق بينهما بما علّله علي عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام.

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام برجال قد سرقوا، فقطع أيديهم، ثمّ قال: إنّ الذي بان من أجسادكم قد وصل إلى النار، فإن تتوبوا تجترونها وإن لم تتوبوا تجتركم» [٣].

---

(١) الوسائل ٢٨: ٢٥٥، أبواب حد السرقة.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٥٧، أبواب حد السرقة.

(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 كلّ حال»[١].

فإنّ الحكم بجواز قطع اليد اليسرى الشلاء أولى من الحكم بجواز وصل اليمنى المقطوعة، ولكن مع ذلك قال الإمام عليه السلام: «إنّ اليمنى تقطع على كلّ حال».

ومنها ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يقطع إلّا 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 حُكّت حتّى تدمى، فإن عاد قطع منه أسفل من بنانه، فإن عاد بعد ذلك وقد بلغ تسع

---

(١) الوسائل ٢٨: ٢٦٦، أبواب حد السرقة.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٧٧، أبواب حد السرقة.

(٣) الوسائل ٢٨: ٢٧٩، أبواب حد السرقة.

(٤) الوسائل ٢٨: ٢٨٢، أبواب حد السرقة.

سنين قطع يده، ولا يضيع حدّ من حدود الله عزّ وجل»[١].

وغيرها من الروايات في أبواب حدّ السرقة، وهي وإن كانت لا توحي بمفردها على هذا الفهم العرفي بالتأبيد، ولكن المجموع قد يستظهر منه ذلك، ويبقى الكلام في صحة وقوع مثل هذا الفهم، إذ للنقاش في انعقاده مجال واسع، بل ربما لا يخرج عن كونه قضية ذوقية شخصية أو استحساناً ليس إلّا!!

الدليل الثامن:

استدلّ على المنع من وصل العضو المقطوع بالحد، بما ورد من الأمر بحسم اليد المقطوعة بالزيت المغلي لينقطع النزف وتنسد العروق، كالنبوي المروي عند العامّة من أنّه صلى الله عليه وآله أُتي برجل قد سرق، فقال: «اذهبوا فاقطعوه، ثمّ احسموه»[٢]، والعلوي المروي عندنا وعند العامة، من أنّ علياً كان إذا قطع سارقاً حسمه بالزيت[٣].

---

(١) الوسائل ٢٨: ٢٩٧، أبواب حد السرقة.

(٢) مستدرك الحاكم ٤: ٣٨١، أحاديث قطع يد السارق، السنن للبيهقي ٨: ٢٧١، جماع أبواب قطع اليد والرجل في السرقة، سنن الدار قطني ٣: ٨١، ح ٣١٣٨، ٣١٣٩، المبسوط للطوسي ٨: ٣٦، فصل في قطع اليد والرجل في السرقة، عوالي اللئالي ٣: ٥٦٥، ح ٧٧، باب الحدود.

(٣) المبسوط للطوسي ٨: ٣٦، فصل في قطع اليد والرجل في السرقة، دعائم الإسلام ٢: ٤٧٠، ح ١٦٧٥و، ح ١٦٧٨، سنن البيهقي ٨: ٢٧١، جماع أبواب قطع اليد والرجل في السرقة، المصنّف لابن أبي شيبة ٦: ٥٢٩، ح ٥، حسم يد السارق.

وحمله بعض العامّة على الوجوب لظاهر الأمر [١]، ومن هنا استدلّ به من استدلّ على المنع، وآخرون منهم على أنّه ليس من الحد؛ لأنّه مداواة[٢]، وبهذا لا ينعقد للأمر ظهور في الوجوب.

وأمّا أصحابنا فحملوه على الاستحباب نظراً لمصلحة المقطوع، لا حقّاً لله وتتمة للحد [٣]، والظاهر أن لا خصوصية في الحسم، وإنّما لأنّه من المداواة في ذلك الوقت، ويمكن أن يكون بغيرها، كما تدلّ عليه الروايات، وهو السائد في هذا الوقت.

ففي الوسائل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام بقوم سرّاق قد قامت عليهم البيّنة وأقرّوا، قال: فقطع أيديهم، ثمّ قال: يا قنبر ضمّهم إليك فداو كلومهم، وأحسن القيام عليهم، فإذا برأوا فأعلمني...» الرواية[٤].

فالحمل على الاستحباب، وأنّ الحسم ليس من الحد، يمنع من الاستدلال بالرواية على المنع من الوصل بعد القطع.

---

(١) سبل السلام ٤: ٢٤، ح ٩، كتاب الحدود، نيل الأوطار ٧: ٣١٠، كتاب القطع في السرقة، باب حسم يد السارق.

(٢) المبسوط للسرخسي ١٦: ١٢٧، كتاب الشهادات، باب من لا تجوز شهادته.

(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) الوسائل ٢٨: ٣٠٠، ح ٣٤٨٢٣، أبواب حد السرقة، باب (٣٠).

ثمّ إنّ الكلام يأتي في جواز الوصل بعد الحسم أو عدم جوازه، خاصّة بعدما وصل إليه الطب الحديث وعلم التجميل في زماننا من تطوّر، ووضوح إمكان حصول ذلك حتّى لو حسمت اليد.

الدليل التاسع:

وأُستُدلّ على المنع أيضاً بما ورد في النبوي من تعليق يد السارق في رقبته بعد القطع.

وهو ما رواه الترمذي: حدّثنا قتيبة، حدّثنا عمر بن علي المقدّمي، حدّثنا الحجاج عن مكحول عن عبد الرحمن بن محيريز، قال: سألت فضالة بن عبيد عن تعليق اليد في عنق السارق أمن السنّة هو؟ قال: «أُتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بسارق، فقطعت يده، ثمّ أمر بها فعُلّقت في عنقه»[(١)].

والحديث عندهم ضعيف بالحجاج بن أرطأة[(٢)].

واستدلّوا به على أنّ التعليق في العنق تحقيق للنكال، وردّ الكف (أي: وصلها) يمنع تحقيق النكال.

وفيه: أنّ المنع إذا كان لتحقيق النكال فإنّه مأخوذ من الآية، والتعليق

---

(١) سنن الترمذي ٣: ٤، ح١٤٧١، المعجم الكبير ١٨: ٣٠٠، عبد الله بن محيريز، مسند أحمد ٦: ١٩، مسند فضالة بن عبيد الأنصاري، السنن الكبرى للبيهقي ٨: ٢٧٥، باب ما جاء في تعليق اليد في عنق السارق.

(٢) نيل الأوطار ٧: ٣١٠، باب حسم يد السارق إذا قطعت واستحباب تعليقها في عنقه، تهذيب التهذيب ٢: ١٧٢[٣٦٥].

في العنق إن قلنا باستحبابه مع ضعف الرواية، فإنّه مصداق من مصاديق النكال، لما فيه من الزجر والعبرة.

وقال أصحابنا باستحبابه[١]، أخذاً بالحديث وإن كان من طريق العامّة، على قاعدة التسامح في أدلة السنن، ولكنه مشكل لما في ظاهر المتن المخالف للمقطوع عندنا من أنّ القطع للأصابع لا اليد الظاهرة في الكف على قول العامّة.

والقول بالمنع يتوقّف على القول بوجوب تعليق اليد، بل يبقى الكلام في جواز الوصل أو المنع أيضاً بعد تعليق اليد في العنق، أو جواز إجراء زرع لعضوٍ من آخر، أو زرع أنسجة بعملية تجميل حتّى لو قلنا بالوجوب.

الدليل العاشر:

ما رواه الكراجكي مرسلاً في الخرائج من أنّ علياً عليه السلام قطع أسوداً أقرّ بالسرقة، فأخذ المقطوع يمدح أمير المؤمنين في الطريق، فسمعه الحسن والحسين عليهما السلام فأخبرا أمير المؤمنين عليه السلام، فبعث إليه من أعاده، وقال له: «قطعتك وأنت تمدحني؟! فقال: يا أمير المؤمنين إنّك طهّرتني، وإنّ حبّك قد خالط لحمي وعظمي، فلو قطّعتني إرباً إرباً لما ذهب حبّك من قلبي،

---

(١) المبسوط للطوسي ٨: ٣٦، فصل في قطع اليد والرجل في السرقة، مسالك الإفهام ١٤: ٥٢٧، الباب الخامس: في حد السرقة، جواهر الكلام ٤١: ٥٤٢، استحباب تعليق اليد المقطوعة في رقبة السارق.

فدعا له أمير المؤمنين عليه السلام، ووضع المقطوع إلى موضعه فصح وصلح كما كان»[١].

ورواه ابن جرير في نوادر المعجزات[٢]، وشاذان بن جبريل القمي في الروضة والفضائل[٣] مرفوعاً عن الأصبغ بن نباتة 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 البيّنة.

واستدلّوا على ذلك بمعتبرة طلحة بن زيد المروية في الاستبصار، قال: فأمّا 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 علي عليه السلام: «إنّي أراك شاباً لا بأس بهيئتك، فهل تقرأ

---

(١) الخرائج والجرائح ٢: ٥٦١، ح ١٩، فصل في أعلام أمير المؤمنين عليه السلام.

(٢) نوادر المعجزات: ٦٠، ح ٢٦، الباب الأول: دلائل أمير المؤمنين عليه السلام.

(٣) الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: ٢٢٥، ح ١٨٦، الفضائل:١٧٢.

(٤) جواهر الكلام ٤١: ٥٢٣، عدم ثبوت القطع بالإقرار مرة واحدة، فقه الصادق ٢٥: ٥٢٣، بيان ما يثبت به السرقة.

شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، فقال: فقد وهبت يدك لسورة البقرة، قال: وإنّما منعه أن يقطعه؛ لأنّه لم تقم عليه البينة»[١].

وبمرسلة أبي عبد الله البرقي التي رواها الشيخ في التهذيب والاستبصار: ما رواه محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبي عبد الله البرقي عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين عليهما 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 البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة، قال: فقال الأشعث: أتعطّل حدّاً من حدود الله تعالى؟ فقال: وما يدريك ما هذا، إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذلك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع»[٢].

وضعف السند لو كان - كما ادّعاه بعض - فهو مجبور بالشهرة وعمل الأصحاب، وعليه فتوى الأشهر[٣]، وقيّدوه بالتوبة إجماعاً.

فإذا كان للإمام العفو بعد الإقرار والتوبة ابتداءً، كان له الإذن بالوصل بعد القطع بعدهما بالأولوية.

---

(١) الاستبصار ٤: ٢٥٢، ح ٩٥٤.

(٢) الاستبصار ٤: ٢٥٢، ح ٩٥٥، تهذيب الأحكام ١٠: ١٢٩، ح ٥٢٦.

(٣) المقنع: ٤٣٠، أبواب الحدود، باب الزنا واللواط، الكافي للحلبي: ٤١٢، حد السرقة، النهاية: ٧١٨، باب الحد في السرقة، غنية النزوع: ٤٣٤، الفصل السادس: في حد السرقة، جامع الخلاف والوفاق: ٥٩٦، تبصرة المتعلمين: ٢٥١، حد السرقة، المختلف ٩: ٢١٢، حد السرقة، مجمع الفائدة ١٣: ٢٧٤.

وبذلك يفصّل القول بجواز الوصل بين إذن الإمام عليه السلام بعد الإقرار والتوبة وعدمه، ولو قلنا بالتعدي للفقيه الجامع للشرائط سواء على مبنى الولاية العامّة أو الولاية في إقامة الحدود، كان له الإذن على الشرطين، بزرع العضو المقطوع، أو زرع عضو من آخر مكانه، أو زرع أنسجة بعملية تجميل، ولا يجوز له الإذن لو ثبتت السرقة بالبيّنة أو لم تثبت التوبة.

الدليل الحادي عشر:

الاستدلال بنقض الغرض على المنع من الوصل للعضو المقطوع، حيث إنّ جواز إعادة ما قطع من اليد مفوّت للحكمة، وناقض للغرض من تشريع الحد، وهو الردع والزجر عن الفعل.

وبعبارة أُخرى: أنّ المستشرف لروح الشريعة لابدّ له من الحكم بالمنع من زرع العضو المقطوع، فإنّ مبنى الشريعة على المحافظة على نظام وسلامة المجتمع الإسلامي، وهو لا يتمّ إلّا بتشريع العقوبات الرادعة والزاجرة، والتي منها القطع، وهذا على الأقل يدعو للاحتياط في إجازة زرع العضو المقطوع بالحد.

الدليل الثاني عشر:

الاستدلال على المنع بما يستفيده العرف من مناسبات الحكم والموضوع، فإنّ الحكم بوجوب القطع جزاء للسرقة يناسبه الحكم بتأبيد القطع.

وهذا لا يخرج عن روح الاستدلال السابق، وفي استفادة 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؛ لأنّه أصبح من الميتة، ولا يجوز الصلاة في النجس.

وهذا أوّلاً ؛ لو سلّمنا به، لا يوجب المنع من الوصل بالأصالة، وإنّما يوجب المنع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ لأنّه يكون مانعاً من الصلاة للنجاسة.

وثانياً ؛ إنّه موهون؛ لأنّ العضو المزروع لو التأم عضوياً ودبّت فيه الحياة لصار جزءً 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 عدالة الإسلام وسماحته في الحكم بالجواز، هذا ما استدلّ به عبد الرحمن فقيهي في مقال له بعنوان (بيع الأعضاء الإنساني).[1]

---

(١) نشر في ((مجموعة آثار كنكرة بررسي مباني فقهي إمام خميني/ مسائل مستحدثة: (١) مجموعة 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، أي: 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 الآنفة الذكر أوّلاً.

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 المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت.

ويمكن أن يستدلّ على أنّ السرقة حقّ الناس، بما رواه الكليني في الكافي عن علي بن محمّد عن محمّد بن أحمد المحمودي عن أبيه عن يونس عن الحسين بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحد، ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره؛ لأنّه أمين الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق فالواجب عليه أن يزبره وينهاه ويمضي ويدعه، قلت: كيف ذاك؟ قال: لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان

للناس فهو للناس»[١].

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 مرّة واحدة، حراً كان أو عبداً، أو حرة كانت أو أمة، فعلى الإمام أن يقيم الحد عليه للذي أقر به على نفسه كائناً من كان إلّا الزاني المحصن - إلى أن قال -، فقال: إذا أقر على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله، وإذا أقر على نفسه أنّه شرب خمراً حدّه...» الرواية[٢].

والتي يظهر منها أنّ السرقة حقّ من حقوق الله، وطريق الجمع هو أنّ في حدّ السرقة جهتين: جهة حقّ الناس، وجهة حقّ الله، ولكن حقّ الناس مغلّب، لإطلاق النص الأوّل، وفتوى الأصحاب، كما ذكره صاحب الجواهر[٣]، ومن هنا كان للمسروق منه العفو وعدم المطالبة قبل الرفع إلى الحاكم فلا يقطع، وأمّا إذا رفعه فليس له ذلك فيقطعه الحاكم.

ويدلّ عليه رواية سَرِقة رداء صفوان بن أمية[٤]، ورواية سماعة بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أخذ سارقاً فعفا عنه فذلك له، فإذا رفع إلى الإمام قطعه، فإن قال الذي سرق له: أنا أهبه، لم يدعه الإمام حتّى

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٢، ح ١٥، كتاب الحدود، باب النوادر، الاستبصار ٤: ٢١٦، ح ٨٠٩.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٧ ح ٢٠، كتاب الحدود، باب حدود الزنا.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٥٥١، كتاب الحدود، حد السرقة، اللواحق، المسألة الرابعة.

(٤) الكافي ٧: ٢٥١، ح٢، كتاب الحدود، باب العفو عن الحدود.

يقطعه إذا رفعه إليه، وإنّما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام، وذلك قول الله عزّ وجل: ﴿ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ ﴾، فإذا انتهى الحدّ إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه»[١].

وعليه فهذا الاستدلال يتمّ في أصل إقامة الحد، وقبل الرفع إلى الحاكم، كما هو صريح الروايات، فإنّ لصاحب الحقّ أن يسقط حقّه ويعفو فلا يقطع السارق، ولا يتمّ في كيفية إجرائه أو تخفيفه، بل حتّى في أصل إقامته بعد الرفع إلى الحاكم، فإنّه بعد الرفع يتمحّض حقّاً لله، فيجب على الحاكم قطعه، ومن هنا ليس لصاحب الحقّ الإذن بزرع العضو المقطوع بعد أن لم يكن له العفو عن أصل الحد بعد الرفع للإمام، وعليه فلابدّ من الرجوع إلى الأدلة الأُخرى الدالة على جواز عفو الإمام عليه السلام، ومن ثمّ جواز الإذن بالوصل أو عدمه.

ثمّ إنّ محل الكلام في مسألة جواز الوصل بعد القطع هو في كيفية إجراء الحد ومقداره، من تحقق الحد بالقطع فقط أو بالاستدامة، لا في أصل إقامة الحد حتّى يقال بجواز العفو من صاحب الحق، وبه يرجع إلى ظاهر آية السارق والسارقة الآنفة الذكر.

ومما مضى من الأدلة والمناقشة فيها، يتبيّن أنّه لا مجال لمن يدّعي جواز الوصل لأن يتمسّك بأصل الإباحة، كما ادّعاه بعضهم[٢] في المسألة؛ لأنّ

---

(١) الكافي ٧: ٢٥١، ح١ كتاب الحدود، باب العفو عن الحدود.

(٢) بيع الأعضاء الإنساني لعبد الرحمن فقيهي (مجموعة آثار كنكرة بررسي مباني فقهي إمام خميني/ مسائل مستحدثة ١: ٣٦٤).

الأمر لا يصل إلى الأصل إلّا بعد انعدام الدليل، بل كان الأولى لمن يريد التمسّك بالأصل أن يحكم بالاحتياط مراعاة لدليل نقض الغرض وروح الشريعة ودليل مناسبات الحكم والموضوع (الدليل الحادي عشر والثاني عشر).

ولكن الأمر لا يصل إلى التمسّك بأصل الاحتياط؛ لظهور قوله تعالى: ﴿نَكَالاً مِّنَ اللهِ﴾ في آية السارق والسارقة (الدليل الأوّل) الدال على المنع، وظهور قوله في رواية طلحة بن زيد: «وهبت يدك لسورة البقرة» (الدليل السادس).

نعم، يخصص الإطلاق في الآية والرواية بما ورد من تخيير الإمام عليه السلام في العفو عن الحد عموماً أو حدّ السرقة خصوصاً بعد الإقرار والتوبة، الدال على جواز إذنه بالوصل بعد القطع بالأولوية على الشرطين (الدليل العاشر).

ويعدّى الحكم إلى الحاكم الجامع للشرائط، إمّا بأدلة الولاية العامّة أو الولاية الخاصّة في الحدود، أو باستظهار أنّ المراد من الإمام في روايات العفو هو قائد الأمّة الإسلامية، فيشمل الحاكم الشرعي الجامع للشرائط، مقابل من استظهر منها أنّه حقّ خاص للإمام عليه السلام فقط.

ودليل المنع المستفاد من قوله تعالى: ﴿نَكَالاً مِّنَ اللهِ﴾، وقوله في الرواية: «وهبت يدك لسورة البقرة» كما يشمل المنع من إعادة نفس العضو المقطوع، كذلك يشمل زرع عضوٍ من آخر، أو زراعة أنسجة بعملية تجميل، وكذا الإذن بالوصل من الإمام عليه السلام أو الحاكم يشمل جميع الحالات أيضاً.

فهرس مصادر

مقال زراعة العضو المقطوع في حد السرقة

١- أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٢- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ش.

٣- كتاب الأمالي، الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان، تحقيق: علي أكبر غفاري، دار المفيد للطباعة والنشر و التوزيع ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

٤- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، ابن العلامة الحلي محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، الطبعة العلمية بقم، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ.

٥- بيع الأعضاء الإنساني، مقال لعبد الرحمن فقيهي، مجموعة آثار

كنكره بررسي مباني فقهي إمام خميني، مسائل مستحدثة، مجموعة مقالات.

٦- تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، العلامة الحلي الحسن بن يوسف المطهر، تحقيق: السيد أحمد الحسيني والشيخ هادي اليوسفي، الناشر: انتشارات فقيه ـ طهران، الطبعة الأولى ١٣٦٨ هـ ش.

٧- تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود)، القاضي أبي السعود محمّد بن العمادي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٨- تفسير البيضاوي، البيضاوي، الناشر: دار الفكر ـ بيروت.

٩- تفسير جامع البيان عن تأويل أي القرآن، محمّد بن جرير الطبري، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، سنة الطبع ١٤١٥.

١٠- تفسير روح المعاني (تفسير الآلوسي)، الآلوسي.

١١- تفسير العياشي، العياشي أحمد بن مسعود بن عياش، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران.

١٢- تفسير غريب القرآن الكريم، الشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق: محمّد كاظم الطريحي، الناشر: انتشارات زاهدي ـ قم.

١٣- تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد محمّد الطيب، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، سنة الطبع ١٤٢٤هـ.

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، أبوالقاسم محمود بن عمر الزمخشري، الناشر:شركة مكتبة و مطبعة مصطفي البابي الحلبي و أولاده بمصر، سنة الطبع ١٣٨٥هـ.

١٧- تفسير مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

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 ١٤٠٤هـ.

٢٠- جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية و بين أئمة الحجاز والعراق، علي بن محمّد بن محمّد القمي السبزواري، تحقيق: حسين الحسني

البيرجندي، الناشر: انتشارات زمينة سازان ظهور إمام عصر عجل الله فرجه الشريف، الطبعة الأولى.

٢١- جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري، الناشر: مكتبة الصدوق - طهران، الطبعة الثانية ١٣٥٥ش.

٢٢- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمّد بن حسن النجفي، تحقيق: الشيخ عباس القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٦٧ ش.

٢٣- الخرائج و الجرائح، قطب الدين الراوندي، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٢٤- الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: جماعة من المحققين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٧هـ.

٢٥- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، الشيخ المنتظري، الناشر: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٦- دعائم الإسلام، القاضي أبي حنيفة النعمان، الناشر: دار المعارف - القاهرة، سنة الطبع ١٣٨٧هـ.

٢٧- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني زين

الدين العاملي، تحقيق و تعليق: السيد محمّد كلانتر، الناشر: انتشارات داوري ـ قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ

٢٨- الروضة في فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليه، شاذان بن جبرائيل القمي، تحقيق: علي الشكرچي، الطبعة الأولى١٤٢٣هـ.

٢٩- رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

٣٠- سبل السلام، محمّد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني، جمع و تعليق: محمّد عبد العزيز الخولي، الناشر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، الطبعة الرابعة ١٣٧٩هـ.

٣١- سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: دار الفكر للطباعة و النشر، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٣٢- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدار قطني، علّق عليه: مجدي بن منصور بن سيد الشورى، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٣٣- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الناشر: دار الفكر.

٣٤- شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، المحقق الحلي نجم الدين جعفر بن الحسن، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال ـ طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

٣٥- شرح أصول الكافي، المولى محمّد صالح المازندراني، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٣٦- شرح مسند أبي حنيفة، الملا علي القاري، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣٧- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ.

٣٨- عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور محمّد بن علي بن إبراهيم الإحسائي، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء ـ قم، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٣٩- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي الخزومي و الدكتور إبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة ـ إيران، الطبعة الثانية.

٤٠- عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تصحيح و تعليق: الشيخ حسين الأعلمي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، سنة الطبع ١٤٠٤هـ.

٤١- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، تحقيق: إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٤٢- الفضائل، شاذان بن جبرائيل القمي، الناشر: منشورات المطبعة الحيدرية و مكتبتها في النجف الأشرف، سنة الطبع ١٣٨١هـ.

٤٣- فقه الصادق، السيد محمّد صادق الروحاني، الناشر: مؤسسة دار الكتاب ـ قم، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.

٤٤- قواعد الأحكام، العلّامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٤٥- القواعد و الفوائد، محمّد بن مكي العاملي (الشهيد الأوّل)، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، الناشر: مكتبة المفيد ـ قم.

٤٦- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، تصحيح: علي أكبر غفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ ش.

٤٧- الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي، تحقيق: رضا الأستادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة ـ إصفهان.

٤٨- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني (الفاضل الهندي)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٤٩- الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، الثعلبي، تحقيق: أبو محمّد بن عاشور، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.

٥٠- مباني تكملة المنهاج، السيد أبوالقاسم الخوئي، مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

٥١- المبسوط، شمس الدين السرخسي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، سنة الطبع ١٤٠٦هـ.

٥٢- المبسوط في فقه الإمامية، محمّد بن الحسن الطوسي، علّق عليه: محمّد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، سنة الطبع ١٣٨٧هـ.

٥٣- مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، المولى أحمد الأردبيلي، تصحيح: آقا مجتبى العراقي و الشيخ علي پناه الإشتهاردي و آقا حسين اليزدي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي.

٥٤- المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، الناشر: دار الفكر.

٥٥- مختلف الشيعة، العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

٥٦- مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني زين

الدين بن علي العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.

٥٧- المستدرك على الصحيحين وبذيله التخليص للذهبي، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، إشراف: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشي، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت.

٥٨- مسند أحمد، أحمد بن حنبل، الناشر: دار الصادر ـ بيروت.

٥٩- مصباح الفقاهة، السيد أبوالقاسم الخوئي، الطبعة الأولى المحققة، الناشر: مكتبة الداوري ـ قم.

٦٠- مصنّف ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمّد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٦١- مصنّف الصنعاني، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

٦٢- معاني القرآن الكريم، أبو جعفر النجاشي، تحقيق: الشيخ محمّد علي الصابوني، الناشر: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية و إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٦٣- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

٦٤- المقنع، الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي،

تحقيق ونشر: لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، سنة الطبع ١٤١٥ هـ.

٦٥- من لا يحضره الفقيه، الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تعليق: علي أكبر غفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الثانية.

٦٦- المهذّب، عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، تحقيق: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٦هـ.

٦٧- المهذّب البارع في شرح المختصر النافع، العلامة أحمد بن محمّد بن فهد الحلي، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة الطبع ١٤٠٧هـ.

٦٨- نقل وزراعة الأعضاء، مقال لمصطفى عبد الكريم مراد، قسم الأبحاث الشرعية بدار الإفتاء المصرية، ٢٠٠٩م.

٦٩- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسي، الناشر: انتشارات قدس محمّدي ـ قم.

٧٠- نهج البلاغة شرح محمّد عبدة، الشيخ محمّد عبدة، الناشر: دار الذخائر ـ قم.

٧١- نوادر المعجزات، محمّد بن جرير بن رستم الطبري الشيعي،

تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٧٢- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، محمّد بن علي الشوكاني، الناشر: دار الجيل ـ بيروت، سنة الطبع ١٩٧٣م.

٧٣- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

شرطية الحرز في حكم قطع يد السارق

بقلم: الشيخ رافد التميمي

إنّ الفقه الإسلامي هو القانون الإلهي في الدين الخاتم، الذي أنزله الله تعالى لإدارة الحياة الفردية والاجتماعية للبشر، فإنّ الشريعة المقدّسة رسمت للإنسان الطريق القويم والمنهج المستقيم الذي يوصله إلى حيث الغاية من الخلق والهدف من وجود الكون على مستويين:

المستوى الأوّل: وهو المستوى الفردي الذي يهتم بحياة كلّ فرد وخصوصياته، وطريقة تعبّده وتنسّكه من خلال تشريع الأحكام، من قبيل:الصلاة والصيام وأمثالهما. طبعاً، لا ينافي ذلك أن يكون لمثل هذه العبادات جنبة اجتماعية أخرى.

المستوى الثاني: وهو المستوى الاجتماعي، الذي يهتم بتنظيم حياة الفرد بما هو أحد أفراد المجتمع الذين تحكمهم علاقات وتعاملات معيّنة، كمسائل البيع والإجارة والزواج وأمثالها من المعاملات الكثيرة.

ويصطلح على المستوى الأوّل في الفقه بالعبادات، وعلى المستوى الثاني بالمعاملات.

وانطلاقاً من الرحمة الإلهية والحكمة الربانية فإنّ الشريعة المقدّسة لم تترك كبيرة ولا صغيرة إلّا وبيّنت حكمها أو لا أقل بيّنت الوظيفة العملية التي على المكلّف أن يتّبعها.

ثم إنّ من أهم المسائل الاجتماعية التي أكّدت عليها الشريعة الإسلامية، وبيّنت مفرداتها بدقّة، وعيّنت جزئياتها بحساسية متناهية ـ كمّاً وكيفاً ـ 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 ومتعلّقاته، فإنّ أيّ نوع من أنواع الاعتداء له غرامة، على المعتدي أن يتحمّلها ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**﴾[1].

طبعاً هذا غير العقوبة الأخروية التي تلازم الحرمة التكليفية فلم تترك الشريعة المقدّسة مثل هذه الأمور بدون تحديد وتقنين وإلّا لساد الاختلاف والفساد في المجتمع.

إلّا أنّه بين فترة وأخرى تثار بعض الإشكالات على بعض القوانين الإسلامية، وعادة ما تعود هذه الإشكالات والاعتراضات؛ إمّا إلى عدم

---

(١) سورة المائدة: ٤٥

اطّلاع المستشكل على أبعاد المسألة وتفاصيلها، والناس أعداء ما جهلوا، وإمّا إلى عدم انسجام هذه الأحكام مع بعض الرؤى الشخصية التي ترجع إلى الأهواء والقناعات الفردية الذوقية، وإمّا إلى العداء الذي تكنّه بعض النفوس لهذا الدين الحنيف، وإمّا إلى بساطة وسذاجة 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 الإشكالية - قبل الفحص والسؤال من أهل الخبرة والاختصاص.

إنّ من بين المسائل الفقهية الجزائية التي يشكل عليها هي مسألة قطع يد السارق، فإنّ الشريعة الإسلامية حكمت أنّ من سرق مالاً من غيره تُقطع يده، وهذا الحكم - أي: حكم القطع -لا يكون إلّا إذا تحقّقت مجموعة من الشرائط، منها: البلوغ، والعقل، وارتفاع الشبهة، وأن لا يكون المال مشتركاً، وأن يبلغ ربع دينار ذهباً أو خُمسه، إلى غيرها من الشروط المذكورة في محلّها من الكتب الفقهية المختصة[1].

شرطية الحرز:

ومن الشرائط المهمّة التي لا بدّ من توفّرها حتّى يمكن إجراء حكم القطع على السارق هو: أن يكون المال محرزاً في مكان معيّن وبطريقة

---

(١) أُنظر موسوعة السيّد الخوئي٤١: ٣٣٩، أسباب الحدود.

خاصّة، أي: مخبّأً في مكان ما وليس بظاهر، وإلّا إذا لم يكن محرزاً فلا يمكن تطبيق هذا الحكم على السارق حتّى لو توفّرت بقية الشرائط.

الإشكالات الواردة على هذا الشرط:

هناك مجموعة من الإشكالات ذكرت حول هذا الشرط، منها:

١-إنّ لازم اشتراط أن يكون المال المسروق في حرزٍ أنّ من سرق مالاً محرزاً في مثل السيارة أو مالاً محرزاً في أمتعة يحملها الحيوان فسيكون عليه القطع، ولكن لو سرق شخص نفس تلك السيارة بما فيها هذا المال المحرز، أو سرق ذلك الحيوان بما يحمل فلا يكون عليه القطع؛ وذلك لأنّ المال المسروق ليس محرزاً، وبناءً على هذا كيف يمكن قبول إجراء حكم القطع على النحو الأوّل من السرقة وعدم إجرائه على النحو الثاني؟! وهذا يكشف عن وجود خلل في هذا الحكم، وينبغي إعادة النظر فيه.

٢-إنّ الفقهاء عرّفوا السرقة التي فيها القطع هي: أخذ مال الغير من حرزه، وبدون إذن صاحب المال...

ولكن هذا التعريف لا ينطبق على مجموعة من الموارد المستحدثة، والتي تكثر فيها السرقات، بل لعلّ السرقة في هذه العصور تتمحور حول هذه الموارد، من قبيل: السرقة من مواقع الإنترنت، والأنظمة المصرفية (البنوك)، وشبكات الهواتف النقّالة، وأعضاء جسم الإنسان، وأمثال هذه الموارد التي لا ينطبق عليها التعريف المتقدّم، إذ إنّها ليست أموراً محرزة

في مكان معيّن، فكيف يمكن أن نتصوّر أنّ من سرق ربع دينار ذهباً من شخص فسيكون عليه القطع، ولكن من سرق الملايين من الحساب المصرفي لشخص آخر فلا يكون عليه القطع؟!

فهذا يكشف عن الخلل والإشكال في هذه المسألة الفقهية.

من هنا أخذ البعض يرتّب بعض النتائج، ويستخلص أنّ الفقه الإسلامي إذا لم يعط حلولاً لهذه الإشكالات فسيفقد صلاحية إدارة المجتمع الإنساني المعاصر، فإنّ احتياجات البشر أصبحت متنوّعة ومستحدثة، ولا تنسجم مع الطرح الفقهي القديم، بل راح البعض –وللأسف - يجزم بذلك، مع عدم متابعته للحلول التي يقدّمها الفقهاء بشكل دقيق وصحيح، وعدم مراجعته القنوات الخاصة التي تعنى بهذه الأمور.

وفي هذا المقال نريد أن نجيب عن هذه التساؤلات والإشكالات، من خلال عرض الأدلة الفقهية والأدوات الاستنباطية، مع عرض كلمات الفقهاء وأهل الفن والاختصاص؛ لمعرفة سلامة أو سقم ما يُدّعى من هذه الإشكالات على شرطية الحرز في جواز قطع يد السارق.

الإجابة على الإشكالات:

تعتبر مسألة شرطية الحرز في جواز قطع يد السارق من المسائل الإجماعية في الفقه، والتي لم يقع فيها أيّ اختلاف أو إشكال؛ وذلك تبعاً لمجموعة من الروايات الصحيحة المعتبرة التي نصّت أو أشارت إلى هذا

الشرط- ويأتي ذكر الروايات بالتفصيل- وهذا الأمر لا كلام فيه، إلّا أنّ البحث وقع في تعريف الحرز، وبيان معناه وحدوده، فعند مراجعة كلمات الفقهاء في ذلك نجد بعض الاختلاف فيما بينهم.

تعريف الحرز:

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «الحرز هو كلّ موضع لم يكن لغير المتصرّف فيه الدخول إليه إلّا باذنه، أو يكون مقفلاً عليه، أو مدفوناً، فأمّا المواضع التي يطرقها الناس كلّهم، وليس يختص بواحد دون غيره فليست حرزاً، وذلك مثل الخانات والحمامات والمساجد والأرحية وما أشبه ذلك من المواضع»[(١)].

قال في الجواهر- بعد أن ذكر هذا التعريف عن الشيخ-: «عن المبسوط والتبيان والغنية وكنز العرفان نسبته إلى أصحابنا، بل عن الأخير الإجماع عليه صريحاً»[(٢)].

وقد استشهد صاحب الرياض لهذا التعريف بمجموعة من الروايات.[(٣)]

والمحصّل من هذا التعريف الذي عليه أكثر الفقهاء: إنّ هناك ثلاث

---

(١) النهاية ٣: ٣٢٠.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٩٣.

(٣) رياض المسائل ١٦: ١٠٤.

موارد للحرز يتحقّق معها حكم قطع يد السارق: الأوّل: فيما إذا سرق من مكان لا يحقّ له الدخول فيه إلّا بإذن. الثاني: أن يسرق مالاً مقفلاً عليه. الثالث: أن يسرق مالاً مدفوناً.

ولكن واجه هذا التعريف إشكالاً بأنّه غير مانع من دخول الأغيار، فإنّ الفقرة الأولى منه تنطبق على موارد لا يجوز فيها القطع، قال ابن إدريس في السرائر: «أمّا حدّه للحرز بما حده فغير واضح؛ لأنّه قال: «والحرز هو كلّ موضع لم يكن لغير المتصرّف فيه الدخول إليه إلّا 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 إلّا بإذن مالكها، فلو كان الحدّ الذي قاله مستقيماً لقطعنا من سرق ما في هذه الدار؛ لأنّه ليس لأحد دخولها إلّا بإذن صاحبها، فهي حرز على حدّه رضي الله عنه» [1].

فالإشكال إذن على المورد الأوّل من الموارد الثلاثة التي ذكرها الشيخ.

والإشكال واضح، ولأجل هذا الإشكال أضاف ابن حمزة قيداً للدخول بغير إذن، وهو أن تكون الدار مغلقة أو مقفلة [2]، فهذا تسليم بالإشكال.

ولكن دافع العلّامة في المختلف عن تعريف الشيخ الطوسي بحمل

---

(١) السرائر ٣: ٤٨٤.

(٢) اُنظر جواهر الكلام ٤١: ٢٩٣.

كلامه على الإذن التكويني لا الإذن الشرعي، حيث قال: «ويحتمل أن يكون المراد بقوله: «ليس لغير المتصرّف الدخول فيه» سلب القدرة لا الجواز الشرعي».[١]

أي: أنّ الدار التي لم تقفل ولم تغلق فإنّ الإذن في دخولها متحقّق؛ لأنّ الإذن بمعنى القدرة 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 لعبارة الشيخ الطوسي على خلاف ظاهرها جدّاً، ومن المقطوع به أيضاً أنّ المراد هو الإذن الشرعي لا القُدرة، وإلّا فالإذن بمعنى القدرة متحقّق حتّى مع القفل والغلق وإلّا لما أمكن أن يسرق شيئاً أصلاً.

والجواب عن هذا الإشكال يتطلّب البحث عن حقيقة الحرز روائياً؛ لأنّ الفيصل في هذه المسألة هو الروايات، وسنستعرض ونبحث ما هو المستفاد منها، ثمّ نجيب عن هذا الإشكال وبقية الإشكالات المتقدّمة.

التحقيق في شرطية الحرز:

إنّ شرط الحرز لم يُؤخذ بهذا اللفظ منقولاً إلّا في مرسل ابن العلّامة

---

(١) المختلف ٩: ٢١٦.

وابن فهد الحلي، حيث روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا قطع إلّا من حرز»[١][٢]، وكذا رواه مرسلاً في العوالي.

وكذا ورد لفظ الحرز في صحيحة محمّد بن مسلم الآتية، إلّا أنّه لم يؤخذ لفظ الحرز فيها مستقلاً، من هنا كان لزاماً عرض الروايات الواردة في هذا الصدد؛ لاستخراج المعنى المراد من هذا الشرط، ومعرفة حدوده بشكل صحيح، كما لابدّ من تسليط الضوء على الروايات المعارضة أيضاً، وإلّا لما صح التمسّك بأيّ نتيجة من دون حلّ التعارضات.

نستعرض هنا أوّلاً الروايات الموافقة، ثمّ نستعرض الروايات التي تعارضها، ثمّ نستخلص أهم النتائج المرتبطة بالمقام.

عرض الروايات في المقام:

هناك مجموعة من الروايات التي جاءت في هذه المسألة، نستعرضها مع بيان دلالاتها، ثمّ نستخلص أهم النتائج منها:

الرواية الأولى:

صحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوم اصطحبوا في

---

(١) إيضاح الفوائد ٤: ٥٢٩، المهذّب البارع ٥: ٩٧، وانظر عوالي اللئالي ٣: ٥٦٨، مستدرك الوسائل ١٨: ١٣٦.

(٢) الكافي ٧: ٢٢٨، التهذيب ١٠: ١١٠، الوسائل ٢٨: ٢٧٦، ح٣٤٧٤٩.

سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض؟

فقال: «هذا خائن لا يقطع، ولكن يتبع بسرقته وخيانته.

قيل له: فإن سرق من منزل أبيه؟ فقال: لا يقطع؛ لأنّ 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»[1].

وتدلّ هذه الرواية على أنّ من كان مأذوناً في الدخول ومقاربة الأموال إذا سرق فلا يقطع، وهذا معناه أنّه إذا لم يكن مأذوناً كذلك فعليه القطع، إذن فالمال المحرز عليه القطع وإلّا فلا.

فإن قلت:

هذا استدلال بمفهوم الوصف وهو لم يثبت حجيّته.

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 حجيّة فيه.

الثانية: الاستدلال بمفهوم التعليل، وهو المستفاد من الفقرة الثانية في

---

(١) الكافي ٧: ٢٢٨، التهذيب ١٠: ١١٠، الوسائل ٢٨: ٢٧٦، ح٣٤٧٤٩.

الرواية، وهو قوله عليه السلام: « لأنّ ابن الرجل لا يحجب...»، وقد وقع اختلاف بين الأصوليين في حجيّة هذا المفهوم، فلو سلّمنا عدم حجيّته، لا يمكن الاستدلال بهذه الفقرة أيضاً.

الثالثة: الاستدلال بمفهوم الشرط، وهو الاستدلال بالفقرة الأخيرة من الرواية، وهو قوله: «إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول» ومفهوم الشرط حجّة.

ولا يشكل على هذا الاستدلال بأنّ الشرط هنا مسوق لتحقّق 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، والقرينة على ذلك ظهور الرواية في ذلك أوّلاً، وثانياً: سياق الرواية يدلّ على ذلك أيضاً، فإنّ الفقرة السابقة علّلت هذا الحكم بأنّ ابن الرجل لا يحجب، فمصبّ الكلام على الحجب، فلا يكون الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع، وبذلك يتمّ الاستدلال.

الرواية الثانية:

معتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«كلّ مَدخل يُدخَل فيه بغير إذن صاحبه فسرق منه السارق فلا قطع عليه، يعني الحمامات والخانات والأرحية»[١].

وزاد الفقيه: والمساجد[٢].

وتدلّ هذه الرواية على أنّ الأماكن التي لا تحتاج إلى إذن في الدخول فليس على السارق منها القطع، ومعناه أنّ الأماكن التي تحتاج إلى الإذن فعلى السارق القطع، فهي صريحة بعدم القطع في سرقة الأماكن العامّة، وبمفهومها على جواز القطع في غير ذلك.

ولكن الإشكال على هذه الرواية هو من جهة عدم ثبوت مفهوم الوصف.

الرواية الثالثة:

معتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يقطع إلّا من نقب بيتاً أو كسر قفلاً»[٣].

دلالة هذه الرواية واضحة في أنّ الذي ينقب بيتاً أو يكسر قفلاً فهو يقطع، وستأتي الإشارة لاحقاً إلى أنّ مفهوم الحصر سوف يعارض موارد القطع في غير النقب والكسر.

---

(١) الكافي ٧: ٢٣١، الوسائل ٢٨: ٢٧٦، ح ٣٤٧٥٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤، التهذيب ١٠: ١٠٨.

(٣) التهذيب ١٠: ١٠٨، الاستبصار ٤: ٢٤٣، الوسائل ٢٨: ٢٧٧، ح ٣٤٧٥١.

الرواية الرابعة:

مرسلة جميل: فقد روى العياشي عن جميل عن بعض أصحابه عن أحدهماعليهما السلام قال: «لا يقطع إلّا من نقب بيتاً أو كسر قفلاً»[١].

والكلام عن هذه الرواية كسابقتها إلّا أنّها ضعيفة من جهة السند.

الرواية الخامسة:

صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن رجل ثقب بيتاً فأُخذَ قبل أن يصل إلى شيء؟ قال: «يعاقب، فإن أُخِذَ وقد أخرج متاعاً فعليه القطع»[٢].

دلالة هذه الرواية واضحة في أنّ من ثقب بيتاً وأخرج الأموال المسروقة فعليه القطع، وتكون هذه الرواية مقيّدة لإطلاق الروايات السابقة القائلة بأنّ من ثقب بيتاً يقطع، فهي تفيد أنّ من ثقب بيتاً وأخرج الأموال فهو الذي يُقطع لا مطلقاً، وهناك روايات عديدة أخرى بهذا المضمون والمعنى.

الرواية السادسة:

معتبرة السكوني، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «أتي أمير المؤمنينعليه السلام بطرار قد طرّ دراهم من كم رجل، قال: إن كان طرّ من قميصه الأعلى لم

---

(١) تفسير العياشي ١: ٣١٩، الوسائل ٢٨: ٢٧٧.

(٢) الكافي ٧: ٢٢٤، التهذيب ١٠: ١٠٧، الوسائل ٢٨: ٢٦٢، ح ٣٤٧١٤.

أقطعه، وإن كان طرّ من قميصه الداخل قطعته»[١].

تدلّ هذه الرواية على أنّ السرقة من القميص الأعلى ليس فيها قطع، وأمّا السرقة من القميص الداخل والمحرز ففيها القطع، وهي واضحة الدلالة على شرط الإحراز في الحكم بالقطع.

الرواية السابعة:

صحيحة محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في كم يقطع السارق؟

قال: «في ربع دينار...، قلت له: أرأيت من سرق أقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق اسم السارق؟ وهل هو عند الله سارق في تلك الحال؟ فقال: كلّ من سرق من مسلم شيئاً قد حواه وأحرزه فهو يقع عليه اسم السارق، وهو عند الله سارق، ولكن لا يقطع إلّا في ربع دينار أو أكثر»[٢].

تبيّن هذه الرواية أنّ السرقة تصدق فيما إذا أخذ مالاً من مسلم قد حواه وأحرزه، وأنّه تقطع يده إذا كان ما سرقه مقدار ربع دينار.

وهي واضحة الدلالة على شرطية الحرز في القطع.

---

(١) الكافي ٧: ٢٢٦، التهذيب ١٠: ١١٥، الوسائل ٢٨: ٢٧٠، ح ٣٤٧٣٧.

(٢) الكافي ٧: ٢٢١، التهذيب ١٠: ٩٩، الاستبصار ٤: ٢٣٨، الوسائل ٢٨: ٢٤٣، ح ٣٤٦٥٨.

الروايات المعارضة:

هناك بعض الروايات التي قد تكون بظاهرها معارضة لبعض الروايات المتقدّمة:

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأخذ اللص يرفعه أو يتركه؟ فقال: «إنّ صفوان بن أُمية كان مضطجعاً في المسجد الحرام، فوضع رداءه وخرج يهريق الماء، فوجد رداءه قد سرق حين رجع إليه، فقال: من ذهب بردائي؟ فذهب يطلبه فأخذ صاحبه، فرفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال النبي صلى الله عليه وآله: اقطعوا يده، فقال صفوان: أتقطع يده من أجل ردائي يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأنا أهبه له، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فهلّا كان هذا قبل أن ترفعه إليّ، قلت: فالإمام بمنزلته إذا رفع إليه؟ قال: نعم»[1].

هذه الصحيحة تدلّ على أنّ من سرق من المسجد فهو يقطع مع أنّ المساجد من الأماكن العامّة التي لا تحتاج إلى إذن في الدخول، وهذا يعارض ما ثبت من الروايات المتقدّمة 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 والأرحية والخانات، وعليه فلا يمكن الالتزام بالكلية القائلة: إنّ في السرقة من

---

(١) الكافي ٧: ٢٥١، التهذيب ١٠: ١٢٣، الاستبصار ٤: ٢٥١، الوسائل ٢٨: ٣٩، ح ٣٤١٦١.

الأماكن التي تحتاج إلى إذن قطع، ولا قطع في السرقة من الأماكن العامّة.

ومثل هذا الخبر ما رواه الصدوق مرسلاً في الفقيه والخصال، قال: «وكان صفوان بن أمية بعد إسلامه نائماً في المسجد، فسُرق رداؤه، فتبع اللص وأخذ منه الرداء، وجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وأقام بذلك شاهدين عدلين عليه، فأمر عليه السلام بقطع يمينه، فقال صفوان: يا رسول الله، أتقطعه من أجل ردائي؟ قد وهبته له، فقال عليه السلام: إلّا كان هذا قبل أن ترفعه إليّ؟ فقطعه»[1].

فهذه المرسلة وسابقتها تمثّلان إشكالاً على ما تقدّم.

الجواب عن الإشكال:

الجواب الأوّل: وهو ما ذكره الشيخ الصدوق في الفقيه في ذيل المرسلة، 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، فلإخفائه قطعه، ولو لم يخفه لعزّره ولم يقطعه»[2].

وقد فسّر صاحب الوسائل هذا الوجه بما هو خلاف ظاهر العبارة جدّاً، حيث أفاد أنّ سبب القطع هو إخفاء صفوان لثوبه، فالسارق سرق مالا

---

(١) الفقيه ٣: ١٩٣، الخصال: ١٩٣، الوسائل ٢٨: ٢٧٧، ح ٣٤٧٥٢.

(٢) الفقيه ٣: ١٩٣.

محرزاً، فقال بعد أن نقل عبارة الصدوق المتقدّمة: «أقول: الظاهر أنّ مراده أنّ صفوان كان قد أخفى الرداء وأحرزه 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 الدغارة المعلنة وهي الخلسة، ولكنّي أُعزّره، ولكن يُقطع من يأخذ ويخفي» [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: إنّي لا أقطع في الدغارة المعلنة، ولكن أقطع يد من يأخذ ثمّ يخفي».

فحمل الشيخ الصدوق القطع في الرواية المتقدّمة على أنّ السارق قد أخفى المال المسروق، ومن أخفى المال فعليه القطع، لذلك قطعه الرسول صلى الله عليه وآله.

نقاش الجواب الأوّل.

يرد على هذا الوجه أمور:

أوّلاً: إنّ هذا الحمل تبرّعي حتّى لو سلّمنا أنّه تقطع يد السارق إذا

---

(١) الوسائل ٢٨: ٢٧٧.

(٢) الفقيه ٥: ٤٠٦، ح ٥١١٧.

أخفى المال المسروق ؛ إذ لا شاهد على أنّ السارق قد أخفى المال المسروق في رواية صفوان، فلا توجد أيّة إشارة في الروايتين على ذلك.

ثانياً: إنّ القرائن تشير إلى خلاف ذلك، حيث روى الصدوق في الخصال أنّ صفوان وجد رداءه بيد السارق، هذا قرينة على أنّه لم يُخفه.

ثالثاً: إنّ ظاهر رواية الإمام علي عليه السلام أنّه لا يُقطع فيمن يسرق علناً ويُقطع فيمن يسرق خفية، فالعلن والخفية راجع إلى نفس عملية السرقة، لا إلى المال المسروق، والشاهد على ذلك قرينة المقابلة، حيث قال في المقطع الأوّل: «لا قطع في الدغارة المعلنة»، فأرجع العلن 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 علّة تامة للقطع، بل هو أحد أجزاء العلة، أي: أنّه لا يؤثّر إلّا مع تحقّق بقية الأجزاء، فإنّ هذا الشرط في قبال السرقة العلنية فيما هو ظاهر الروايتين المتقدّمتين.

الجواب الثاني عن الإشكال:

وهو ما ذكره الشيخ الحر في الوسائل تفسيراً لعبارة الصدوق المتقدّمة، من أنّه يحتمل أن يكون صفوان قد أحرز ثوبه في المسجد وأخفاه [1].

---

(١) الوسائل ٢٨ : ٢٧٧.

ونقل هذا الوجه أيضاً صاحب الرياض عن بعض الأعلام واستحسنه[١].

وبذلك يكون قطع يد السارق على طبق القاعدة 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.

وأمّا الثانية فهو وإن قيل: إنّه 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 الصحيحة 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: فإن 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 مثابة للناس وأمناً.

---

(١) رياض المسائل١٣: ٥٧٩.

ومما يؤكّد ذلك - أي: كون مثل هذا الحكم من الأحكام الخاصّة بالمسجد الحرام - عدّة روايات: منها: صحيحة عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: قلت له: بأيّ شيء يبدأ القائم منكم إذا قام؟ قال: «يبدأ ببني شيبة، فيقطع أيدهم؛ لأنّهم سرّاق بيت الله تعالى».

باعتبار أنّ قطع القائم عليه السلام أيدي بني شيبة 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 [1].

ولكن يمكن أن لا يكونوا خائنين؛ وذلك لأنّه لم يؤذن لهم من الأساس أصلاً وليسوا ممن لا يحتاجون إلى إذن فيكون قطعهم على طبق القاعدة.

فإن قلت: إنّ المساجد لا تحتاج إلى إذن فيكون القطع على خلاف القاعدة، 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 في المسجد الحرام عرفي؛ وذلك لاختصاص المسجدين ببعض الأحكام دون غيرهما.

وإن أبيت عن احتمال الخصوصية، فإنّ هذا الخبر لا يصلح لمعارضة

---

(١) موسوعة السيّد الخوئي ٤١: ٣٤٧، مباني تكملة المنهاج، الحدود.

الأخبار الكثيرة والعديدة التي عليها رأي 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 الرواية لمعارضة الروايات المتقدّمة.

ومن الروايات المعارضة:

معتبرة السكوني المتقدّمة «لا يقطع إلّا من نقب بيتاً أو كسر قفلاً»، حيث إنّها تدلّ بمفهومها أنّه لا موجب للقطع إلّا هذان الأمران، وهذا يعارض ما ورد في مثل الرواية الأولى والسادسة والسابعة المتقدّمة، حيث إنّنا أثبتنا القطع في غير هذين الموردين.

ولكن يجاب عن هذا الإشكال إمّا بعدم ثبوت مفهوم الحصر، وإمّا أنّ المفهوم لا يصلح لمعارضة المنطوق، فإنّ المنطوق يقدّم عليه بالأظهرية، أو بالنصية؛ لأنّ ظهور المفهوم لم يصل إلى مرحلة اللازم البيّن بالمعنى الأخص الذي يقصد مستقلاً بالكلام كما هو ظاهر.

ومن الروايات المعارضة:

ما جاء في حكم الطرار حيث إنّ الروايات فيه على ثلاث طوائف [٢]:

---

(١) أُنظر مسالك الإفهام ٢: ٣٥٢.

(٢) أُنظر 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 المعارضة محلولة بين هذه الطوائف الثلاثة بحمل المطلق على المقيّد، فتكون الروايات المانعة من القطع بقول مطلق محمولة على السرقة من القميص الأعلى، والروايات المثبتة للقطع بقول مطلق محمولة على السرقة من القميص الأسفل.

المستفاد من الروايات فيما يرتبط بالمقام:

هناك مجموعة من الأمور إذا تحقّق واحد منها فإنّه يكون مجوّزاً للقطع، وهذا معناه أنّ كلّ واحد من هذه الموارد يعتبر حرزاً:

الأوّل: أن يكون المال في بيت لا يجوز الدخول فيه إلّا بإذن من قبل المالك.

الثاني: أن يكون المال في مكان مقفل.

الثالث: أن يكون المال في مكان ينقب ويثقب.

الرابع: أن يكون المال في مكان غير ظاهر، بل داخل ومخفي.

الخامس: أن يكون المال في حرز.

ومن مجموع هذه الموارد تبيّن حدود الحرز والمقصود منه، فإنّ الملاحظ لهذه المصاديق التي أشارت إليها الروايات يستظهر أنّ الحرز هو كلّ شيء يخفى ويخبئ، 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 تبيّن أنّ الحقّ في تعريف الحرز هو ما ذكره الشيخ الطوسي في المبسوط، قال: «فإذاً 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»[1].

ثمّ يذكر مجموعة من المصاديق التي يرى العرف أنّها في الحرز، ومجموعة 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- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «في رجل استأجر أجيراً وأقعده على متاعه فسرقه، قال: هو مؤتمن، وقال في رجل أتى رجلاً وقال: أرسلني فلان إليك لترسل إليه بكذا وكذا، فأعطاه وصدّقه، فلقي صاحبه،

---

(١) المبسوط ٨: ٢٢.

فقال له: إنّ رسولك أتاني فبعثت إليك معه كذا وكذا، فقال: ما أرسلته إليك، وما أتاني بشيء، فزعم الرسول أنّه قد أرسله وقد دفعه إليه، فقال: إن وجد عليه بيّنة أنّه لم يرسله قطع يده، ومعنى ذلك أن يكون الرسول قد أقر مرّة أنه لم يرسله، وإن لم يجد بيّنة فيمينه بالله ما أرسلته، ويستوفي الآخر من الرسول المال، قلت: أرأيت إن زعم أنّه إنّما حمله على ذلك الحاجة؟ فقال: يقطع؛ لأنّه سرق مال الرجل»[١].

وهذا يدلّ على عرفية الحرز في المسألة، وإلّا من سرق بواسطة الكذب لا يصدق عليه أحد الموارد المتقدّمة التي أشارت إليها الروايات، بل إنّ المنطبق عليه هو أنّه أخرج المال من حرزه عرفاً وإن لم يكسر قفلاً أو ينقب بيتاً، بل إنّ صاحب المال هو الذي أعطاه المال؛ لذلك حكم عليه الإمام عليه السلام بأنّه سارق ويستحق القطع.

ويؤيّد هذا المعنى أيضاً ما ورد من الروايات في سرقة الضيف والمؤتمن، فقد عقد صاحب الوسائل باباً في ذلك، وفيه مجموعة من الروايات المعتبرة[٢].

وكذا ما ذكره من الروايات في باب حكم سرقة العبد من مولاه[٣].

---

(١) الكافي ٧: ٢٢٧، الفقيه ٤: ٤٣، الوسائل ٢٨: ٢٧٣، ح ٣٤٧٤٥.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٧٥، باب أنّه لا يقطع الضيف، ولكن يقطع ضيف الضيف.

(٣) الوسائل ٢٨: ٢٩٨.

وكذا باب أنّه لا قطع على الأجير الذي لا يحرز المال من دونه [١].

فهذه الموارد ـ وفيها مجموعة من الروايات ـ إن لم نقل أنّها تدلّ على عرفية الحرز، فإنّها تشير إليه وتؤيّد ما قلناه بقوّة.

ومن مجموع ذلك نستخلص أنّ الحرز شرط في القطع، والذي يحدّد الحرز هو العُرف، فما كان عرفاً في حرز ففيه القطع، ومالم يكن كذلك فلا قطع فيه.

قال في الجواهر: «وعلى كلّ فمن شرطه أن يكون محرزاً بقفل أو غلق أو دفن أو نحوها مما يعدّ في العُرف 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 فيتعيّن 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 وحلّاً.

---

(١) الوسائل ٢٨: ٢٧١.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٩٣.

(٣) فقه الصادق ٣٩: ٢٨٦.

أمّا النقض: فإنّ القيد الذي ذكره الشيخ في النهاية هو عبارة عن مضمون الرواية الأولى المتقدّمة، حيث استفدنا شرطية الإذن من مفهوم الشرط فيها، ومفهوم الشرط ثابت، وعليه فسوف يكون الإشكال على الرواية أيضاً لا فقط على عبارة الشيخ.

وأمّا الحلّ: فإنّ التعريف الذي ذكره الشيخ في النهاية تعريف للمصاديق - مع أنّه لم يذكر جميع المصاديق في الروايات- ولم يعط ضابطة كلّية في المقام، والضابطة الكلية هي ما توصّلنا إليه من خلال البحث المتقدّم، والتي أشار إليها الشيخ في المبسوط، وهي عُرفية الحرز، من هنا فإنّ النقض الذي ذكره ابن إدريس لا نُسلّم به على إطلاقه، بل إنّ السارق من تلك الدار لا يُقطع إذا لم يصدق عليه أنّه سرق من حرز عرفاً، وإلّا لو صدق عليه أنّه من حرز لحكم بقطع يده، وسوف يكون الإجماع المدّعى على الخلاف.

جواب الإشكال الثاني:

وهو الإشكال الأوّل الذي ذكرناه في صدر البحث من أنّه لا يمكن قبول أنّ من سرق مالاً محرزاً في السيارة مثلاً فعليه القطع، وأمّا من سرق نفس السيّارة فلا قطع عليه.

والجواب عن هذا الإشكال يتّضح أيضاً ممّا تقدّم، فإنّه بعد أن ثبُت أنّ الحرز يحدّده العرف، فأينما صدق الحرز جاز القطع وإلّا فلا، ففي المثال

المذكور إن صدق أنّ المال المخبّئ 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 المحرزة 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 السرّاق سوف يحفرون هذا المكان جزماً، فإنّه لو دفن فيه شيئاً لا يصدق عليه أنّه أحرزه، وكما في موارد القفل، مع أنّ هذه الأمور منصوصة في الروايات، إلّا أنّه كما قلنا المدار على الصدق العرفي، وهذا هو مدلول الروايات العديدة المتقدّمة.

جواب الإشكال الثالث:

وأمّا ما أُشكل به في صدر البحث أيضاً من أنّ تعريف السرقة لا يشمل مجموعة 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 المسألة وتحديد الحرز، فإنّ الحسابات المصرفية، والبرمجيات الإلكترونية جميعها تحتوي على رموز وأقفال وكلمات وأرقام سريّة، فهي مُقفلة عرفاً، وقد جاء النص على أنّ الأمور المقفلة محرزة، وفيها القطع، وليس المراد من القفل هو قطعة الحديد في الأزمان القديمة، وإنّما هو كلّ شيء يمنع من الدخول أو التصرّف في شيء آخر، وهذه الأمور كلّها يصدق عليها أنّها مقفلة ومشفّرة، فمن تجاوز عليها يعتبر سارقاً.

نعم، هناك بحث من جهة أخرى وهو: أنّ مثل هذه الأمور هل يصدق عليها أنّها مال أولا، وهذا بحث آخر لا ربط له في المقام، فهو بحث صغروي، ولا يؤثّر على تعريف السرقة وحدودها وانطباقها العُرفي على مثل هذه الموارد إذا ثبتت ماليّتها.

ولأجل خطورة المسألة ودقّتها، والمسائل المصيرية التي تترتب عليها نجد أنّ الروايات تشير عادة إلى نفس المصاديق الخارجية وتحدّد حكمها، وهو ما سار عليه فقهاؤنا في رسائلهم العملية.

قال السيّد الإمام: «أن يُخرج المتاع من الحرز بنفسه أو بمشاركة غيره، ويتحقّق الإخراج بالمباشرة كما لو جعله على عاتقه وأخرجه، والتسبيب كما لو شدّه بحبل ثمّ جذبه 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 المؤتمن إذا خان وسرق الأمانة...»[٢]

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٤٣٤.

(٢) موسوعة السيّد الخوئي ٤١: ٣٤٥، أسباب الحدود السرقة.

إلى آخره من الموارد التي فيها القطع، والتي ليس فيها ذلك.

وجميع هذا يكشف عن عرفية المسألة، وأنّ منهجية الشارع هي بيان الحكم عن طريق بيان المصاديق.

لذلك ليس من الصحيح الجمود على الموارد المنصوصة ثمّ الإشكال بها على عدم دخول الموارد المستحدثة، أو نفس الموارد المنصوصة إذا تغيّرت ظروفها وشرائطها.

فهرس مصادر

مقال شرطية الحرز في حكم قطع يد السارق

١- الاستبصار، الشيخ الطوسي، تحقيق: السيد حسن الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ش، طهران ـ إيران.

٢- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين ابن العلّامة الحلي، تعليق: السيد حسين الكرماني و الشيخ علي الإشتهاردي و الشيخ عبد الرحيم البروجردي، الطبعة الأولى ١٣٨٧، قم ـ إيران.

٣- تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة العاشرة ١٤٢٥هـ، قم ـ إيران.

٤- تفسير العياشي، محمّد بن مسعود العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، نشر: المكتبة الإسلامية، طهران ـ إيران.

٥- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق و تعليق: السيد حسن الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ش، طهران ـ إيران.

٦- جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، مراجعة و تصحيح: رضا جعفر مرتضى العاملي و محمّد علي حاتم، نشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، بيروت ـ لبنان.

٧- الخصال، الشيخ الصدوق، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشرالإسلامي ١٤٠٣هـ، قم ـ إيران.

٨- رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق و نشر: مؤسسة النشرالإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، قم ـ إيران.

٩- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ابن ادريس الحلي، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ، قم ـ إيران.

١٠- عوالي اللئالي، الشيخ محمّد الإحسائي، تحقيق: ألشيخ مجتبى العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، قم ـ إيران.

١١- فقه الصادق، السيد محمّد صادق الروحاني، نشر: منشورات الاجتهاد، الطبعة الرابعة ١٤٢٩هـ، قم ـ إيران.

١٢- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، صححه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ش، طهران ـ إيران.

١٣- مباني تكملة المنهاج (ضمن موسوعة السيد الخوئي)، أبو القاسم الخوئي، نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة ١٤٢٨هـ، قم ـ إيران.

١٤- المبسوط، الشيخ الطوسي، تصحيح و تعليق: السيد محمّد تقي الكشفي. نشر: المكتبة المرتضوية، سنة الطبع ١٣٨٧هـ، طهران ـ إيران.

١٥- مختلف الشيعة، العلامة الحلّي، تحقيق و نشر: مؤسسة النشرالإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، قم ـ إيران.

١٦- مسالك الإفهام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق و نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ، قم ـ إيران.

١٧- مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، قم ـ إيران.

١٨- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق و تصحيح: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم ـ إيران.

١٩- المهذّب البارع في شرح المختصر النافع، أحمد بن محمّد بن فهد الحلي، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٧هـ، قم ـ إيران.

٢٠- النهاية، الشيخ الطوسي، نشر: انتشارات قدس محمّدي، قم ـ إيران.

٢١- وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، نشر و تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ١٤١٤هـ.

حكم تعدد السارقين لمال واحد

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمة

تضمّنت الشريعة الإسلامية أحكاماً مختلفة، هدفها تهذيب الإنسان وتنظيم حياته سواء كانت الفردية أو الجماعية، وامتدّت هذه الأحكام بصورة أفقية لتشمل جميع مناحي الحياة، كما امتدّت بصورة عمودية لتشمل جميع الأزمان؛ إذ إنّ الشريعة لم تختص بوقت دون آخر، ولم تترك مسألة إلّا ووضعت لها حلولاً وأجوبة.

ومن الأحكام التي تعرّضت لها الشريعة الإسلامية، والتي تتعلّق بالمجتمع والحفاظ على أمنه واستقراره، هي تلك التي تعالج مسألة السرقة، فلم تترك المجتمع فريسة بيد أصحاب النفوس الضعيفة، بل وضعت قوانين صارمة على السارق، أهمّها قطع يده وفق ضوابط وشروط معيّنة، فلو تحققت هذه الشروط لكان حكم السارق هو القطع، ولو تخلّفت بعضها لتغيّر الحكم تبعاً للشرط 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 أدلّة وشروط إقامة الحدّ بالنسبة للسارق المنفرد، بل نعتبر

ذلك أصلاً مُسلّماً نبني عليه بحثنا، وسيكون جلّ اهتمامنا بمسألة تعدّد السارق، فهل يكون الحكم هو الحكم أم هناك اختلاف وتفصيل؟

وقبل ولوج المسألة بتفاصيلها كان من اللازم بيان شروط إقامة الحدّ على السارق المنفرد، من دون الدخول في تفاصيل أدلّتها.

شروط الحدّ للسارق المنفرد:

ذكر الفقهاء عدّة شروط للسارق لا بدّ من توفّرها من أجل إقامة الحدّ عليه، وهي مجملاً:

١ـ البلوغ.

٢ـ العقل.

٣ـ ارتفاع الشبهة، بأنْ لا يتوهّم أنّ المال الفلاني ملكه، فيتبيّن لغيره.

٤ـ أن لا يكون المال مشتركاً بينه وبين غيره، وكانت السرقة بمقدار حصّته أو أقل.

٥ـ أن يكون المال في مكان محرز أو لم يكن مأذوناً في دخوله.

٦ـ أن يكون المال المسروق بقدر النصاب، وهو ربع دينار على المشهور، وقيل: خمس دينار، وهو الذي استظهره السيّد الخوئي [١].

---

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٩٣.

٧ـ أن لا يكون السارق والداً لصاحب المتاع.

٨ـ أنْ يأخذ المال سرّاً.

٩ـ أنْ لا يكون السارق عبداً لصاحب المال.

وغير ذلك من الشروط [١]، ولهم فيها تفاصيل، لا نريد إطالة 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 زهرة 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].

---

(١) أُنظر: شرائع الإسلام ٤: ٩٥٢ـ ٩٥٣، تكملة منهاج الصالحين، الخوئي: ٤٥ ـ ٤٧.

(٢) غنية النزوع: ٤٣٣.

وبه قال الشافعي ومالك، وخالف أبو حنيفة، ذكر ذلك الشيخ الطوسي، وقال: «إذا نقب ثلاثة، وأخرج كلّ واحد منهم شيئاً، قوّم، فإن بلغ قيمته نصاباً وجب قطعه، وإن نقص لم يقطع. وبه قال الشافعي ومالك. وقال أبو حنيفة: أجمعُ ما أخرَجوهُ وأُقوّمَهُ، ثمّ أفض على الجميع، فإنْ أصاب كلّ واحد منهم نصاباً قطعته، وإنْ نقص لم أقطعه.

دليلنا: أنّ ما ذكرناه مجمع عليه، وما قالوه ليس عليه دليل، والأصل براءة الذمة»[1].

الحالة الثانية: أنّهما سرقا ما لم يبلغ النصاب، ولا خلاف في هذه الصورة بعدم القطع، كما ذكرناه عن الشيخ الطوسي وابن زهرة سابقاً؛ لأنّ المنفرد لا يقطع فالمتعدّد من باب أولى.

الحالة الثالثة: أنّ ما سرقاه معاً بلغ النصاب أو زاد عنه، ولم يبلغ مقدار كلّ واحد منهما نصاباً، فهنا وقع الكلام، وفي هذه الصورة حالتان:

الحالة الأولى: إذا أخرج كلّ واحد منهما منفرداً ما لا يبلغ النصاب، فهنا يترتب على كلّ واحد منهما حكم المنفرد، فلا قطع إذن. وذكر صاحب الجواهر أنّه لا خلاف فيه[2].

---

(١) الخلاف ٥: ٤٢٢.

(٢) أُنظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٤٦.

الحالة الثانية: إذا أخرجاه معاً بعد أن هتكا الحرز، وكان المال أكثر من نصاب، لكن عند قسمته عليهم لا يبلغ نصيب كلّ واحد منهم نصاباً، فهنا وقع الكلام في قولين:

الأوّل: ماعن الشيخ في النهاية والمفيد والمرتضى وجميع أتباع الشيخ وجوب القطع، بل عن الانتصار والغنية الإجماع عليه [(١)].

قال السيّد المرتضى في الانتصار: «وممّا انفردت به الإمامية القول: بأنّه إذا اشترك نفسان أو جماعة في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم، وخالف باقي الفقهاء في ذلك. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾، والظاهر يقتضي أنّ القطع إنّما وجب بالسرقة المخصوصة، وكلّ واحد من الجماعة يستحق هذا الاسم، فيجب أنْ يستحق القطع» [(٢)].

وقال ابن زهرة في غنيته: «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.

---

(١) اُنظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٤٦.

(٢) الانتصار: ٥٣١.

وإن كانوا مشتركين في ذلك، ففي إخراجه من الحرز قطعوا جميعاً بربع ينار، بدليل إجماع الطائفة، وأيضاً قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا**﴾؛ لأنّ ظاهره يقتضي أنّ وجوب القطع إنّما كان بالسرقة المخصوصة، وإذا استحق كلّ واحد منهم هذا الاسم، وجب أن يستحق القطع.

ويُحتجُّ على المخالف بما رووه من الخبر المقدّم؛ لأنّه عليه السلام أوجب القطع في ربع دينار فصاعداً، ولم يفصّل بين الواحد وبين ما زاد عليه [(١)]، ومن أصحابنا من اختار القول: بأنّه لا قطع على واحد من الجماعة حتّى يبلغ نصيبه المقدار الذي يجب فيه القطع على كلّ حال، والمذهب هو الأول. [(٢)]

الثاني: ما عن الشيخ في الخلاف والمبسوط، والإسكافي والحلّي وعامّة متأخري الأصحاب عدم القطع، وعن الخلاف عليه الإجماع [(٣)].

قال في المبسوط: «إذا اشتركوا في إخراجه، مثل أن حملوه معاً فأخرجوه، نظرتُ: فإنْ بلغت حصّة كلّ واحد نصاباً قطعناهم، وإنْ كانت أقلّ من نصاب فلا قطع، سواء كانت السرقة من الأشياء الثقيلة كالخشب والحديد أو الخفيفة كالحبل والتكة و الثوب.

---

(١) يشير بذلك إلى ما رووه عن عائشة عن النبي: ((القطع في ربع دينار فصاعداً)). وقد ذكره في: ٤٣٠.

(٢) غنية النزوع: ٤٣٣.

(٣) اُنظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٤٦.

وقال بعضهم: إن كانت السرقة من الأشياء الثقيلة فبلغت قيمته نصاباً قطعوا وإن كان نصيب كلّ واحد منهم أقل من نصاب، وإن كان من الأشياء الخفيفة فعن هذا القائل روايتان: إحداهما: مثل قول من تقدّم، والثانية: كقوله في الثقيل.

وقال قوم من أصحابنا: إذا اشترك جماعة في سرقة نصاب قطعوا كلّهم»[(١)].

وقال في الخلاف: «والأوّل [أي: عدم القطع] أحوط. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً فما اعتبرناه مجمع على وجوب القطع به، وما ذكروه ليس عليه دليل، والأصل براءة الذمّة»[(٢)].

أدلّة القولين:

أدلّة القول بالقطع:

استدلّ لهذا القول بأمور:

١ـ مرسل الشيخ الطوسي، حيث قال: «روى أصحابنا أنّه إذا بلغت السرقة نصاباً، وأخرجوها بأجمعهم، وجب عليهم القطع، ولم يفصّلوا».[(٣)]

باعتبار أنّ ظاهر العبارة أنّ الأصحاب رووا ذلك عن أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) المبسوط ٨: ٢٩.

(٢) الخلاف ٥: ٤٢١.

(٣) اُنظر: الخلاف ٥: ٤٢١.

٢ـ إطلاق نصوص سرقة النصاب، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ لصدقها على المجموع، فيدور الأمر بين عدم القطع، و القطع، وقطع أحدهما دون البقية. وعدم القطع يستلزم منه سقوط الحدّ مع تحقق موضوعه وهو غير صحيح، وقطع أحدهما دون غيره مستلزم للترجيح بلا مرجح، فيتعيّن الثاني، وهو القطع لجميعهم.[١]

قال ابن زهرة الحلبي تبعاً للسيّد المرتضى في تقرير الاستدلال بالآية: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾: «لأنّ ظاهره يقتضي أنّ وجوب القطع إنّما كان بالسرقة المخصوصة، وإذا استحقّ كلّ واحد منهم هذا الاسم، وجب أن يستحق القطع»[٢].

وقد أوضح المحقق الحلي الاستدلال بطريقة أخرى فقال: «إنّما وجب عليهما القطع؛ لأنّ إخراج النصاب حصل من كلّ واحد منهما، فليس إضافة ذلك الفعل إلى أحدهما بأولى من إضافته إلى الآخر، ولا يتقدّر التجزئة 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،

---

(١) اُنظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٤٦.

(٢) غنية النزوع: ٤٣٣، الانتصار: ٥٣١.

فيتعيّن نسبته إليهما، وكذا القول في إخراج النصاب»[١].

٣ـ صحيح محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في نفر نحروا بعيراً فأكلوه، فامتحنوا أيّهم نحر، فشهدوا على أنفسهم أنّهم نحروه جميعاً لم يخصوا أحداً دون أحد، فقضى عليه السلام أن تقطع أيمانهم»[٢].

فالصحيح عامٌّ وشامل لصورة ما إذا كانت حصّة كلّ واحد نصاباً أو أقل.

٤ـ الإجماع، كما مرّ في عبارة السيّد المرتضى وابن زهرة.

أدلّة القول بعدم القطع:

ويمكن أنْ يستدلّ لهذا القول بأمور:

١ـ عدم تماميّة الدليل على القطع، والأصل هو براءة الذمّة.

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 الذمة، وترك إدخال الألم على الحيوان»[٣].

---

(١) نكت النهاية، مطبوع ضمن (النهاية ونكتها) ٣: ٣٣١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٣.

(٣) السرائر ٣: ٤٩٣.

وقال الطوسي: «فما اعتبرناه مجمع على وجوب القطع به، وما ذكروه ليس عليه دليل، والأصل براءة الذمّة»[١].

٢ـ الإجماع المدّعى على عدم القطع.

٣ـ قاعدة درء الحدود بالشبهات، والموضوع في المتعدّد غير بيّن وواضح، فيسقط معه الحدّ.

٤ـ عدم تحقّق موضوع الحكم، وهو سرقة النصاب من قبل الفرد الواحد بحسب المتبادر من الروايات، ومع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم.

التحقيق في المسألة:

من الواضح أنّ العمدة في المسألة هو تحقيق أدلّة القول الأوّل، فمع عدم تماميتها يصار إلى القول الثاني؛ لاقتضاء الأصل له، بل إنّ مجرد التشكيك واحتمالية اختصاص القطع بالسارق المنفرد يوجب عدم القطع؛ لأنّ الحدود تُدرأ بالشبهات، فنقول:

١ـ أمّا المرسل، فلم نعثر على مَن ذكره غير الشيخ في الخلاف، وقد أرسله ولم يبيّن سنده، فهو ضعيف لا يمكن الاعتماد عليه، على أنّه من غير الواضح من عبارته أنّ هناك رواية نقلها الأصحاب، بل لعلّ مراده فتواهم بوجوب القطع، خصوصاً أنّه ذيّل نقله عنهم بقوله: ولم يفصّلوا.

---

(١) الخلاف ٥: ٤٢١.

وكيف ما كان فإنّها إنْ كانت رواية فهي مرسلة، ودعوى انجبارها بعمل الأصحاب ضعيفة أيضاً، حتّى لو قلنا بانجبار الضعيف بالعمل؛ إذ من غير الواضح استنادهم إليه في خصوصه، مع وجود ما ذكرناه من أدلّة أخرى ادّعي دلالتها على المدّعى، وخصوصاً أنّهم لم يوردوه في كلماتهم.

٢ـ أمّا صحيحة محمّد بن قيس، فلا شك أنّها واردة في السارق المتعدّد، لكن يمكن القول بأنّها أجنبيّة عن محل البحث؛ ذلك أنّهم سرقوا بعيراً، فلا يبعد أن تبلغ حصّة كلّ واحد منهم النصاب، فيقطع لأجل سرقته للنصاب لا لكونهم معاً سرقوا نصاباً، وإن لم نجزم بذلك فلا أقّل من أنّه احتمال معتدٌ به، فلا يمكن معه الاستدلال بالرواية على قطع الجميع.

على أنّه يمكن القول: إنّها قضيّة في واقعة، ولم تبيّن تفصيلاتها، فلا يمكن التمسّك بها.

٣ـ أمّا دعوى الإجماع، فلا يبعد كونه إجماعاً مدركيّاً وليس تعبديّاً؛ لوجود النصوص في المسألة، ولا أقلّ من كونه محتمل المدركية، فليس بحجّة في المقام، على أنّ دعوى الإجماع هذه معارضة بدعوى الإجماع على العدم.

٤ـ وأمّا إطلاق النصوص، فقد يُقال: إنّه لا يمكن التمسّك به؛ لأنّها ظاهرة ومنصرفة إلى الفرد الواحد السارق، بل لعلّ ذلك هو المتعارف في ذلك العصر، فشمولها للمتعدّد في النصاب الواحد فيه تأمّل كبير، بل منع.

فالذي يدور عليه البحث هو: هل أنّ المأخوذ في لسان الأدلّة هو إخراج النصاب من حرزه، بغض النظر عن تعدّد الفاعل وانفراده، أم أنّ المأخوذ فيها هو قيام الفرد بإخراج النصاب من حرزه.

فإنْ استظهر الأوّل كان القول هو الأوّل؛ لتحقق شرائط القطع حينئذٍ، وهي إخراج النصاب من الحرز، وهو حاصل، فيجب قطع الجميع.

وإنْ استظهر الثاني، فلا قطع ما لم يبلغ نصيب كلّ واحد نصاباً، فيتعيّن القول الثاني.

وإنْ احتمل الثاني فقط دون الاستظهار، فالقول الثاني هو المتعيّن أيضاً؛ لدرء الحدود بالشبهات.

فلا بدّ من ملاحظة الأدلّة في ذلك، ومنها:

١ـ قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾.[1]

فقد ادّعي ظهورها في أنّ المعيار في القطع هو صدق عنوان السارق عليه، والمشترك مع غيره يصدق عليه العنوان، فيقطع الجميع.

لكن يمكن المناقشة في ذلك بأنّ الآية غير متعرّضة لشرائط القطع، بل هي في مقام بيان أصل الحكم فقط، وهو قطع يد السارق، فلم تتعرّض

---

(١) سورة المائدة: ٣٨.

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 إلّا مع تحقق بقيّة الشرائط، وحيث إنّ الآية غير متعرّضة للشرائط، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها من جهة عدم تحديد السارق بالواحد أو الأكثر، فهي ليست في مقام البيان من هذه الجنبة.

ثمّ لو قلنا: إنّ الآية مطلقة، فإنّها مطلقة من جهة بقيّة 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 إرادة السارق الواحد أقوى من ظهورها في إرادة عنوان السارق سواء كان المنفرد أو المتعدّد، أو لا أقلّ من الشك والتردّد في شمولها للمتعدّد، والحدود تدرأ بالشبهات، فتأمّل.

٢ـ الروايات الواردة في مسألة النصاب، ومنها:

صحيحة 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: أرأيت من سرق أقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق اسم السارق؟ وهل هو عند الله سارق في تلك الحال؟ فقال: كلّ من سرق من مسلم شيئاً قد حواه وأحرزه فهو يقع عليه اسم السارق، وهو عند الله سارق، ولكن لا يقطع إلّا في ربع دينار أو أكثر، ولو قطعت أيدي

السّراق فيما هو أقلّ من ربع دينار لألفيت عامّة الناس مقطعين»[١].

فهذه الرواية تؤيّد ما ذكرناه من أنّ عنوان السارق لوحده غير كاف في القطع ما لم تتحقق بقيّة الشرائط، التي منها كون المال المسروق يبلغ نصاباً للفرد، كما هو ظاهر وبيّن من الرواية.

ومنها: معتبرة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قطع أمير المؤمنين عليه السلام في بيضة، قال: قلت: وما بيضة؟ فقال: بيضة قيمتها ربع دينار، قال: قلت: هو أدنى حدّ السارق؟ فسكت»[٢].

فالرواية كسابقتها يظهر منها أنّ موضوع القطع، القطع على السارق إذا بلغت سرقته النصاب.

وهكذا فإنّ الروايات الواردة في مسألة السرقة، ظاهرة أو منصرفة 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 القاعدة المستفادة من الأدلة هي: أنّ السرقة الموجبة للقطع مأخوذ فيها سرقة النصاب بالنسبة لشخص واحد لا أكثر، وصدق عنوان السارق لوحده غير كاف في القطع ما لم يتحقق شرطه وهو بلوغ

---

(١) الكافي ٧: ٢٢٢، الاستبصار ٤: ٢٣٨.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٠٠، وسائل الشيعة ٢٨: ٢٤٤.

حصّته النصاب، واشتراك جماعة في إخراج ما قيمته النصاب يحقّق عنوان السارق على كلّ منهما، إلّا أنّه لا يحقّق عنوان أنّ كلاً منهما سرق نصاباً، وإضافة النصاب إلى مجموعهما غير كافيّة.

نعم، جاء في دعائم الإسلام، عن علي عليه السلام، قال: «إذا اشترك النفر في السرقة قطعوا جميعاً»[١].

لكن الرواية مرسلة ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، بل إنّ كتاب دعائم الإسلام برمّته غير ثابت لمؤلّفه، فلا يمكن الاعتماد على شيء فيه.

دليل آخر:

قد يقال: إنّ عدم القطع في السارق المتعدّد عند عدم بلوغ المسروق نصاباً لكلّ شخص إنّما هو مختص بالتعدّد الاتّفاقي، أمّا لو كان التعدّد من قبيل الشبكات الإرهابية بحيث يخططون للسرقة ويقومون بها معاً، فهنا يمكن المصير إلى وجوب قطعهم جميعاً مع بلوغ مجموع المال نصاباً وإن لم يكن حصّة كلّ واحد منهم نصاباً، واستدلّ له بما يلي:

١ـ إنّ عدم القطع يوجب انفتاح باب السرقة.

٢ـ إنّ ذلك يكون ذريعة إلى إسقاط الحدّ وارتكاب جرائم بشعة![٢]

---

(١) دعائم الإسلام ٢: ٤٧٦.

(٢) الحدود. الأردبيلي ٣: ٤٢٤، و ١: ٥٣ ـ ٥٤.

والجواب: أنّ صورة المسألة فيما إذا أخرج اثنان أو أكثر ما قيمته نصاباً، ولم يبلغ حصّة كلّ واحد منهم نصاباً، ومنه يتّضح:

أوّلاً: أنّ ذلك لا يؤدّي إلى انفتاح باب السرقة للعصابات والشبكات الإرهابية؛ إذ من النادر جدّاً أنْ تكون سرقاتهم بأقلّ من النصاب، والغالب أنّهم يقومون بسرقات كبيرة جدّاً، وإذا ما فكّروا أن تكون سرقتهم قليلة كي ما يتخلّصوا من عقوبة القطع، فلعلّ ذلك يصبّ بمصلحة المالك لا بمصلحة السارق.

ثانياً: أنّ الحدّ وإن كان عقوبة رادعة هدفه المحافظة على أمن وأمان المجتمع، إلّا أنّ سقوطه لا ينفي العقوبة فهناك تعزير قد يصل إلى السجن عدّة سنوات، وهناك ضمان للمال، فضلاً عن العقوبة الأخروية التي هي أساس الردع عن ارتكاب المحرمات، فسقوط الحدّ لا يعني القول بالحليّة حتّى تتمكن الشبكات من القيام بأعمال سرقة خطيرة!

ثالثاً: كون ذلك ذريعة إلى إسقاط الحدّ لا يؤدّي إلى إثبات الحدّ؛ ذلك أنّ السارق المنفرد إذا سرق أقلّ من النصاب لم يكن عليه الحدّ، فلو كان السارق ذكيّاً، وأخذ يسرق مرّات متعدّدة ومن أماكن مختلفة، وفي كلّ مرّة يسرق أقلّ من النصاب، فهل نوجب عليه القطع في أقلّ من النصاب حتّى لا يكون ذريعة إلى إسقاط الحدّ؟!

نتيجة البحث: اتّضح أنّ الأدلة على القطع غير تامّة، 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 سرقه النصاب، ولا أقل من أنّ ظهور الروايات في قطع المتعدّد غير واضح، والحدود تدرأ بالشبهات، فلا قطع في حال التعدّد إلّا في حالة بلوغ حصّة كلّ واحد منهم نصاباً.

الصورة الثانية: أحدهما هَتكَ الحرز والآخر قام بالسرقة: لو فرضنا أنّ شخصين قاما بالسرقة، فكانت وظيفة أحدهما هتك الحرز كما لو كسر الباب أو القفل، وأخذ الآخر الأموال، فهل يقام عليهما الحدّ أم لا؟

من خلال ملاحظة شروط القطع فإنّها تتضمّن أمرين مهمّين: أحدهما: هتك الحرز، والآخر: إخراج المال، أي: القيام بفعل السرقة، وفي المقام فإنّ الشرطين متحققان في صورة الاشتراك، لكنّهما غير متحققين في صورة 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 شائبة إشكال، ولعلّه يتمّ في خصوص الهاتك للحرز؛ إذ إنّه 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 بمنزلة هتك الحرز أيضاً، فإنّ الدار مع كونها مبنية ومعمّرة 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 صحيحة 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 بسرقته وخيانته، 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 معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: كلّ مَدخَل يُدخَل فيه بغير إذن صاحبه فسرق منه السارق فلا قطع فيه، يعني الحمامات والخانات والأرحية».[1]

---

(١) اُنظر: تهذيب الأحكام ١٠: ١٠٩، وسائل الشيعة ٢٨: ٢٧٦.

والرواية هنا صريحة بمفهومها بأنّ المناط في القطع هو الدخول بغير إذن، وصريحة بمنطوقها بعدم القطع في سرقة الأماكن العامّة التي لاتحتاج إلى إذن في الدخول، فالروايات متوافقة مع النظر العرفي في كون دخول البيوت بلا إذن يعدّ هتكاً للحرز.

وقال ابن زهرة: «وروى أصحابنا: أنّ الحرز في المكان هو الذي لا يجوز لغير مالكه أو مالك التصرّف فيه دخوله إلّا بإذن، ويدلّ على جميع ذلك إجماع الطائفة».[1]

لكن لقائل أنْ يقول: إنّ هذا خروج عن فرض المسألة؛ إذ إنّ فرض المسألة هو إخراجه من غير الحرز، فيكون النزاع في المصداق.

والحقّ أنّه كذلك فالنزاع في المصداق، فإنّه لو أخرج المال المنهتك لا يجب القطع لعدم تحقق الموضوع، لا في الهاتك ولا في السارق، ولذا لو فرضنا أنّ السارق بعد أنْ 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 أنْ يكون المخرج هاتكاً بنفسه، فيجب القطع حينئذٍ.

---

(١) غنية النزوع: ٤٣٠.

فإنّه يقال: بأنّ الشرط هو إخراج المال مع كونه محرَزاً، من دون ملاحظة خصوصية المحرِز، وفي الفرض أنّ الذي أخرج المال أخرجه وهو منهتك فلم يتحقق الشرط.

نعم، كلّ هذا في غير صورة الشبكات والعصابات المنظّمة التي يشترك أفرادها معاً بسرقة منظّمة، تُناط بكلّ فرد من أفرادها وظيفة معيّنة، فقد قيل بوجوب قطع الجميع؛ لما تقدّم ذكره سابقاً من:

١ـ أنّ عدم القطع يوجب انفتاح باب السرقة.

٢ـ أنّ ذلك يكون ذريعة إلى إسقاط الحدّ وارتكاب جرائم بشعة![1]

لكن عرفنا سابقاً أنّه غير تام؛ ذلك أنّ سقوط الحدّ لا يعني سقوط العقوبة 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 الذي يسرق في كلّ مرّة أقل من النصاب، فإنّه لا يقطع.

أمّا مسألة ارتكاب الجرائم البشعة، فلم يتّضح لنا وجهها، فإنْ كان المراد جرائم أخرى غير السرقة كالقتل مثلاً، فهذه جرائم أخرى لها حكمها الخاص، وغير متعلّقة بسقوط الحدّ عن السارق المتعدّد من عدمه، وإنْ كان المراد ارتكاب السرقات الكبيرة لأمنهم من عقوبة القطع، فهذا غير تام أيضاً؛ لأنّ عدم الحدّ لا يعني سقوط التعزير والضمان، كما أنّ التعزير

---

(١) الحدود، الأردبيلي ١: ٥٣ـ ٥٤، و٣: ٤٢٤.

يتناسب مع نوع الجريمة وحجمها، فقد يصل إلى السجن عدّة 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 ذريعة للتخلّص من القطع، ولا لأجل أنّ عدم القطع يؤدّي إلى انفتاح باب السرقة، بل لأنّ التعدّد في هذه الصورة هو أخطر وأقوى حالة من المنفرد، فهذه الشبكة وإن كانت من أفراد متفرقة إلّا أنّها تعمل بمثابة العقل الواحد، وتنفّذ بطريقة واحدة، 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 حماية أمن ونظام المجتمع، وتخويف وزجر أصحاب النفوس الضعيفة من القيام بفعل السرقة، وإلّا فسوف يتحوّل المجتمع إلى غابة، ويعيش الناس في خوف واضطراب، ولا يسلمون على أموالهم، وذلك يؤدّي إلى زعزعة نظام الناس، وتفشّي الجريمة بينهم، فإذا كان الحكم الذي يحقق هذا الغرض في السارق المنفرد هو القطع، فبالمتعدّد إذا كانوا على شكل شبكة يكون أولى وأوضح؛ لأنّهم يشكّلون خطورة غير متناهية على المجتمع، ويسلبون الأمن والأمان من عيون الناس، كما أنّ إمكانياتهم على السرقة أقوى من إمكانية الفرد، فلا يبعد حينئذ بعد تنقيح

الغرض من قطع يد السارق أن تكون الأدلّة شاملة بروحها إلى هذه الصورة أيضاً.

لكن ينبغي الاقتصار في هذه الصورة على ما إذا كان المسروق يمثّل نصاباً لكلّ واحد منهم، وإلّا فللتوقف مجال كبير؛ إذ عرفنا فيما سبق أنّ موضوع القطع هو الهتك وسرقة النصاب لكلّ فرد، ومع عدم تحقق الموضوع ينتفي الحكم.

ومن هنا لعلّه يتّضح حكم من يقوم بوضع الخطط والأفكار للسرقة، فإنّه إن كان ضمن شبكة وعصابة إجرامية تقوم بالسرقة، فلا يبعد شموله بالقطع أيضاً، فيما إذا كانت أفكاره وخططه تتوقف عليها عملية السرقة، 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 متينة وقوية في إخراج الآلات الكبيرة والثقيلة 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 لعملية السرقة، وقد عرفنا فيما تقدّم أنّ أفراد الشبكة يعاملون معاملة الفرد الواحد.

أمّا إذا كانت أفكاره غير مؤثّرة في تحقّق السرقة، فلا يبعد عدم شموله؛ لأنّ العرف لا يراه مشتركاً معهم حينئذ.

الصورة الثالثة: لو هتك الحرز جماعة، وأخرج المال بعضهم، فقد

اتّضح ممّا سبق أنّ من اشترك في الهتك والإخراج يتوجب عليه القطع، مع بلوغ المال حدّ النصاب لكلّ واحد من المخرجين؛ لتحقق شرط القطع، وهو الهتك وإخراج النصاب، وأمّا الذين اشتركوا في الهتك فقط، فعليهم نصيبهم من الضمان والتعزير دون القطع؛ لعدم صدق اسم السارق عليهم. نعم، لو كانوا ضمن شبكة منظّمة فلا يبعد شمول جميعهم بالقطع على التفصيل المتقدّم.

الصورة الرابعة: فيما لو هتك الحرز اثنان أو جماعة، وقاموا بالسرقة، وبعضهم غير متحققة فيه شرائط الحدّ، فهل يحدّ البقية أم لا؟

اتّضح من الصور المتقدّمة، بأنّ المال إذا لم يبلغ نصاباً لكلّ فرد سقط الحدّ، أمّا لو بلغ المال نصاباً لكلّ واحد منهم فقد تحقّقت في حقّه شروط السارق المنفرد فيحدّ لو تحققت باقي الشرائط، ويعامل الآخر بحسبه.

فلو كان الآخر غير مكلّف مثلاً فيعفى في الأولى أو الثانية بحسب ما هو مفصّل من حكمه، وكذا لو كان أحد السّراق أب المسروق فيقطع الآخر، قال العلّامة: «ولو سرق الاثنان ما يبلغ قيمته نصف دينار قطعا، ولو كان أحدهما ممن لا قطع عليه كأبي المسروق منه، قطع الآخر»[1].

وبه قال مالك والشافعي، وذكروا أنّه إذا اشترك اثنان في سرقة، وكان أحدهما ممن لا يجب عليه القطع كالصغير غير المميز مع البالغ، أو

---

(١) تحرير الأحكام ٥: ٣٧٣.

المجنون مع العاقل البالغ، والأب مع الأجنبي، فيقطع البالغ وحده دون الصغير والمجنون، وحجّتهما أنّ القطع امتنع عن الصغير والمجنون لمعنىً يخصّه قائم في نفسه فلا يتعدّاه لشريكه [١].

الصورة الخامسة: إذا كان للسارق حقٌّ في المال فسرقه اقتصاصاً لحقّه، لكنّه ساعد غيره من السّراق، بحيث لو لا مساعدته لم يتمكّنوا من السرقة، فهل يجري عليه الحدّ أم لا؟

لا شكّ في أنّ أخذ ماله اقتصاصاً لا يوجب الحدّ، كما لا شكّ في وجوب الحدّ على هؤلاء مع هتك الحرز وبلوغ قيمة كلّ واحد منهم النصاب.

أمّا صاحب الاقتصاص فهو مُعين ومساعد لهؤلاء بلا شك، لكن لا يلزمه القطع؛ لما تقدّم من أنّ الهاتك في غير الشبكات المنظّمة لا يجب عليه القطع، والقطع مختص بمن هتك وسرق، فلو كان الهاتك غير السارق لم يُقطعا إجماعاً.

وفي الفرض فإنّ صاحب حقّ الاقتصاص أقصى ما قام به هو هتك الحرز أو مساعدتهم فيه، أمّا السرقة فهو قام بأخذ ماله، وهم قاموا بالسرقة.

نعم، لو فرضنا أنّهم أخرجوا مالاً واحداً له قيمة كبيرة بالسوية، كما لو حملوا ماكنة ذات ثمن عال وأخرجوها معاً، فهنا لا إشكال في وجب القطع

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة ٤: ١٧٠.

على الآخرين مع تحقّق النصاب لكلّ منهم، أمّا صاحب حقّ الاقتصاص، فإنْ كان بقية المال بعد أخذ حقّه يبلغ نصاباً، فلا يبعد الحكم بقطعه أيضاً لسرقته نصاباً معهم، فهو قام بالهتك والسرقة.

وإنْ كان المال المتبقّي بعد أخذ حقّه لا يبلغ نصاباً، وكان نصيب رفقائه نصاباً لكلّ منهم، فالحكم بالقطع غير متّضح، فلا ينبغي ترك الاحتياط في المسألة وعدم شموله بالقطع.

فهرس مصادر

مقال حكم تعدد السارقين لمال واحد

١- القرآن الكريم.

٢- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٣- الانتصار، السيد المرتضى، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤١٥هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٤- تحرير الأحكام، العلّامة الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٥- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، الناشر: دار الكتب العلمية.

٦- تكملة منهاج الصالحين، السيد الخوئي، الطبعة الثامنة والعشرون ١٤١٠هـ، المطبعة مهر ـ قم.

٧- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٨- جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن الجواهري، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني، الطبعة الثانية ١٣٦٥ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٩- الخلاف، الشيخ الطوسي، سنة الطبع ١٤٠٧هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٠- دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، سنة الطبع ١٣٨٣هـ، الناشر: دار المعارف ـ القاهرة.

١١- السرائر، ابن إدريس، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٢- شرائع الإسلام، المحقق الحلي، مع تعليقات: السيد صادق الشيرازي، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ، الناشر: انتشارات استقلال ـ طهران.

١٣- غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

١٤- فقه الحدود والتعزيرات، السيد عبد الكريم الأردبيلي، نشر: مؤسسة النشر لجامعة المفيد، ١٤٢١هـ.

١٥- الكافي، الشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

١٦- مباني تكملة منهاج الصالحين، السيد الخوئي، الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ، المطبعة العلمية ـ قم المقدسة.

١٧- المبسوط، الشيخ الطوسي، تصحيح وتعليق: السيد محمد تقي الكشفي، سنة الطبع ١٣٨٧، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.

١٨- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٩- نكت النهاية، المحقق الحلي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الناشر: مؤسسة تحقيقات ونشر معارف أهل بيت عليهم السلام.

٢٠- وسائل الشيعة، الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة.

القسم الرابع:

السجن والتعزيرات

البحث في السجن وأحكامه في الشريعة

بقلم: **الشيخ لؤي المنصوري**

قبل البدء بالبحث نستعرض المعنى اللغوي كي يتبيّن معناه ويكون البحث تامّاً من جميع أطرافه.

معنى السجن لغة:

قال الخليل: (الحبس والمحبس: موضعان للمحبوس)[1].

وقال الجواهري: (السجن: الحبس. والسجن بالفتح: المصدر. وقد سجنه يسجنه، أي: حبسه)[2].

وقال ابن منظور: (السجن: الحبس. والسجن بالفتح: المصدر.

سجنه يسجنه سجناً، أي: حبسه. وفي بعض القراءة: قال ربّ السجن أحبّ إليّ.

---

(١) كتاب العين ٣: ١٥٠.

(٢) الصحاح ٥: ٢١٣٣.

والسجن: المحبس... فمن كسر السين فهو المحبس وهو اسم. ومن فتح السين فهو مصدر سجنه سجناً. وفي الحديث: ما شيء أحق بطول السجن من لسان.

والسجّان: صاحب السجن.

ورجل سجين: مسجون، وكذلك الأُنثى بغير هاء، والجمع سجناء وسجنى)[1].

فالسجن: هو المكان المخصص لحبس الإنسان، والقائم عليه يسمّى سجّان.

المعنى الاصطلاحي للسجن:

لم يصطلح الفقه بشكل عام على معنى جديد للسجن غير المعنى اللغوي، فالسجن في الفقه استخدم بنفس المعنى اللغوي.

تشريع السجن في الإسلام:

توجد لدينا روايات وأخبار كثيرة في تشريع أصل السجن في الإسلام على نحو الإجمال، وإن وقع الاختلاف في مواردها، إلاّ أنّه على نحو الاجمال ثابت لا غبار عليه.

---

(١) لسان العرب ١٣: ٢٠٣.

نورد في مقدّمة البحث كلمات الفقهاء في مشروعية السجن بشكل عام في الفقه الإسلامي:

قال الشيخ الطوسي في الخلاف في بحث حكم المرأة المرتدّة: «المرأة إذا ارتدّت لا تقتل، بل تحبس وتجبر على الإسلام حتّى ترجع أو تموت في الحبس»[١].

وقال في كتاب الحدود: «شرع في صدر الإسلام إذا زنت الثيب أن تحبس حتّى تموت، والبكر أن تؤذى وتوبخ حتّى تتوب»[٢].

وقال ابن البراج: «والمرتدّة عن الإسلام لا يجب عليها القتل بل تستتاب، فإن لم تتب تحبس أبداً، وتضرب في أوقات الصلاة، ويضيق عليها في المطعم والمشرب»[٣].

وقال ابن زهرة: «ولا تقتل المرتدّة، بل تحبس حتّى تسلم أو تموت في الحبس، بدليل إجماع الطائفة..»[٤].

وقال ابن إدريس: «ولا تقتل المرتدّة، بل تحبس وإن كانت قد ارتدّت عن فطرة الإسلام حتّى تسلم أو تموت»[٥].

---

(١) الخلاف ٥: ٣٥١.

(٢) المبسوط ٨: ٢

(٣) المهذّب ٢: ٥٥٢

(٤) غنية النزوع: ٣٨١

(٥) السرائر ٢: ٢٠٧

وقال في حكم النساء في المحاربة: «وحكم النساء في أحكام المحاربة حكم الرجال في أنّهنّ يقتلن، ويعمل بهنّ ما يعمل بالرجال؛ لعموم قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ﴾، بخلاف المرتدّة فإنّها لا تقتل بالردّة، بل تحبس أبداً، ويضيّق عليها في المأكول والملبوس، وتضرب في أوقات الصلاة، سواء كانت ارتدّت عن فطرة الإسلام أو عن إسلام تعقبه كفر» [١].

وقال المحقق الحلي: «والمرأة لا تقتل، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلاة حتّى تتوب ولو كانت عن فطرة» [٢].

وقال في الشرائع: «ولا تقتل المرأة بالردّة، بل تحبس أبداً وإن كانت مولودة عن فطرة، وتضرب أوقات الصلاة» [٣].

وقال ابن سعيد الحلي: «والمرتدّة تحبس أبداً حتّى تتوب في الحالين، وتضرب أوقات الصلاة» [٤].

وقال العلاّمة الحلي: «والمرأة المرتدّة لا تقتل وإن كانت عن فطرة، بل تحبس دائماً، وتضرب أوقات الصلاة..» [٥].

---

(١) السرائر ٣: ٥٣٢

(٢) المختصر النافع: ٢٥٦.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ٩٦٢.

(٤) الجامع للشرائع: ٢٤٠.

(٥) إرشاد الأذهان ٢: ١٩٠، وتحرير الأحكام ٥: ٥٧.

وقال في القواعد: «لو قدمت مسلمة فجاء زوجها يطلبها فارتدّت لم ترد؛ لأنّها بحكم المسلمة، فيجب أن تتوب أو تحبس، ويرد عليه المهر للحيلولة»[١].

وقال الشهيد الأوّل: «والمرتدّة لا تقتل بالارتداد، ولكن تحبس، وتضرب أوقات الصلوات حتّى تتوب أو تموت، وكذلك الخنثى»[٢].

وقال ابن فهد الحلي: «والمرأة لا تقتل بالردّة وإن كانت عن فطرة، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلاة دائماً حتّى تتوب»[٣].

وقال ابن طي: «والمرأة لا تقتل وإن كانت عن فطرة، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلوات»[٤].

وقال الشهيد الثاني: «من ترك من المكلّفين الصلاة مستحلّاً، أي: معتقد حلّ تركها، وكان التارك ممن ولد على الفطرة الإسلامية قتل من غير استتابة؛ لأنّه مرتد... ولو كان امرأة لم تقتل بتركها، بل تحبس، وتضرب أوقات الصلاة حتّى تتوب أو تموت؛ لقول الباقر والصادق عليهما السلام: المرأة إذا ارتدّت استتيبت، فإن تابت وإلاّ خلدت في السجن»[٥].

---

(١) قواعد الأحكام ١: ٥١٩.

(٢) اللمعة الدمشقية: ٢٢٢.

(٣) المهذّب البارع ٤: ٣٤٥.

(٤) الدرّ المنضود: ٣٠٩.

(٥) روضة الجنان: ٣٥٤.

وقال القمّي في جامع الخلاف: «ولا تقتل المرأة، بل تحبس حتّى تسلم أو تموت في الحبس»[١].

موارد الحبس الواردة في الشريعة الإسلامية:

١ـ المرأة المرتدّة عن الإسلام: حيث لاحظنا كلمات الفقهاء المتقدّم في الاتّفاق على حبسها وعدم قتلها، وسيأتي البحث عنها عند البحث في الأخبار الواردة فيها.

٢ـ المختلس والطرار والنباش: حيث ورد أنّهم يحبسون، وسيجيئ بحث الأخبار فيهم.

٣ـ الحالق شعر المرأة: حيث ورد في الأخبار أنّه يضرب ضرباً وجيعاً ويحبس.

٤ـ المؤلي إذا أبى أن يطلق أو يفيء: حيث ورد أنّه يحبس في حظيرة.

٥ـ شارب الخمر في شهر رمضان: حيث ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه حبس شارب الخمر ليلة.

٦ـ من أمسك شخصاً من أجل أن يقتله: حيث ورد أنّ الإمام الصادق عليه السلام حكم بحبس الماسك.

٧ـ القاتل عمداً إذا لم يقتص منه: حيث يحقّ للحاكم حبسه.

٨ـ شاهد الزور: ورد أنّه يحبس.

---

(١) جامع الخلاف والوفاق: ٥٠٠.

٩ـ أمين السوق إذا خان: حيث ورد حبسه.

١٠ـ من يلقن المجرم بما يضر الآخرين من المسلمين.

١١ـ من قتل عبده المملوك.

١٢ـ من سرق في الثالثة، أي: سرق سرقة ثالثة.

هذه الموارد التي وردت الأخبار والروايات أنّ حكمها الشرعي- سواء سبقها حد أو تعزير- الحبس.

أدلة شرعية الحبس في الفقه الإسلامي:

يمكن تقسيم أدلة مشروعية الحبس في الشريعة الإسلامية إلى:

١- الكتاب.

٢- السنّة.

٣- الإجماع.

وسنبحث هذه الأدلة تفصيلاً.

الدليل الأوّل: الاستدلال بالكتاب الكريم على شرعية الحبس:

استدل لمشروعية الحبس بقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ** ﴾[1]، فقد ورد في تفسير العياشي

---

(١) سورة المائدة: ٣٣.

عن أحمد بن الفضل الخاقاني من آل زرين قال في خبر طويل: «قطع الطريق بجلولاء على السابلة من الحجاج وغيرهم، وأفلت القطاع، فبلغ الخبر المعتصم، فكتب إلى العامل له كان بها: تأمر الطريق بذلك فيقطع على طرف إذن أمير المؤمنين، ثمّ ينفلت القطاع؟!...

فطلبهم العامل حتّى ظفر بهم، واستوثق منهم، ثمّ كتب بذلك إلى المعتصم، فجمع الفقهاء وابن أبي داود، ثمّ سأل الآخرين عن الحكم فيهم، وأبوجعفر محمّد بن علي الرضا عليه السلام حاضر.

فقالوا: قد سبق حكم الله فيهم في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ...﴾.

ولأمير المؤمنين أن يحكم بأيّ ذلك شاء فيهم.

فالتفت إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: ما تقول فيما أجابوا فيه؟ فقال: قد تكلّم هؤلاء الفقهاء، والقاضي بما سمع أمير المؤمنين، قال: أخبرني بما عندك، قال: إنّهم قد أضلّوا فيما أفتوا به، والذي يجب في ذلك أن ينظر أمير المؤمنين في هؤلاء الذين قطعوا الطريق، فإن كانوا أخافوا السبيل فقط ولم يقتلوا أحداً ولم يأخذوا مالاً أمر بإيداعهم الحبس».[1]

قال السيّد الكلبايكاني: «وحاصل ما يستفاد من هذه الروايات الكثيرة المعمول بها عند الأصحاب أنّ المحارب إذا حارب الله ورسوله، وأخاف

---

(١) تفسير العياشي ١: ٣١٤.

السبيل، 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 ينفى من الأرض بأن ينفى من مصر إلى مصر آخر، أو يودع في السجن ويكفى شرّه عن الناس»[1].

ولكن الرواية ضعيفة السند؛ لأنّ أحمد بن الفضل لم يرد في حقّه ذكر في التراجم، والتفصيل بالحبس ورد في هذه الرواية فقط.

أضف إلى أنّ هنالك جملة من الروايات الصحيحة التي بيّنت حكم المحارب وفصّلته ولم تذكر الأمر بالحبس، بل ذكرت النفي والتغريب من البلد إن أخاف المارّة ولم يقتل أو يسلب أموالهم، ففي الكافي بسنده عن عبيد الله بن إسحاق المدائني عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سئل عن قول الله عزوّجل: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ﴾ الآية، فما الذي إذا فعله استوجب واحدة 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 ينفى من الأرض، قلت: كيف ينفى وما حدّ نفيه؟

---

(١) تقريرات الحدود والتعزيزات ٢: ٢٤.

قال: ينفى من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره، ويكتب إلى أهل ذلك المصر أنّه منفي فلا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تناكحوه ولا تؤاكلوه ولا تشاربوه، فيفعل ذلك به سنة..»[١].

وفي السند عبيد الله بن إسحاق المدائني، وهو مجهول لم يذكر بمدح ولا ذم.

وفي تفسير القمي بسنده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجل: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ...﴾، فقلت: أيّ شيء عليهم من هذه الحدود التي سمّى الله عزّوجل؟ قال: ذلك إلى الإمام إن شاء قطع، وإن شاء صلب، وإن شاء نفى، وإن شاء قتل.

قلت: النفي إلى أين؟ قال: ينفى من مصر إلى مصر آخر، وقال: إنّ علياً عليه السلام نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة»[٢].

والرواية صحيحة الإسناد، إلاّ أنّها بيّنت الأمور المتقدّمة على نحو التخيير، فكأنّما أخمد التقسيم في الكلام، فهي لا تنافي التقسيم الوارد في جملة من الأخبار.

---

(١) الكافي ٧: ٢٤٧، باب حدّ المحارب.

(٢) الكافي ٧: ٤٧٥.

والروايات في هذا المعنى كثيرة جدّاً، ولم يرد فيها حبس للمحارب إن لم يقتل ولم يسلب المال، وهذا بخلاف ما ورد في كلمات فقهاء العامّة حيث فسّروها بالحبس أيضاً.

قال الشيخ الطوسي: «المحارب هو الذي يجرد السلاح.. فمتى فعل ذلك كان محارباً. ويجب عليه إن قتل ولم يأخذ المال أن يقتل على كلّ حال، وإن قتل وأخذ المال وجب عليه أوّلاً أن يردّ المال، ثمّ يقطع بالسرقة، ثمّ يقتل بعد ذلك ويصلب. وإن أخذ المال ولم يقتل ولم يجرح قطع، ثمّ نفي من البلد.. وكذلك إن لم يجرح ولم يأخذ المال وجب عليه أن ينفى من البلد الذي فعل فيه ذلك..»[١].

وقال ابن الصلاح الحلبي: «وإن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالاً أن ينفيهم من الأرض، بالحبس أو النفي من مصر إلى مصر..»[٢].

وقال ابن البراج ذاكراً التقسيم: «وإن لم يجرح ولا أخذ مالاً كان عليه النفي كما قدمناه»[٣].

وكذلك قال المحقق الحلي في المختصر[٤]، والشرائع[٥]، وابن سعيد

---

(١) النهاية: ٧٢٠.

(٢) الكافي في الفقه: ٢٥٢.

(٣) المهذّب ٢: ٥٥٣.

(٤) المختصر النافع: ٢٢٦.

(٥) شرائع الإسلام ٤: ٩٦١.

في جامع الشرائع [١]، والفاضل الآبي [٢]، و العلّامة الحلي في التحرير [٣]، وابن العلّامة في إيضاح الفوائد [٤]، والشهيد في الدروس [٥]، وابن فهد في المهذّب البارع [٦]، والشيخ جعفر في كشف الغطاء [٧]، والسيّد الطباطبائي في رياض المسائل [٨]، والسيّد الخوانساري في جامع المدارك [٩]، والسيّد الخوئي في مباني تكملة المنهاج [١٠].

فإذن الآية لا يمكن الاستدلال بها على الحبس في بعض أقسام المحارب، وهو الذي لم يجن ولم يسرق. نعم، الخلاف في أنّ هذه الأمور الأربعة على نحو الترتيب أو التخيير، إلّا أنّه لا يضر في مورد البحث.

الآية الثانية التي استدلّ بها على مشروعية الحبس قوله تعالى: ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ

---

(١) الجامع للشرائع: ٢٤١.

(٢) كشف الرموز ٢: ٥٨٧.

(٣) تحرير الأحكام ٥: ٣٨١.

(٤) إيضاح الفوائد ٤: ٥٤٣.

(٥) الدروس ٢: ٦٠.

(٦) المهذّب البارع ٥: ١٢٤.

(٧) كشف الغطاء ٢: ٤١٩.

(٨) رياض المسائل ١٣: ٢٨.

(٩) جامع المدارك ٧: ١٦٧.

(١٠) مباني تكملة المنهاج ١: ٣١٩.

﴿فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ [١].

إذ ذكرت الآية أنّ التي تقم عليها بيّنة الفاحشة تحبس في البيت إلى أن تموت أو يجعل الله سبحانه وتعالى إليها سبيلاً.

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام: «قوله: ﴿وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ﴾؟ قال: يعني البكر إذا أتت الفاحشة التي أتتها هذه الثيب، ﴿فَآذُوهُمَا﴾، قال: تحبس» [٢].

وفي تفسير النعماني بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «كانت من شريعتهم في الجاهلية أنّ المرأة إذا زنت حبست في بيت وأقيم بأودها حتّى يأتيها الموت..» [٣].

قال الشيخ الطوسي: «فإذا ثبت أنّه فاحشة، فقد أمر الله تعالى بحبس من أتاها» [٤]، وقال في المبسوط: «شرع في صدر الإسلام إذا زنت الثيب أن تحبس حتّى تموت، والبكر أن تؤذى وتوبخ حتّى تتوب» [٥].

وقال القطب الراوندي: «شرع الله تعالى في بدو الإسلام إذا زنت الثيب أن تحبس حتّى تموت» [٦].

---

(١) سورة النساء: ١٥.

(٢) تفسير العياشي ١: ٢٢٧.

(٣) بحار الأنوار ٩٠: ٦ المتضمّن لتفسير النعماني.

(٤) الخلاف ٥: ٣٨٦.

(٥) المبسوط ٨: ٢.

(٦) فقه القرآن ٢: ٣٦٧.

والآية وقع خلاف فيها، هل هي منسوخة بآية سورة النساء التي أثبتت الجلد للبكر والأحاديث التي أثبتت الرجم للثيب؟ إلّا أنّ الخلاف المتقدّم لا يضر في مورد البحث؛ لأنّه على كلا القولين فإنّ الشريعة أثبتت الحبس، سواء قلنا بالنسخ أم قلنا بأنّه حكم مؤقت. وهذا ما يغنينا في مورد بحثنا.

لكن تبقى نقطة جديرة بالملاحظة وهي: أنّ الآية وإن أثبتت الحبس في حقّ المرأة الزانية إلّا أنّ هذا الحكم لم يستمر وارتفع وشرع بدله حكم آخر، فالآية قاصرة في الاستدلال على مورد البحث.

والجواب: صحيح أنّ حكم الحبس في البيوت غير ثابت الآن، وأنّه ملغى في الشريعة إلّا أنّه يثبت وجود تشريع للحبس في الشريعة الإسلامية، وهو كافٍ في إثبات المطلوب.

الآية الثالثة التي استدلّ بها على مشروعية الحبس قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلاَةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لاَ نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلاَ نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الآثِمِينَ**﴾[1].

قال الشيخ الطبرسي: «المعنى تحبسونهما من بعد صلاة العصر؛ لأنّ

---

(١) سورة المائدة: ١٠٦.

الناس كانوا يحلفون بالحجاز بعد صلاة العصر لاجتماع الناس وتكاثرهم في ذلك الوقت»[١].

وقال السيّد الطباطبائي: «أي: توقفونهما، والحبس: الإيقاف..»[٢].

وقال الراغب الأصفهاني: «والحبس: مصنع الماء الذي يحبسه..»[٣].

وقال ابن العربي: «وفي ذلك دليل على حبس من وجب عليه الحق، وهو أصل من أصول الحكومة، وحكم من أحكام الدين، فإنّ الحقوق المتوجّهة على قسمين: منها ما يصح استيفاؤه معجلاً، ومنها ما لا يمكن استيفاؤه إلّا مؤجلاً، فإن خلي من عليه الحقّ وغاب واختفى بطل الحقّ وتوي، فلم يكن بد من التوثيق منه، فإمّا بعوض عن الحق، ويكون بمالية موجودة فيه، وهي المسمّى رهناً، وهو الأولى والأوكد، وأمّا شخص ينوب منابه في المطالبة والذمة، وهو دون الأوّل؛ لأنّه يجوز أن يغيب كغيبته ويتعذّر وجوده كتعذّره، ولكن لا يمكن أكثر من هذا، فإن تعذّرا جميعاً لم يبق إلّا التوثق بحبسه حتّى تقع منه التوفية لما كان عليه من حق، فإن كان الحقّ بدنياً لا يقبل البدل كالحدود والقصاص ولم يتفق استيفاؤه معجلاً لم يبق إلّا التوثق بسجنه، ولأجل هذه الحكمة شرع السجن»[٤].

---

(١) مجمع البيان ٣: ٤٤٠.

(٢) تفسير الميزان ٦: ١٩٦.

(٣) المفردات في غريب القرآن: ١٠٦.

(٤) أحكام القرآن ٢: ٢٤٢، وعنه القرطبي في التفسير ٦: ٣٥٢.

وعلى العموم فهذه الآية تثبت مشروعية السجن، وأنّه مما شرع في الشريعة الإسلامية ولو بنحو الإجمال، بحيث يختلف عنه في زماننا؛ لأنّ اختلاف المصاديق باختلاف الأزمنة لا يقتضي انتفاء أصل المفهوم وثبوته في عمومها.

الدليل الثاني: الاستدلال بالسنّة على شرعية الحبس:

بعد أنّ عرفنا مشروعية أصل السجن في الشريعة الإسلامية- بنحو الإجمال- من القرآن الكريم، ننتقل إلى السنّة المطهرة، وننظر في الأخبار الواردة فيه، وقد ادّعي تواتر الأخبار على شرعية السجن في الشريعة الإسلامية.

١- روى الشيخ الطوسي بسنده عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أمي لا تدفع يد لامس، قال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: فقيّدها، فإنّك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّوجل»[1].

والسند صحيح، والرواية صرّحت بحبس المرأة عن الوقوع في المعاصي.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٢، ح ٥١٢.

٢- روى الكليني بسنده عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن ابن فضال عن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتي أمير المؤمنين صلوات الله عليه برجل تكفل بنفس رجل فحبسه، فقال: اطلب صاحبك»[١].

وفي التهذيب بسنده عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أنّ علياً عليه السلام أتي برجل كفل برجل بعينه فأخذ بالمكفول، فقال: احبسوه حتّى يأتي بصاحبه»[٢].

٣- روى الكليني بسنده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل قتل رجلاً عمداً، فرفع إلى الوالي، فدفعه الوالي إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليهم قوم فخلّصوا القاتل من أيدي الأولياء؟ فقال: أرى أن يحبس الذين خلّصوا القاتل من أيدي الأولياء حتّى يأتوا بالقاتل، قيل: فإن مات القاتل وهم في السجن؟ قال: فإن مات فعليهم الدية، يؤدّونها جميعاً إلى أولياء المقتول»[٣].

٤- وفي الوسائل بسنده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى علي عليه السلام في رجلين أمسك أحدهما وقتل الآخر، قال: يقتل القاتل، ويحبس

---

(١) الكافي ٥: ١٠٥، ح ٦، وفي من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٥ بسنده عن الأصبغ بن نباتة، وفي تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٩ باب الكفالات والضمانات، وفي الوسائل ١٨: ٤٣٠ باب أنّ الكفيل يحبس حتّى يحضر المكفول أو ما عليه.

(٣) الكافي ٧: ٢٨٦، باب الرجل يخلّص من عليه القود.

الآخر حتّى يموت غماً كما حبسه حتّى مات غماً»[١]..

٥- وفي الكافي بسنده عن أبان بن عثمان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان علي صلوات الله عليه لا يزيد على قطع اليد والرجل ويقول: إنّي لأستحي من ربّي أن أدعه ليس له ما يستنجي به أو يتطهّر به.

قال: وسألته إن هو سرق بعد قطع اليد والرجل؟ فقال: استودعه السجن أبداً وأغني عن الناس شرّه» (٢).

وبنحوها عدّة روايات نقلها الشيخ الكليني في الباب، وفيها الصحيح والموثّق.

٦- وفي الكافي بسنده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل أمر رجلاً بقتل رجل فقتله؟ فقال: «يقتل به الذي قتله، ويحبس الآمر بقتله في السجن حتّى يموت» (٣).

وفي مضمونها جملة من الأخبار، والتي تصرّح بحبس الآمر بالقتل، والرواية صحيحة الإسناد.

٧- روى الشيخ بسنده عن أبان عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: عشرة قتلوا رجلاً فقال: «إن شاء أولياؤه قتلوهم جميعاً وغرموا

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٤٩، باب حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر.

(٢) الكافي ٧: ٢٢٢، باب حدّ القطع وكيف هو.

(٣) الكافي ٧: ٢٨٥، باب الرجل يأمر رجلاً بقتل رجلٍ.

تسع ديات، وإن شاؤوا تخيّروا رجلاً فقتلوه وأدّت التسعة الباقون إلى أهل المقتول الأخير عشر الدية كلّ رجل منهم، قال: ثمّ إنّ الوالي يلي أدبهم وحبسهم»[١].

٨- وروى الشيخ الكليني بسنده عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتي برجل اختلس درّة من أذن جارية، قال: هذه الدغارة المعلنة، فضربه وحبسه»[٢].

٩- وفي الاستبصار بسنده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يخلد في السجن إلّا ثلاثة: الذي يمسك على الموت، والمرأة ترتد عن الإسلام، والسارق بعد قطع اليد والرجل»[٣].

١٠- وأيضاً في الاستبصار بسنده عن عباد بن صهيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المرتد يستتاب فإن تاب وإلّا قتل، قال: والمرأة تستتاب فإن تابت وإلّا حبست في السجن وأضر بها»[٤].

١١- روى الشيخ بسنده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام لا يحبس في السجن إلّا ثلاثة: الغاصب، ومن أكل مال اليتيم ظلماً، ومن اؤتمن على أمانة فذهب بها، وإن وجد له شيئاً باعه، غائباً كان أو

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٢١٧، ح ٨٥٤.

(٢) الكافي ٧: ٢٢٦، باب ما يجب على الطرار والمختلس من الحد.

(٣) الاستبصار ٤: ٢٥٥، باب حدّ المرتد والمرتدة.

(٤) الاستبصار ٤: ٢٥٥، باب حدّ المرتد والمرتدة.

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، ثمّ يأمر فيقسم ماله بينهم بالحصص، فإن أبى باعه فيقسم، يعني: ماله»[٢].

والرواية صحيحة السند، وورد في بابها أخبار كثيرة في مسألة المماطلة في الدين أو خيانة الأمانة.

١٣- وفي كتاب الجعفريات بسنده عن الإمام علي عليه السلام قال: «يجبر الرجل على النفقة على امرأته، فإن لم يفعل حبس».[٣]

١٤- روى الشيخ في التهذيب بسنده عن محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في وليدة كانت نصرانية فأسلمت وولدت لسيّدها، ثمّ إنّ سيّدها مات وأوصى بها عتاقة السرية 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 نصراني فهم عبيد لأخيهم الذي ولدت لسيّدها الأوّل، وأنا أحبسها حتّى تضع ولدها الذي في بطنها..»[٤]. والرواية صحيحة السند

---

(١) الاستبصار ٣: ٤٧، باب من يجوز حبسه في السجن.

(٢) الكافي ٥: ١٠٢، باب النزول على الغريم.

(٣) مستدرك الوسائل ١٥: ١٥٧.

(٤) تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٣، باب حدّ المرتد والمرتدة.

١٥- وروى الشيخ بسنده عن أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: إنّي فجرت، فأعرض بوجهه عنها، فتحوّلت حتّى استقبلت وجهه، فقالت: إنّي فجرت، فأعرض بوجهه عنها، ثمّ استقبلته فقالت: إنّي قد فجرت، فأعرض بوجهه عنها، ثمّ استقبلته فقالت: إنّي قد فجرت، فأمر بها فحبست وكانت حاملاً، فتربّص بها حتّى وضعت، ثمّ أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة في الرحبة..»[١].

١٦- روى الشيخ بسنده عن النوفلي عن السكوني 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، أقدهما بصاحبينا..»[٣].

١٧- وروى الكليني بسنده عن الحارث بن حضيرة قال: «مررت بحبشي وهو يستقي بالمدينة فإذا هو أقطع، فقلت له: من قطعك؟ قال: قطعني خير الناس، إنّا أخذنا في سرقة ونحن ثمانية نفر، فذهب بنا إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فأقررنا بالسرقة، فقال لنا: تعرفون أنّها حرام؟ فقلنا: نعم، فأمر بنا فقطعت أصابعنا من الراحة وخليت الإبهام، ثمّ أمر بنا فحبسنا في

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٠، ح ٥٠١٦.

(٢) بعج فلان بطن فلان بالسكين، أي: شقه وخضخضه فيه، كتاب العين ١: ٢٣٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ١١٨، باب فضل دية الرجل على دية المرأة.

بيت يطعمنا فيه السمن والعسل حتّى برئت أيدينا..»[١].

١٨- وروى الكليني بسنده عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يخلد في السجن إلّا ثلاثة: الذي يُمثّل، والمرأة 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 ضربة بالسيف بلغت منه ما بلغت، فإن عاش خلد في الحبس حتّى يموت»[٣].

٢٠- وروى الصدوق بسنده عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن علي عليه السلام أنّه قال: «يجب على الإمام أن يحبس الفسّاق من العلماء، والجهّال 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 متواترة وثابتة ومبيّنة بأنّ الحبس والسجن مما أقرّته وحكمت به الشريعة الإسلامية في باب الحدود، سواء حكم بالحبس ابتداء كما في المرأة المرتدّة- عن فطرة أوملّة-، وكالذين يتضاربون بالسكاكين والأسلحة القاتلة بعد شربهم

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٤، باب النوادر.

(٢) الكافي ٧: ٢٧٠، باب النوادر.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩، باب الحبس بتوجّه الأحكام.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣١، باب الحبس بتوجّه الأحكام.

الخمر، أوحكمت به بعد إقامة الحدّ كمن زنى بأخته فحكمه القتل إلّا أنّه مع عدم موته أثناء إقامة 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 بالردّة، بل تحبس إلى أن تتوب أو ترجع عن ردّتها.

قال السيّد عبد الله الجزائري: «وأنّ المرتدّ قسم واحد لا يقتل إلّا بعد الاستتابة والإصرار، وله إطلاق كثير من الروايات المقيدة في المشهور بالملّي. هذا كلّه في الرجل المرتد.

وأمّا المرأة المرتدّة فلا قتل عليها قولاً واحداً، بل تستتاب فإن تابت عفي عنها، وإن أبت إلّا الإصرار خلدت في الحبس..»[١].

وقال في الجواهر: « (ولا تقتل المرأة بالردّة) إجماعاً بقسميه ونصوصاً «بل تحبس دائماً وإن كانت مولودة على فطرة، وتضرب أوقات الصلاة»[٢].

وقال ابن زهرة: «ولا تقتل المرتدّة، بل تحبس حتّى تسلم أو تموت

---

(١) تحفة السنية: ٣٤.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٦١١.

في الحبس، بدليل إجماع الطائفة..»[١].

فهذه الموارد مما اتفق عليه العلماء تبعاً للنصوص الروائية، ولم نر خلافاً بينهم في ذلك.

المورد الثاني: حبس المؤلي زوجته والممتنع عن الفيء أو الطلاق: فالمرأة المؤلي عليها إذا رفعت أمرها للحاكم الشرعي، فحكمها الإمهال أربعة أشهر وبعدها يجبر على الرجوع أو الطلاق وإلّا حبس.

قال في تتمة الحدائق: «ولو امتنع من الأمرين حبس وضيّق عليه في المطعم والمشرب على وجه لا يمكنه الإقامة عليه والصبر عادة حتّى يفيء أو يطلق.. فإن أبى بعد ذلك إذا كان الأمر عليه إمام المسلمين وامتنع ضربت عنقه أو أضرم عليه النار في الحضيرة التي حبس فيها. وهذا الحكم مجمع عليه في الجملة، والأخبار به مستفيضة..»[٢].

وقال في الرياض: «.. (فإن امتنع) عن الأمرين (حبسه) الحاكم (وضيّق عليه في المطعم والمشرب حتّى يكفّر ويفيء أو يطلق) بلا خلاف فيه إلّا الكفارة لوقوع الخلاف فيها.. ومستندهم هنا الأخبار»[٣].

وقال في الجواهر: «.. (وإن امتنع عن الأمرين) بعد مرافعة الحاكم

---

(١) غنية النزوع: ٣٨١.

(٢) تتمة الحدائق الناضرة ١: ٧٩.

(٣) رياض المسائل ١١: ٢٢٣.

(حبس وضيّق عليه حتّى يفيء أو يطلق) بلا خلاف أجده فيه»[١].

المورد الثالث: حبس الغريم إذا التوى على غرمائه وامتنع في دفع الدين لهم، فقد ادّعي الإجماع على أنّ الحاكم له حقّ حبس الملتوي.

قال المحقق السبزواري: «إذا حلّ الأجل وتعذّر الأداء، وكان المرتهن وكيلاً في البيع واستيفاء حقّه كان له ذلك.. وإلّا رفع أمره إلى الحاكم فيلزمه الحاكم بالبيع أو يبيع عليه؛ لأنّه ولي الممتنع، كما يفعل ذلك في سائر الحقوق، كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام ورواه جماعة 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 الفرقة

---

(١) جواهر الكلام ٣٣: ٣١٥.

(٢) كفاية الأحكام ١: ٥٦٥.

(٣) رياض المسائل ١٣: ٨٦.

وأخبارهم»[١].

وقال في الجواهر تحت شرح عبارة الشرائع: «فإن سرق ثالثة حبس دائماً» قال: «حتّى يموت أو يتوب، وأنفق عليه من بيت المال إن لم يكن له مال، ولا يقطع شيء منه بلا خلاف أجده في 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 صرّحوا بأنّ هذا الحكم مجمع عليه.

قال الشيخ الطوسي: «روى أصحابنا أنّ من أمسك إنساناً حتّى جاء آخر فقتله أنّ على القاتل القود، وعلى الممسك أن يحبس أبداً حتّى يموت.. دليلنا: إجماع الطائفة وأخبارهم؛ لأنّهم ما رووا خلافاً لما بيّناه»[٣].

وقال في كشف اللثام: «ولو أمسك واحد وقتل آخر ونظر ثالث، قتل القاتل وخلد الممسك السجن أبداً؛ للإجماع»[٤].

وقال في الجواهر: «.. (ولو أمسك واحد وقتل الآخر، فالقود على القاتل)؛ لأنّه مباشر (دون الممسك، لكن الممسك يحبس أبداً) بلا خلاف

---

(١) الخلاف ٥: ٤٣٦.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٥٣٣.

(٣) الخلاف ٥: ١٧٤.

(٤) كشف اللثام ١١: ٤٠.

أجده في شيء من ذلك، بل عن الخلاف والغنية الإجماع عليه، للمعتبرة والمستفيضة»[١].

المورد السادس: من أمر رجلاً بقتل رجل آخر، فقد حكي الإجماع على أنّ المباشر يقتل والآمر يحبس.

قال الشهيد الثاني: «.. (ولكن يحبس الآمر) دائماً (حتّى يموت) ويدلّ عليه مع الإجماع صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام..»[٢].

وقال السيّد الطباطبائي: «ويحبس الآمر أبداً حتّى يموت في المشهور، بل عليه الإجماع في الروضة وغيرها..»[٣].

وقال الشيخ المجلسي: «الحديث.. صحيح، والحكمان مقطوع بهما في كلام الأصحاب»[٤].

المورد السابع: حبس الجاني فيما إذا كان ولي المجني عليه صغيراً أو غائباً أو مجنوناً، فلا يقتص من القاتل حتّى يبلغ ولي الدم، حيث أفتى غالبية الفقهاء بحبس الجاني إلى حين تحقق شروط الاقتصاص.

قال العلّامة الحلي: «وينبغي حبس الجاني إلى وقت بلوغه، ولو بلغ

---

(١) جواهر الكلام ٤٢: ٤٦.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١٠: ٢٧.

(٣) رياض المسائل ١٤: ٤١.

(٤) مرآة العقول ٢٤: ٣٥.

فاسد العقل تولّى الإمام استيفاء حقّه إجماعاً»[١].

المورد الثامن: حبس القاتل إذا هرب بعد أخذ الدية منه، حيث قال العلّامة 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 السيّد 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 متّفق 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 المخالفة، كما في المرأة المرتدّة أو المتباعجون بالحراب والأسلحة أو الحالق لشعر امرأة أو أمر شخصاً بقتل

---

(١) تحرير الأحكام ٤: ٤٥٣.

(٢) روضة المتقين ١٠: ٤١٦.

(٣) الحدائق الناضرة ٢١: ٦٤.

(٤) رياض المسائل ٨: ٦٠٠.

(٥) جواهر الكلام ٢٦: ١٩٠.

شخص آخر حيث يحكم بحبس الآمر، أو كان تفويتاً لحقّ كمن أطلق قاتلاً وفوّت حقّ القصاص على أولياء الدم أو الكفيل إذا امتنع المكفول عن الحضور أو امتنع عن أداء الكفالة أو الملتوي ونحوها.

ومن خلال ما تقدّم نستخلص أنّ الحبس ثابت في الشريعة الإسلامية، وبالأدلة الثابتة من الآيات القرآنية التي تقدّم ذكرها، وهي تثبت الحكم ولو بنحو الإجمال، وفي الأخبار المتواترة والبالغة من الكثرة حدّاً لا يستهان بها، سواء المعللة منها كما ذكر البعض، كقول الإمام عليه السلام في جواب من سأله عن أمّه التي لا تدفع يد لامس، إذ أجاب بقوله: «فقيّدها فإنّك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّوجل»[1]، وبعض الأخبار ورد في أحكام خاصّة لم يذكر فيها تعليل، كأخبار الملتوي على الغرماء والسارق في الثالثة.

وكذلك قيام الإجماع على ثبوت الحبس في جملة من المسائل، والتي نقلنا جملة منها في الصفحات السابقة.

فإذن مسألة الحبس بشكلها الإجمالي من مقررات وأحكام الشريعة الإسلامية، بل هي من الأحكام التي قارن تشريعها بدايات الدين الإسلامي، كما في حبس الأسرى، حيث شرعت لهم أحكام معيّنة، وتعامل معهم النبي صلى الله عليه وآله على ضوء التعاليم القرآنية والأحكام التي سنّها وبيّنها صلوات الله وسلامه عليه.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٢.

حقوق السجين في الإسلام:

وفي هذا البحث سنتعرّض إلى الحقوق والأحكام، أي: ما هي حقوق السجين التي يفترض بالحاكم توفيرها له، ويدخل فيه مكان الحبس وكيفيته، وكيفية التعامل مع السجين.

والبحث الثاني في الأحكام المفروضة والمجعولة في الشريعة الإسلامية للسجين.

والبحث يقع في مطلبين:

المطلب الأوّل: مكان السجين:

عند الرجوع إلى الأحكام الشرعية والروايات الواردة في ذلك، نلاحظ أنّ الإسلام حينما شرع السجن وحكم به في بعض الموارد كعقوبة معيّنة، فإنّ الهدف من ذلك هو ردع المسجون عن ظلمه للآخرين، وعدم الإخلال بالنظام الاجتماعي والحفاظ على استقراره وإيجاد الأمن والأمان فيه، لذا فالسجن في حقيقة الأمر مكان تربية وتعليم للمسجون، وتأهيل لرجوعه داخل المجتمع وهو معافى من العوائق النفسية والجنون المفرط الذي يؤدّي إلى الإضرار بغيره وبنفسه، فالسجن مكان التربية والتأهل حتّى يرجع الفرد إلى داخل بيئته وهو مؤهل للعيش كفرد من أفرادها، وهذا لا يتحقق من دون تهيئة الظروف الملائمة التي تساعد في بناء شخصية السجين واستقراره النفسي، لذا نلاحظ أنّ الإسلام أكّد على تهيئة المكان الملائم والمناسب الذي يوفّر المستلزمات الضرورية والناجحة في تحقيق الغاية التي بني على

ضوئها السجن، قال في أحكام السجون: «أن يكون بناء السجن مريحاً وواقياً من الحر والبرد مما يتوفر معه راحة السجين، ومن هنا ترى النبي صلى الله عليه وآله يحبس في الدور الاعتيادية التي يسكنها سائر الناس ويتوفر فيها النور والشعاع والسعة، فقد حبس الأسرى المقاتلين الذين حكمهم القتل في دور اعتيادية، إذ فرّقهم في بيوت الصحابة، وأحياناً كان يحبسهم في دار واحدة كما حبسهم في دار امرأة من بني النجار من الأنصار» [١].

وحكمت الشريعة بالضمان فيما لو فرّط السجّان في مكان السجين أو مأكه أو ملبسه، فلو مات أو مرض أو تضرر بسبب ذلك فالسجّان ضامن فيما إذا قصّر في حقّه، قال الشيخ الطوسي: «إذا أخذ صغيراً فحبسه ظلماً فوقع عليه حائط أو قتله سبع أو لسعته حيّة أو عقرب فمات كان عليه الضمان، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: لا ضمان عليه. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً طريقة الاحتياط تقتضيه، وأمّا إذا مات حتف أنفه فلا ضمان عليه بلا خلاف» [٢].

وهذا النصّ يوضّح لزوم كون مكان الحبس مؤمّناً من السقوط غير الصالح للاستقرار، وأن لا تقتربه الوحوش المفترسة أو الحيّات والهوام المضرّة بالمسجون.

وصرّح بذلك أيضاً في المبسوط قال: «إذا أخذ حرّاً فحبسه.. ومات

---

(١) أحكام السجون: ١١٧.

(٢) الخلاف ٥: ١٦١، جامع الخلاف والوفاق: ٥٥٩.

بسببٍ، مثل أن لدغته حيّة أو عقرب أو قتله سبع أو وقع عليه حائط أو سقف فعليه الضمان، وهذا الذي يقتضيه مذهبنا وأخبارنا»[١].

وقد وردت بذلك جملة من الأخبار، ففي الدعائم عن الإمام علي عليه السلام قال: «ولا تحل بينه وبين من يأتيه بمطعم أو مشرب أو ملبس أو مفرش..»[٢].

أضف إلى ذلك فإنّ القواعد الشرعية الحاكمة في الدين تقتضي اشتراك المحبوس في الحقوق مع غيره بدون استثناء إلّا التضييق في المحبس والمنع من ممارسة حريته، وهذا الأمر خرج بالدليل والنصوص الثابتة فيبقى الباقي تحت عموم القاعدة من وجوب توفير المكان الملائم والمريح، وتوفير الملبس الشتوي والصيفي، وتوفير الطعام والشراب الملائم بحاله، وعدم تعريض حياته للخطر، وتوفير الرعاية الصحية الملائمة فيما إذا عرض عليه المرض أو احتمل إصابته به.

المطلب الثاني: في حقوق المحبوس:

السجين باعتباره إنسان وفرد من المجتمع فله حقوق يتمتع بها وإن كان في الحبس، حيث بيّنا أنّ الحبس ليس لأجل التشفّي أو عزل الفرد وإخراجه من دائرته التي يعيش فيها أو نفيه، وإنّما هو مكان تأهيل وبناء لشخصيته وعلاجها مما أصابها من الأمراض الموبئة التي أخرجتها عن حدّ

---

(١) المبسوط ٧: ١٨، كشف اللثام ١١: ١٣.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٢.

التوازن إلى خطر يهدد ذاته وكيانه الأسري والاجتماعي، وبما أنّه مكان تأهيل وبناء لذا فإنّ الشريعة الإسلامية فرضت جملة من الحقوق، من جهة كونه إنساناً يتمتع بحقّه منها، ومن جهة المساعدة على البناء والتخلّص من الأمراض والأوبئة التي أصابته، وهنالك جملة من الحقوق سنوردها تبعاً لما ورد في الأخبار والروايات.

١- حقّ السجين في المطعم والمشرب: ففي خبر الدعائم عن الإمام علي عليه السلام قال: «ولا تحل بينه وبين من يأتيه بمطعم أو مشرب أو ملبس أو مفرش»[١]. وهذا الأمر من المسلّمات في الشريعة الإسلامية، وقد قدّمنا ما ذكره الفقهاء حول ذلك، وأنّ الحابس إذا ما قصّر في المأكل والمشرب ومكان الحبس يكون عليه الضمان.

٢- حقّه في ملاقاة الآخرين: وهو ما ورد في الخبر المتقدّم عن الدعائم في رسالة الإمام علي عليه السلام حيث بيّن أنّه لا يحال بين السجين وبين ملاقاة الآخرين، ثمّ قال بعضهم: «أمّا القسمان الأوّلان، أعني: ما يقع بداعي العقوبة حدّاً أو تعزيراً فيجوز بل يجب أن يضاف إليه بعض العقوبات الأخر من القيد والغل والضرب قبل الحبس أو في الحبس، والتضييق في المأكل والمشرب، وزيارة الأهل والعيال والأخوان وسائر الإمكانات إذا رأى الحاكم العادل البصير به وبنفسياته هذه الأمور في تنبّهه وفي إصلاحه وتهذيبه»[٢].

---

(١) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٢.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٤٤٦.

إلّا أنّ هذا الأمر فيه نظر بل منع، حيث في الأعم الأغلب يؤدّي إلى سوء تصرّف السجّان مع السجين بحجّة ردعه أو إصلاحه، مما يؤدّي إلى الإيقاع والإتيان بخلاف الغاية المقصودة.

أضف إلى أنّ ذلك يحتاج إلى دليل ناص عليه، ونحن خرجنا بدليل مخصص في جواز الحبس، وأمّا بقية الأمور فهي باقية على المنع.

ومسألة الردع والإصلاح وإن كانت ملاحظة في طيّات الأخبار الواردة في موارد الحبس إلّا أنّها تشير وبوضوح إلى استخدام الأساليب الإيجابية للإصلاح دون السلبية، كتعليمهم وإخراجهم للترويح عن النفس، وزيارة الأهل والأقارب والأصدقاء، وغير ذلك مما يلاحظ فيها الإيجاب، أمّا الضرب أو التضييق فهو لم يرد أو يستفاد من أيّة رواية فلا مبرر للحكم بجوازه.

ثم إنّ هنالك أموراً إيجابية تحفز الحبس على الارتداع، كالتخفيف من العقوبة والامتيازات المعنوية والمادية، مما توجد حافزاً وباعثاً قوياً في الإصلاح والاستقامة، يمكن الاستفادة منها بدلاً من استخدام أساليب العنف والضيق ونحوها.

٣- حقّه في التعليم: منحت الشريعة الإسلامية السجين الحقّ في التعليم، بل وإجبارهم على ذلك إذا ما اقتضى الأمر ذلك يقول الفكيكي: «وفي مدوّنات الفقه الإسلامي بأنّ العبادات الشرعية والآداب التهذيبية والتعاليم القرآنية والقراءة والكتابة كانت مرعية ومحتمة في النافع

والمخيس، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يؤدّب المسجونين المكلّفين بالنفعات ـ العصي ـ على تركهم الشعائر الدينية..»[١].

١- حقّ السجين في اللقاء بزوجته: من حقوق السجين الالتقاء بزوجته، إذ إنّ الحاجة الجنسية من الأمور الملازمة لطبيعة الإنسان، وهو بحاجة لها لا يمكنه الاستغناء عنها، لذا أجازت الشريعة لقاء السجين بزوجته، ففي الجعفريات بسنده عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن جدّه عن الإمام علي عليه السلام: «أنّ امرأة استعدت علياً عليه السلام على زوجها، فأمر علي عليه السلام بحبسه، وذلك الزوج لا ينفق عليها إضراراً بها، فقال الزوج: احبسها معي، فقال علي عليه السلام: لك ذلك، انطلقي معه»[٢].

٢- حقّ السجين في النظر في أمره وتعجيل محاكمته: فقد ورد عن الإمام علي عليه السلام: «أنّه كان يعرض السجون في كلّ يوم جمعة، 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 تبيّن له إفلاس وحاجة خلّى سبيله»[٤].

وقد صرّح الفقهاء بذلك في فتاويهم، قال الشيخ الطوسي: «فإذا جلس

---

(١) أحكام السجون: ١٣٤.

(٢) مستدرك الوسائل ١٣: ٤٣٢.

(٣) دعائم الإسلام ٢: ٤٣٣.

(٤) الاستبصار ٣: ٤٧.

للقضاء فأوّل شيء ينظر فيه حال المحبسين في حبس المعزول؛ لأنّ الحبس عذاب فيخلّصهم منه، ولأنّه 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، وينادي 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، وإلّا أشاع حاله، بحيث إن لم يظهر له خصم أطلقه»[٢].

٣- حقّ السجين في الخروج ضمن دائرة السجن وخارجه: ففي خبر أمير المؤمنين عليه السلام الذي أرسل رسالة إلى ابن هرثمة 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 سيابة ـ وعبد الله بن سنان كما في رواية الصدوق[٤] ـ 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 قضوا الصلاة والعيد ردّهم إلى السجن»[٥].

---

(١) المبسوط ٨: ٩١.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ٨٦٤ .

(٣) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٢.

(٤) من لايحضره الفقيه ٣: ٣١.

(٥) تهذيب الأحكام ٦: ٣١٩.

وفي الجعفريات بسنده قال: «إنّ علياً عليه السلام كان يخرج أهل السجون من السجن في دين أو تهمة إلى الجمعة فيشهدونها، ويضمنهم الأولياء حتّى يردّونهم»[١].

واستظهر العلماء من ذلك أنّه عام شامل لكلّ مسلم مسجون، ولا خصوصية لأهل الدين دون غيرهم.

٤- حقّه في حضور الشعائر الدينية العامّة ومشاركة المجتمع الإسلامي فيها: كما لاحظنا في الأخبار التي نقلناها في القسم السادس.

٥- نفقة السجين على بيت المال: فقد ورد في جملة من الأخبار منها الصحيح وغيره أنّ النفقة من بيت المال، ففي الوسائل بسنده عن أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «.. إنّ علياً عليه السلام كان يطعم من خلد في السجن من بيت مال المسلمين»[٢].

وفي صحيحة أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «وأنفق عليه من بيت المال»[٣].

٦- إذا كان مريضاً فلا يجوز حبسه: وقد أفتى بذلك جملة من الفقهاء منهم السيّد في العروة، حيث قال: «إذا كان المديون مريضاً يضرّه

---

(١) مستدرك الوسائل ٦: ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٩٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٣.

الحبس يشكل جواز حبسه، كما أنّه لو كان له مانع آخر - كما إذا كان أجيراً للغير أو كان عليه واجب - يكون الحبس منافياً له»[١].

وكذلك السيّد الإمام في تحرير الوسيلة[٢].

وهذا الحكم مستند إلى قاعدة لا ضرر؛ لأنّ حبس المريض إضرار بحاله، وتفويت للهدف الذي من أجله شرع حكمه، فلذلك لا داعي لإيداع المريض في السجن.

عرض بعض المؤخذات حول الحبس في الشريعة الإسلامية:

بعد أن استعرضنا الأدلّة لبيان تشريع الحبس في الشريعة الإسلامية، وموارد الحبس، وحقوق السجين، قد تطرح بعض الإيرادات حول الحبس ومشروعيته، وسنوردها هنا لبيان مدى قابليتها وصحتها.

الإيراد الأوّل: إنّ تشريع الحبس مخالف لغرض وهدف الشريعة الإسلامية؛ حيث إنّها جاءت رحمة ورأفة، ومن أجل تنظيم حياة الإنسان، بينما الحبس ينافي ذلك كلّه، بل وقد يأتي بخلاف غرض وهدف الشريعة.

والجواب عن ذلك: إنّ الدين هدفه تنظيم حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، والتنظيم يحتاج إلى مراعاة جميع الحدود والجوانب، فإذا ما

---

(١) العروة الوثقى ٦: ٦٣.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٤١٧.

كان النظم يتوقّف على ردع الصائل والخارج عن الوضع الطبيعي بأن يوضع في الحبس، والذي هو مكان للتأهّل والبناء، وليس الغرض منه نفي المعتدي أو التشفي منه، فإذا ما كان الحبس من أجل هذا الأمر فهو من صميم وذات الهدف الذي أرساه الشرع، فالمخمورين المتحاربين بالدمي والأسلحة يضر عدم اتّخاذ موقف شرعي منهم في تنظيم الحياة الاجتماعية، ويعرض الأفراد للخطر، لأجل ذلك يتدخل الشرع في الأمر ويقف موضحاً وطبيباً لأمثال هؤلاء، ليحفظ المجتمع من الخلل والتوازن، ويؤهّل هؤلاء الأفراد ويعيدهم إلى دائرتهم الاجتماعية بعدما خرجوا منها بسبب أمثال هذا الأمر الطائش.

نعم، لاحظنا أنّ موارد السجن مختلفة 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 إلقاؤه في الحبس يضر بحاله وبعائلته، فهو نوع إضرار.

والجواب عنه: إنّ الشريعة حكمت بسجن المديون المماطل الذي لديه القدرة على تسديد دينه لكنه يماطل في الدفع وإعطاء الحق، وأمّا المعسر فلا يسجن بل يكون فقيراً ويتكفّل الحاكم الشرعي بشؤونه والصرف عليه من بيت المال مع وجوده، ففي خبر الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «.. وقضى في الدين أنّه يحبس صاحبه فإن تبيّن إفلاسه والحاجة فيخلى سبيله حتّى يستفيد مالاً..»[1].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٨.

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 بموافقة الغريم أو قيام البيّنة أو علم الحاكم..»[٢]، وكذلك قال في الرياض[٣]، والنراقي في المستند[٤]، والجواهر[٥]، والشيخ الأنصاري[٦]، والسيّد بحر العلوم[٧]، والسيّد في العروة الوثقى[٨]، والسيّد الخوانساري[٩]، والسيّد الخوئي[١٠]، والسيّد الكلبايكاني[١١]، وغيرها من كلمات الفقهاء، والحكم لا يكاد يوجد له مخالف.

فإذن: لا خلاف أنّ المديون المعسر لا يحبس؛ لأنّه إضرار بحاله وإجحاف به، ولا فائدة من حبسه، بل يرجع في تسديد ديونه إلى بيت المال باعتباره أحد مستحقّيه.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٢٧٤.

(٢) الحدائق الناضرة ٢٠: ٤١٢.

(٣) رياض المسائل ١٣: ٨٧ .

(٤) مستند الشيعة ١٧: ١٧٧.

(٥) جواهر الكلام ٢٥: ٢٨١.

(٦) القضاء والشهادات: ١٩٦.

(٧) بلغة الفقيه ٣: ٢٥٧.

(٨) العروة الوثقى ٦: ٤٨٨.

(٩) جامع المدارك ٦: ٢٧.

(١٠) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٤.

(١١) كتاب القضاء ١: ٢٩٤.

وأمّا المسجون في الأحكام الأخرى كالسارق في الثالثة والمرتدّة والمتباعج بالحراب والخائن والذي أطلق محبوساً وجب عليه الحد، فهؤلاء يحبسون لإخلالهم بالنظام أو تفويتهم حقوق الآخرين، فليس في ذلك ظلم وإجحاف بحقّهم، بل الظلم يتحقق مع عدم معاقبتهم وتأديبهم؛ لأنّه يؤدّي إلى إفساد المجتمع وإخلال النظم.

الإيراد الثاني: حبس المتّهم مع عدم وجود البيّنة، حيث ذهب جملة من الفقهاء تبعاً لبعض النصوص- والتي فيها المعتبر- أنّه يحبس ستة أيام أو ثلاثة أيام على الخلاف، قال العلّامة الحلي: «مسألة: قال الشيخ في النهاية: المتّهم بالقتل ينبغي أن يحبس ستة أيام، فإن جاء المدّعي ببيّنة أو فصل الحكم معه وإلّا خلي سبيله، وتبعه ابن البراج.

وقال ابن حمزة: يحبس ثلاثة أيام.

وقال ابن إدريس: ليس على هذه الرواية دليل يعضدها، بل هي مخالفة للأدلة..

ثمّ قال: والتحقيق أن نقول: إن حصلت التهمة للحاكم بسبب لزم الحبس ستة أيام؛ عملاً بالرواية وتحفظاً للنفوس عن الإتلاف، وإن حصلت لغيره فلا؛ عملاً بالأصل»[1].

---

(١) مختلف الشيعة ٩: ٣٠٦.

وهنا يرد الإشكال: إنّ حبس المتّهم- بمجرد التّهمة- مخالف لقاعدة الحرية، وأنّ المتّهم بريء حتّى تثبت إدانته، فكيف جوّزتم حبسه مع أنّه مخالف للقواعد والأصول الشرعية؟!

والجواب: إنّ هذا الحكم مختلف فيه، فذهب جملة من الفقهاء إلى عدم ثبوت هذا الحكم؛ لأنّه تعجيل بعقوبة لم تثبت، ومخالف لأصل حرية الإنسان المقررة في الشريعة، قال المحقق الحلي: «قيل: يحبس المتّهم بالدم ستة أيام فإن ثبتت الدعوى وإلاّ خلّي سبيله، وفي المستند ضعف، وفيه تعجيل لعقوبة لم يثبت سببها»[١]، وكذلك قال العلّامة الحلي وفخر المحققين[٢] والمحقق الأردبيلي[٣] وصاحب الرياض[٤]، والسيّد الخوانساري[٥].

فالمسألة خلافية حيث ذهب جملة من الفقهاء إلى عدم جواز حبس المتّهم في الدم من دون قيام بيّنة أو عدم واجديتها للشرائط.

ثمّ ذهب جملة من الفقهاء إلى ثبوت هذا الحكم كالإمام الخميني[٦]

---

(١) المختصر النافع: ٢٩١.

(٢) المهذّب البارع ٥: ٢٠٩.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٢١٥.

(٤) رياض المسائل ١٤: ١٠.

(٥) جامع المدارك ٧: ٢٤٨.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٥٣٣.

والسيّد الخوئي[١] والسيّد الروحاني[٢] والشيخ الوحيد الخراساني[٣].

وقد بيّن سبب الذهاب إلى هذا الحكم بأنّه وإن كان مخالفاً لأصل البراءة وتعجيل العقوبة قبل إثباتها إلّا أنّ الأخبار تخصصه، ومنها رواية السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام والتي حكمت بالسجن ستة أيام[٤]؛ لأنّ مصلحة المحافظة على الدماء وعدم تضييع حقوق الآخرين تستدعي التثبّت بالأمر والوقوف عنده حتّى يتبيّن الحال خلال المدّة التي ذكرت، وهي ستة أيام لا أكثر، وهذه المدّة ليست على نحو الموضوعية، بل هي زمان مضروب لتبيان الحال، فإذا ما أمكن معرفة الحال قبلها فيخلّى سبيله أيضاً.

نعم، تبقى مسألة تعويض المنافع الفائتة خلال هذه المدّة، فهل يجب تعويضها أم لا؟ ومن يدفع التعويض على فرض ثبوته، الحاكم الشرعي أو المدّعي؟

وهذه المسألة اختلف فيها الفقهاء، ومال صاحب العروة إلى الضمان حيث قال: «إذا استأجره لقلع ضرسه ومضت المدّة التي يمكن إيقاع ذلك فيها، وكان المؤجر باذلاً نفسه استقرت الأجرة، سواء كان المؤجر حراً أو عبداً بإذن مولاه، واحتمال الفرق بينهما بالاستقرار في الثاني دون الأوّل؛

---

(١) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٢٣.

(٢) فقه الصادق ٢٦: ١١٠.

(٣) منهاج الصالحين ٣: ٥٣٣.

(٤) وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٠.

لأنّ منافع الحر لا تضمن إلّا بالاستيفاء لا وجه له.. مع أنّا لا نسلّم أنّ منافعه 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 موجباً له أيضاً.

وقاعدة: من أتلف مال الغير فهو له ضامن، لنفي ضمان منافع الحر قاصرة عن ذلك؛ إذ إنّها ليست قاعدة واردة في نصّ شرعي، وإنّما مأخوذة ومتصيّدة من عدّة أخبار، فلا يمكن الاتكاء عليها وشمولها لمنافع الحر، هذا أوّلاً.

وثانياً: نفس منافع الحر ذات قيمة عند العقلاء، ولا معنى لقيميتها إلّا كونها ذات قيمة مالية، 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 خياطة ثوب وغير ذلك مما له أجرة»[٢].

فالمنافع لها مالية وتقع مورداً لجملة من العقود في الشريعة، مما يعني اعتبارها وماليتها، فتفويتها إضرار بصاحبها يستلزم ضمانها وتعويضها لصاحبها.

---

(١) العروة الوثقى ٥: ٤١.

(٢) مختلف الشيعة ٧: ١٣٢.

وهذا ما مال إليه بعضهم حيث قال: «إن تمّ الإجماع والاتّفاق فليس لنا كلام، وإلّا فالمسألة مشكلة من حيث إنّ الآخذ والحابس لشخص زيد الذي كان صانعاً لما منعه من شغله وصنعته فقد فوّت عليه الفائدة التي كان يستفيدها لولا المنع، فيكون هو المفوّت لها عنه، وحكم الشارع بنفي الضمان ضرر عليه، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، خصوصاً إذا كان والمحبوس والممنوع مما لا معيشة له سواه، وكان إعاشته وإعاشة عياله منحصراً به»[١].

الإيراد الثالث: لو ظهر أنّ القاضي حكم خطأً على شخصٍ وتبيّن براءته بعد ذلك، فضمان أو جبران الخسارة الواردة عليه عند الخطأ إن كانت على القاضي لزم منه تعطيل القضاء، وإن قلنا على بيت المال لزم منه التهاون بأمر القضاء وعدم الدقة فيه.

والجواب: قد بيّنت الشريعة شروط القاضي وأنّه لابدّ أن يكون فقيهاً عادلاً عارفاً بموارد القضاء، وبصيراً ومطّلعاً على أحكامه وشرائطه، فلا ينصّب لهذا المقام كلّ من أحبّ وأراد؛ لأنّ القضاء مما تقوم به معايش العباد وحياتهم، وهو يضمن سير استقرار الحياة الاجتماعية، لذا أكّدت الشريعة على شرطية العلم والمعرفة والعدالة والاستقامة، والأخبار في ذلك متضافرة يمكن الرجوع إليها[٢].

---

(١) الموجز في السجن والنفي: ٤٦عن ذخيرة الصالحين ٥: ٨٠.

(٢) الكافي 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 نباتة وأبي مريم عن الإمام علي عليه السلام قال: «إنّ ما أخطأت القضاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين»[١].

وخبر أبي مريم موثّق وخبر الأصبغ منجبر بالشهرة، بل ادّعي الإجماع على ذلك، قال في فقه الصادق: « (ولو) أقام الحاكم الحدّ بالقتل أو غيره مما يوجب الدية، ثمّ (فسق الشهود فالدية في بيت المال) كغيره مما يخطأ فيه الحاكم، ولا يضمنها الحاكم ولا عاقلته بلا خلاف، ويشهد به خبر الأصبغ بن نباتة..»[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، وفصّلوا في هذه الأقسام الثلاثة.

وبدأوا بالحد، وذكروا لا ضمان في هذه الصورة؛ لوجود جملة من الأخبار في ذلك، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أيما رجل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٦، الكافي ٧: ٣٥٤، باب المقتول لا يدري من قتله.

(٢) فقه الصادق ٢٥: ٤٢٩.

قتله الحد أو القصاص فلا دية له»[١].

وفي صحيحة 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 دية 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 فالدية على بيت المال، قال المحقق في الشرائع: «لو أقام الحاكم الحد بالقتل فبان فسوق الشاهدين كانت الدية في بيت المال، ولا يضمنها الحاكم ولا عاقلته»[٥].

وعلّق الشهيد في المسالك بقوله: «لأنّ ذلك من خطأ الحاكم، وخطؤه في بيت المال؛ لأنّه معدّ للمصالح، وكذا القول في الكفارة»[٦].

---

(١) الكافي ٧: ٢٩١، باب من لا دية له.

(٢) الكافي ٧: ٢٩١، باب من لا دية له.

(٣) الخلاف ٣: ٢٢.

(٤) شرائع الإسلام ٤: ٩٤٨.

(٥) شرائع الإسلام ٤: ٩٥١.

(٦) مسالك الإفهام ١٤: ٤٧٤.

وادّعى في الجواهر الإجماع عليه فقال: «بلا خلاف أجده فيه إلّا ما يحكى عن ظاهر الحلبي من الضمان في ماله، وهو واضح الضعف»[١].

وقال السيّد الكلبايكاني: «وليس الضمان على الحاكم ولا على عاقلته؛ لأنّه يعتبر من خطأ الحاكم، وخطأ الحاكم من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين، وهو محسن في عمله؛ لكونه في مقام إصلاح الأمور، وحفظ النظام، وخدمة الدين، وإقامة الشعائر، وإجراء الأحكام، فالغرامة اللازمة عليه كانت على بيت مال المسلمين، وبما ذكرناه يجمع بين الحقّين: حقّ المقتول وحقّ الحاكم القائم بأمور المسلمين»[٢].

وقال السيّد اليزدي: «لو تبيّن خطأ الحاكم في حكمه انتقض، وحينئذٍ فإن كان قبل العمل به فلا إشكال، وإن كان بعده فإمّا أن يكون في قتل أو قطع، وإمّا أن يكون في مال، ففي الأوّل إذا لم يكن مقصّراً ولاجائراً في حكمه فلا قصاص عليه قطعاً، وتكون الدية من بيت المال، لخبر الأصبغ بن نباتة: (ما أخطأت القضاة من دم أو قطع فعلى بيت مال المسلمين).

نعم، لو كان المحكوم له عالماً بفساد دعواه ومع ذلك أقدم عليها كان القصاص عليه... وأمّا إن كان حكم الحاكم عن جور أو تقصير في الاجتهاد أو في مقدمات القضاء، وكانت الدعوى في قتل أو قطع كان الضمان عليه

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ٤٧٢.

(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 بتسبيب منه فالمحكوم عليه أو وليه مخيّر بين القصاص منه أو من الحاكم»[1].

فالأخبار والفتاوى قائمة على أنّه إذا تبيّن خطأ الحاكم في حكمه، ولم يكن مقصّراً، وفات المحل بموت أو قطع، فالدية على بيت المال وليس على القاضي ولا على أهله. وهذا ليس فيه استهانة بالقضاء، ولا يؤدّي إلى الاستخفاف به؛ لأنّنا قدمنا أنّ القاضي يشترط فيه الاجتهاد والعدالة والضبط والبلوغ، وهي شرائط داخلية تمنع القاضي من التعدّي في عمله والاستخفاف به، وإذا ما ظهر تقصير منه في كيفية الحكم أو البيّنة فالدية عليه.

فالشريعة وضعته 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 جامعية الشرائط والعمل ضمن الضوابط يكون قد عمل بوظيفته المحددة، فلا يضمن شيئاً فيما إذا أظهر الخطأ بعد ذلك.

هذا كلّه في مسألة الحدود المقررة والمحددة في الشريعة.

أمّا في الحدود غير المعيّنة كالتعزير والتأديب، فإن تعدّى بأن عزّر أو

---

(١) العروة الوثقى ٦: ٤٥٤، مسألة ٣٩ لو تبيّن خطأ الحاكم في حكمه.

ضرب أكثر من المقدار اللازم فتلف المضروب يضمن وإلّا فلا ضمان عليه.

قال الشيخ الطوسي: «إذا عزّر الإمام من يجب تعزيره أو من يجوز تعزيره ـ وإن لم يجب ـ فمات منه، لم يكن عليه شيء، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: يلزمه ديته. وأين تجب؟ فيه قولان: أحدهما:- وهو الصحيح عندهم- على عاقلته، والثاني: في بيت المال، دليلنا: أنّ الأصل براءة الذمة، وشغلها يحتاج إلى دليل»[١].

وأيضاً قال في المبسوط: «إذا عزّر الإمام رجلاً فأدّى إلى تلفه فلا ضمان عليه..»[٢].

وقال المحقق في الشرائع: «ومن قتله الحدّ أو التعزير فلا دية له. وقيل: تجب على بيت المال، والأوّل مروي»[٣].

نعم، يبقى الفرق بين الحدّ وغيره، وفي مسألة لزوم الاحتياط والتثبّت في التعزير وعدم التعدّي عن المقدار اللازم، بل يكتفى بالحدّ الأدنى إن أمكن مع ملاحظة المصلحة، وإلّا فإن تعدّى إلى الأكثر مع عدم المراعاة وتضرر المعزَّر أو المؤدَّب فالضمان على الحاكم من بيت المال مع الخطأ وعدم التقصير، ومن ماله مع التعدّي والتقصير.

---

(١) الخلاف ٥: ٤٩٣.

(٢) المبسوط ٣: ٢٤٥.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ٩٥١.

فهرس مصادر

مقال البحث في السجن وأحكامه في الشريعة

١- أحكام السجون بين الشريعة والقانون، الشيخ أحمد الوائلي (ت١٤٢٤)، الناشر: مؤسسة أهل البيت عليهم السلام- بيروت.

٢- أحكام القرآن، ابن العربي (ت٥٤٣)، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.

٣- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق: فارس الحسون، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٤- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمّد بن الحسن الطوسي (ت١٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية- قم، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ش.

٥- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين محمّد بن الحسن الحلي (ت٧٧١)، تعليق: السيد حسين الكرماني والشيخ علي پناه الاشتهاردي والشيخ عبد الرحيم البروجردي، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ.

٦- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلاّمة الشيخ محمّد باقر المجلسي (ت١١١١)، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي ومحمّد باقر البهبودي، الناشر: مؤسسة الوفاء- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٧- بلغة الفقه، السيد محمّد بحر العلوم (ت١٣٢٦)، شرح وتعليق: السيد محمّد تقي بحر العلوم، الناشر: مكتبة الصدوق- طهران، الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ.

٨- تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، العلاّمة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٩- تحرير الوسيلة، الإمام روح الله الخميني (ت١٤١٠)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ.

١٠- تحفة السنية في شرح نخبة المحسنية، السيد عبد الله الجزائري (ت١١٧٣)، نسخة مخطوطة.

١١- تفسير العياشي، محمّد بن مسعود العياشي (ت٣٢٠)، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية- طهران.

١٢- تقريرات الحدود والتعزيرات، تقرير بحث السيد الكلبايكاني (ت١٤١٤).

١٣- تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ش.

١٤- جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، علي بن محمّد بن محمّد القمي السبزواري من أعلام القرن السابع، تحقيق: حسين البيرجندي، الناشر: انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر عجل الله فرجه، الطبعة الأولى ١٣٧٩ش.

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 الحلي (ت ٦٩٠)، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، سنة الطبع ١٤٠٥هـ.

١٧- جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري (ت١٤٠٥)، تعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبة الصدوق- طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

١٨- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي (ت١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الثانية ١٣٦٥ش.

١٩- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦)، تحقيق: الشيخ محمّد تقي الإيرواني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم.

٢٠- الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، التحقيق: جماعة من المحققين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، سنة الطبع ١٤٠٧هـ.

٢١- دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الشيخ المنتظري (ت ١٤٣٠)، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية- قم، الطبعة الأولى ١٤٠٨.

٢٢- الدر المنضود في أحكام الحدود، تقرير بحث السيد الكلبايكاني (ت١٤١٤)، بقلم الشيخ علي الكريمي الجهرمي، الناشر: دار القرآن الكريم- قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٢٣- الدر المنضود في معرفة صيغ النيات والإيقاعات والعقود، زين الدين علي بن علي بن محمّد بن طي الفقعاني (ت٨٥٥)، تحقيق وتعليق: محمّد بركت، الناشر: مكتبة مدرسة إمام العصر عجل الله فرجه العلمية- شيراز، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٢٤- الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشهيد الأوّل (ت٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ.

٢٥- دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليهم السلام، النعمان بن محمّد التميمي المغربي (ت٣٦٣)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف- القاهرة.

٢٦- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني (ت٩٦٥)، تحقيق: السيد محمّد كلانتر، الناشر: منشورات مكتبة الداوري- قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢٧- روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمّد تقي المجلسي (ت١٠٧٠)، تعليق: السيد حسين الكرماني والشيخ علي پناه الاشتهاردي، الناشر: بنياد فرهنگ إسلامي حاج محمّد حسين كوشانپور.

٢٨- روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني (ت٩٦٥)، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قم.

٢٩- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، السيد علي الطباطبائي (ت١٢٣١)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٣٠- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمّد بن منصور بن أحمد إدريس الحلي (ت٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

٣١- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (ت٦٧٦)، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

٣٢- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار الملايين- بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ.

٣٣- العروة الوثقى، السيد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت١٣٣٧)، مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٣٤- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة- قم، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

٣٥- عيون الحقائق الناظرة في تتمة الحدائق الناضرة، الشيخ حسين البحراني آل عصفور (ت١٢١٦)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٣٦- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت٥٨٥)، تحقيق: إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٣٧- فقه الصادق، السيد محمّد صادق الروحاني، الناشر: مؤسسة دار الكتاب- قم، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.

٣٨- فقه القرآن، سعيد بن هبة الله الراوندي (ت٥٧٣)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٣٩- كتاب القضاء، تقرير بحث السيد الكلبايكاني بقلم السيد علي الميلاني، سنة الطبع ١٤٠١هـ.

٤٠- القضاء والشهادات، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٤١- قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٤٢- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٨)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ش.

٤٣- الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي (ت٤٤٧)، تحقيق: رضا

الأستادي، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة- إصفهان.

٤٤- كشف الرموز في شرح المختصر النافع، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالمحقق الآبي (ت٦٩٠)، تحقيق: الشيخ علي پناه الاشتهاردي وحسين اليزدي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، سنة الطبع ١٤٠٨هـ.

٤٥- كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت١٢٢٨)، الناشر: انتشارات مهدوي- إصفهان.

٤٦- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت١١٣٧)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٤٧- كفاية الأحكام، محمّد باقر السبزواري (ت١٠٩٠)، تحقيق: الشيخ مرتضى الواعظي الأراكي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٤٨- لسان العرب، محمّد بن مكرم بن منظور (ت٧١١)، الناشر: نشر أدب الحوزة، سنة الطبع ١٤٠٥هـ.

٤٩- اللمعة الدمشقية، الشهيد الأوّل (ت٧٨٦)، الناشر: دار الفكر- قم، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٥٠- مباني تكملة المنهاج، السيد الخوئي (ت١٤١٣)، الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ.

٥١- المبسوط في فقه الإمامية، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، سنة الطبع: ١٣٨٧ش.

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

٥٣- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المحقق أحمد الأردبيلي (ت٩٩٣)، تعليق: مجتبي العراقي وعلي بناه الاشتهاردي وحسين اليزدي الإصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم.

٥٤- المختصر النافع في فقه الإمامية، المحقق الحلي (ت٦٧٦)، الناشر: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة- طهران، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ.

٥٥- مختلف الشيعة، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٥٦- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، الشيخ محمّد باقر

المجلسي (ت١١١١)، إخراج ومقابلة وتصحيح: السيد هاشم الرسولي، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

٥٧- مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني (ت٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٥٨- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الشيخ حسين النوري الطبرسي (ت١٣٢٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٥٩- مستند الشيعة في أحكام الشريعة، المحقق أحمد بن محمّد مهدي النراقي (ت١٢٤٥)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٦٠- المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني (ت٥٠٢)، الناشر: دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

٦١- كتاب من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت٣٨١)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية.

٦٢- منهاج الصالحين، الشيخ حسين الوحيد الخراساني، الناشر: مدرسة الإمام باقر العلوم عليه السلام.

٦٣- المهذّب، عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (ت ٤٨١)، إعداد: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، سنة الطبع ١٤٠٦هـ.

٦٤- المهذّب البارع في شرح المختصر النافع، أحمد بن محمّد بن فهد الحلي (ت ٨٤١)، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، سنة الطبع ١٤٠٧هـ.

٦٥- الموجز في السجن والنفي في مصادر التشريع الإسلامي، الشيخ نجم الدين الطبسي.

٦٦- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمّد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم.

٦٧- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، الناشر: انتشارات قدس محمّدي- قم.

٦٨- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قم، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

الجهة المصدّرة للأحكام القضائية والجهة المنفّذة لها

بقلم: الشيخ رافد التميمي

من الأبحاث القضائية المهمّة في الفقه الإسلامي هوالبحث عن الجهة التي يحقّ لها إصدار الأحكام الجزائية والبت في المنازعات والمرافعات، كما لا يقل أهميّة عنه البحث عن الجهة المنفّذة لهذه الأحكام.

وأهمية البحث عن الجهة المصدّرة للأحكام تظهر وتتجلّى على مستويين: فتارة يبحث عن هذا الأمر في حدود الفقه الإسلامي والشريعة المقدّسة، وأخرى يكون البحث عنه من جهة القوانين الرسمية القائمة في الدول الإسلامية وغير الإسلامية على السواء.

ولأجل ذلك سوف يكون البحث عن مسألتين:

المسألة الأولى: الجهة التي يحقّ لها إصدار الأحكام وفق الشريعة الإسلامية.

من الأمور الواضحة أنّه لا ولاية لأحد على أحد، فلا يحقّ لشخص أن يحكم على آخر إلّا وفق ظوابط معيّنة، وبدونها فالأصل عدم جواز ذلك.

نعم، وفقاً للرؤية الكونية الإلهية فإنّه من المسلّمات وجود الولاية للخالق تعالى، كما أنّه توجد الولاية للشخص المعصوم الذي يعتبر المولّى على أمور الناس بإذن من الله تعالى. فالإنسان المعصوم نبياً أو إماماً يحقّ له إصدار الأحكام القضائية والجزائية، وهذا يعتبر من الثوابت في مختلف الديانات السماوية، والمنطق والعقل يدعم ذلك، وهذا لا كلام لنا فيه. وليس محلّاً للنقاش في هذه الدراسة.

وإنّما الكلام في فرض عدم وجود المعصوم، أو فقل: في زمن الغيبة الكبرى بناء على المعتقد الشيعي والذي يدور بحثنا مداره، ففي مثل هذه الظروف يأتي السؤال: من يحقّ له إصدار الأحكام القضائية؟ خصوصاً وأنّه لا بدّ من وجود قاض يحلّ النزاعات والتخاصمات، ويحفظ المصالح العامّة للمجتمع.

فالمسألة إذن بين أصلين مسلّمين:

الأول: حرية الإنسان، ولا ولاية لأحد على آخر.

الثاني: ضرورة وجود قاض وحاكم يحلّ النزاعات والتخاصمات الواقعة من اصطدام المصالح الشخصية للأفراد أو المجتمعات أو التجمّعات.

و هذا الأمر البيّن يحتّم علينا البحث عن هذه الجهة التي يحقّ لها تقلّد هذا المنصب، وتحتّم البحث عن الشروط المؤهِّلة لذلك.

القاضي المنصوب وقاضي التحكيم:

قبل الدخول في بيان شرائط القاضي لا بدّ من تعريف نوعين من

القضاة، فإنّ شرائط كلّ منهما تختلف عن الآخر:

الأوّل: قاضي التحكيم، وهو الذي ينتخبه الخصمان المتنازعان للحكم فيما بينهما، فيتراضيان بحكمه وقضائه.

وهذا النوع من التحكيم ليس من القضاء في واقع الأمر، وإنّما هو من باب التحكيم والتراضي بين الطرفين، ولأجل ذلك لم يكن نفوذ حكمه من المسلّمات كما في القاضي المنصوب، بل وقع البحث والاختلاف في أنّ حكم قاضي التحكيم هل هو نافذ ولازم على الطرفين مطلقاً، أو عدم ذلك مطلقاً، أو في خصوص وقت رضاهما به دون غيره، أو على خصوص الراضي به دون الرافض؟ أقوال في المسألة:

قال المحقق في الشرائع: «نعم، لو تراضى خصمان بواحد من الرعية، وترافعا إليه، فحكم بينهما لزمهما الحكم، ولا يشترط رضاهما بعد الحكم».[1]

قال في الجواهر بعد أن نقل كلام المحقق المتقدّم:«لكن في الروضة وغيرها في اشتراط تراضي الخصمين بالحكم بعده قولان، بل في بعض القيود أنّه للشيخ في بعض أقواله، بل في التحرير: ولو تراضى خصمان بواحد من الرعية، وترافعا إليه فحكم، لم يلزمهما الحكم...»[2]

---

(١) شرائع الإسلام ٤: ٨٦١

(٢) جواهر الكلام ٤٠: ٢٣.

كما وقد وقع الاختلاف في شرائط قاضي التحكيم، من أنّه هل يشترط فيه ما يشترط في القاضي المنصوب، أو لا يشترط ذلك؟

قال في الشرائع: «ويشترط فيه ما يشترط في القاضي المنصوب عن الإمام...».[١]

وكذا قال في المسالك.[٢]

ولكن قال السيّد الخوئي:«وأمّا قاضي التحكيم فالصحيح أنّه لا يعتبر فيه الاجتهاد خلافاً للمشهور، وذلك لإطلاق عدّة من الآيات...، ولإطلاق الصحيحة المتقدّمة، وإطلاق صحيحة الحلبي...».[٣]

وبناءً على ما تقدّم من تعريف قاضي التحكيم وحقيقة أمره، فإنّه يكون من الواضح أنّ هذا النوع من القضاء أو فقل: «التحكيم» إنّما يختص بحقوق الناس الشخصية الواقعة محّلاً للنزاع بين طرفين أو أطراف؛ لأنّ المناط في هذا الحاكم هو رضا الأطراف المتخاصمة بحكمه، وهذه الأطراف لا معنى لرضاها في غير حقوقها الشخصية، فلا يسري إلى حقوق الله تعالى أو حقوق المجتمع؛ إذ ليس لأحد التدخّل في حقوق الله تعالى، كما في الحدود والتعزيرات، فإنّه لا يحقّ لأحد البت بها إلّا القاضي

---

(١) شرائع الإسلام ٤: ٨٦١.

(٢) مسالك الإفهام ١٣: ٣٣١.

(٣) مباني تكملة المنهاج، ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤١: ١٢.

المنصوب من قبل الولي الحقيقي وهو الحقّ تعالى.

وهذا النوع من التحكيم خارج عن هذه الدراسة، والسبب في ذلك واضح مما تقدّم بيانه، فلا نطيل.

الثاني: القاضي المنصوب

إنّ البحث عن القاضي المنصوب يكون في عدّة أمور: فتارة يبحث عن أصل جواز نصب القاضي، وأخرى يبحث عن شرائط القاضي المنصوب، وثالثة يبحث في دائرة حكم القاضي المنصوب سعة وضيقاً.

الأمر الأوّل: في البحث عن أصل جواز نصب القاضي

إنّ نفوذ حكم شخص على آخر وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّ هناك مجموعة من الأدلة تثبت جواز ذلك، بل تدلّ على وجوبه وضرورته وجوباً كفائياً:

الدليل الأوّل: لزوم حفظ النظام

إنّ حفظ النظام الاجتماعي من أهمّ الواجبات العقلية والشرعية والعرفيّة، ومن أهمّ العوامل المؤدّية لحفظ ذلك النظام هو وجود القاضي الذي يحلّ النزاعات، ويفك المخاصمات، ويحدد العقوبات والجزاءات، ولو لا ذلك لعمّ الهرج والمرج في كافّة أرجاء المعمورة.

قال السيّد الخوئي: «القضاء واجب كفائي»، ثمّ قال معلّقاً على ذلك: «وذلك لتوقّف حفظ النظام - المادي والمعنوي- عليه، ولا فرق في ذلك

بين القاضي المنصوب وقاضي التحكيم».[١]

الدليل الثاني: مقبولة، بل صحيحة عمر بن حنظلة

قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت...، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله...».[٢]

فقد نصّ الإمام عليه السلام على تنصيب القاضي، وضرورة اتّباع حكمه، فدلالة هذه الرواية واضحة على المطلوب، بل نصّ فيه.

قال السيّد الخوئي:«إنّ قوله عليه السلام فيها: «فليرضوا به حكماً»، بعد قوله: «ينظران من كان منكم» يدلّ على أنّهم ملزومون بالرضا به حكماً نظراً إلى أنّه عليه السلام قد جعله حاكماً عليهم بمقتضى قوله: «فإنّي جعلته»، حيث إنّه تعليل لإلزامهم بذلك.

فالنتيجة: أنّ الرواية تامّة من حيث الدلالة على نصب القاضي ابتداء»[٣].

---

(١) مباني تكملة المنهاج، ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤١: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، أبواب صفات القاضي ب١١، ح ١.

(٣) مباني تكملة المنهاج، ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤١: ١٠.

وأمّا سند الرواية: فإنّ الكلام فيه يكون في عمر بن حنظلة، ويبتني القول بوثاقته من عدمها على القول بتمامية قاعدة أصحاب الإجماع أو المشايخ الثلاث؛ لأنّ هناك رواية تثبت اعتبار ابن حنظلة رواها يزيد بن خليفة، ويزيد بن خليفة لم يوثّق إلّا برواية أصحاب الإجماع عنه كابن مسكان وصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن. وهي من القواعد التي عليها العمل عند أكثر العلماء، هذا بالإضافة إلى أنّ هناك مجموعة من القرائن الأخرى بمجموعها تدلّ على وثاقة ابن حنظلة، فالرواية معتبرة من هذه الجهة.

الدليل الثالث: معتبرة أبي خديجة

قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[1].

أمّا دلالة هذه الرواية فهي في قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» فإنّ الإمام عليه السلام وفق الشرائط التي ذكرها قد جعل ونصب القاضي، وأمر بالرجوع إليه، فهذه دلالة واضحة على المطلب.

ولكن أشكل السيّد الخوئي على دلالة هذه الرواية بقوله: «ولكن الصحيح: أنّ الرواية غير ناظرة إلى نصب القاضي ابتداء؛ وذلك لأنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، أبواب صفات القاضي ب١، ح٥.

قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته قاضياً» متفرّع على قوله عليه السلام: «فاجعلوه بينكم» وهو القاضي المجعول من قبل المتخاصمين.

فالنتيجة: «أنّ المستفاد منها أنّ من جعله المتخاصمان بينهما حكماً هو الذي جعله الإمام عليه السلام قاضياً، فلا دلالة فيها على نصب القاضي ابتداء»[1].

ويجاب عنه بالحلّ والنقض:

أمّا النقض: فإنّ دلالة رواية أبي خديجة نفس رواية عمر بن حنظلة، حيث إنّ ابن حنظلة هو الذي عرض قضية التخاصم بين الاثنين، فنهى الإمام عليه السلام عن التحاكم إلى الطاغوت، وأمر بالرجوع إلى: «من كان منكم ممن روى حديثنا...» وكذا الأمر في رواية أبي خديجة، حيث نهى الإمام عليه السلام عن الرجوع إلى أهل الجور، ثمّ أمر بالرجوع إلى: «انظروا إلى رجل منكم يعلم...» فلو كانت رواية أبي خديجة لا تدلّ لكانت رواية ابن حنظلة كذلك، مع أنّ السيّد الخوئي تمم دلالة رواية ابن حنظلة كما أسلفنا.

وأمّا الحلّ:

أوّلاً: أنّ أمر الإمام عليه السلام في الرجوع إلى الأصحاب في المنازعة لم يكن متفرّعاً على اختيار المتخاصين، وإنّما هو متفرّع على أصل الخصومة.

ثانياً: أنّ الإمام عليه السلام هو الذي أمر بالرجوع إلى أحد الأصحاب في مسألة الخصومة، فحتّى لو فرّع قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته قاضياً» على ذلك

---

(١) تكملة مباني المنهاج، ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤٨: ١١.

أيضاً لا يضر في المقام؛ لأنّ كلا الأمرين ـ المفرّع والمفرّع عليه ـ صدرا من الإمام عليه السلام.

ثالثاً: لانُسلِّم بالتفريع أصلاً؛ لأنّ الفقرة الثانية فيها أمر وهو ظاهر في الوجوب.

هذا ويمكن الاستشهاد لهذا المطلب بمجموعة من الروايات الأخرى، كما في بعض التواقيع الصادرة عن الإمام الحجّة عليه السلام، من قبيل قوله عليه السلام: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»[1].

الأمر الثاني: شرائط القاضي المنصوب

هناك مجموعة من الشرائط لابدّ من توفّرها في القاضي حتّى يمكنه تقلّد هذا المنصب، والحكم، وفصل الدعاوي:

الشرط الأوّل: البلوغ.

وقد استدلّ على شرطية البلوغ بمجموعة من الأدلة:

منها: الإجماع، والأصل، وانصراف الأدلة عن الصبي، ومعتبرة أبي خديجة المتقدّمة، ومقبولة ابن حنظلة، ومناسبة الحكم للموضوع، وربما يعدّ منها السيرة العقلائية والمتشرعية المتصلة بزمن المعصوم عليه السلام، ومنها:

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، أبواب صفات القاضي، ب١١، ح ٩.

سلب فعل الصبي وعبارته، إلى غير ذلك من الأدلة.

نعم، ذكرت عدّة مناقشات على بعض هذه الوجوه [١]، أو جميعها [٢]، إلّا أنّ التسالّم يمنع من الأخير وهو منع جميع الوجوه.

الشرط الثاني: العقل.

ودليله واضح.

الشرط الثالث: الذكورة

وقد استدلّ على شرطيتها بوجوه:

منها: الإجماع، وصحيحة أبي خديجة المتقدّمة، ومقبولة ابن حنظلة، والنبوي: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة»، والنبوي الآخر: «ليس على المرأة جمعة...، ولا تولّى القضاء»، والنبوي الثالث: «لا تولّى المرأة القضاء، ولا تولّى الإمارة»، ومنها: انصراف أدلة القضاء عن المرأة، وغير ذلك.

وقد ذكرت مجموعة من الملاحظات على بعض الوجوه، راجعها في المطولات الفقهية [٣]، إلّا أنّ التسالم بين الفقهاء قديماً وحديثاً يثبت الشرطية.

---

(١) اُنظر: العروة الوثقى ٦: ٤١٦، فقه الصادق ٢٥: ١٦.

(٢) اُنظر: كتاب القضاء لمحمّد اليزدي ١: ٣٩-٤٢.

(٣) اُنظر: مستند الشيعة ١٧: ٣٦، جواهر الكلام ٤٠: ١٤، العروة الوثقى ٦: ٤١٨.

الشرط الرابع: الإيمان

وقد استدلّ عليه بالإجماع، وعدّة روايات، منها: معتبرة أبي خديجة المتقدّمة، ومقبولة عمر ابن حنظلة.

وقد استدلّ على ذلك أيضاً بمثل قوله تعالى: ﴿ **وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً** ﴾[1]، إلّا أنّ المناقشة في الاستدلال بهكذا آيات واضحة؛ إذ الكلام عن الإيمان الذي هو شرط هنا هو الولاية لأهل البيت عليهم السلام في قبال أبناء العامّة، وأمّا الإيمان في الآية فهو في قبال الكفر، فهو شامل لعموم المسلمين. نعم، هذه الآية تدلّ على شرطية الإسلام.

الشرط الخامس: الاجتهاد

وقد استدلّ على شرطيته بعدّة أدلة:

منها: الإجماع، ومنها: الخروج عن الأصل، وهو يعني أنّ حكومة شخص على آخر خلاف الأصل، ولا يخرج عن هذا الأصل إلّا في القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن هو حكومة المجتهد، ومنها: مجموعة من الآيات القرآنية التي دلّت على أنّ الحكومة لرسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام كآية أولي الأمر، ولا يخرج عن هذه الآيات إلّا بإذنهم عليهم السلام، ولم يأذنوا إلّا للمجتهدين، ومنها: مجموعة من الروايات كمعتبرة أبي خديجة ومقبولة ابن حنظلة.

---

(١) سورة النساء: ١٤١.

وهناك مجموعة من الشرائط الأخرى التي لا بدّ أن تتوفر في القاضي، من قبيل: طهارة المولد، والعدالة، والعلم بأحكام القضاء، والحرية عند بعض الفقهاء، وقد ذكرت أدلة عديدة على هذه الشروط، وذكرت ضمنها نقاشات كثيرة، راجعها في المطولات الفقهية الاستدلالية. وبحثها خارج عن هذه الدراسة.

النتيجة:

إنّ من توفّرت فيه الشروط المتقدّمة فإنّه يحقّ له تقلّد منصب القضاء، ويحقّ له إصدار الأحكام القضائية الشرعية، سواء كانت مرتبطة بحقوق الله تعالى من التعزيرات والحدود وغيرهما، أو كانت في الدعاوي والمرافعات وفضّ النزاعات بين أفراد المجتمع، أي: ما يرتبط بحقوق الناس ومشاكلهم.

الأمر الثالث: في سعة وضيق دائرة حكم القاضي المنصوب

إنّ ما تمّ إثباته إلى الآن أنّه إذا توفّرت مجموعة من الشرائط في شخص معيّن فإنّه يحقّ له أن يكون قاضياً، وهو المجتهد الجامع للشرائط، ولكن يبقى الكلام في دائرة وحدود هذه الصلاحية، فهل هذا الحقّ يثبت له بصورة مطلقة، أو أنّه توجد قيود تقيّد حكم القاضي وتمنعه من التعدّي في بعض الحالات؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ حكم القاضي ليس مطلقاً وفي كلّ وقت، وإنّما هو مقيّد في حالتين، فإنّه تارة يقيّد القاضي في نفس

إصدار الحكم، وأخرى يقيّد بنفس تصدّيه إلى هذا المنصب، فهنا نوعان من التقييد:

النوع الأوّل: أن يكون التقييد على إصدار الحكم القضائي من قبل القاضي، وذلك فيما إذا كان هناك قاضي آخر قد أصدر حكماً في واقعة معيّنة، فإنّه لا يجوز لقاض آخر أن يقضي في هذه المسألة أو أن ينقض حكم الحاكم الأوّل.

وقد استدلّ على ذلك:

أوّلاً: بأنّه لو جوّزنا حكم الحاكم الثاني ونقض حكم الأوّل فإنّه يلزم منه نقض الغرض الذي من أجله كان القضاء؛ وذلك لأنّ القضاة متفاوتون في الفهم، وإدراك النصوص، والتعامل مع القضايا، فلو ترك أسبابه مفتوحة لما حلّت أكثر الدعاوي ـ خصوصاً بين المتخاصمين ـ إذ إنّ كلّ منهما يلتجئ لمن يكون حكمه في صالحه، مع أنّ الغرض من جميع ذلك هو فضّ الخصومة.

ثانياً: أنّه يلزم من تجويز ذلك الهرج والمرج، والفساد الكبير في المجتمع، واختلال النظام؛ لأنّه لن ينصاع المحكوم والحال هذه إلى هذا الحكم، بل يتأمّل وينتظر من يأتي وينقض هذا الحكم، وهذا خلاف أهمّ الأدلة التي دلت على أصل القضاء، وهو حفظ النظام العام، وحفظ المجتمع.

ثالثاً: الإجماع على ذلك

قال السيّد الخوئي: «لا يجوز الترافع إلى حاكم آخر بعد حكم الحاكم الأوّل، ولا يجوز للآخر نقض حكم الأوّل»، وقال معلّقاً على ذلك: «بلا خلاف ولا إشكال، فإنّ حكم الحاكم نافذ على الجميع، سواء في ذلك الحاكم الآخر وغيره»[1].

موارد جواز نقض الحكم الأوّل:

بعدما تقدّم من عدم جواز نقض الحكم الأوّل بوجه ربما يقال: إنّ هذا يعني عصمة الحاكم والقاضي الأوّل وإلّا كيف يصحح حكمه بصورة مطلقة، ومن البديهي أنّه غير معصوم، وإذا كان كذلك فإنّه سوف يلزم وقوع الظلم فيما لو كان الحاكم الأوّل مخطئاً أو مشتبهاً أو متعمّداً ذلك في حكمه، وسوف يلزم منه نقض الغرض أيضاً.

ولكن نقول: إنّ هناك بعض الحالات التي يجوز معها نقض حكم القاضي الأوّل، ومعها يندفع الإشكال المتقدّم وغيره من الشبهات:

الحالة الأولى: أن يتنبّه القاضي الأوّل نفسه إلى أنّ حكمه كان خاطئاً بسبب تعامله مع الأدلة والشواهد وما شاكل، وحينئذ يجوز نقض حكمه الأوّل والحكم من جديد حسب الشواهد المتوفّرة، وهذه الحالة وإن كانت هي من نفس القاضي الأوّل إلّا أنّها تعتبر نقضاً للحكم الأوّل.

---

(١) مباني تكملة المنهاج، ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤١: ٢٦.

الحالة الثانية: فيما لو تنبّه قاض آخر لاشتباه القاضي الأوّل على وجه لو تنبّه القاضي الأوّل لخطئه لتنبّه له ـ كما لو كان حكمه مخالفاً لما ثبت قطعاً من الكتاب والسنّة ـ فإنّه يجوز في هذه الحالة أن ينقض القاضي الثاني حكم القاضي الأوّل، أو ينبّه القاضي الأوّل على خطئه لينقضه بنفسه.

الحالة الثالثة: فيما لو ثبت أنّ القاضي الأوّل لم يكن أهلاً للقضاء حين قضائه- كما لو ثبت اختلال أحد الشروط المتقدّمة في القاضي، خصوصاً المتّفق عليها ـ فإنّه يجوز حينئذ نقض حكمه وإصدار حكم جديد على وفق الضوابط والشروط [1].

ويمكن استخلاص الضابطة من جميع ذلك: بأنّه لابدّ أن لا يكون نقض القاضي الثاني لحكم الأوّل راجعاً إلى مسألة اجتهادية أو ذوقية أو لفهم خاص، بل لابدّ أن يكون راجعاً إلى مسألة واضحة جدّاً بحيث يصدق على مخالفتها مخالفة الدليل القطعي الواضح، الذي بحيث لو نبّه عليه القاضي الأوّل لَقَبِلَهُ ولم يتردد.

النوع الثاني: أن يكون التقييد لنفس تصدّي القاضي الجامع للشرائط للقضاء والحكم، وذلك فيما لو كان هناك ولي فقيه مبسوط اليد، وله النفوذ

---

(١) أُنظر في ذلك: تكملة مباني المنهاج ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤١: ٢٦، القضاء في الفقه الإسلامي للسيّد الحائري: ٧٩١ -٨٠٠، آداب القضاء وأحكامه لمحمّد اليزدي: ١٢٥.

في السلطة على منطقة معيّنة من العالم، فإنّه هو الذي له الحقّ في تعيين القضاة في المحاكم الشرعية والقانونية.

ولتوضيح هذه النقطة من البحث لابدّ من تسليط الضوء على حالتين مرّ بها المجتمع الإيماني (الشيعي) مدى العصور:

الحالة الأولى: وهي حالة تسلّط الحاكم الجائر على مقدّرات الأمور وإدارة البلاد والحكم عليها، ففي مثل هذه الحالة فإنّ أيّ فقيه جامع للشرائط يحقّ له التصدّي لمنصب القضاء- وجوباً كفائياً- ويكون هو الحاكم الشرعي الذي يجب على المؤمنين الرجوع إليه في قضاياهم ونزاعاتهم، وقد تقدّمت الأدلة على ذلك في بحث شرائط القاضي وأدلة نصب القضاة، وهذا من المسائل الواضحة في الفقه الإمامي، والذي عليه العمل والسيرة الشرعية من زمن الأئمةعليهم السلام وإلى يومنا هذا، في كلّ مكان ليس للولي الفقيه العادل سلطة.

جاء في مقبولة ابن حنظلة: «سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان...؟، قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت...، قلت: وكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا...، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً...»[1]، وكذا ما جاء في صحيحة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، أبواب صفات القاضي ب١١، ح١.

أبي خديجة المتقدّمة [١].

الحالة الثانية: وهي حالة تسلّط الولي الفقيه العادل على مقدّرات الأمور، وبسط يده الشريفة على بلاد أو دولة معيّنة- كما هو الحال في مثل الجمهورية الإسلامية حيث الولاية والسلطة للولي الفقيه العادل الجامع للشرائط، فهو الذي يصدر الأحكام ويعيّن القضاة ـ ففي مثل هذه الحالة يقع البحث والكلام في أنّه هل يحقّ للمجتهد الجامع للشرائط إصدار الأحكام القضائية من دون إذن الولي الفقيه أو لا يحقّ له ذلك؟

ومن الواضح أنّ محلّ البحث ليس في قاضي التحكيم؛ لأنّه قد تقدّم أنّ تعيينه بيد المتخاصمين- طبعاً مع تحقق بقية الشرائط- وإنّما الكلام في الأحكام الصادرة عن القاضي المنصوب، وحينئذ فالبحث ينحل إلى دعويين، نصيغهما بسؤالين:

الأوّل: هل يحقّ إصدار حكم القاضي من قبل مجتهد جامع للشرائط في واقعة فيما لو كان للولي أو من نصّبه الولي الفقيه حكم في هذه الواقعة، أو لا يحقّ له ذلك؟

الثاني: هل يحقّ إصدار حكم قضائي من قبل مجتهد جامع للشرائط فيما لو لم يكن للولي الفقيه أو من نصّبه حكم خاص في هذه الواقعة؟

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، أبواب صفات القاضي ب١ ص٥

الجواب عن السؤال الأوّل:

إنّ الجواب عن هذا السؤال قد اتّضح مما تقدّم في البحث عن النوع الأوّل من تقييد حكم الحاكم بحكم حاكم شرعي آخر، فقد قلنا: إنّه لو كان لقاض جامع للشرائط حكم في واقعة معيّنة فإنّه لا يجوز نقضه من قبل أيّ حاكم آخر، وفي المقام فإنّه لو كان هناك حكم للولي الفقيه أو من نصّبه الولي الفقيه فلا يحقّ لأيّ حاكم آخر إصدار الحكم في تلك الواقعة.

وهذه المسألة من مسلّمات الفقه الإمامي، ولا كثير بحث فيها، وقد تقدّمت الإشارة إلى أدلتها، ولا خصوصية للولي الفقيه أو من نصّبه على غيره. نعم، ربما يكون من باب أولى الأمر في الولي الفقيه أو من نصّبه في عدم جواز نقض حكمه.

الجواب عن السؤال الثاني:

في هذا السؤال فرض عدم وجود حكم قضائي للولي الفقيه أو من نصّبه في مسألة معيّنة، وهذا لابدّ من تقسيم الحوادث والوقائع، والنظر في ماهية وحقيقة كلّ منها، فإنّه تارة تكون تلك المسألة من القضايا الجزئية البسيطة الشخصية التي لا ترتبط ولا تؤثّر على النظام العام ولا على المجتمع بصورة عامّة، ففي مثل هذا الفرض لا يوجد أيّ مانع شرعي أو عقلاني أو عرفي من تصدّي الفقيه الجامع للشرائط لإصدار حكم في هذه المسألة.

وتارة أخرى تكون تلك المسألة مما تؤثّر في النظام العام وفي

المجتمع بصورة عامّة، كأن تكون من قبيل مسائل الجهاد، أو العلاقات الخارجية العامّة، 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 أنّه هو المسؤول الأوّل عن حفظ النظام العام ومجمل الأمور العامّة في المجتمع.

وفي الواقع أنّ هذا لا يخرج عن دائرة الفرضية إذا ما نظرنا إليه نظرة عملية واقعية؛ لأنّه ليس فقط من المستبعد، بل مما لم يتحقق إلى الآن أن لا يكون للولي الفقيه في مثل هذه المسائل المهمّة والمصيرية في المجتمع رأي يحدد الموقف الشرعي من تلك المسائل، ومعه يندرج هذا القسم في مجرد التصوّرات والفروض، وعليه فينحصر الأمر في القسم الأوّل وهي المسائل الجزئية، 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 مسألة تنفيذ الأحكام وتطبيقها كإجراء الحدود والتعزيرات، فإنّ هذه المسألة سيأتي بحثها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

دفع شبهة وردّ إشكال:

من خلال ما تقدّم يظهر الخلل فيما ادّعاه بعض المتفقّهين والمتطفّلين على الأبحاث الفقهية، من أنّه إذا صدر حكم من أحد الفقهاء الجامعين للشرائط مع وجود الولي الفقيه في مورد ليس له فيه حكم فإنّه يلزم:

أوّلاً: وجود مشكلة في الولي الفقيه نفسه؛ لأنّه إمّا ليس جامعاً للشرائط لعدم اجتهاده وفقاهته، وإمّا الشك في عدالته ابتداءً أو استدامة، وإمّا الشك في تدبيره للأمور، وخلاصة الأمر أنّه غير لائق لولاية الأمر.

ثانياً: أنّ الفقيه الجامع للشرائط الذي أصدر الحكم القضائي في هذه المسألة لا يؤمن بولاية الفقيه أساساً ولذلك أصدر الحكم حتّى مع كون هذا الولي الفقيه جامعاً للشرائط.

فيريد المستشكل أن يقول: إذا أصدر أحد الفقهاء حكماً في مسألة ليس للولي الفقيه فيها حكم، فإنّه إمّا يلزم الخلل في الولي الفقيه، وإمّا يلزم أنّ هذا الفقيه المصدر للحكم لا يؤمن بولاية الفقيه.[1]

ووجه الخلل في الأمرين واضح، أمّا الأوّل: فإنّه لا يوجد أيّ دليل يمنع من إصدار حكم قضائي من قبل الفقيه الجامع للشرائط مع عدم وجود حكم قضائي للولي الفقيه أو من نصّبه، إلّا في الموارد الخاصّة التي تقدّمت الإشارة إليها في التفصيل المتقدّم بين المسائل الكبرى والمسائل الجزئية.

وأمّا الخلل في الثاني: فإنّه لا توجد ملازمة بين إصدار حكم قضائي في مسألة جزئية ليس للولي الفقيه حكم فيها أو لمن نصّبه، وبين عدم الإيمان بولاية الفقيه أو عدم الاعتقاد بالولي الفقيه.

---

(١) اُنظر: رسالة نقد مجازات مرتد وساب النبي ﷺ: ٦، محسن كديور، بالفارسي (راجع موقعه على الإنترنت).

وأنا لا أعلم ما هذه الملازمات الجزافية التي يدّعيها البعض ويطلقها بلا شاهد ولا دليل.

وبذلك تبيّن أيضاً بطلان ما استشهد به لذلك، حيث ادّعى أنّ الولي الفقيه يفتي بأنّ إجراء الحدود في زمن الغيبة من مختصّات الولي الفقيه، حيث إنّ هذه الفتوى واردة في إجراء الأحكام القضائية 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 لحاكمية تلك الدولة [1].

فإن كان قاصداً بكلامه هذا الحكم الأولي، فهذا ما لا يمكن قبوله بوجه، فأيّ حقّ هذا يثبت للدول الظالمة والغاصبة والجائرة، فهل أنّ دولة أمريكا مثلاً لها الحاكمية الشرعية على تلك البلاد؟! أو هل لبعض الحكومات المسمّاة بالإسلامية الحقّ والسلطة الشرعية 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.

---

(١) أُنظر: رسالة نقد مجازات مرتد وساب النبي صلى الله عليه وآله: ٧، محسن كديور بالفارسي (راجع موقعه على الإنترنت)..

وأمّا إن كان قصده أنّ ذلك لا يجوز بالحكم الثانوي، أي: أنّه يجوز للفقيه الجامع للشرائط إصدار الحكم كذلك ابتداءً، إلّا أنّه توجد ظروف ثانوية تمنع من ذلك، فيكون عدم الجواز حكماً ثانوياً، كما لو كانت هناك مفاسد اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية تتولّد إثر ذلك الحكم فتتضرر الدولة الإسلامية جرّاء ذلك، فإن كان هذا قصده، فهو صحيح في نفسه إلّا أنّ هذا ما يحدده الفقيه الجامع للشرائط، وإلّا لما كان جامعاً للشرائط، وسوف يكون كلام المستشكل خلاف الفرض أساساً.

فلا يعدو هذا القول الكلام الفارغ الذي لا يستند على أساس علمي واضح.

المسألة الثانية: الشرع والقانون الرسمي

إنّ ما عليه الحال والنظام- خصوصاً في الأزمان المتأخرة- هو وجود المحاكم الرسمية القانونية، المعدّة ضمن القانون الأساسي في تلك الدول، فهذه المحاكم هي التي تبت في القضايا والنزاعات وتصدر الأحكام القضائية، وبناء على ذلك فما هي النسبة وما هو وجه الجمع بين هذه المحاكم وبين قضاء الفقيه الجامع للشرائط؟

والكلام يقع تارة في البحث عن حكم الحاكم الشرعي في الدولة الغاصبة، وتحت حكم الحاكم الجائر، وأخرى يكون الكلام في الدولة العادلة وحكومة الولي الفقيه، فهنا فرضان:

الفرض الأوّل: الحكومة الجائرة الغاصبة

إنّ المسألة واضحة في هذا الفرض منذ زمن الأئمة عليهم السلام، فإنّهم قد بيّنوا الموقف الصحيح الذي عليه العمل والإفتاء، حيث أمروا عليهم السلام أتباعهم وشيعتهم بعدم التحاكم عند الحاكم الجائر، بل لابدّ من الرجوع إلى حاكم عادل مؤمن تتوفّر فيه مجموعة من الشرائط التي تؤهّله إلى التصدّي لمنصب القضاء، فقد جاء في مقبولة ابن حنظلة: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت»، ثمّ قال عليه السلام: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً...»، وكما دلّت على ذلك أيضاً صحيحة أبي خديجة المتقدّمة.

الفرض الثاني: الحكومة العادلة الشرعية

وهو فرض وجود الحكومة العادلة- كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية ـ وفرض وجود الولي الفقيه، فهنا قد يدّعى أنّه لا يحقّ لأيّ جهة إصدار الأحكام إلّا إذا كانت من خلال محكمة صالحة منصوص عليها في القانون الأساسي للدولة، ولأجل ذلك فإنّ حكم أيّ فقيه حتّى لو كان جامعاً للشرائط لا قيمة له، ما دام هو خارج القانون المدوّن ضمن القانون الأساسي.

ولأجل بيان الموقف الشرعي الفقهي من هذه الدعوة لابدّ من تفصيل

الكلام في أمرين، حتّى تتضح أبعاد هذه الدعوة، ويتّضح الجواب عنها والموقف الصحيح منها، وهما:

١ـ في معنى المحكمة الصالحة المقنّنة والمنصوص عليها ضمن نظام الدولة وقانونها الأساسي.

٢ـ في بيان الفوارق بين الرسالة العملية للفقهاء التي تعتبر قانون الحياة الشرعية في مختلف المجالات، وبين قانون الدولة، وكيفية تعيين الأحكام الشرعية كبنود قانونية.

الأوّل: في معنى المحكمة الصالحة.

ربما يوهم البعض بكلامه أنّ المحكمة الصالحة عبارة عن مجموعة من الأفراد، وعدّة من الاختصاصات، تتابع مسألة قضائية معيّنة، وتنظر في جميع جزئياتها، خصوصاً مع الوضع الشائك والمعقّد في هذه الأزمان في المعاملات والقوانين الدولية والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة، واتّساع دائرة النزاعات والصراعات بين الأفراد، والشركات والمؤسسات المحلّية منها والعالمية، إلى غير ذلك من الاندماج الكبير الذي حصل في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية.

ولأجل ذلك ادّعى هذا البعض أنّه لا يمكن للفقيه الجامع للشرائط- أساساً- أن يتصدّى لمثل هذه القضايا وهذه النزاعات، فلا يحقّ له أن يصدر الأحكام القضائية على مثل هذه الأمور، بل لابدّ أن يكون ضمن محكمة صالحة هي التي تبتّ في هذه القضايا.

وكما ادّعى هذا البعض أنّ إحراز موضوع الحكم لا يكون إلّا بعد تشكيل المحكمة، واستماع أدلة الطرفين أو الأطراف والوكلاء، وفحص البيّنة واليمين، وملاحظة الوثائق، وجميع ما يرتبط بذلك. فالأمر يختلف عما كان في السابق، حيث كانت الموضوعات بسيطة وسهلة ويمكن للفقيه إحراز الموضوع بسهولة وإصدار الحكم عليه، لذلك فإنّ في هذه الأزمان المعقّدة لابدّ من إرجاع تشخيص الموضوع وإصدار الحكم عليه إلى المحكمة الصالحة، ولا يحقّ للفقيه إلّا إصدار الأحكام الشرعية واستنباطها من أدلتها المقررة، ولا علاقة له بالقضاء.

هذا بالإضافة إلى أنّ اعتراض المتهم على الحكم، وإرجاع الدعوة إلى محكمة التمييز لعرضها على قاض آخر، كلّها أمور لم تلحظ في الفقه أصلاً[1].

ملاحظة وبيان:

قبل بيان الجواب عن الدعاوي الجزافية المتقدّمة لابدّ من التنويه على أمر أغفله المستشكل، بل عمل على تغييبه وهو: أنّ المحكمة الصالحة المدّعاة مهما تفرّعت أقسامها ومهما تعدد موظفوها، فهي تبقى حكومة القاضي الواحد، فمهما قسّم المستشكل ومهما فرّع إلّا أنّه لا يمكن أن يغيّر الواقع وحقيقة الأمر؛ إذ القاضي في كلّ محكمة سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية إنّما هو قاض واحد هو الذي يصدر الحكم في نهاية المطاف.

---

(١) أُنظر: رسالة نقد مجازات مرتد وساب النبي ﷺ: ٨.

نعم، هذا لا يمنع من وجود مستشارين معه أو مساعدين أو أهل خبرة يستعين بهم لكشف الموضوع.

وإذا أردنا أن نعبّر عن المحكمة الصالحة بطريقة أخرى نقول: هو القاضي الجامع للشرائط التي تؤهّله لإصدار الأحكام القضائية.

الجواب: لا فرق بين المحكمة الصالحة والفقيه الجامع للشرائط.

بعد هذه الملاحظة المتقدّمة تتّضح حقيقة الأمر، فإنّه لا فرق حينئذ بين المحكمة الصالحة والفقيه الجامع للشرائط؛ إذ كلا العنوانين يشترط فيه الفقاهة والخبرة والقدرة على تشخيص الموضوع والقدرة على إصدار الحكم، فلو كان الفقيه غير قادر على تشخيص الموضوع بشكله الدقيق فهو حينئذ غير جامع للشرائط، ولا يحقّ له إصدار الحكم القضائي، وكذلك الحال في القاضي في المحكمة الصالحة، فإنّه لو اختلّ عنده أحد الشروط المعتبرة فإنّه لا يحقّ له إصدار الأحكام القضائية، فالمسألة حينئذ لا ترتبط بعنوان المحكمة الصالحة وعدمه، وإنّما الموضوعية لمسألة تحقق الشروط من عدمها، فكما أنّه يجب على قاض المحكمة أن ينظر في الدعوة ويستمع للطرفين والوكلاء والشهود وللأدلة المقدّمة، كذلك يجب ذلك على الفقيه الجامع للشرائط، فالمسألة مسألة عنونة لا أكثر.

محكمة التمييز:

وأمّا ما ادّعي من أنّ محكمة التمييز غير موجودة في الفقه أصلاً فهي

دعوة لا نصف قائلها إلّا بالسذاجة والبساطة، حيث إنّه قد تقدّم الكلام في جواز نقض حكم الحاكم في بعض الموارد، وهل يكون النقض إلّا من خلال النظر المجدد في القضية؟!

أو لا أقل أنّ جواز النقض يحتّم جواز النظر في القضية، ومحكمة التمييز لا تعني الوجوب، بل هي على حسب طلب أصحاب الدعوى.

فالغريب في المسألة أنّ تغيّر الأسماء والمصطلحات يؤدّي إلى اختلاط الأوراق عند البعض، والارتباك الواضح في دعاواهم، فإنّ من الصحيح أنّ مصطلح محكمة التمييز ليس موجوداً في الفقه، إلّا أنّه لا يعني أنّ حقيقته وروحه غير موجودة.

والأغرب من ذلك أن يدّعى أنّ الفقيه لا يحقّ له إصدار الأحكام القضائية؛ والسبب في ذلك هو أنّ الفقيه وإن كان خبيراً في الأحكام إلّا أنّه ليس خبيراً في تحديد الموضوعات، ومن دون تحديد الموضوع لا يحقّ إصدار الحكم القضائي؛ لأنّ الحكم القضائي يختلف عن الحكم الشرعي؛ لأنّ الأوّل ناظر إلى وجود الموضوع فعلاً، فهو صادر على نحو القضية الجزئية الخارجية، وأمّا الثاني فهو لا يشترط فيه ذلك، فهو صادر على نحو القضية الحقيقية.

و في هذه الدعوى تأمّل كبير؛ لأنّه إن كان معنى هذه الدعوى أنّ كلّ قضية لا يحقّ له إصدار الأحكام القضائية، فلازمه أنّه حتّى قاضي المحكمة لا يجوز له ذلك؛ لأنّ من أهمّ شرائطه الفقاهة.

وإن كان معناها أنّ بعض الفقهاء لا يحقّ لهم ذلك، قلنا: هذا من المسلّمات المتّفق عليها، وهي أنّ بعض الفقهاء الذين لم تجتمع فيهم شرائط القضاء لا يحقّ لهم إصدار الأحكام القضائية، ومن أهمّ تلك الشرائط عدم تحديد الموضوع.

فالكلام إذن في اجتماع الشرائط من عدمها، ولا علاقة لذلك في المحكمة أو في تحديد الموضوع أو ما شاكل، فإن توفّرت الشرائط جاز لقاضي المحكمة الحكم، وكذا جاز للفقيه ذلك.

والإنصاف يقتضي 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 بقية الشرائط.

الثاني: في الفرق بين الرسالة العملية (فتوى الفقيه) وقانون الدولة.

إنّ القوانين المعمول بها في أغلب دول العالم الآن، هي إمّا وضعية خالصة، وإمّا خليط بين القانون الوضعي والقانون الديني، والمقصود بالقوانين الوضعية هي تلك القوانين التي وضعها البشر بأنفسهم تبعاً لما يرونه من المصلحة حسب العقل والعرف، وما يتناسب مع كلّ مجتمع أو دولة بالخصوص، لذلك نجد أنّ قانون كلّ دولة وكلّ مجتمع يختلف عن قانون الدولة الأخرى والمجتمع الآخر، بل لا يكاد يتّفقان إلّا في الموارد الكلية العامّة التي عليها آراء البشر بصورة عامّة.

هذا بالإضافة إلى القوانين العالمية التي صوّتت عليها الدول في جمعية الأمم المتحدة.

وعلى هذا المنوال سارت أكثر الدول الإسلامية، مع تطعيم قانونها الوضعي ببعض الأحكام الإسلامية التي لا تخالف القانون الوضعي أساساً. والسبب في ذلك إمّا عناداً للدين وتسليماً لقدرة الشياطين، وإمّا جهلاً بأحكام ربّ العالمين، حيث يعتقد البعض أنّ الدين الإسلامي ليس له قابلية إدارة المجتمعات وحفظ النظام العام.

هذا الوضع القائم اليوم بعيد كلّ البعد عن التعاليم الإسلامية والقوانين الإلهية؛ لأنّ الإسلام يؤكّد أنّ القانون الذي يجب اتّباعه وجعل الأمور تسير على وفق رؤاه وتعاليمه، هو قانون السماء وأحكام الله تعالى المتمثّلة بالقرآن الكريم وسنّة المعصومين محمّدﷺ وأهل بيتهعليهم السلام. من هنا كانت إطلالة الجمهورية الإسلامية بقيادة إمام الأمة إطلالة على العالم المعاصر، من خلال تدوين القوانين التي لها القابلية لإدارة شؤون المجتمع الإنساني وتنظيم حياة البشر بالاعتماد على الشريعة الإسلامية، فجاء قانون الجمهورية الإسلامية منبثقاً من داخل الفقه الإسلامي، فتلك القوانين تابعة لأحكام الإسلام التي يستنبطها الولي الفقيه الجامع للشرائط، لذلك فإنّ قانون الجمهورية الإسلامية ليس هو شيء وراء الفقه والرسالة العملية، بل هما شيء واحد في الحقيقة والمعنى وإن اختلفا في الصياغة والتدوين.

قال السيّد الإمام في الجواب عن السؤال، ما هي نوعية الحكومة التي

تعيّنها بعد انتصار الثورة؟: حكومة الجمهورية الإسلامية، أمّا الجمهورية فلأنّها تعتمد على آراء أكثر الناس، وأمّا إسلامية فلأنّ قانونها الأساس ودستورها هو قانون الإسلام؛ لأنّ الإسلام له قوانين في مختلف الأبعاد، ولأجل ذلك لا تحتاج إلى قوانين أخرى [١].

اختلاف القانون عن الرسالة العملية:

نعم، يوجد اختلاف بين القانون الذي تسير عليه الدولة وبين الرسالة العملية من جهات:

الأولى: أنّ صياغة عبارات الرسالة العملية تختلف عن صياغة البنود القانونية؛ وذلك لأنّ الرسائل العملية كتبت وهي ناظرة إلى الأحكام الشرعية فقط، أيّ: تحديد الوظيفة الشرعية للأفراد، وعلى المكلّف أن يرجع لتلك الرسائل ويأخذ حكمه منها بنفسه، والمسؤولية على المكلّف تكون أمام الله تعالى، فإن عمل بها فقد برئت ذمته وإلّا فلا، وأمّا القانون فإنّ صياغته ناظرة إلى أمرين: الأوّل: بيان نفس الحكم والوظيفة، والثاني: بيان الموضوع الذي يطبّق عليه القانون بشكل دقيق، أو فقل: إنّ القانون ناظر إلى الحكم وإلى كيفية تطبيق ذلك الحكم في صياغة القانون، وهذا ما يؤدّي إلى اختلاف صياغة الحكم بين الرسالة العملية والقانون.

---

(١) صحيفة نور ٤: ٢١.

الثانية: أنّ صياغة القانون عادة ما تكون بشكل واضح بحيث يتّفق على فهمه الجميع - إلّا النادر القليل - من خلال بيان تمام القيود التي لها دخل في الحكم بلغة جديدة عصرية بسيطة واضحة، 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 أهمية؛ وذلك لأسباب عديدة لعلّ من أهمها السبب الذي من أجله كتبت الرسائل العملية، وهذا القسم من الأحكام في الرسائل العملية ينصب على الحياة الفردية للناس والحياة الاجتماعية، حيث إنّه ينظّم حياة الناس مع الله تعالى ومع بعضهم البعض.

وأمّا القانون فهو ينصب على القضايا الاجتماعية، بحيث يكون القانون منظّماً لتعاملات الأفراد فيما بينهم، ولا علاقة له بالممارسات الفردية التي ترتبط بالإنسان مع ربّه وخالقه، أو ما يحدد قناعاته الشخصية.

الرابعة: أنّ الرسالة العملية تركت مجالاً واسعاً للمباحات يكون تحديدها وفق الاتّفاقات بين أفراد المجتمع، وذلك حسب الرؤية الدينية لمجموعة من القضايا، لذلك نجد أنّ الرسالة العملية أغفلت هذه الأمور بالاكتفاء بالحكم بالإباحة.

وأمّا القانون فباعتبار أنّه يراد منه تنظيم الحياة الاجتماعية وفق ما تقتضيه الظروف فإنّه يقنن هذه الأمور بالشكل الذي لا يخالف أحكام الإسلام وتعاليمه، من قبيل: قانون العسكر والجيش، فكون الجندي يخدم في الجيش مدّة سنة أو سنتين أمر لم ينص عليه الشرع وإنّما جعله مباحاً، ولكن يأتي القانون ويحدد أنّ الفترة سنتان، فيكون القانون ملزماً للجميع بناء على التوافقات والشروط التي ألزم الشارع بكلياتها، حيث إنّ المؤمنين عند شروطهم، وكذلك الأمر في قانون المرور، وقانون الرياضة، والصحة، والصناعة، والطرق والمواصلات، ومختلف الوزارات والإدارات، فإنّ هذه المسائل لابدّ أن تبيّن وتحدد بشكل واضح ودقيق حتّى لا يقع الاختلاف بين أفراد المجتمع في حقوقهم وواجباتهم الاجتماعية التوافقية المدنية، فإنّه من الصحيح أنّ من حقّ العامل في الدائرة أن يعمل ساعتين أو ست ساعات؛ لأنّ هذا أمر مباح، إلّا أنّ المقنّن يأتي ويقنن ست ساعات، ويجعل في قبال ذلك الراتب الشهري، فهنا يكون العامل ملزماً بالحضور والعمل لست ساعات، فلو لم يحدد وقت العمل ولم يجعل كقانون يمكن الرجوع إليه، فإنّه لا يمكن حلّ النزاعات وفق الدعاوي.

ولعلّ هذا الفرق من أهمّ الفوارق بين الرسالة العملية وبين قانون الدولة.

الخامسة: أنّ الرسائل العملية مختلفة الفتاوى والأحكام، وذلك تبعاً لاختلاف المجتهدين في النظر والفهم والرأي، لذلك فإنّ الرسائل العملية تمثّل عدّة قوانين واتّجاهات فكرية، وهذا أمر لا يضر في المقام.

وأمّا القانون فباعتبار أنّه ينظّم حياة المجتمع ككل فلابدّ أن يكون بصيغة واحدة وبمضمون واحد ويحكم على الجميع وإلّا لما حصل النظم المطلوب في المجتمع، لذلك فإنّ القانون لابدّ أن يمثّل رأي الولي الفقيه المبسوط اليد، ومن ثمّ فإنّ اختلاف بعض بنود القانون الأساسي لبعض الرسائل العملية لا يعني مخالفة القانون للإسلام، وإنّما يعني مخالفة رأي الولي الفقيه لتلك الرسائل.

فإن قلت: لو لم يكن هناك قانون، بل مجرد الرسائل العملية، فهل يعني هذا عدم انتظام حياة المجتمع؟

قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأنّه في مورد النزاعات لا ينظر إلى تقليد الأفراد، بل إلى حكم الحاكم الشرعي الجامع للشرائط، وعلى الجميع الإطاعة والتنفيذ، إذن لا بدّ من توحيد الجهة في مثل هذه المسائل، وخصوصاً المصيرية منها.

ومن خلال جميع ذلك يتبيّن: أنّ الحاجة إلى القانون والدستور لا تعني الاستغناء عن الرسالة العملية، أو المعارضة معها، وأنّ وجود بعض البنود في القانون دون الرسالة العملية لا يعني أنّ هذا القانون غير إسلامي؛ لأنّ جميع ما في القانون لابدّ أن يكون تحت مظلّة الأحكام الإسلامية العامّة والكلية، والكلّ تحت مظلّة الحاكم الشرعي وهو الفقيه الجامع للشرائط.

ويتبيّن بذلك أيضاً: بطلان ما قيل: إنّ الفتوى الشرعية لا قيمة لها إذا لم

تكن قانوناً مصوّت عليه في المحافل الرسمية؛ وذلك لأنّ هذه الفتوى إن كانت من الأمور المتّفق عليها بين الفقهاء، فهي لابدّ أن تكون ضمن القانون - حسب الفرض -، وإن كانت من الولي الفقيه فهي قانون بحدّ ذاتها ؛ لأنّ القانون يعتمد على رأي الولي الفقيه أساساً، وأمّا إن كانت الفتوى مما اختصّ بها أحد الفقهاء غير الولي الفقيه، فهي وإن لم تكن ذات قيمة قانونية يستدلّ بها في المحاكم الشرعية وتكون حجّة على الجميع، إلّا أنّها ذات قيمة دينية تكليفية بالنسبة إلى مقلّدي ذلك الفقيه، فهي حجّة ومعتبرة من هذه الجهة.

بحث تطبيقي في المرتد وسابّ النبي ﷺ:

بعد هذا البحث المتقدّم ـ عن الجهة التي يحقّ لها إصدار الأحكام القضائية والتصدّي لهذا المنصب الخطير ـ نشير إلى بعض الموارد التي استشكل فيها على جواز إصدار الحكم عليها، من قبيل: الحكم بالقتل على من سبّ النبي ﷺ، وعلى من ارتدّ عن الدين الإسلامي، فنقول:

إنّ الشريعة الإسلامية بيّنت حكم المرتد وسابّ النبي ﷺ بشكل واضح، وأنّه إذا سبّ شخص النبي الأكرم ﷺ أو ارتدّ عن الدين الإسلامي الحنيف عن فطرة، فإنّ حكمه القتل، وفي هذه الحالة يحقّ للقاضي الشرعي إصدار الحكم على الشخص الذي ثبت في حقّه الارتداد أو السباب.

أدلة قتل المرتد أو سابّ النبي ﷺ:

هناك أدلة عديدة تثبت أنّ حكم المرتد أو سابّ النبي ﷺ هو القتل،

وسوف نذكر بعضها بشكل مختصر؛ لأنّ البحث في هذه الدراسة يتمحور حول الجهة المصدّرة للحكم والجهة المنّفذة، وما نذكره هنا من الأدلة ما هو إلّا تتميماً للفائدة.

أدلة قتل المرتد الفطري:

١- خالإجماع، فقد انعقد إجماع الفقهاء على ذلك.

٢- معتبرة عمار الساباطي، حيث قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوّته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، ويقسّم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها...» [١].

٣- صحيحة 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- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن مسلم تنصّر، قال: يقتل ولا يستتاب...» [٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٣٢٤، أبواب حد المرتد، ب١، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٥، أبواب حد المرتد، ب١، ح٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٥، أبواب حد المرتد، ب١، ح ٥.

إلى غير ذلك من الروايات العديدة التي دلّت على أنّ حكم المرتد الفطري هو القتل.

أدلة قتل سابّ النبي ﷺ:

١- الإجماع واتّفاق الفقهاء على ذلك.

٢- صحيحة 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 الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام»[(١)].

٣- صحيحة 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 النبيّ صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: «إن لم تخف على نفسك فاقتله»[(٢)].

إلى غير ذلك من الروايات، وكذلك أُلحق بالنبي صلى الله عليه وآله الأئمة المعصومون وفاطمة الزهراء عليهم السلام، لروايات عديدة، منها: صحيحة هشام بن سالم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سبابة لعلي عليه السلام؟ قال: فقال لي: «حلال الدم والله لو لا أن تعم به بريئاً...»[(٣)].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٣٧، أبواب حد المرتد، ب٧، ح١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٣، أبواب حد القذف، ب٢٥، ح٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٥، أبواب حد القذف، ب٢٧، ح ١.

الجهة المصدّرة لحكم المرتد أو سابّ النبي ﷺ:

هنا لابدّ من تطبيق البحث المتقدّم، فهنا توجد ثلاثة فروض:

الفرض الأوّل: أن لا تكون هناك حكومة عادلة، ولا يوجد فقيه مبسوط اليد، فإنّه حينئذ يجوز للحاكم الشرعي الجامع للشرائط إصدار هذا الحكم على الشخص المرتد أو سابّ النبي ﷺ، وفقاً للضوابط المتقدّمة في البحث، ولا يجوز نقض هذا الحكم من قبل أيّ فقيه وحاكم آخر، إلّا بما تقدّم استثناؤه.

الفرض الثاني: أن تكون هناك حكومة عادلة، وفيها الولي الفقيه الجامع للشرائط، وأن يكون للولي الفقيه حكم معيّن في هذا المرتد أو سابّ النبي ﷺ، أو يكون الحكم من قبل القاضي الذي نصّبه الولي الفقيه، وحينئذ لا يجوز التصدّي لإصدار الحكم في هذه المسألة من قبل قاض آخر، ولا يجوز نقض الحكم إلّا بما تقدّم استثناؤه.

الفرض الثالث: أن تكون هناك حكومة عادلة، وولي فقيه مبسوط اليد، إلّا أنّه لا يوجد له أو لمن نصّبه حكم في هذه المسألة الخاصّة، فإنّه يجوز لفقيه آخر جامع للشرائط قد ثبت عنده ارتداد ذلك الشخص أن يحكم عليه بالقتل، ولا يوجد أيّ مانع من إصدار هكذا حكم، كما تقدّم تفصيل ذلك.

الجواب عن بعض الإشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ فتوى الفقيه ليست قانوناً مدوّناً فلا قيمة لها، فلو أصدر أيّ فقيه حكماً بالارتداد على شخص- غير الولي الفقيه في ضمن القانون - لا قيمة لهذا الحكم أصلاً.

جواب الإشكال: أتصوّر قد اتّضح الجواب عن هذا الإشكال من خلال البحث المتقدّم، وأنّ فتوى الفقيه وإن لم تكن قانوناً إلّا أنّها حجّة شرعية على مقلّدي هذا المجتهد الجامع للشرائط، وهي وظيفة شرعية ربما يقدّمها المشرّعة على أيّ قانون آخر.

الإشكال الثاني: أنّ القانون الأساسي لم يعيّن مجازات المرتد وإن عيّنها في سابّ النبي صلى الله عليه وآله، وعليه فلا يجوز الحكم على المرتد بالقتل من قبل فقيه آخر؛ لأنّه لا يحقّ الحكم إلّا للولي الفقيه أو من نصّبه.

جواب الإشكال: أوّلاً: أنّ الولي الفقيه ـ والذي هو المؤسس للجمهورية الإسلامية، والذي قد صيغت مجموعة من بنود القانون الأساسي وفق رسالته العملية ـ قد أفتى بذلك، وقد أعمل ذلك الحكم خارجاً وفعلاً، حينما أصدر الفتوى الشهيرة بارتداد سلمان رشدي ولزوم قتله.

ثانياً: حتّى لو فرض خلو القانون عن ذلك الحكم، فهذا لا يعني عدم جواز إصدار هكذا حكم من قبل فقيه آخر جامع للشرائط، حيث تقدّم أنّه لا مانع من ذلك أصلاً، كما في الفرض الثالث المتقدّم، وما تقدّم عليه.

الإشكال الثالث: أنّه مع التسليم بوجود هكذا حكم، إلّا أنّه لا يحقّ لهذه المحاكم الموجودة إصدار هكذا حكم؛ وذلك لأنّ الكثير من القضاة فيها ليسوا من الفقهاء، بل هم ممن درسوا القضاء بشكل فتوائي ثمّ عيّنهم الولي الفقيه في تلك المناصب بالمباشرة أو بالواسطة، لذلك فلا يمكنهم تشخيص بعض المسائل الاجتهادية، خصوصاً في مثل الدماء وموضوع

الارتداد، ولذلك يجب الاجتناب عن إصدار هكذا أحكام.

جواب الإشكال: أوّلاً: أنّه 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 باجتهاد وفتوى من نصّبهم 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 إقامة الحدود والتعزيرات وتنفيذ الأحكام القضائية في زمن الغيبة الكبرى.

إنّ المشهور بين الفقهاء هو جواز إقامة الحدود والتعزيرات في زمن الغيبة الكبرى، قال الشيخ المفيد: «فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمّد عليهم السلام، ومن نصّبوه لذلك من الأمراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء

شيعتهم مع الإمكان، فمن تمكّن من إقامتها على ولده وعبده، 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 حدّاً، وأمروا عامّة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة ولم يحيدوا»[٢].

قال الشيخ الطوسي: «فأمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى، أو من نصّبه 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 معلّقاً على كلامه هذا: «هذا هو المعروف والمشهور بين

---

(١) المقنعة: ٨١٠.

(٢) المراسم العلوية في الأحكام النبوية: ٢٦٣.

(٣) النهاية: ٣٠٠.

الأصحاب، بل لم ينقل فيه خلاف إلّا ما حكي عن ظاهر ابني زهرة وإدريس من اختصاص ذلك بالإمام أو بمن نصّبه لذلك، وهو لم يثبت. ويظهر من المحقق في الشرائع والعلّامة في بعض كتبه التوقّف»[1].

والمهم في المقام هو الاستدلال على ذلك، فقد استدلّ عليه بعدّة أدلة، منها:

الأوّل: أنّ أحد أهمّ الأدلة المتقدّمة في تشريع أصل القضاء هو حفظ النظام العام وحفظ تماسك المجتمع، وهذه من مهمات الأهداف التي عليها سيرة العقلاء فضلاً عن الشريعة، وهذا هدف وغاية موجودة في كلّ زمان لا تختص بزمن حضور الإمام المعصوم عليه السلام.

قال السيّد الخوئي: «فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقضي بإقامتها في زمان الغيبة كما تقضي بها زمان الحضور»[2].

الثاني: إطلاق أدلة الحدود والتعزيرات، حيث إنّها لم تقيّد بزمان دون زمان، فكما تدلّ على جواز ذلك في زمن الحضور فهي تدلّ عليه في زمن الغيبة. نعم، ليس الإطلاق بمعنى جواز إقامة ذلك لكلّ أحد، بل للقدر المتيقّن وهو الفقيه الجامع للشرائط، كما سيأتي بيانه.

الثالث: التوقيع الصادر عن الناحية المقدّسة، وهو ما رواه إسحاق بن

---

(١) مباني تكملة المنهاج، ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤١: ٢٧٣.

(٢) مباني تكملة المنهاج، ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤١: ٢٧٣.

يعقوب، قال: سألت محمّد بن عثمان العمري رضي الله عنه أن يوصل لي كتاباً قد سُئلت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك من أمر...، وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»[١].

ورواه الشيخ الطوسي بسنده عن محمّد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب[٢].

أمّا الكلام عن سند هذا الحديث فهو من جهة إسحاق بن يعقوب فقط، وقد أثبتنا اعتباره وإمكان الاعتماد عليه في كتابنا زيد بن علي عليه السلام[٣].

فالسند تمام، وأمّا الدلالة فبإطلاق قوله عليه السلام: «وأمّا الحوادث» فهي تدلّ على لزوم الرجوع إلى الفقهاء من رواة أحاديثهم عليهم السلام.

الرابع: ما رواه حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»[٤]، وبما أنّ الحكم في زمن الغيبة قد ثبت أنّه للمجتهد الجامع

---

(١) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٤٨٥.

(٢) الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٩٠.

(٣) زيد بن علي عليه السلام: ١٨٠.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ٣١٤.

للشرائط، فيثبت جواز إقامة الحدود في زمن الغيبة أيضاً.

وأمّا السند فالإشكال فيه من جهة القاسم بن محمّد، فهو إمّا الجوهري وهو مجهول، وإمّا الإصفهاني المعروف بكاسولا، فقد نصّ النجاشي على أنّه غير مرضي [١]، وإن ذكرت هناك بعض الشواهد لاثبات اعتباره [٢]، إلّا أنّها بمجموعها غير ناهضة لإثبات ذلك.

وأمّا علي بن محمّد فهو ابن شيرة القاساني، وهو ثقة معتبر وإن اضطربت كلمات الشيخ الطوسي فيه، حيث ضعّفه مرّة ووثّقه أخرى.

الخامس: مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة: «ينظران من كان منكم...، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا، الرادّ على الله...»، فهذه الفقرة من الرواية ناظرة إلى تنفيذ الأحكام القضائية، وأنّها تكون تابعة لحكم الفقيه الذي جعله الإمام حاكماً بتعيين مطلق يمتد إلى سائر الأزمان، إلى غير ذلك من الشواهد والأدلة التي تثبت جواز إقامة الحدود في زمن الغيبة الكبرى.

وأمّا ما استشهد به على عدم جواز إقامة الحدود في زمن الغيبة فهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام أنّه قال: «لا يصلح

---

(١) رجال النجاشي: ٣١٥ [٨٦٣].

(٢) اُنظر: الرسائل الرجالية للكلباسي ٣: ٢٢٠.

الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلّا بإمام»[1]، فإنّه بالإضافة إلى الإشكال السندي، فإنّه باطل جزماً في فقرته الأولى، حيث قد ثبت بأدلة قطعية كثيرة أنّه يجوز، بل يجب إصدار الأحكام القضائية في زمن الغيبة، وكذا تبطل الفقرة الأخيرة، حيث إنّ الجمعة يجوز إقامتها في زمن الغيبة فضلاً عمّن قال بوجوبها الإ على رأي نادر جداً، هذا كلّه 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 لابدّ أن تتوفّر فيه شرائط إمام الجماعة، طبعاً بإضافة شرائط القضاء في باب القضاء.

الأمر الثاني: في شرائط المجري للأحكام.

هناك مجموعة من الشواهد والبراهين دلّت على أنّ تنفيذ وإجراء الأحكام القضائية لا يكون إلّا بيد الفقيه الجامع للشرائط، منها:

الأوّل: أنّ الهدف من القضاء أساساً، وكذا تنفيذ الأحكام القضائية 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.

---

(١) دعائم الإسلام ١: ١٨٢، الجعفريات (الأشعثيات): ٤٣، مستدرك الوسائل ١٧: ٤٠٢.

قال السيّد الخوئي بعد أن ذكر أدلة جواز إقامة الحدود في زمن الغيبة: «وهذه الأدلة تدلّ على أنّه لابدّ 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...، فإذن لابدّ من الأخذ بالمقدار المتيقّن، والمتيقّن هو من إليه الأمر، وهو الحاكم الشرعي»[1].

الثاني: صحيحة داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله قالوا لسعد بن عبادة: أرأيت 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 رأي عيني وعلم الله أن قد فعل؟ قال: أيّ والله بعد رأي عينك وعلم الله أن قد فعل، إنّ الله قد جعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل لمن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»[2].

فهذه الصحيحة تدلّ على أنّ إجراء الأحكام لا تكون إلّا من قبل وبإذن الحاكم الشرعي الجامع للشرائط حتّى وإن كان المكلّف يرى بعينه

---

(١) مباني تكملة المنهاج، ضمن موسوعة السيد الخوئي ٤١: ٢٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ١٤، أبواب مقدمات الحدود، ب٢، ح١.

ومستيقن الحدث.

الثالث: رواية حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»[1].

دلالة هذه الرواية واضحة على المطلوب، حيث إنّ من إليه الحكم هو الفقيه الجامع للشرائط، كما تقدّم بيانه، إلّا أنّ المشكلة في هذه الرواية هو من جهة السند، حيث إنّ القاسم بن محمّد الواقع في السند لم يوثّق إن كان هو الجوهري، وغير مرضي إن كان هو الإصفهاني، كما تقدّم بيان ذلك.

الرابع: التوقيع الصادر عن الإمام الحجّة عليه السلام: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»[2].

بناء على أنّ إقامة الحدود في زمن الغيبة من تلك الحوادث، والسند تام كما قدّمناه.

إذن يتعيّن بذلك أنّ إجراء الحدود والتعزيرات في زمن الغيبة إنّما هو بإشراف وبإذن الحاكم الشرعي الجامع للشرائط.

قال الشيخ المفيد: «فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمّد عليهم السلام، ومن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٤٩، أبواب مقدمات الحدود، ب ٢٨، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، أبواب صفات القاضي ب١١، ح ٩.

نصّبوه لذلك من الأمراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان»[١].

قال العلّامة الحلي: «وهل يجوز للفقهاء إقامة الحدود حال الغيبة؟ جزم به الشيخان[٢]، وهو قوي 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 الأوّل: «ويجوز للفقهاء حال الغيبة إقامة الحدود مع الأمن»[٥].

إلى غير ذلك من كلمات كبار الفقهاء وفتاواهم الدالة على أنّ إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام القضائية لا تكون إلّا بيد الفقيه الجامع للشرائط.

الأمر الثالث: في إجراء الحدود والتعزيرات في ظلّ حكومة الولي الفقيه.

بناء على ما تقدّم من أنّ الجهة التي يحقّ لها تنفيذ الأحكام القضائية

---

(١) المقنعة: ٨١٠.

(٢) أي: الشيخ المفيد والشيخ الطوسي.

(٣) تحرير الأحكام ٢: ٢٤٢.

(٤) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٥.

(٥) اللمعة الدمشقية: ٧٥.

هي نفس الجهة التي يحقّ لها إصدار تلك الأحكام، أي: أنّ الشروط التي لابدّ أن تتوفّر هناك لابدّ أن تتوفّر هنا؛ حفاظاً على نظم المجتمع ودفع المفاسد عنه، بالإضافة إلى الروايات المتقدّمة، من هنا نقول: إنّ الجهة المنفّذة للأحكام الشرعية في زمن الولي الفقيه الجامع للشرائط هي التي تكون مُعيَّنة ومأذونة من قبله، ولا يحقّ لأحد إجراء تلك الأحكام إلّا بإذنه، هذا فيما إذا كانت هناك جهة معيّنة من قبل الحكومة العادلة، وأمّا إذا لم يكن لها موقف واضح اتّجاه قضية معيّنة لأيّ سبب كان فالأمر يرجع إلى الحاكم الجامع للشرائط، وبعبارة أخرى: تبيّن أنّ الكلام المتقدّم في الجهة التي يحقّ لها إصدار الأحكام القضائية يأتي نفسه هنا، فالكلام الكلام.

الأمر الرابع: في بعض مستثنيات قانون تنفيذ الأحكام القضائية.

ثبت ممّا تقدّم أنّ الجهة التي يحقّ لها تنفيذ الأحكام القضائية لابدّ أن تتوفّر فيها جميع الشرائط المشروطة في الجهة المصدّرة للأحكام، سواء بالمباشرة أو بالواسطة، ولكن هناك بعض الموارد المستثناة من هذه القاعدة، وهي مجموعة من الموارد التي نصّت الروايات على جواز تنفيذ الحكم فيها من دون الحاجة إلى الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط، بل يحقّ لكلّ مكلّف أن ينفّذ تلك الأحكام في تلك الموارد، من تلك الموارد، الموردان محلّ البحث، نذكرهما ونذكر الأدلة على استثنائها من تلك القاعدة، ونرى هل أنّ تلك الأدلة تامّة أولا.

المورد الأوّل: المرتد

والمرتد على قسمين: فهو إمّا ملّي، وهو الكافر الذي أسلم ثمّ كفر، وإمّا فطري، وهو الذي نشأ مسلماً وبلغ كذلك ثمّ كفر، لأبوين مسلمين أو لأحدهما.

والكلام فعلاً في الرجل المرتد الفطري.

والكلام تارة عن حكم المرتد ووجوب قتله، وأخرى فيمن ينفّذ هذا الحكم.

وجوب قتل المرتد:

هناك مجموعة من الأدلة دلّت على أنّ المرتد يجب قتله، منها: الإجماع، ومنها: معتبرة عمار الساباطي، ومنها: صحيحة الحسين بن سعيد، وصحيحة علي بن جعفر، وغيرهما، وقد تقدّم نقل هذه الروايات فيما مضى.

فمسألة قتل المرتد من القضايا الواضحة في الشريعة الإسلامية.

الجهة المنفّذة لحكم المرتد:

نصّت بعض الروايات على أنّ المرتد يجوز قتله لمن سمع منه الارتداد، ولا حاجة للرجوع إلى الحاكم الشرعي.

الرواية الأولى: معتبرة عمار الساباطي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله

نبوّته وكذّبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ...»[١].

فإنّ هذه الرواية ظاهرة في المطلب، حيث إنّ الإمام عليه السلام جوّز قتل المرتد لمن سمع الارتداد من المرتد، وأنّ دمه مباح، وإباحة الدم تعني أنّه يحقّ لأيّ شخص أن يقتله.

الرواية الثانية: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ومن جحد نبيّاً مرسلاً نبوّته وكذّبه فدمه مباح، قال: فقلت: أرأيت من جحد الإمام منكم ما حاله؟ فقال: من جحد إماماً من الله وبرئ منه ومن دينه فهو كافر مرتد عن الإسلام...، ودمه مباح في تلك الحال»[٢].

فإباحة الدم تقتضي عدم مراجعة الحاكم الشرعي في ذلك.

وهذه الرواية مخصصة ومقيّدة لعمومات وإطلاقات أدلة ضرورة الرجوع إلى الحاكم الشرعي الجامع للشرائط في تنفيذ الأحكام الشرعية، التي تقدّم ذكرها.

إذن فحكم المرتد هو القتل في الحال؛ لأنّه مهدور الدم. هذا ما يستظهر من الأدلة وسيأتي ذكر بعض الإشكالات على ذلك والجواب عنها.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٤، أبواب حد المرتد، ب١، ح٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣، أبواب حد المرتد، ب١، ح١.

المورد الثاني: سابّ النبي ﷺ

من الموارد التي لا يرجع فيها إلى الحاكم الشرعي في تنفيذ الحكم هو لزوم قتل سابّ النبي ﷺ على من سمع منه ذلك، فقد فوّض تنفيذ هذا الحكم لعموم الناس مع الأمن من الضرر، وكذا ألحقّ بالنبي ﷺ الأئمة وفاطمة الزهراء عليهم السلام. والمهم في المقام هو عرض الأدلة الدالة على ذلك، وهي:

الأوّل: إجماع علماء الطائفة- متقدّميهم ومتأخّريهم - على ذلك.

الثاني: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سئل عمّن شتم رسول الله ﷺ، فقال عليه السلام: «يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام»[1].

وهذه الرواية صريحة في المطلب، حيث صرّحت بعدم رفع هذا الأمر إلى أحد.

الثالث: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من هذيل كان يسبُ رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النبي ﷺ...، قال محمّد بن مسلم: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النبي ﷺ أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٣٧، أبواب حد المرتد، ب٧، ح١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٣، أبواب حد القذف ب٢٥، ح٣.

فإنّ الإمام الباقر عليه السلام قد أعطى كبرى كلية، وهي أنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وآله يقتل مع عدم الخوف على النفس.

الرابع: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سباب لعلي عليه السلام؟ قال: فقال لي: «حلال الدم والله لو لا أن تعم به بريئاً، قال: قلت: لأيّ شيء يعم به برئياً؟ قال: يقتل مؤمن بكافر»[1].

فقد جعلت الرواية سابّ علي عليه السلام حلال الدم، وهو عبارة أخرى عن هدر دمه.

إلى غير ذلك من الروايات التي دلّت على تفويض إجراء حكم قتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد المعصومين عليهم السلام إلى عموم الناس، مع الأمن من الضرر.

قال المرتضى في الانتصار: «مما كان الإمامية منفردة به: القول بأنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وآله مسلماً كان أو ذمياً قتل في الحال»[2].

قال ابن زهرة: «ويقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمة عليهم السلام، وليس على من سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان لصاحب

---

١) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٥، أبواب حد القذف، ب ٢٧، ح١.

(٢) الانتصار: ٤٨٠.

الأمر سبيل، كلّ 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]، والعلّامة في التبصرة[٥]، وغيرها من كلمات العلماء.

ولكن توجد رواية استظهر منها بعض العلماء اشتراط الاستئذان من الحاكم الشرعي الجامع للشرائط، وهي رواية عمار السجستاني، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ عبد الله بن النجاشي قال له- وعمار حاضر-: «إنّي قتلت ثلاثة عشر رجلاً من الخوارج كلّهم سمعته يبرء من علي بن أبي طالب عليه السلام، فسألت عبد الله بن الحسن فلم يكن عنده جواب وعظم عليه، وقال: أنت مأخوذ في الدنيا والآخرة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: وكيف قتلتهم يا أبا بحير؟ فقال: منهم من كنت أصعد سطحه بسلّم حتّى أقتله، ومنهم...، وقد استتر ذلك عليّ، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام لم يكن عليك شيء في قتلهم، ولكنك سبقت الإمام فعليك ثلاثة عشر شاة

---

(١) غنية النزوع: ٤٢٨.

(٢) المختصر النافع: ٢٢١.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ٩٤٨.

(٤) كشف الرموز ٢: ٥٦٧.

(٥) تبصرة المتعلّمين: ٢٤٩.

تذبحها بمنى، وتتصدّق بلحمها لسبقك الإمام، وليس عليك غير ذلك»[١].

إلّا أنّ هذه الرواية فيها مشكلة سندية ودلالية، حيث لا هي تامّة سنداً ولا واضحة الدلالة على المطلوب، قال السيّد المرعشي النجفي: «ثمّ في 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 الشريفة، إلّا أنّ شيخنا المفيد و العلّامة الحلي (قدس سرهما) قالا بالاستئذان من الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام كالفقيه الجامع للشرائط، ومستندهما رواية عمار السجستاني، إلّا أنّ السند فيه مجاهيل، والرواية متعرّضة للتبرّي، وكلامنا في السبّ، وقد أعرض عنها الأصحاب، فللجمع يقال: بحملها على الاستحباب، وربما كان اللازم احترام الإمام عليه السلام ومنه الاستئذان، فالمختار عدم وجوب الاستئذان في قتل الساب لله ولرسوله والأمير وفاطمة الزهراء والأئمة عليهم السلام»[٢].

قال السيّد الإمام الخميني: «من سبّ النبي صلى الله عليه وآله - 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

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٣٠، باب دية الناصب، ح١.

(٢) القصاص على ضوء الكتاب والسنّة ١: ٣٣٢.

قتله، ولا يتوقف ذلك على إذن من الإمام عليه السلام أو نائبه، وكذا الحال لو سبّ بعض الأئمة عليهم السلام»[١].

قال السيّد الخوئي: «يجب قتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله على سامعه مالم يخف الضرر على نفسه أو عرضه أو ماله الخطير ونحو ذلك، ويلحق به سبّ الأئمة عليهم السلام وسبّ فاطمة الزهراء عليها السلام، ولا يحتاج جواز قتله إلى الإذن من الحاكم الشرعي»[٢].

والنتيجة: أنّه تبيّن من خلال جميع ما تقدّم أنّ سابّ النبي صلى الله عليه وآله أو أهل بيته عليهم السلام فإنّ حكمه القتل، ولا يرفع أمره إلى الحاكم الشرعي، فهذا المورد أحد الموارد المستثناة من القاعدة المتقدّمة، وهي ضرورة الرجوع إلى الحاكم الشرعي في تنفيذ الأحكام القضائية وإجراء الحدود الإلهية.

وهناك موارد أخرى ليس هنا محلّ بحثها، من قبيل: مدّعي النبوّة.

إشكالات وردود:

ذكرت في المقام بعض الإشكالات على تفويض إجراء وتنفيذ الأحكام القضائية لعموم الناس.

الإشكال الأوّل: أنّ الحكم بإهدار دم المرتد ليس فيه إلّا رواية واحدة،

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٤٢٩.

(٢) تكملة منهاج الصالحين، المطبوع في ذيل المنهاج: ٤٣.

وفيها مشاكل سندية ودلالية.

الرد: تبيّن من خلال ما تقدّم أنّ هذا الإشكال عبارة عن دعوى لا أساس لها، ولا تصمد أمام البحث العلمي، حيث تقدّم أنّ هناك مجموعة من الروايات الصحيحة الدالة على وجوب قتل المرتد، وأنّ دمه مباح لمن سمعه، كما في صحيحة الحسين بن سعيد، حيث سئل الإمام الرضا عليه السلام عن رجل ولد على الإسلام ثمّ كفر وأشرك هل يستتاب، أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل. وكما في صحيحة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ كلّ مسلم بين المسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوّته وكذّبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، إلى غير ذلك من الروايات، هذا بالإضافة إلى إجماع الطائفة على ذلك.

الإشكال الثاني: أنّ تشخيص حقيقة الارتداد عن الإسلام، أو تشخيص المعنى واللفظ الذي يحقق سبّ النبي صلى الله عليه وآله من المسائل التخصصية العلمية التي لا يدركها ويحيط بأبعادها إلّا أصحاب الاختصاص، فكيف يمكن أن يفوّض ذلك إلى عموم الناس؟! فإنّ مثل تشخيص أنّ المرتد الفطري هل هو الذي بلغ مسلماً أو أنّه يكفي أن يولد لأبوين مسلمين؟ وإذا كان تكفي الولادة فهي لأبوين مسلمين أو يكفي أحدهما؟ أو مثل أنّ منكر الضروري هل يعتبر مرتداً أو لا؟ وإذا كان يعتبر مرتداً فما هو معنى الضروري وحقيقته؟ وهكذا هناك مجموعة من المسائل الاجتهادية التي لا يمكن أن تفوّض إلى عوام الناس، هذا بالإضافة إلى وقوع الاختلاف بين المجتهدين

في تحديد بعض الجزئيات المتقدّمة.

الرد: أوّلاً: أنّ هناك مجموعة من المسائل الاتّفاقية الواضحة التي يفهمها كلّ شخص، من قبيل: الإنكار الصريح لأصل الإسلام، أو لأصل وجود الخالق، أو لبعض ضروريات الدين التي يعرفها حتّى غير المسلمين بأنّها من أصل وأساسيات الدين الإسلامي، أو من قبيل: بعض الألفاظ التي تحقق السبّ والإهانة للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أو أحد أهل بيته عليهم السلام، فهذه موارد اتّفاقية لا خلاف فيها ولا تحتاج إلى اجتهاد أو إعمال نظر.

ثانياً: أنّ هذا الإشكال فيه خلط بين المفهوم والمصداق؛ وذلك لأنّه ليس المطلوب من المكلّف العادي أن يحدد مفهوم المرتد وشرائط الارتداد وما يحقق ذلك، وإنّما المطلوب من المكلّف هو تطبيق الحكم الشرعي على موضوعه الخارجي، فإنّ المكلّف كما يأخذ أصل الحكم من الحاكم الجامع للشرائط كذلك يأخذ شروط ذلك الحكم وأبعاده المختلفة بحسب ما يراه المجتهد الذي قلّده، فإنّ المكلّف عند ما يرجع إلى مقلّده يجده يفتي بوجوب قتل المرتد وسابّ النبيّ صلى الله عليه وآله، ويجده يفتي بأنّ المرتد الفطري هو الذي ولد لأبوين مسلمين أو لأحدهما، وهو الذي أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، وأنّ الضروري هو الذي يكون بمعنى كذا وكذا، فعند ما يرى المكلّف أنّ جميع هذه الشروط قد تحققت في شخص معيّن، عندها يتحتم عليه تنفيذ ذلك الحكم الشرعي القضائي من دون الحاجة إلى الحاكم الشرعي والاستئذان منه، فعدم الرجوع إلى الحاكم الشرعي في

مجرد التنفيذ لا في تحديد الحكم والمفاهيم والشروط.

الإشكال الثالث: أنّ الروايات التي تدلّ على تفويض إجراء وتنفيذ الأحكام القضائية إلى عموم الناس غير معتبرة.

الرد: هذه دعوى لا تقل جزافية عن سابقاتها، حيث تقدّم أنّ هناك مجموعة من الروايات الصحيحة والمعتبرة على تفويض ذلك إلى عموم الناس، وقد تقدّم عرض تلك الروايات في بحث المرتد وسابّ النبيّ صلى الله عليه وآله، بالإضافة إلى مجموعة من الروايات الأخرى التي فوّضت ذلك إلى عموم الناس في غير هذين الموردين أيضاً، كما في مدّعي النبوّة.

الإشكال الرابع: أنّ إجراء الحدود له ضوابط لابدّ من تحديدها ومراعاتها حين التنفيذ، فمثلاً: هل يقتل المرتد أو الساب شنقاً أو رمياً أو ضرباً أو بالسكين أو يفتك به كيفما اتّفق؟ فهذه أمور لا يتيسّر لعامّة الناس البت فيها.

الرد: ليس المطلوب من عامّة الناس الاجتهاد في ذلك، بل يكفيهم التقليد والرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط في كيفية التنفيذ، فالكلام هنا نفس الكلام في الردّ على الإشكال الثاني المتقدّم.

الإشكال الخامس: أنّ تنفيذ حكم الإعدام والقتل من قبل عموم الناس في مثل هذه الموارد، لو كانت فيه مصلحة فهي فيما سبق من الأزمان المتقدّمة، وليست كذلك في زماننا المعاصر، خصوصاً مع وجود وسائل

الإعلام الحديثة التي تنشر كلّ شيء، وهذا يؤدّي إلى وهن الدين.

الرد: أوّلاً: أنّ حلال محمّدﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك، فما كان فيه مصلحة سابقة ولم يأت دليل آخر على خلافه ولم ينط بالعرف والظروف الخارجية فإنّ مصلحته باقية.

ثانياً: لا يوجد أيّ دليل على انتفاء المصلحة في هذه الأزمان المتأخّرة، حيث تبقى هذه دعوى بلا دليل.

ثالثاً: لو حكّمنا نظر الآخرين في أحكام الدين لما كان هناك دين أصلاً، فقد أشكل أعداء الدين على أوضح الأحكام الإسلامية الاتّفاقية بين المسلمين، كمسائل القصاص والحج والإرث وغيرها.

فلابدّ أن يكون المدار على الدليل فإن تمّ فهو وإلّا فلا، وقد تقدّم تمامية ذلك.

الإشكال السادس: أنّ القتل والإعدام والخشونة لا تبعث على الفكر والتدبّر، بل على العكس فإنّها تؤدّى إلى التحجّر وعدم التفكّر، فهي يمكن أن تكون حافظة للدين في فترات معيّنة إلّا أنّها تضرّ بالدين مستقبلاً وتنفّر الناس عنه.

الرد: أوّلاً: أنّ الدين دين الله تعالى وهو أدرى بدينه، وأعلم بما ينفّر من الدين وما يرغّب فيه، وأعلم بما يحفظ الدين مما يضرّبه، 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 الاستهانة بالدين، ويجعله ديناً خالياً من البراهين المقنعة والأدلة القوية الواضحة بالدخول والخروج منه، اعتباطاً وتشهياً أو بقصدٍ وخبث سريرةٍ.

ثالثاً: أنّ التاريخ يثبت خلاف ذلك، فإنّ الأحكام المتقدّمة لم تكن وليدة الساعة، أو أنّها اكتشفت في فترات متأخّرة، 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 وحيوية علمية وحرية فكرية.

وأمّا بعض الدعوات المغرضة من هنا وهناك فهي كانت وما زالت وستبقى، وهذه خطوات الشيطان يمنّي بها أولياءه.

الإشكال السابع: أنّ تفويض إجراء حكم المرتد أو سابّ النبيﷺ إلى عموم الناس يوجب اختلال النظام والهرج والمرج، حيث إنّه يمكن لأيّ شخص أن يقتل آخر ويدّعي أنّه ارتدّ فقتله، أو أنّه سبّ النبيﷺ فأقام عليه الحد، وحينئذ لا يبقى حجر على حجر، وإن قيل له: ما هو الدليل على ارتداده أو سبّه النبيﷺ؟ 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 سابّ للنبيﷺ فهو لا يخرج عن أحد احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن لا يكون القاتل متعرّضاً لأيّ ضرر بسبب قتله لهذا الشخص، وحينئذ لا فرق في أنّه قتله لأجل الارتداد أو لأجل شيء آخر- إلّا في جهة الثواب والعقاب الأخروي- أي: أنّه لو كان القاتل في مأمن من الضرر فلا داعي لأن يقول: إنّه قتله لأجل ارتداده أساساً.

ولا فرق حينئذ بين أن تكون هناك بيّنة ودليل على الارتداد أو لم تكن، فلا يرد الإشكال في هذه الحالة أساساً، وهو واضح، ولا حاجة لأن يدّعي القاتل أنّه قتله لأجل ارتداده، فإذا ادّعى ذلك فالقرائن على صدقه.

الاحتمال الثاني: أن يكون القاتل متعرّضاً للضرر بسبب هذا القتل، فإن كان الضرر من الحاكم الجائر أو من عشيرة وعصبة المقتول بحيث لا ينفع معهم دليل أو برهان على ارتداد المقتول، فهنا لا يجوز القتل أساساً، حيث اشترطت الروايات الأمن من الضرر، وحينئذ لا يمكن أن نتصوّر أنّ القاتل يضع نفسه هذا الموضع ويدّعي أنّ المقتول كان مرتداً أو سابّاً للنبيﷺ.

وأمّا إن كان الضرر من الحاكم العادل بحيث أقيمت الدعوى على القاتل بأنّه قتل نفساً بغير ذنب، فهنا لاتشفع له فتوى الفقيه بعدم لزوم الإذن من الحاكم الشرعي بقتل المرتد أو سابّ النبيﷺ؛ وذلك لأنّ هذه الفتوى مقيّدة بعدم الضرر على النفس، فلا تكون هي بنفسها رافعة للضرر المقيّدة هي به، فإنّه لو أقيمت عليه دعوى فإنّ القاضي يتعامل معها كما يتعامل مع بقية الدعاوى بالبراهين والأدلة والشواهد الشرعية، فإن لم تكن له حجّة فهو ليس بمأمن من الضرر والعقاب، وبذلك لا يمكن لأيّ شخص

أن يقتل شخصاً آخر ثمّ يدّعي عليه أنّه ارتدّ أو سبّ النبيﷺ، بل لابدّ أن يقيم الدليل على ذلك، وإلّا أقيم عليه الحد.

من هنا فلا يمكن استغلال فتوى الفقيه بعدم لزوم الإذن من الحاكم الشرعي لإقامة الحدّ على المرتد وسابّ النبيﷺ، وتطبيقها على النوايا السيئة، وبذلك يتبيّن أنّ هذه الفتوى وهذا الحكم لا يبعث على الهرج والمرج كما تصوّره البعض.

نعم، لو قتل شخص شخصاً بسبب الارتداد ثمّ لم يستطع إقامة البيّنة على ذلك فأقيم عليه الحد، فإنّ هذا لا يعني أنّه مذنب أمام الله تعالى، بل ربما يجازيه الله تعالى خيراً على فعلته ونيّته بحسب الواقع، فعالَم الواقع غير عالم البيّنات والشواهد والأدلة الذي هو حيّز دائرة الحكم والقضاء، وهو معنى النبوي المشهور: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان... فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنّما قطعت له به قطعة من النار»[1].

الإشكال الثامن: أنّ هدر دم المرتد وسابّ النبي ﷺ ليس هو حكم الله تعالى، وإنّما هو حكم الفقهاء.

الرد: أوّلاً: أنّ هناك مجموعة كبيرة من الروايات دلّت على هدر دم هؤلاء، فإذا أضفنا إليهما مثل مدّعي النبوّة حيث نصّت الروايات على إهدار دمه، فإنّه يمكن أن نتمسّك بالتواتر المعنوي لتلك الأحكام، أو لا أقل من

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، باب أنّه لا يحلّ لمن أنكر حقاً، ح١، والسند صحيح.

التواتر الإجمالي - على القول به - وحينئذ سوف يكون هذا الحكم هو حكم الله تعالى قطعاً وواقعاً لا ظاهراً وظنّاً.

ثانياً: ما هو المقصود من قول المستشكل أنّ هذا هو حكم الفقهاء؟

هل يقصد أنّه رأي شخصي للفقهاء اعتمدوا فيه على أذواقهم وسلائقهم الشخصية؟ فإن كان هذا هو قصده فهذه تهمة خطيرة لفقهاء الأمّة ككل، وعلى هذه الدعوى لا يبقى حجر على حجر، وهو واضح البطلان. وأمّا إن كان قصده أنّ هذا حكم الفقهاء؛ لأنّه حكم ظاهري ظنّي، حيث اعتمدوا فيه على حجية الظهور وحجية خبر الواحد، فإنّ هذا لا يصلح للإشكال أساساً؛ لأنّ الحكم الظاهري حجّة في نفسه، وعليه العمل، وقد دلّت الأدلة القطعية على ذلك، بل إنّ نفس هذا المستشكل يعتمد على حجية الظهور وحجية خبر الواحد، بل لا مناص عنهما في الفقه هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الأخبار في مورد المرتد وسابّ النبيﷺ وأمثالهما كثيرة، فقد ادّعي فيها التواتر ـ كما تقدّم ـ ولا أقل من الاستفاضة فهي أكثر من كونها خبر آحاد على كلّ حال، وأمّا من جهة الدلالة فإنّ بعض تلك الأخبار صريحة في المطلوب.

فإذا أردنا أن نحسن الظن بهذا المستشكل حملنا كلامه على الجهل بالقواعد والأصول العلمية.

ويتبيّن بذلك بطلان جميع الإشكالات المزعومة في المقام

فهرس مصادر

مقال الجهة المصدّرة للأحكام القضائية والجهة المنفّذة لها

١- آداب القضاء و أحكامه، محمّد يزدي.

٢- الانتصار، السيد المرتضى، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤١٥هـ، قم ـ إيران.

٣- النهاية، الشيخ الطوسي، نشر: انتشارات قدس محمّدي، قم ـ إيران.

٤- تحرير الأحكام، العلامة الحلّي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، قم - إيران.

٥- تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة العاشرة ١٤٢٥هـ، قم ـ إيران.

٦- تذكرة الفقهاء، العلامة الحلّي، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، قم ـ إيران.

٧- تكملة منهاج الصالحين، السيد الخوئي، نشر: مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون ١٤١٠هـ، قم ـ إيران.

٨- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق و تعليق: السيد حسن الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ش، طهران ـ إيران.

٩- الجعفريات (الأشعثيات) محمّد بن الأشعث الكوفي، نشر: مكتب نينوى، طهران ـ إيران.

١٠- جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، مراجعة و تصحيح: رضا جعفر مرتضى العاملي و محمّد علي حاتم، نشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، بيروت ـ لبنان.

١١- دعائم الإسلام، القاضي النعمان، تحقيق: آصف فيضي، نشر: دار المعارف، سنة الطبع ١٩٦٣م ـ ١٣٨٣ هـ، القاهرة ـ مصر.

١٢- رجال النجاشي، الشيخ أحمد بن علي النجاشي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ، قم ـ إيران.

١٣- الرسائل الرجالية، محمّد الكلباسي، تحقيق: محمّد حسين الدرايتي، نشر: دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، قم ـ إيران.

١٤- رسالة نقد مجازات مرتد وسابّ النبيّ صلى الله عليه وآله، محسن كديور، سنة الطبع ١٣٩٠ ش.

١٥- زيد بن علي، الشيخ رافد التميمي، نشر: مركز الأبحاث العقائدية، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ، قم ـ إيران.

١٦- شرائع الإسلام، المحقق الحلّي، تعليق: السيد صادق الشيرازي، نشر: انتشارات استقلال، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ، طهران - إيران.

١٧- صحيفة نور، الإمام الخميني.

١٨- العروة الوثقي، السيد محمّد كاظم اليزدي، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، قم - إيران.

١٩- غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، قم - إيران.

٢٠- الغيبة، الشيخ الطوسي، تحقيق: الشيخ عبد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، قم - إيران.

٢١- فقه الصادق، السيد محمّد صادق الروحاني، نشر: منشورات الاجتهاد، الطبعة الرابعة ١٤٢٩هـ، قم - إيران.

٢٢- القصاص على ضوء الكتاب والسنّة، السيد عادل العلوي، تقريرات بحث السيد المرعشي النجفي، نشر: مكتبة السيد المرعشي، سنة الطبع ١٤١٥هـ، قم - إيران.

٢٣- القضاء في شرح العروة الوثقى، محمّد اليزدي.

٢٤- القضاء في الفقه الإسلامي، السيد كاظم الحائري، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، قم - إيران.

٢٥- كشف الرموز، الفاضل الآبي، تحقيق: الشيخ علي پناه الإشتهاردي، والحاج آغا حسين اليزدي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٨ هـ، قم - إيران.

٢٦- كمال الدين و تمام النعمة، الشيخ الصدوق، تصحيح و تعليق: الشيخ علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٥هـ، قم - إيران.

٢٧- اللمعة الدمشقية، محمّد مكي العاملي (الشهيد الأوّل)، نشر: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، قم - إيران.

٢٨- مباني تكملة المنهاج (ضمن موسوعة السيد الخوئي)، أبو القاسم الخوئي، نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة ١٤٢٨هـ، قم - إيران.

٢٩- المختصر النافع، المحقق الحلّي، نشر: مؤسسة البعثة، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ، طهران - إيران.

٣٠- المراسم العلوية في الأحكام النبويّة، الشيخ حمزة الديلمي، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، نشر: المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، سنة الطبع ١٤١٤ هـ، قم - إيران.

٣١- مسالك الإفهام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق و نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ، قم - إيران.

٣٢- مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة المحققة الأولى ١٤٠٨هـ، قم - إيران.

٣٣- مستند الشيعة في أحكام الشريعة، أحمد النراقي، نشر و تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، قم - إيران.

٣٤- المقنعة، الشيخ المفيد، نشر و تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ، قم - إيران.

٣٥- النهاية، الشيخ الطوسي، نشر: انتشارات قدس محمّدي، قم - إيران.

٣٦- وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، نشر و تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، سنة الطبع ١٤١٤هـ، قم - إيران.

الفهرس

حكم قتل المرتد (شبهات وردود)
بقلم: آية الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)

المحور الأوّل: قتل المرتد المستفاد من القرآن ٨

المحور الثاني: قتل المرتد المستفاد من الروايات ٢٤

المحور الثالث: هل قتل المرتد إشاعة للفوضى؟..... ٣٣

المحور الرابع: هل هذا الحكم وهن للدين؟..... ٤١

المحور الخامس: هل إقامة الحدود مشروط بحضور المعصوم عليه السلام؟ ٤٤

المحور السادس: هل يتنافى وجوب قتل المرتد مع رحمة النبي صلى الله عليه وآله ٤٥

القسم ثاني
إقامة الحدود والتعزيرات

هل يجوز إقامة الحدّ على المذنب في الدول غير الإسلامية؟
بقلم: الشيخ لؤي المنصوري

آراء الفقهاء في المسألة ٦١

هل يخصّص الحد بغير القتل؟ ٦٩

حكم المقيم في الأرض غير الإسلامية ٧١

حكم إبدال التعزير بالغرامة المالية وأثر ذلك في التهاون بالجريمة
بقلم: الشيخ لؤي المنصوري

تفريق الفقهاء بين البيّنة والإقرار ٨٤
هل عفو الإمام في صورة الإقرار مشروط بتوبة المقر؟..... ٩١
هل يجوز التعزير بالغرامة المالية؟ ١٠٢

الأحكام التي توجب وهن الدين (قتل المرتد وساب النبي ﷺ)
بقلم: الشيخ رافد التميمي

نقاط محورية ١١٤
النقطة الأولى: الرحمة والغضب في الدين الإسلامي ١١٤
النقطة الثانية: حقيقة الحكم الظاهري..... ١١٦
النقطة الثالثة: حكم المرتد وسابّ النبي ﷺ..... ١١٧
النقطة الرابعة: الوهن في الدين..... ١١٩
معنى العرف ١٢٠
أقسام العرف..... ١٢١
شرائط العرف ١٢١
الإشكال الأوّل: موهنية حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ للدين..... ١٢٢
التفريق بين أصل الحكم وبين إجراء الحكم. ١٢٤
أصل الحكم بالقتل يوجب الوهن ١٢٤
الأصل في الثابت والمتغيّر من الأحكام..... ١٢٦
موازين الثابت والمتغيّر..... ١٢٧

تنفيذ الحكم يوجب الوهن ١٣٣
الإشكال الثاني: الأمر العقلائي مقدّم على فتاوى الفقهاء ١٣٤
الإشكال الثالث: لا فرق بين حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ ١٣٨
الإشكال الرابع: ابتعاد الفقهاء عن موازين نبي الرحمة ١٤٠

حكم عقوبة الاتّجار بالإنسان الحر
بقلم: الشيخ لؤي المنصوري

رأي الفقهاء في المسألة ١٥٠
الرأي المختار ١٥٩

القسم الثالث
حدّ السرقة

زراعة العضو المقطوع في حدّ السرقة
بقلم: الشيخ محمّد رضا السلامي

حقّ الأولوية بالبدن وأعضائه ١٧٠

شرطية الحرز في حكم قطع يد السارق
بقلم: الشيخ رافد التميمي

شرطية الحرز ٢١٥
الإشكالات الواردة على هذا الشرط ٢١٦
تعريف الحرز ٢١٨
عرض الروايات في المقام ٢٢١
الروايات المعارضة ٢٢٧
المستفاد من الروايات فيما يرتبط بالمقام ٢٣٤

حكم تعدد السارقين لمال واحد
بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمة

شروط الحدّ للسارق المنفرد ٢٤٨
أدلّة القول بالقطع ٢٥٣
أدلّة القول بعدم القطع ٢٥٥

القسم الرابع
السجن والتعزيرات

البحث في السجن وأحكامه في الشريعة
بقلم: الشيخ لؤي المنصوري

معنى السجن لغة ٢٧٩
تشريع السجن في الإسلام ٢٨٠
موارد الحبس الواردة في الشريعة الإسلامية ٢٨٤
أدلة شرعية الحبس في الفقه الإسلامي ٢٨٥
حقوق السجين في الإسلام ٣٠٨
المطلب الأوّل: مكان السجين ٣٠٨
المطلب الثاني: في حقوق المحبوس ٣١٠
عرض بعض المؤخذات حول الحبس في الشريعة الإسلامية ٣١٦

الجهة المصدّرة للأحكام القضائية والجهة المنفّذة لها
بقلم: الشيخ رافد التميمي

القاضي المنصوب وقاضي التحكيم ٣٤٢
موارد جواز نقض الحكم الأوّل ٣٥٤

محكمة التمييز ٣٦٦
اختلاف القانون عن الرسالة العملية ٣٧٠
بحث تطبيقي في المرتد وسابّ النبي ﷺ ٣٧٤
أدلة قتل المرتد أو سابّ النبي ﷺ ٣٧٤
أدلة قتل المرتد الفطري ٣٧٥
أدلة قتل سابّ النبي ﷺ ٣٧٦
المورد الأوّل: المرتد ٣٨٩
وجوب قتل المرتد ٣٨٩
الجهة المنفّذة لحكم المرتد ٣٨٩
المورد الثاني: سابّ النبي ﷺ ٣٩١
الفهرس ٤١١