

- س١: سن البلوغ للمرأة.
- س٢: من هو بالغ شرعاً غير بالغ قانوناً.
- س٣: فرض القيود على العقود والإيقاعات.
- س٤: قتل الرجل للمرأة.
- س٥: إذا قتل الرجل المرأة في الشهر الحرام واختار أولياء الدم القصاص، فهل يغلظ نصف الدية؟
- س٦: إذا زاد أرش الجناية على المرأة عن ثلث الدية، فهل يرد للنصف؟
- س٧: إذا قتل الرجل امرأتين وأراد أولياؤهما القصاص، فهل يجب ردّ نصف الدية على ورثته؟
- س٨: حكم العضو المقطوع في حدّ السرقة.
- س٩: حكم العضو المقطوع في القصاص
- س١٠: حكم القاضي بعلمه
- س١١: إذا حكم القاضي بعلمه بالرجم، فهل يعاد الزني للحفرة لو فرّ منها؟
- س١٢: الكلام في فرار المرجوم من الحفرة.
- س١٣: الكلام فيما لو تضمنت الأدلة كيفية خاصة للقتل.
- س١٤: هل يجب اختيار أخفّ كفيات القتل ألماً مع عدم تعيين الكيفية شرعاً؟
- س١٥: الكلام فيما إذا ظهرت آثار الحياة في الجاني بعد تنفيذ حكم الإعدام فيه.
- س١٦: فيما إذا عفا بعض أولياء الدم في أثناء عملية تنفيذ القصاص.
- س١٧: فيما إذا اختار الحاكم الصلب للمحارب.
- س١٨: إشراف وليّ الأمر على استيفاء القصاص.
- س١٩: فيما إذا اختار أولياء الدم الدية أو العفو عن القاتل وكان ذلك خلاف الصالح العام.
- س٢٠: الكلام في التبويض في قصاص الطرف.
- س٢١: الكلام في التبويض في قصاص النفس.
- س٢٢: هل تنفذ وصية المقتول بالعفو عن القاتل أو أخذ الدية منه؟
- س٢٣: الكلام في تأجيل إجراء الحدّ عن المرضع.
- س٢٤: إذا كان الجاني محكوماً بالموت وعليه حدود أخرى، فهل يمكن التنازل عنها؟
- س٢٥: فيما إذا كان أولياء الدم صغاراً.
- س٢٦: الجناية على الصغار.
- س٢٧: سجن الجاني لانتظار تنفيذ الحكم عليه.

- س٢٨: هل يحق للدولة تحديد مدة حبس الجاني من أجل تنظيم حاله مع أولياء الدم؟
- س٢٩: ما يتعلق بالقسامة.
- س٣٠: فيما إذا تردد القاتل بين أفراد محصورين.
- س٣١: إذا انحصرت إثبات الجريمة بتقرير الخبراء، كخبراء بصمات الأصابع والطب العدلي، فهل يكون قولهم حجة؟
- س٣٢: هل المستندات المنقولة بالأجهزة الحديثة - كالفاكس والفلم والصورة وغيرها - حجة أو لا؟
- س٣٣: هل يحق لمن عليه حد السرقة محاولة تخدير العضو الذي يجري عليه الحد؟
- س٣٤: هل يحق من عليه القتل أو قصاص الطرف محاولة التخدير؟
- س٣٥: القتل الذي لا يعرف هو ولا قاتله.
- س٣٦: فيما إذا أصيب العظم بعدة كسور.
- س٣٧: دية الأصابع.
- س٣٨: الخسائر التي تزيد على الدية.
- س٣٩: تأثير الشفاء على مقدار الدية الذي دلت النصوص عليه في بعض الموارد.
- س٤٠: هل تكون نفقة العلاج على الجاني أو المجني عليه في موارد تأثير الشفاء على مقدار الدية؟
- س٤١: حول الإصابات التي تؤدي إلى شلل العضو.
- س٤٢: هل دية الذمي، وهي ثمانمائة درهم تثبت في حق المجوس؟
- س٤٣: هل يثبت لقتل البهائي دية؟ وما مقدارها؟
- س٤٤: حول تغليظ دية المقتول في الحرم أو في الأشهر الحرم.
- س٤٥: فيما إذا ادعى الجاني الإعسار.
- س٤٦: هل الدية من سنخ العقوبة أو هي تدارك للخسارة؟
- س٤٧: فيما إذا كان العضو المماثل في قصاص الأطراف مؤوفاً.
- س٤٨: إذا قطع الجاني قدم شخص، وكان هو فاقداً للقدم، فهل تقطع يده؟
- س٤٩: فيما يتعلق بالمماثلة.
- س٥٠: القبض في الحرم على المجرم.
- س٥١: في المجرم المريض.
- س٥٢: هل يمكن إجراء حد السرقة لمصالح ثانوية إذا عفا المسروق عن السارق؟

- س٥٣: هل يمكن إجراء حدّ السرقة إذ عفا المسروق عن السارق بعد رفع الأمر للحاكم قبل ثبوت الجريمة عليه؟
- س٥٤: ما هو حكم سرقة المعلومات السرية ذات الشفرة الخاصة من شبكات الكمبيوتر والكمبيوترات الخاصة وحل رموزها؟
- س٥٥: حكم مدارات الأقمار الصناعية.
- س٥٦: هل تكون نفقة الشفاء من أثر إجراء الحدّ والقصاص على بيت المال أو على الجاني؟
- س٥٧: ما يتعلق بسقوط الحدّ بالتوبة.
- س٥٨: هل يشرع التعزير بغير الجلد كالحبس، والغرامة النقدية وغيرهما من وجوه العقاب؟
- س٥٩: هل عقوبة الإعانة على القتل من حقوق الله تعالى أو من حقوق الناس؟
- س٦٠: الكلام في عقد الدول الإسلامية اتفاقية تبادل المجرمين مع الدول الأخرى.
- س٦١: الدفاع عن العرض والمال.
- س٦٢: هل يجوز البيع والتبرع بالأعضاء للآخرين؟
- س٦٣: فيما إذا أعسر الزوج عن دفع المهر.
- س٦٤: نقل النطفة بعد موت صاحبها لرحم المرأة.
- س٦٥: عمل المرأة خارج بيت الزوجية.
- س٦٦: ما يتعلق بأنظمة البنوك.
- س٦٧: بعض المعاملات التي يمكن التخلص بها من محذور الربا.
- س٦٨: هل يمكن الاشتراك في الملكية بلحاظ الزمن؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

س١ (بالنسبة إلى بلوغ المرأة، يرجى التفضل بالإجابة عن ما يلي:
أ.. ما هو سن التكليف الشرعي؟

ج: تبلغ المرأة ويتم تكليفها بإكمالها تسع سنين قمرية، على المشهور بين الأصحاب، بل لم يعرف الخلاف فيه إلا من الشيخ في صوم المبسوط وابن حمزة في خمس الوسيلة فاعتبرا بالعشر. لكنهما رجعا عنه إلى المشهور في كتاب الحجر من المبسوط والنكاح من الوسيلة. ولعله لذا نفى عنه الخلاف بعضهم، كابن ادريس.

ويقتضيه النصوص الكثيرة، ففي معتبر حمران: ((سألت أبا جعفر (عليه السلام) قلت له: متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة، ويقام عليه ويؤخذ بها؟ قال: إذا خرج عنه اليتم وأدرك. قلت: فذلك حدّ يعرف به؟ فقال: إذا احتلم، أو بلغ خمس عشرة سنة، أو أشعر أو أنبت، قبل ذلك، أقيمت عليه الحدود التامة، وأخذ بها وأخذت له. قلت: فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة وتؤخذ بها ويؤخذ لها؟ قال: إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم، ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامة، وأخذ لها وبها)) (هامش)، وفي صحيح يزيد الكناسي — بناء على ما هو الظاهر من أنه يزيد أبو خالد القمط — عنه (عليه السلام): ((قال: الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم، وزوجت وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها)) (هامش)، وفي صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: حدّ بلوغ المرأة تسع سنين)) (هامش)... إلى غير ذلك من النصوص الظاهرة أو الصريحة في التحديد المذكور.

أما القول بالعشر فقد ذكر في كتاب الحجر من المبسوط أن به رواية. قال في الجواهر: ((ولم أجد به رواية مسندة)). وقد يستدل له بنصوص لا مجال لإطالة الكلام فيها بعد ظهور ضعف دلالتها.

وهناك بعض النصوص لم يعرف القول بمضمونها.

(منها): موثق الحسن بن راشد عن العسكري (عليه السلام): ((قال: إذا بلغ الغلام ثمان سنين فجائز أمره في ماله، وقد وجب عليه الفرائض والحدود، وإذا تمّ للجارية سبع سنين فكذلك)) (هامش). ولا مجال للخروج به عن ما سبق بعد شدوده، وعدم ظهور عامل به. ولا بدّ من ردّ علمه إليهم (صلوات الله عليهم).

(ومنها): موثق عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم. والجارية مثل ذلك، إن أتى لها ثلاث عشرة سنة، أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة، وجرى عليها القلم)) (هامش).

وربما يدعى أن مقتضى الجمع بينه وبين النصوص المتقدمة حمل النصوص المتقدمة على استحباب قيام البنت بالفرائض بإكمالها تسع سنين، نظير ما ورد من أمرها وأمر الصبي بالإتيان بالفرائض لدون سنّ البلوغ.

وقد يؤيد ذلك بموثق عبدالله بن سنان عنه (عليه السلام): ((قال: إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة، وكتبت عليه السيئة، وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنها تحيض لتسع سنين)) (هامش)، فإن مقتضى الجمع بين صدره المتضمن بلوغ الغلام بثلاث عشرة سنة ونصوص بلوغه بخمس عشرة سنة حمل حكم الغلام فيه على الاستحباب، وهو يناسب حمل ذيله المتضمن لبلوغ الجارية بتسع سنين على ذلك أيضاً، تحكيماً لقرينة السياق.

لكن لا مجال لتأييد الحمل المذكور بموثق ابن سنان، لأن حمل حكم الغلام فيه على الاستحباب، ثم تحكيم قرينة السياق لحمل حكم الجارية فيه على الاستحباب أيضاً، ملزم بحمل موثق عمار في حكم الجارية على الاستحباب أيضاً، وحينئذ لا ينهض بتحديد بلوغها بثلاث عشرة سنة، بل يكون بلوغها بأكثر من ذلك، وهو لا يناسب شيئاً من النصوص. وحمل حكم الغلام فيه على البلوغ الحقيقي، ليطابق بصدوره موثق عمار ملزم بحمل حكم الجارية فيه على ذلك أيضاً، فينافي بذيله موثق عمار، ولا يصلح شاهداً، ولا مؤيداً له حينئذ.

مع أن حمل نصوص بلوغ الجارية بتسع سنين على الاستحباب لا يناسب التصريح فيها بذهاب اليتيم، وإقامة الحدود التامة، إذ لا معنى لاستحباب إقامة الحدود التامة على الصبية التي لا يجري عليها القلم. فهي صريحة بسبب ذلك في كون التسع سنين حداً حقيقياً للبلوغ. ومن ثم يكون موثق عمار شاذاً المخالفته للنصوص الكثيرة الواردة في تحديد بلوغ الغلام، وفي تحديد بلوغ الجارية، والمطبقة على اختلافهما في الحد، ولا سيما مع عدم ظهور عامل به، فيوكل علمه إلى أهله (عليهم السلام).

على أن اشتهار الحكم بين الأصحاب وإن لم يكن في نفسه حجة، إلا أنه قد يوجب الاطمئنان، بل العلم بالواقع، كما في مثل المقام من ما كان الحكم فيه عملياً، لا تتفك الناس عن كثرة الابتلاء به في جميع العصور بما في ذلك عصور المعصومين (صلوات الله عليهم) الطويلة. حيث لا يمكن مع ذلك خفاء حكمهم (عليهم السلام) فيه على شيعتهم. فاشتهار هذا التحديد بين شيعتهم شاهد بأخذهم له منهم (عليهم السلام). ولا سيما مع عدم خلوّ التحديد المذكور عن غرابة، لأن ارتكاز ضعف المرأة لا يناسب كون بلوغها أسبق من بلوغ الرجل،

لولا كون الحكم المذكور تعبيرياً مأخوذاً من أدلة قاطعة من المعصومين (عليهم السلام) بسخ لها شيعتهم، وتعبدوا بها خاضعين.

ب.. هل يمكن التفصيل في البلوغ بين العبادات، والعقود والإيقاعات؟

ج: لا مجال لذلك مع إطلاق بعض النصوص، والتصريح في كثير منها بجواز أمرها في مالها.

ج.. وما هو الحكم بالنسبة إلى إجراء الحدود والقصاص؟

ج: تجري عليها. لإطلاق بعض النصوص، والتصريح في كثير منها بجريان الحدود التامة لها وعليها.

س٢ (حيث كان العرف القانوني في بلادنا وكثير من دول العالم يقتضي اعتبار سنّ الرشد بين المتعاقدين للذكور والإناث إكمال ثمانية عشر عاماً شمسية. كما أن الأطفال هم ذوو الأعمار فوق الست سنوات إلى حين إكمال السن المتقدم، وهم يلزم محاكمتهم بمحاكم الأطفال. بالنظر إلى ماسبق، يرجى التفصيل بالإجابة عن ما يلي:

١.. هل يمكن للحاكم الشرعي في المحاكم القضائية أن يخفف من عقوبة البالغين بحسب السن الشرعي إذا كانوا غير بالغين بحسب السنّ القانوني؟

ج: لا مجال لذلك، بعد إطلاق أدلة العقوبات الشرعية، بل التصريح في أدلة البلوغ بإقامة الحدود التامة به، كما تقدم بعضها في جواب السؤال الأول. والمفروض في الحاكم الشرعي أن يجري في البلوغ على التحديد الشرعي، دون العرف القانوني المخالف له.

٢.. وإذا كان الجواب سلبياً فبالنظر إلى أن أكثر دول العالم تجعل لمثل هؤلاء المجرمين نظاماً جزائياً خاصاً يبتني على أسس وقائية وتربوية وقد صار ذلك عرفاً قانونياً دولياً، فيرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يمكن للحاكم الشرعي (نظراً إلى عناوين ثانوية – كدفع تشويه صورة الإسلام والنظام الإسلامي، والتخلص من استغلال المنظمات الدولية وأعداء الإسلام والنظام الإسلامي – وعملاً بالمعاهدات الدولية بصورة إجمالية) التخفيف من عقوبة من سبق ذكرهم؟

ج: لا مجال للتخفيف بعد إطلاق الأدلة وتشديد الشارع الأقدس في أمر الحدود والحقوق. بل في الاستسلام للعرف المذكور والجري عليه اعترافاً بالهزيمة. ولأن تكون الهزيمة أمام الأنظمة الكافرة الفاسدة صريحة، بإعلان العجز عن تطبيق الحكم الشرعي، خير من أن تكون مبطنة وتحريفية بإعطاء التخفيف طابعاً شرعياً، لأن ذلك يتضمن اعترافاً بفشل التشريع الإسلامي في علاج المشكلة، وخطئه في ذلك، كما يستلزم تشويهها للنظام الإسلامي، وأنه

لايمثل الإسلام بواقعه الحقيقي، بل بعد تحويره وتحريفه. ويأتي في جواب السؤال الثالث والرابع والثالث عشر والثامن والثلاثين والستين ما ينفع في المقام. ومن الغريب وصف النظام الجزائي المذكور في السؤال بأنه: (يبنتي على أسس وقائية وتربوية). وهل جنت البشرية من هذه الأنظمة غير الفساد والتحلل والدمار في خلقها ومثلها وسلوكها؟!!

فغرائز الإنسان الجنسية وغيرها، وطموحاته في السيطرة والتمرد وفرض الشخصية، تبدأ في الظهور بصورة فاعلة في سن المراهقة، وتشتد صاعدة للأوج قبل الثامنة عشرة، وهو بعد لم تستحكم في نفسه الأخلاق الفاضلة والمثل الرادعة، فإذا لم يستشعر المسؤولية، وأمن من العقوبة، فما الذي يحجزه عن ارتكاب الجرائم الأخلاقية والعدوانية والجموح في طريقها، وإذا تعودها في هذه المدة، وألفها واستحكمت في سلوكه وممارساته، لم يسهل عليه بعد ذلك تجنبها والسير في طريق الرشد والصلاح والتحلي بالخلق الفاضل والكمال. ولم يقو خوف العقوبة على تقويمه وتهذيبه.

وكلما شاع ذلك وظهرت الجريمة والفساد في الناس تضاعلت القوة الرادعة، وضعفت الدعوة للإصلاح، وفرضت الجريمة على المجتمع، بحيث لا بد من التعايش معها على أنها الأمر الواقع، ونسيت الأخلاق والمثل، كما حصل في المجتمعات المعاصرة. وإنا لله وإنا إليه راجعون.

ب.. هل يمكن التفريق بين الولد والبنت في ذلك؟

ج: لا يمكن ذلك بعد إطلاق الأدلة، بل صراحتها، في جريان الحدود التامة على الولد والبنت بتحقيق الحدّ الشرعي لبلوغهما. وقد تقدم بعضها في جواب السؤال الأول.

ج.. هل يمكن التفريق بين الحدّ والقصاص في ذلك؟

ج: لا يمكن ذلك بعد إطلاق الأدلة أو صراحتها.

س٣) هل يمكن للدولة الإسلامية – نظراً لمصالح مهمة – أن تجعل صحة وقوع

العقود والإيقاعات – كالزواج والطلاق – منوطاً بمراحل معينة؟

ج: لا مجال لذلك، إلا بناءً على أن المتولي للأمر أولى بالمؤمنين من أنفسهم، بحيث له

حجرهم عن سلطنتهم على أنفسهم في مثل ذلك. وهو أمر غير ثابت، بل ثابت العدم، كما

أفضنا الكلام فيه في المسألة الرابعة والعشرين من مباحث الاجتهاد والتقليد (مصباح

المنهاج) (هامش).

على أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) الذين ثبتت لهم هذه الولاية لم يعهد منهم إعمالها بهذا النحو، حيث يناسب ذلك عدم إعمال الولي لها بالنحو المذكور حتى لو تمت ولايته.

كما ينبغي الحذر من أن تكون الدوافع الخفية إنهازامية، بسبب ضغط الوضع المعاصر في الاتجاه المعاكس للتشريع الإسلامي.

ولاسيما مع حثّ الشارع الأقدس على الزواج، وخصوصاً المبكر منه، وعلى التسهيل فيه، وعلى أنه سبب للرزق، وأن من ترك الزواج مخافة الفقر فقد أساء الظن بالله تعالى، ومع تأكيدَه على أن الطلاق بيد من أخذ بالساق، وغير ذلك.

حيث يكون وضع القيود في ذلك مجافياً لنصّ التشريع الإسلامي ولروحه المميزة له، وموجباً لتثويهِ النظام الإسلامي، بانحرافه عن الإسلام بواقعه وروحه، مع أن المفروض فيه الحفاظ على الإسلام، وتشديد أركانه، وإظهار معالمه المميزة له عن بقية الأنظمة الفاسدة، التي تعاني منها البشرية ومن ويلاتها، في سلوكها، ومثلها، وأخلاقياتها، وغير ذلك من شؤون حياتها.

س٤) (في الحالات التي يقتل بها رجل امرأة، يرجى الإجابة عن ما يلي..

أ.. إذا اختار أولياء الدم القصاص وإعطاء نصف الدية، فهل اختيار نوع الدية المعطاة إلى أولياء الدم أو للجاني؟

ج: اختيار نوع الدية لأولياء الدم، لأنهم المكلفون بدفعها على تقدير القصاص، ومقتضى إطلاق خطابهم بها الاجتزاء بأيّ فرد منها يختارونه. ولأجل ذلك قلنا بأن اختيار نوع الدية مع الخطأ للقاتل ومن يقوم مقامه – كوليّه – أو للعاقلة.

ب.. إذا لم يتمكن أولياء الدم من إعطاء نصف الدية، وطلبوا من الأجهزة القضائية، أداءه عنهم، فهل يمكن إعطاؤه من بيت المال؟

ج: لما كان هذا من النفقات الخاصة، فليس هو من مصارف بيت المال. نعم الحقّ الشرعي – كالزكاة والخمس – يشرع دفعه للشخص مع الفقر. إلا أن هذا المصرف ليس من موارد الحاجة التي يتوقف عليها الفقر الذي هو موضوع الحقّ. ومن ثم يتوقف قيام بيت المال بذلك على أحد أمرين:

(الأول): أن يكونوا فقراء في أنفسهم بحيث يستحقون الحق الشرعي مع قطع النظر عن هذا المصرف، فيدفع لهم الحق من بيت المال، فإذا ملكوه دفعوا فاضل الدية منه. أو أن يقتضوا على ذمهم ويدفعوا فاضل الدية ويقتصوا، ثم يعجزوا عن وفاء الدين، بحيث يصدق عليهم من أجل ذلك الحاجة والفقر، فيدفع لهم الحق من بيت المال.

(الثاني): أن يكون في اقتصاصهم مصلحة عامة يدركها وليّ بيت المال تسوّغ الدفع منه. وهو عنوان ثانوي خاص غير منضبط الموارد. يوكل لأمانة ولي بيت المال، وحسن نظره. ولا بد في ذلك من الحذر..

(أولاً): من التباس الأمر باندفاع عاطفي نتيجة مكاسب مادية أو سياسية ضيقة أو نحوها.

(وثانياً): من انعكاس صورة مشوهة تنافي نزاهة ولي بيت المال وحياديته المفروضة.
(وثالثاً): من أن تكون الدوافع الخفية انهزامية، منبعثة عن ضغط النظريات والأوضاع
المعاصرة في الاتجاه المعاكس للتشريع الإسلامي في التفريق بين الرجل والمرأة... إلى غير
ذلك من ما قد تكون أضراره المبدئية أو المادية على الأمد البعيد أو القريب أشدّ وأكثر.
ج.. في الموارد التي لا تسمح الظروف السياسية والاجتماعية بترك القصاص، فهل يمكن
إعطاء نصف الدية من بيت المال مع عجز أولياء الدم من القيام بذلك؟
ج: يظهر الجواب عنه من جواب السؤال في الفقرة السابقة.

س٥) إذا قتل رجل امرأة في الأشهر الحرم (علماً بأن القتل في الأشهر الحرم موجب لإضافة
ثلث الدية) فإذا اختار أولياء الدم القصاص من القاتل فهل يعطون نصف دية رجل قتل في
الشهر الحرام أو نصف دية رجل قتل في غيره؟

ج: عليهم أن يعطوا نصف الدية الطبيعية، وهي دية القتل في غير الأشهر الحرم، لأن ذلك
هو المستفاد من أدلة ردّ فاضل الدية إطلاقاً أو تصريحاً. وزيادة الثلث من أجل الأشهر الحرم
إنما هي لتعظيم حرمة المقتول فيها، المقتضي لتعظيم الجناية عليه، لا بنحو تقتضي زيادة
حرمة القاتل مع قتله بحقّ فيها أو في غيرها.

س٦) بالنظر إلى أن الدية في المرأة إذا وصلت إلى الثلث عادت إلى النصف، يرجى الإجابة
عما إذا كان الأرش أكثر من الثلث، هل يقلل إلى النصف؟ مثلاً إذا كان كل الدية خمسة ملايين
تومان وكان الأرش مليوني تومان؟

ج: نعم يرجع للنصف، لأن الأرش دية لم يصل تقديرها عن طريق الشرع، ويرجع للحكمين
من أجل تحديدها، فهي لاتخرج عن حكم الدية.

على أن الأدلة لم تتضمن عنوان الدية، لاحتياج لتعميمها للأرش، بل هي تعمه ابتداءً، ففي
صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال في حديث: ((جراحات الرجال والنساء سواء،
سن المرأة بسن الرجل، وموضحة المرأة بموضحة الرجل، وإصبع المرأة بإصبع الرجل،
حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية ضُغِّت دية الرجل على دية
المرأة)) (هامش)، وفي صحيح أبان بن تغلب عنه (عليه السلام): ((قال: هذا حكم رسول الله
(صلى الله عليه وآله وسلم). إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى
النصف)) (هامش). والعقل مأخوذ من عقل الناقة عند دفعها بدل الجناية. ونحوهما غيرهما.

س٧) إذا قتل رجل امرأتين أو أكثر وأراد أولياؤهن القصاص، فيرجى الإجابة عن ما يأتي:
أ.. هل يجب على الأولياء في هذه الحالة أن يدفعوا شيئاً بعنوان فاضل الدية؟

ج: من القريب عدم وجوب الردّ، كما يظهر من الشيخ في النهاية. لأن الردّ إنما هو
لاحترام نصف رقبته، وعدم استحقاقه بالقصاص، فمع اشتراك الوليين في القصاص والقتل،

أو إيكال أحدهما أمره للآخر، يستحق كل منهما نصف الرقبة وقد استوفى حقه فلا موجب للردّ. وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال بعد عدم النصّ في البين.

ب.. إن وجب ردّ فاضل الدية، فهل يجب أن يدفع كل منهم مستقلاً وعلى حدة نصف دية الرجل، أو أن نصف الدية يقسم على الأولياء بالنسبة؟ مثلاً إذا قتل شخص امرأتين وأراد أولياؤهما القصاص، فهل يجب على كل منهما أن يدفع نصف دية الرجل، أو يكتفي بدفع كل منهما ربعها؟

ج: بعد فرض وجوب الردّ فكل منهم مكلف برد نصف الدية. والاكتفاء بنصف واحد من الكل يبتني على تداخل الجنایات، وهو يقتضي عدم الردّ أصلاً.
س٨) بالنسبة إلى حدّ السرقة، يرجى الإجابة عن هذه الأسئلة..
أ.. بعد إجراء حدّ السرقة، هل يكون العضو المقطوع ملكاً للحكومة التي أجرت الحدّ، أو هو ملك للشخص الذي أجري عليه الحدّ؟

ج: لا إشكال في عدم ملكية الحكومة له، لعدم المنشأ لذلك ومجرد إجرائها الحدّ وتوليها لذلك لا يقتضيه. والذي تقتضيه القاعدة ثبوت حق صاحبه فيه، لأنه جزء منه تابع له، نظير الشعر الذي يحلقه والأظافر التي يقلمها. ومجرد استحقاق قطعه منه لا يوجب سقوط حقه فيه.

ب.. ما هو حكم الخيارات التالية بعد إجراء الحدّ: دفن العضو المقطوع، إعادة العضو المقطوع إلى الشخص المحدود بواسطة عملية جراحية، بيع العضو المقطوع لشخص آخر مقطوع اليد من أجل الاستفادة به؟

ج: المتيقن من هذه الخيارات هو الدفن، إذ لا أقل من جوارزه بمقتضى الأصل، بل السيرة. وفي وجوبه إشكال، لأن عمدة الدليل على وجوب دفن العضو المقطوع الإجماع، والمتيقن منه المقطوع من ميت. على أنه — لو تمّ — منصرف عما إذا أمكن إبقاء حياة العضو والانتفاع به. ومن ثم لا ينبغي التوقف في سلطنة المحدود على تمكين الغير منه، لينتفع به ببيع أو نحوه لو تيسر ذلك.

وأما إعادته له نفسه بعملية جراحية فلا يخلو من إشكال، لقضاء المناسبة الارتكازية بأن حدّ القطع لم يجعل لمجرد الإيلام الذي قد يكون في غيره من وجوه التعذيب ما هو أشدّ فيه، بل لم يثبت وجوب الإيلام، ولذا يجوز استعمال المخدر، كما يأتي في جواب السؤال الرابع والثلاثين. وإنما جعل حدّ القطع للتنكيل بسمة ثابتة من أجل أن تستمر رادعيته للجاني وغيره من من يراه.

بل يظهر من مجموع نصوص القطع المفروغية عن فرض بقاء العاهة الحاصلة بالقطع، ولذا اقتصر على قطع بعض الأعضاء إذا تكررت السرقة رفقا بالمحدود، وذلك لا يناسب تمكين

المحدود من الانتفاع بالعضو وإرجاعه له بعملية جراحية.

ويؤيده المنع منه في القصاص، ففي موثق إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ((عليها السلام)): ((أن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى علي (عليه السلام) فأفاده، فأخذ الآخر ما قطع من أذنه فردّه على أذنه بدمه، فالتحمت وبرئت، وعاد الآخر إلى علي (عليه السلام) فاستفاده، فأمر بها فقطعت ثانية، وأمر بها فدفنت، وقال: إنما يكون القصاص من أجل الشين)) (هامش).

س٩) بالنسبة إلى قصاص الأطراف، يرجى الإجابة عن ما يلي..

أ.. بعد إجراء القصاص في الطرف فمن هو الذي يملك العضو المقطوع: الحكومة، أو المجني عليه، أو الجاني؟

ج: من ما سبق في جواب السؤال الثامن يظهر أن العضو المقطوع من حقّ الجاني الذي يقتص منه، لأنه جزء منه، والجنابة إنما تقتضي قطع العضو، دون خروج حقه منه. بل هو هنا أولى من ماسبق هناك، لابتداء القصاص على التعادل بين الجنابة والعقاب، ومن الظاهر أن الجنابة إنما اقتضت قطع عضو المجني عليه من دون أن تخرجه عن حقه، فكذلك العقاب بالقصاص.

ب.. دفن العضو المقطوع، إعادته للمجرم، بيع العضو من أجل الاستفادة منه من شخص محتاج إليه، أي الخيارات المتقدمة يلزم القيام به؟

ج: من ما سبق في جواب السؤال الثامن يتضح جواز دفن العضو المقطوع، مع سلطنة المقتص منه على تمكين الغير من الانتفاع به. وأن المقتص منه لا يمكن من إعادته لنفسه بعملية جراحية، لموثق إسحاق بن عمار المتقدم.

س١٠) بالنسبة إلى اعتبار علم القاضي..

أ.. هل يلحق علم القاضي بالإقرار، أو بالبينة، أو هو طريق ثالث؟

ج: لا إشكال في أنه طريق ثالث، بناء على جواز التعويل عليه في القضاء. لكن المبنى المذكور لا يخلو عن إشكال، لعدم خلوّ الأدلة التي استدلوا بها عليه عن ضعف. فإن المذكور في كلامهم وجوه..

(الأول): الإجماع المدعى في الانتصار والخلاف والغنية ومحكي نهج الحق، وقد يظهر

من السرائر.

وفيه: أن المسألة ليست شائعة الابتلاء في عصور المعصومين (عليهم السلام)، ليتسنى

معرفة رأيهم ورأي أصحابهم فيها، وإنما حررت بعد عصر الغيبة، ومن القريب اعتماد مدعي الإجماع على النصوص الآتية، بعد أن استوضحوا دلالتها عليه، واعتقدوا من تسالم الطائفة عليها وعلى روايتها تسالمهم على ما فهموه منها.

(الثاني): ما تضمن من الآيات وغيرها الأمر بالحكم بالعدل والقسط والحقّ. وفيه: أن الأوامر المذكورة واردة للردع عن الحكم بغير الحقّ، فهي في مقام بيان شرط الحكم المشروع وقصره على ذلك، ولا إطلاق لها يقتضي الأمر بالحكم بالحقّ ونفوذه. كيف؟! ولا ريب في عدم نفوذ الحكم من من ليس أهلاً له، كما لا ينفذ الحكم الصادر قبل الترافع، وفي عدم المخالفة الواقعية بترك الحكم بالواقع مع عدم قيام الحجة عليه، من دون أن يقتضي ذلك تخصيصاً لإطلاق الأوامر المذكورة.

وبعبارة أخرى: الأوامر المذكورة واردة لبيان شرط الحكم بعد الفراغ عن مشروعيته، ولا إطلاق لها في مشروعيته، نظير قولنا: صل مستقبلاً أو على طهارة، حيث لا إطلاق له في مشروعية كل صلاة تكون عن استقبال أو عن طهارة.

(الثالث): مارواه الصدوق — بسنده الصحيح عن أبي جعفر (عليه السلام) وبسند آخر عن ابن عباس — من حكم أمير المؤمنين (عليه السلام) للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في خصومته مع الأعرابي في ثمن الناقة، معللاً بأنه كيف يصدق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الله تعالى ولا يصدق في ثمن ناقة (هامش)؟!.

وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي جعفر (عليه السلام) في قضية درع طلحة، المتضمن لحكم شريح فيها، وتخطئة أمير المؤمنين (عليه السلام) له في حكمه، ثم قوله (عليه السلام): ((ويلك — أو ويحك — إن إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا)) (هامش).

وصحيح عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) الوارد في قصة فذك، والمتضمن إنكار أمير المؤمنين (عليه السلام) على أبي بكر مطالبته لسيدة النساء ((عليها السلام)) ببينة على صدق دعواها في فذك، وتصديق البينة لو شهدت عليها بما يوجب الحدّ، بعد دخولها في آية التطهير (هامش).

وفيه: أن النصوص المذكورة إنما تدل على عدم شرعية القضاء على خلاف العلم في مورد لا تشرع فيه الدعوى ولا تصدق فيه البينة، لمخالفتها للدليل القطعي الملزم للمدعي والشاهد بكذبهما، ولا إطلاق لها يقتضي نفوذ القضاء على طبق العلم الشخصي للحاكم غير الملزم للآخرين.

وبعبارة أخرى: إنما يحتاج للقضاء في مورد اشتباه الحال، ولا موضوع له مع وضوح بطلان الدعوى وكذب الشهادة، لمخالفتها للدليل القطعي، كما في الموارد المذكورة، ونحوها من موارد ثبوت بطلان الدعوى بدليل قاهر لا يقبل الشك، كما في قضية المرأة التي تعلقت بالأنصاري وادعت أنه نال منها ووقع من مائه على ثيابها، فأظهر أمير المؤمنين (عليه السلام) كذبها بأن ألقى على ذلك البلل ماء حاراً فاشتوى وظهر أنه بياض بيض، دون ماء

الرجل (هامش). وغير ذلك من ما ورد في قضاياها (عليه السلام). وذلك لا يستلزم جواز حكم القاضي بعلمه الشخصي الذي هو حجة عليه من دون أن يكون ملزماً للأخريين.

(الرابع): أنه لو لم يجر حكم الحاكم بعلمه لزم إما فسقه، أو إيقاف الحكم، وهما معاً باطلان، وذلك لأنه إذا حكم بخلاف ما يعلم كان حاكماً بالباطل فيفسق، وإذا توقف عن الحكم لزم إيقاف الحكم لا لموجب. بل يلزم تركه إنكار المنكر وإظهار الحق مع إمكانه، وهو محرم وفيه: أنه إن استفيد من الأدلة موضوعية قيام الحجج التي يرتكز عليها القضاء – كالبينة واليمين واليدين – وإن لم تكن حجة على الحاكم كان الحكم على طبقها حقاً لازماً غير موجب للفسق وإن كان مخالفاً للواقع. وإن لم يتم ذلك تعين التوقف عن الحكم. وكفى بذلك موجباً له. ولا محذور في عدم إظهار الحق، إذا كان الخارج عنه مستتراً بذلك، بل يجب ستره عليه حينئذٍ، ويحرم فضحه، فضلاً عن عقوبته بعد عدم تمامية شروطها الشرعية. ولذا قد لا تجوز الشهادة عليه إذا لم يتم النصاب، وقد يحدّ الشهود حدّ الفرية. غاية الأمر أن ينكر المنكر عليه سرّاً حينئذٍ.

(الخامس): ما تضمن الخطاب بالحكم عند تحقق موضوعه، كالخطاب بالحدود والقصاص عند تحقق أسبابها، في قوله تعالى: [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] (هامش)، وقوله سبحانه: [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] (هامش)، وقوله عز وجل: [يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى] (هامش) وغيرها. فمع علم الحاكم بتحقيق الموضوع يتعين عليه ترتيب الحكم، والعمل عليه.

وفيه: أنه حيث لا ريب في عدم السلطنة على ترتيب تلك الأحكام إلا لخصوص بعض الناس، وفي خصوص بعض الحالات، والبناء على عدم الإطلاق للخطابات المذكورة وعدم نظرها لمقام العمل، وأنها واردة لسببية هذه الأسباب في الجملة، أو لبيان مجرد كونها مقتضيات من دون أن تكون عللاً تامة، أولى من البناء على إطلاقها، ثم تخصيصها، لاستلزامه كثرة موارد التخصيص، بنحو قد يكون مستهجناً.

ولاسيما مع اختلاف أحكام بعض هذه الموضوعات باختلاف طرق الإثبات، مثل ما أشير إليه في السؤال المتقدم من لزوم الحدّ مع البينة وجواز العفو مع الإقرار، وما في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((أنه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد عليه ثلاثة رجال وامرأتان، قال: [فقال: إذا شهد عليه ثلاثة رجال وامرأتان يب] وجب عليه الرجم، وإن شهد عليه رجلان وأربع نسوة فلا تجوز شهادتهم، ولا يرجم، ولكن يضرب حدّ الزاني)) (هامش). وغيرهما. فإن اختلاف الحكم باختلاف الطريق شاهد بعدم تمامية موضوع الحكم قبل قيام الطريق.

على أنه لو فرض تمامية الإطلاق في الخطابات المذكورة أو غيرها، فالمتعين الخروج عنه بأمرين:

(الأول): ما تضمن حصر القضاء بطرق خاصة، كصحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام): ((قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأیما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار)) (هامش). لظهوره في انحصار الحكم بين الناس بالبينات والأيمان، وتعرضه للخطأ. وحمله على الغالب، أو على صورة عدم العلم – كما في الجواهر – بلا شاهد.

ولاسيما مع ما ورد في جملة من النصوص من أن الحجة (عجل الله فرجه) إذا ظهر حكم بحكم آل داود لا يسأل البينة (هامش)، لظهوره في تبدل معيار الحكم في عهده (عليه السلام) ، لا في انحصاره ببعض الوجوه المشروعة من أول الأمر.

(الثاني): أن بعض الطرق المجعولة شرعاً غالباً ما يحصل العلم قبل تماميتها. كما في الإقرار بالزنى، حيث لا يجب به الحدّ إلا بتكرره أربع مرات، مع حصول العلم عادة بالإقرار من دون خوف ولا إكراه مرة أو مرتين، فاعتبار تكرره زائداً على ذلك، كالصريح في عدم التعويل على العلم. وحمل ذلك على ما إذا لم يحصل العلم قبل تمامية العدد بعيد جداً، ولا مجال لحمل النصوص عليه.

وكذا الحال في البينة، حيث كثيراً ما يحصل العلم من الشهادة قبل تمامية العدد المطلوب، لخصوصية في الشاهد – من حيثية التورع والتثبت وغيرهما – وظروف الشهادة. بل كيف يمكن البناء على جواز إقامة الحدّ للحاكم قبل تمامية العدد إذا قطع بحصول السبب بمقتضى اجتهاده مع أن الشاهد المدعي للمشاهدة الحسية إذا لم يتم العدد يحدّد حدّ المفترى؟!.

على أن التأمل في بعض موارد قضاء أمير المؤمنين (عليه السلام) يقضي بقناعته (عليه السلام) بثبوت السبب أو بعدمه، إلا أنه لا يرتب الأثر على ذلك، ولا يقضي به، إلا بعد أن يتكلف ويتعمّل لإثبات بطلان الدعوى أو الشهادة بطريق قاهر قاطع، نظير ما سبق في الوجه الثالث، أو لحمل الطرف المعني على الإقرار.

ففي معتبر أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) في قصة الرجل الذي خرج مع نفر، فلما رجعوا ادعوا أنه مات ولم يترك شيئاً، وأن أمير المؤمنين (عليه السلام) نظر في وجوههم وقال: ((ماذا تقولون؟ تقولون: إني لا أعلم ما صنعتم بأبي هذا الفتى، إني إذاً لجاهل)) (هامش)، ورواه الصدوق بطريقه الصحيح عنه (عليه السلام). وفي خبر عاصم بن ضمرة السلولي في قضية المرأة التي انتفت من ابنها، وشهد لها شهود: ((فقال علي (عليه السلام): لأقضين اليوم بينكم بقضية هي مرضاة الرب من فوق عرشه علمنيها حبيبي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ...)) (هامش). وربما يستفاد ذلك من غيرهما. ولم ينقل عنه (عليه السلام) ، بل ولا عن

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، أنهما قضيا بالعلم من دون ذلك، فضلاً عن غيرهما من المنصوبين للقضاء.

وأما دعوى : أن امتناعهما (صلوات الله عليهما وآلهما) من ذلك حذراً من التهمة، ولسدّ الطريق على الغير للتلاعب والتسرع في القضاء. فهي وإن كانت قريبة جداً، إلا أن ذلك يقتضي عدم تشريع القضاء بالعلم لغيرهما، لأنه أولى بالتهمة، وبالتسرع والتلاعب بالقضاء بعد عدم العصمة.

ولعل ذلك هو السرّ في عدم تشريع القضاء بالعلم إلا في عصر ظهور الحجة (عليه السلام) ، حيث ينحصر القضاء بالمعصوم بعد ظهور أمره وإقرار الناس بعصمته وبخوعهم لطاعته والقبول منه والتسليم له.

وقد يشهد بهذا ما في معتبر الحسين بن خالد عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: سمعته يقول: الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره، لأنه أمين الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزبره وينهاه، ويمضي ويدعه. قلت: وكيف ذلك؟ قال: لأن الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس فهو للناس)) (هامش). فإن تعليل عدم الحاجة للبيّنة مع نظر الإمام بأنه أمين الله في خلقه ظاهر في اختصاص ذلك بالإمام وعدم التعدي لغيره، لعدم كونه أميناً لله، وإن كان من حقه القضاء، لأنه منصوب من قبل الإمام لذلك.

نعم مقتضاه جواز قضاء الإمام بعلمه. ولا بأس بالالتزام بذلك بحسب أصل التشريع، وإن لم يظهر منهم (عليهم السلام) العمل على ذلك إلا بعد تكلف إثبات بطلان الدعوى أو الشهادة بطريق قاطع، أو حمل الطرف المعني على الإقرار، لما سبق من الوجه، أو غيره من ما يكون من سنخ العنوان الثانوي، المانع من العمل على مقتضى الحكم الأولي.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم مشروعية القضاء لغير المعصوم بعلمه بعد التأمل في ما ذكرناه، وفي المحاذير العظيمة المترتبة على ذلك من اضطراب أمر القضاء وفتح باب الفساد، لعدم الضابط للقناعات الشخصية، ولا لادعائها.

وأما للمعصوم فمن القريب وجود المانع من ذلك، كما سبق. وإن كان الأمر غير مهمّ بعد عدم الأثر العملي لذلك في عصورنا، بل حتى في عصره، لأنه أعلم بحكمه. والله سبحانه وتعالى العالم.

ب.. إذا كان طريقاً ثالثاً، كيف يكون حكم العفو معه؟

ج: حيث سبق عدم التعويل على علم الحاكم فلا موضوع للسؤال إلا على سبيل الفرض، وحيث سبق أنه طريق ثالث فهو غير مشمول لدليل التفصيل، بل اللازم الرجوع فيه لعموم وجوب إقامة الحدّ المفروض شموله للمورد.

نعم في موثق طلحة بن زيد عن جعفر: ((قال حدثني بعض أهلي أن شاباً أتى أمير المؤمنين (عليه السلام) فأقرّ عنده بالسرقه، فقال علي (عليه السلام): إني أراك شاباً لا بأس بهبتك، فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، فقال: قد وهبت يدك لسورة البقرة. قال: وإنما منعه أن يقطعه لأنه لم يقم عليه بينة)) (هامش).

وقد يظهر منه أن لزوم الحدّ منوط بالبينه، فمع عدم قيامها لا يجب الحدّ وإن علم بحصول سببه.

لكن مقتضى الجمود على لسان الموثق كون عدم قيام البينه مانعاً من الحدّ، وأن الحدّ لا يشرع معه، لا أنه لا يلزم مع جواز إقامته، وحيث لا يمكن البناء على ذلك فمن القريب اضطراب الحديث، ولو بسبب النقل بالمعنى. ولا مجال لحمله على ما ذكر من دون قرينة. ولاسيما مع قضاء المناسبات الارتكازية بإناطة جواز العفو بالإقرار، لمناسبته للإقرار بالمقرّ. مضافاً إلى قرب وحدة الواقعة التي تضمنها الموثق مع ما تضمنه الصحيح المروي في الفقيه، المتضمن لقضايا أمير المؤمنين (عليه السلام): ((جاء رجل إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فأقرّ بالسرقه. فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): أتقرأ شيئاً من كتاب الله عز وجل؟ قال: نعم، سورة البقرة. قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة. فقال الأشعث: أتعتّل حدّاً من حدود الله تعالى؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البينه فليس للإمام أن يعفو. وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام، إن شاء عفا، وإن شاء قطع))، وروي في التهذيبين بطريق آخر فيه إرسال (هامش). وحيث كان لسان هذا الحديث مخالفاً للسان الموثق فلا مجال للتعويل على الموثق، لعدم المرجح له.

اللهم إلا أن يقال: إنما يلزم التدافع بين الحديثين لو كان المتكلم المنقول عنه فيهما واحداً في واقعة واحدة، للتدافع بينهما حينئذٍ في تعيين كلامه من دون مرجح. أما حيث كان المنقول عنه متعدداً — فهو في الصحيح أمير المؤمنين (عليه السلام) ، وفي الموثق الإمام الصادق (عليه السلام) — فلا تدافع بين الحديثين، لإمكان صدق كل منهما، ويكون العمل على الموثق، لكونه من سنخ البيان الشارح للصحيح، لأن الصحيح إنما تضمن التفصيل بين الإقرار والبينه من دون تحديد لما يناط به جواز العفو، وأنه الإقرار أو عدم قيام البينه، والموثق — على تقدير تمامية دلالاته على المدعى — من سنخ المبين لذلك، حيث تضمن إناطة وجوب إقامة الحدّ بالبينه من دون أن يعارضه الصحيح في ذلك.

فالعمدة في قصور الموثق عن إثبات المدعى ما سبق.

نعم ذكر الأصحاب (رضية الله عنهم) أنه لو تاب قبل قيام البينه سقط عنه الحدّ. وفي الجواهر: ((بلا خلاف أجده، بل في كشف اللثام الاتفاق عليه)).

ويقتضيه قوله تعالى: [[إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم]] (هامش)، وصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: السارق إذا جاء

من قبل نفسه تائباً إلى الله عزوجل تردّ سرقته إلى صاحبها، ولا قطع عليه)) (هامش). وهما
ظاهران في أن المسقط للحدّ توبة فاعل السبب قبل أخذه من دون خصوصية للبيئة، فتتفع في
صورة علم الحاكم التي هي محل الكلام إذا سبقت منه التوبة قبل أخذه. لكن ذلك يقتضي
سقوط الحدّ، لا جواز العفو مع ثبوته، بحيث يكون للحاكم إقامة الحدّ، كما هو محل الكلام.
بقي في المقام أمور..

(الأول): أن جماعة من الأصحاب قيدوا جواز العفو مع الإقرار بتوبة الفاعل. ولم يتضح
الوجه في ذلك بعد إطلاق النص المتقدم، حيث قد يرى للإمام الصلاح في العفو من دون
ظهور توبة، ولو للاستصلاح.

(الثاني): أن ما دل على جواز العفو مع الإقرار مختص بحدّ السرقة. ولم يرد في غيره إلا
مرسل تحف العقول عن الإمام أبي الحسن الهادي (عليه السلام) في جواب أسئلة يحيى بن
أكثم، وفيها: ((أخبرني عن رجل أقرّ باللواط على نفسه، أيدّ أم يدرأ عنه الحدّ؟))، حيث قال
(عليه السلام): ((وأما الرجل الذي اعترف باللواط فإنه لم تقم عليه بيعة، وإنما تطوّع بالإقرار
من نفسه، وإذا كان للإمام الذي من الله أن يعاقب عن الله كان له أن يمنّ عن الله، أما سمعت
قول الله: [هذا عطاؤنا فامنن أو امسك بغير حساب]] (هامش). إلا أن ضعفه بالإرسال، وعدم
ظهور تعويل الأصحاب عليه مانع من الاستدلال به. على أن إجمال التعليل فيه مانع من
التعدي به عن مورده لغيره من الحدود.

نعم في صحيح مالك بن عطية في حديث طويل تضمن إقرار شخص عند أمير المؤمنين
(عليه السلام) باللواط، وأنه (عليه السلام) خيرّه بين عقوباته، فاختر الحرق بالنار، واستعدّ لذلك
بصلاة ركعتين، ودعا في تشهده بدعاء بكى فيه وأبكى أمير المؤمنين (عليه السلام) وأصحابه،
وقام فدخل الحفيرة والنار تتأجج حوله. فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): ((قم يا هذا فقد
أبكيت ملائكة السموات وملائكة الأرض، فإن الله قد تاب عليك، فقم، ولا تعاودن شيئاً مما
فعلت)) (هامش).

لكنه وارد في قضية خاصة تبنتي على علمه (عليه السلام) بتوبة الله تعالى على صاحب
الحدّ، بحيث لا يحتاج للحدّ، لا على سلطانه (عليه السلام) على العفو من أجل إقرار صاحب
الحدّ وعدم قيام البيعة عليه، أو من أجل توبته أو غير ذلك. فلا مجال للاستدلال به أيضاً.
ولم يبق إلا نصوص حدّ السرقة، فالتعميم لجميع الحدود موقوف على فهم عدم الخصوصية
له لإلغائها عرفاً. وهو لا يخلو عن إشكال.

ولاسيما مع أن بعض نصوص الإقرار بالزنى يصعب حمله على جواز العفو. ففي معتبر
ميثم في حديث المرأة التي أقرّت بالزنى عند أمير المؤمنين (عليه السلام) في المرة الرابعة:
(قال: فرفع رأسه إلى السماء، وقال: اللهم إنه قد ثبت لك عليها أربع شهادات، وإنك قد قلت
لنبيك في ما أخبرت من دينك: يا محمد من عطلّ حدّاً من حدودي فقد عاندني، وطلب بذلك

مضادتي. اللهم فإني غير معطل حدودك، ولا طالب مضادتك، ولا مضيع أحكامك، بل مطيع لك، ومتبع سنة نبيك صلى الله عليه وآله وسلم. قال: فنظر إليه عمرو بن حريث وكأنما الرمان ينفأ في وجهه)) (هامش). وفي معتبر الأصبع بن نباتة في من أقرّ عند أمير المؤمنين ثلاثاً بالزنى، قال: ((ثم عاد إليه، فقال الرجل: يا أمير المؤمنين إني زنيت فطهرني، فقال: انك لو لم تأتني لم نطلبك، ولسنا بتاركيك إذ لزمك حكم الله...)) (هامش). وربما يظهر ذلك من غيرهما، كما قد يظهر بالتتابع.

ومن الغريب مع ذلك ما في الجواهر، حيث قال تعقيباً على نصوص حدّ السرقة: ((وخصوص المورد لا يخصص الوارد. بل لعل عدم العمل به — كما تسمعه — في السرقة لا ينافي العمل به هنا، لعموم الجواب في المقام)). إذ فيه: أن الجواب مختص بالقطع، ولا عموم فيه لغيره من الحدود. مع أنه لو تمّ العموم فعدم العمل به في مورده مستلزم لإجماله حكماً، لامتناع تخصيص المورد، فلا يكون حجة في غير المورد. نعم لم يتضح الوجه في ما ذكره من عدم العمل به في مورده، حيث لم يذكر في وجهه في حدّ السرقة إلا ضعف الرواية، وأن مقتضاها جواز العفو ولو مع عدم التوبة، ولا يلتزم بذلك القائل. ويظهر ضعفه مما سبق. ومن ثم يتعين الاقتصاد على مورد النصوص. وأما سقوط الحدّ بتوبة الفاعل قبل أخذه فما تقدم من أدلته مختص بالمحارب والسارق، فيجري فيه ماسبق.

نعم في صحيح جميل بن دراج عن رجل عن أحدهما (عليها السلام): ((في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى، فلم يعلم ذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلاح. فقال: إذا صلح وعرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحدّ)) (هامش).

وقد استشكل فيه بعض مشايخنا؟ بضعف سنده للإرسال. لكن قد يهون بلحاظ عمل المشهور به، خصوصاً مع كون المرسل مثل جميل.

ولعل الأولى الإشكال فيه باختصاصه بصورة ظهور الصلاح بمضيّ مدّة على التوبة، فلا يشمل ظهور التوبة بالإقرار. ولاسيما مع عدم مناسبة ذلك لنصوص الإقرار بالزنى، لملازمة الإقرار غالباً لسبق التوبة، كما لعله ظاهر.

(الثالث): العمدة في نصوص المقام موثق طلحة والصحيح المتضمن لقضايا أمير المؤمنين (عليه السلام). والمتيقن من الأول جواز العفو للإمام، بل هو ظاهر الثاني، كظاهر الاقتصاد عليه في كلمات الأصحاب. والتعدي لغيره ممن يقيم الحدّ — كالقاضي المفوض من قبله عموماً أو خصوصاً — يحتاج إلى دليل. ولاسيما مع مناسبة التعليل المتقدم في مرسل تحف العقول للاختصاص به، فإنه وإن لم يكن حجة، إلا أنه مؤيد لمقتضى الأصل، المعتضد بالاعتبار، حيث يؤمن عليه التأثير بالمؤثرات الخارجية، ولا يكون مورداً للتهمة.

لكن قال في الجواهر: ((قد يقوى الإلحاق. لظهور الأدلة في التخيير الحكمي الشامل للإمام (عليه السلام) ونائبه الذي يقتضي نصبه إياه أن يكون له ماله)).

ولا يخلو كلامه من تدافع. إذ مع عموم موضوع التخيير للنائب — لكونه حكماً — لا حاجة إلى التثبيت بأن مقتضى نصبه (عليه السلام) للنائب أن يكون له ماله، وإنما يحتاج لذلك مع اختصاص موضوع التخيير بالإمام، حيث لا بدّ حينئذٍ في ثبوته للنائب من عموم النيابة له. وعلى ذلك فلا ينبغي التأمل في أن ظاهر النص والفتوى اختصاص موضوع التخيير بالإمام، كما اعترف به في صدر كلامه. والتعميم للنائب يحتاج إلى عموم النيابة. وهو غير ظاهر من أدلتها، كما يظهر من ما ذكرناه في المسألة الرابعة والعشرين من مباحث التقليد من كتابنا (مصباح المنهاج) (هامش).

س ١١ (إذا حكم القاضي بالرجم لأجل علمه فهل يلحق علمه بالبيينة، فيعاد الجاني للحفرة لو فرّ منها، أو يلحق بالإقرار، فلا يعاد الجاني للحفرة لو فرّ منها، أو هو طريق مستقل، فكيف يكون الحكم معه؟

ج: سبق منا في جواب السؤال العاشر المنع من حكم القاضي بعلمه، وأنه على تقدير البناء على ذلك فهو طريق ثالث.

وعلى ذلك فاللزام إعادة المرجوم للحفرة، وإكمال رجمه. عملاً بإطلاق أدلة الرجم القاضية برجمه حتى الموت. حيث يتعين الاقتصار في الخروج عنه على مورد النصوص، وهو الإقرار.

س ١٢ (الزاني المحصن إذا ثبت عليه الزنى بالبيينة إذا فرّ من الحفرة يعاد إليها لإكمال الرجم، وإذا ثبت عليه الزنى بالإقرار لا يعاد للحفرة، ويجتزأ بما أصابه من الرجم. بناء على ذلك: أ.. هل يفرق في ذلك بين حالة عدم إصابته بحجر وحالة إصابته به، علماً أنه في الحالتين قد شرع في إقامة الحدّ والرجم؟

ج: لا بد من إصابته بحجر أو أكثر. ولا يتحقق الشروع في الحدّ إلا بذلك، لأن الحدّ هو الرجم، والرجم هو الرمي بالحجارة. أما الوضع في الحفيرة فهو مقدمة للرجم. كما أن الرمي من دون إصابة محاولة للرجم، وليس رجماً. ولا يتحقق الشروع بإقامة الحدّ إلا بالشروع بالرجم، وذلك بالرمي بحجر يصيب الجاني.

على أن نصوص الفرار لم تتضمن الفرار بعد الشروع في إقامة الحدّ والرجم، وإنما تضمنت الفرار بعد إصابته بالحجارة، كما في قضية ماعز بن مالك (هامش). وفي موثق الحسين بن خالد عن أبي الحسن (عليه السلام): ((إن كان هو المقرّ على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شيء من الحجارة لم يرد...)) (هامش). بل صرح في بعضها بإرجاعه إذا فرّ قبل أن تصيبه الحجارة. ففي صحيح صفوان عن غير واحد عن أبي بصير: ((إن كان أصابه ألم الحجارة فلا يردّ، وإن لم يكن أصابه ألم الحجارة ردّ)) (هامش). ونحوه غيره.

ب.. إذا فرّ عند وضعه في الحفيرة وقبل الشروع في الرجم، فهل يشملته الحكم السابق؟
ج: يجب إرجاعه، كما يظهر من ما سبق.

ج.. هل يمكن تبديل الرجم بنوع آخر من أنواع القتل؟

ج: لا يشرع تبديل الرجم بغيره. عملاً بالأدلة الملزمة به. ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: الرجم حدّ الله الأكبر، والجلد حدّ الله الأصغر، فإذا زنى الرجل المحصن رجم، ولم يجلد)) (هامش)، وفي موثق سماعة عنه (عليه السلام): ((قال: الحرّ والحرّة إذا زنيا جلد كل واحد منهما مائة جلدة. فأما المحصن والمحصنة فعليهما الرجم)) (هامش). ونحوهما غيرهما من النصوص الكثيرة.

د.. إذا كان الجواب بالإيجاب، هل يفرّق بين الأسباب التي يحتمل بقاء المحدود فيها حياً والأسباب التي لا يحتمل فيها ذلك؟

ج: هذا السؤال لا موضوع له بعد ماسبق. غير أنه لو تمّ موضوعه فالمناسب أن يكون البديل هو السبب الذي من شأنه الإجهاز على الجاني، إلا أن يفرّ، مع كون الفرار صعباً جداً.

س١٣) في الموارد التي تضمنت الأدلة شكلاً خاصاً في إجراء الحدّ وبالآلات خاصة -

— كالرجم والقتل بالسيف — يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل للكيفية الخاصة والآلات المنصوصة موضوعية في الحكم أولاً؟

وبعبارة أخرى: في الموارد المذكورة هل غرض الشارع الأقدس مجرد القتل وإزهاق الروح من دون موضوعية للكيفية والآلات المذكورة في النصوص، أو لا بد من المحافظة على خصوصية الكيفية والآلات، لموضوعيتها في الحدّ؟

ج: يختلف ذلك باختلاف الموارد، فقد يستفاد من النصوص عدم خصوصية الآلة، كما في صحيح الحلبي وأبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام): ((سألناه عن رجل ضرب رجلاً بعصا فلم يقلع عنه الضرب حتى مات، أيدفع إلى ولي المقتول فيقتله؟ قال: نعم. ولكن. نل) لا يترك يعبث به، ولكن يجيز عليه بالسيف)) (هامش)، حيث يقرب كون ذكر السيف فيه لأنه الآلة الشائعة للقتل من دون تعذيب، فلا مانع من استبداله بالآلات الحديثة المماثلة له في عدم التعذيب.

وقد يستفاد منها خصوصية الآلة والكيفية وموضوعيتهما، كما في الرجم وعقوبات اللواط المتعددة، لصراحة نصوصها في دخل خصوصياتها وموضوعيتها.

ب.. في حالة كون الشكل والآلة الخاصة لها موضوعية — كما في حدّ الرجم وعقوبات اللواط المتعددة بالأشكال المنصوصة — ففي بعض الحالات يكون إجراء الحدّ بالوجه المعتبر شرعاً موجباً لوهن النظام الإسلامي المقدس، ومخالفاً لمصلحة الإسلام والمسلمين، حيث يوجب انطباعاً سنياً عن الإسلام، ويعكس صورة من العنف فيه، وفي النظام الإسلامي، فهل يمكن في هذا الحال القيام بالقتل بشكل آخر غير مثير؟

ج: هذا تحريف للحدّ وتلاعب بالتشريع يتضمن اعترافاً مبطناً بخطأ الإسلام في معالجة المشكلة. وإذا كان لذلك الأثر في تحسين صورة النظام الإسلامي أمام الأعداء، فهو في الوقت نفسه سبب في تشويه حقيقة النظام، وتبشيع صورته أمام الأولياء، وفي تنفرهم منه. على أن جعل الحدّ بالوجه المنصوص شرعاً يبتني على نظرة الإسلام لبشاعة الجريمة، واهتمامه بالحدّ منها، والإنكار عليها بالوجه الرادع. والنظرة الإسلامية المذكورة تناقض المفاهيم القائمة في جوّ الأوضاع العلمانية المتحللة المعاصرة، والتي وصل بها الأمر للدعوة إلى تشريع القوانين المبيحة للانحراف الجنسي بوجوهه المختلفة والتعايش مع واقع الانحراف والتحلل، بنحو يجعلهما مألوفين في المجتمع.

ونتيجة للتناقض المطلق بين العلمانية والإسلام، وتهديد الإسلام لمصالح القوى المعاصرة بنحو أوجب شدة معاداتها له، فإنها تستغل التناقض بين النظرتين من أجل الضغط في الاتجاه المعاكس للتشريع الإسلامي، ومحاولة تبشيع صورته. والتراجع أمام هذه المحاولة في الخطوة

الأولى التي أشير إليها في السؤال لا ينهي المشكلة، بل يزيدا تعقيداً، لأنه في الحقيقة انتصار لتلك القوى، يرفع معنوياتها، ويكسبها الثقة بنفسها في مقاومة الإسلام، وإرغامه على التراجع، فيزيدها تكاليفاً عليه، وشراسةً في مقاومته من أجل الانتصار في الخطوات اللاحقة، للقضاء عليه وعلى تشريعه ونظريته للجريمة حتى النهاية.

فاللزام الحذر من التراجع أمام هذه الضغوط مهما كان الثمن حتى ييأس العدو من تحقيق مقاصده وأهدافه الخبيثة. وقد تقدم في جواب السؤال الثاني والثالث والرابع ما ينفع في المقام، كما يأتي أيضاً في جواب السؤال الثامن والثلاثين، والستين.

س ١٤ (في الموارد التي يلزم فيها قتل المجرم من دون تعيين نوع السبب، هل يجب اختيار أقل الأنواع ألماً على المحكوم؟

ج: مقتضى إطلاق الخطاب بالقتل هو تخيير من له حق القيام به وفق الطرق المتعارفة في عصور التشريع.

والفرق بين الإطلاق المذكور وسائر الخطابات – حيث لا نلتزم بتقييدها بالطرق المتعارفة في عصور الخطاب – : أن التخيير هنا ينافي السلطنة في حق المحكوم، كما ينافي ارتكاز عدم ابتناء التشريع على التشفي والانتقام والإيذاء، ولذا ورد النهي عن العبث بالمقتص من التلذذ في كيفية قتله، بل يجهز عليه بالسيف. ففي صحيح الحلبي وخبر الكناني عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: ((سألناه عن رجل ضرب رجلاً بعضاً، فلم يقع عنه الضرب حتى مات، أيدفع إلى ولي المقتول فيقتله؟ قال: نعم.

و[لكن. نل] لا يترك يعبث به، ولكن يجيز عليه بالسيف)) (هامش)، ونحوه غيره. ولذا لا يظن بأحد البناء على جواز القتل بمثل التجويع وتمزيق البدن.

ومن هنا يلزم الاقتصار على التخيير بين ما تعارف من الطرق في عصور التشريع – كما ذكرنا – رفقاً بالمحكوم، وحفظاً لحقه في السلطنة على نفسه، وعدم الخروج عنه لما هو الأشد.

بل يشكل اختيار الأخف، لو احتمل اهتمام الشارع بالتنكيل بالجاني في كيفية القتل، فمع فرض حمل الإطلاق على المتعارف في عصور الخطاب لا قرينة على الاكتفاء بالأخف. ولا ينافي ذلك ما يأتي في جواب السؤال الثالث والثلاثين من جواز تخدير الجاني، لأن التخيير أمر خارج عن القتل. هذا كله في غير القصاص.

أما في القصاص فمقتضى القاعدة جواز المساواة في طريقة القتل مع القتل الأول الذي يجب لأجله القصاص، وإن كان أشد من الطرق المتعارفة. لإطلاق أدلة القصاص، وخصوص قوله تعالى: [فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم] (هامش)، وقوله سبحانه: [وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به] (هامش). إلا أنه يجب الخروج عن الإطلاق المذكور بالنصوص السابقة.

نعم يجوز اختيار الأخف إذا رضي به وليّ الدم المقتص، لأن له التنازل عن حقه، من دون أن تمنع منه النصوص السابقة، لورودها في مقام المنع من الأشدّ.

س ١٥) إذا حكم على المجرم بالموت لسبب من الأسباب وأجري عليه الحدّ، وقبل الدفن – في المجردة أو في الطب العدلي – ظهر فيه بعض علامات الحياة، بحيث يمكن إبقاء حياته وشفائه بالمداواة، فيرجى الجواب عن ما يأتي:

أ.. هل يعاد عليه الحدّ؟

ج: لا بد من إكمال الحدّ، ولو بإبقاء المحدود حتى يموت من غيره مداواة، بحيث يستند موته للحدّ، تحقيقاً للمطلوب، وهو الحدّ الذي يتحقق به الموت.

ب.. هل يفرق بين الحدّ والقصاص؟

ج: لا يفرق في ذلك. فإذا ضرب الولي المقتص منه ضربة تجهز عليه كان له حبسه حتى تجهز عليه.

نعم لو ظن أنه قتله وتركه، فتيبين أن به رمقاً، وبعد التداوي استقرت حياته، فالأحوط وجوباً سقوط القصاص بذلك. لرواية أبان بن عثمان عن من أخبره عن أحدهما (عليها السلام): ((قال: أتى عمر بن الخطاب برجل قد قتل أخا رجل، فدفعه إليه وأمره بقتله، فضربه الرجل حتى رأى أنه قد قتله. فحمل إلى منزله، فوجدوا به رمقاً، فعالجوه فبرئ. فلما خرج أخذه أخو المقتول الأول، فقال: أنت قاتل أخي، ولي أن اقتلك. فقال: قد قتلتي مرة، فانطلق به إلى عمر، فأمر بقتله. فخرج، وهو يقول: والله قتلني مرة. فمروا على أمير المؤمنين (عليه السلام) فأخبره خبره، فقال: لا تعجل حتى أخرج إليك، فدخل على عمر، فقال: ليس الحكم فيه هكذا. فقال: ما هو يا أبا الحسن؟ فقال: يقتص هذا من أخي المقتول الأول ما صنع به، ثم يقتله بأخيه. فنظر الرجل أنه إن اقتص منه أتى على نفسه، فعفا عنه وتاركاً)) (هامش).

وقد استشكل في الاستدلال بضعفها، لاشتغال سندها إلى أبان في الكافي على إرسال، وفي التهذيب على إبراهيم بن عبدالله الذي لا نصّ على توثيقه. ولإرسال أبان لها عن أحدهما (عليها السلام)، كما سبق.

وأما أبان نفسه فلا إشكال في وثاقته بعد عدّ الكشي له من أصحاب الإجماع، معتضداً برواية البنزطي عنه الذي قيل عنه إنه لا يروي إلا عن ثقة، وبكونه من رجال تفسير القمي وكامل الزيارات. ولا يهّم مع ذلك الخلاف فيه، وأنه ناووسي وقف على أبي عبدالله (عليه السلام)، أو فطحي، أو واقفي، أو أنه رجع إلى الحق. فالعمدة ماسيق.

وقد حاول في الجواهر تصحيح الحديث، لرواية الصدوق له في الفقيه بطريقه الصحيح عن أبان، حيث قال: ((وفي رواية أبان بن عثمان أن عمر بن الخطاب أتى برجل...)).

لكنه كما ترى، فإن رواية الصدوق لم تشتمل على سند أبان للقضية المذكورة، ولم ينسبها لأحد الإمامين المعاصرين له، وهما الصادق والكاظم (عليهما السلام) فهي مرسله أيضاً. ولعل طريقه إليها هو الطريق المذكور في الكافي والتهذيب المشتمل على الإرسال.

نعم يظهر من الكليني والصدوق التعويل عليها، وهو الظاهر من التهذيب، وصريح النهاية، وكذا من محكي السرائر والوسيلة في الجملة. ومن ثم يصعب إهمالها. وإن كان التعويل عليها مع ذلك لا يخلو عن إشكال. ولذا ألزمتنا بالاحتياط.

هذا وما تضمنته الرواية من بقاء حق القصاص في الجملة لولي المجني عليه الأول، هو الذي تقتضيه القاعدة، لعدم استيفاء حقه بما صدر منه أولاً.

نعم هي مخالفة للقاعدة في توقف القصاص على الاقتصاص منه بما فعله بالجاني.. (أولاً): لأنه لم يفعله بنحو العدوان، بل بتخيّل استيفاء حقه به، فهو من سنخ الخطأ، كما لو قتل غير الجاني لتوهم أنه الجاني، أو اقتص من الجاني في الجروح بما لا يماثل جنايته بتخيّل مماثلته له.

(وثانياً): لعدم مشروعية القصاص في مثل الجروح المذكورة من ما لا ينضببط، وقد يؤدي إلى إزهاق النفس، إجماعاً، ونصوصاً في الجملة. لحرمة تعريض نفس الجاني للخطر بعد عدم أداء جنايته لتلف النفس. ويأتي بعض الكلام في ذلك في جواب الفقرة العاشرة من السؤال الواحد والخمسين.

ومن ثم لا يبعد كون ما تضمنته الرواية — من توقف قتل الولي للجاني على اقتصاص الجاني منه من ما فعل به — لمجرد التعجيز عن قتل الولي للجاني، وبيان عدم مشروعيته بعد ما فعل بالجاني ما فعل. وإلا فمن البعيد جداً رضاه (عليه السلام) بذلك لو أقدم عليه الولي عناداً، أو انتقاماً، أو كان المباشر غير الولي، ولا يبالي الولي بتعرضه للموت. وعلى ذلك فالذي تقتضيه القاعدة هو استحقاق الجاني الدية على الولي لما فعل به. واستحقاق الولي قتله قصاصاً عن جنايته بعد عدم استيفاء حقه بما فعله أولاً.

لكن في الجواهر أن مقتضى القاعدة — مع قطع النظر عن الرواية — عدم ضمان شيء من جراحات الجاني، لا قصاصاً، ولا دية، قال: ((لأنه مهدور الدم بالنسبة إليه، كتاباً، وسنة، وإجماعاً. نعم تحرم المثلة عندنا، وتجب كيفية خاصة في الاقتصاص منه. ولكن ذلك كله من الأحكام الشرعية التي لا يترتب عليها غير التعزير والإثم، لا الضمان)).

وهو كما ترى، فإن هدر دمه إنما هو بمعنى جواز قتله قصاصاً، لا بمعنى سقوط حرمة، بحيث يصير كالكافر الحربي، لا حرمة لجرحه في غير القصاص، كما هو المفروض في المقام من عدم ترتب القصاص على جرحه.

وأما ما ذكره (قدس سره) من أن الخروج عن الكيفية الواجبة في القصاص — وهي الإجهاز عليه بالسيف من دون تعذيب له — لا يترتب عليها غير الإثم والتعزير من دون

ضمان. فهو – لو تم – إنما يجري في القتل بالكيفية المشتمة على التعذيب – كضربه بالسوط حتى يموت، أو بجروح خفيفة حتى ينزف ويموت – لا في النيل منه بما لا يميت من الضرب أو الجرح أو الخنق، ثم قتله بالسيف. حيث لا وجه لسقوط حرمة في ذلك – بحيث لاضمان فيه – بعد خروجه عن ما يستحق عليه من القتل قصاصاً. فلا مخرج عن ما ذكرنا. نعم قد يشكل بأن استحقاق القصاص على الجاني بعد الذي فعل به مستلزم لإيلامه نفسياً بالاستسلام للقتل مرتين، مع أن المستحق عليه بالجناية هو تحمل الألم النفسي بذلك مرة واحدة.

لكن الجانب النفسي وإن كان مهماً جداً، إلا أن ملاحظة الشارع الأقدس له في الجنايات غير ثابتة. بل الثابت عدمها في الجملة، لأن الجناية الموجبة للقصاص قد لا تثبت على معاناة المجني عليه نفسياً بانتظار القتل، فإن القصاص كما يثبت مع القتل صبراً يثبت مع القتل مباغته من دون انتظار من المقتول.

ج.. على فرض لزوم إجراء الحد مرة ثانية فمن يتحمل دية ما ورد على الجاني أولاً؟

ج: يتحملة المباشر الذي شرع في تنفيذ الحكم أولاً ولم يكمله. هذا إذا فرض البرء واستقرار الحياة، وهو غير مفروض السؤال. أما في مفروض السؤال فيجب الإجهاز لا غير، ولو بتركه من غير مداواة، ولا ضمان لما وقع.

س١٦) بالنسبة للمحكوم بالقصاص، إذا اختار أولياء الدم إعدامه شنقاً، وقبل لحظات من

زهوق الروح عفا بعض أولياء الدم، فيرجى الجواب عن ما يلي:

أ.. هل يجب إيقاف التنفيذ أو ينتظر موافقة الجميع؟

ج: لا بد من التنبه قبل ذلك على أنه ليس لأولياء الدم اختيار كيفية تنفيذ القصاص، بل لهم تنفيذه بالسيف بنحو يجهز عليه من دون تعذيب، أو بما يشبه السيف في ذلك. وليس لهم اختيار طريق أشد إيداء، كما سبق في جواب السؤال الرابع عشر. وعلى ذلك لا يجوز للحاكم اختيار الشنق إذا كان أشد تعذيباً من الإجهاز بالسيف.

إذا عرفت هذا ففي مورد السؤال وإن لم ينفذ عفو بعض أولياء الدم على الآخرين، لأن لكل منهم الاستقلال في القصاص، إلا أنه يتعين التوقف عن تنفيذ القصاص إلا بعد ردّ الذي يريد القصاص على ورثة الجاني من الدية بنسبة حقّ الذي عفا.

لصحيح أبي ولاد: ((سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل قتل وله أم وأب وابن، فقال الابن: أنا أريد أن أقتل قاتل أبي، وقال الأب: أنا أريد أن أعفو. وقالت الأم: أنا أريد أن آخذ الدية. قال: فليعط الابن أم المقتول السدس من الدية، ويعطي ورثة القاتل السدس من الدية حقّ الأب الذي عفا، وليقتله)) (هامش).

لظهور الأمر فيه بأداء فاضل الدية في بيان شرط جواز القتل له، والمنصرف منه الشرط المتقدم.

نعم في صحيح جميل عن بعض أصحابه رفعه إلى أمير المؤمنين (عليه السلام): ((في رجل قتل وله وليان، فعفا أحدهما، وأبى الآخر أن يعفو. قال (عليه السلام) إن أراد الذي لم يعف أن يقتل قتل، وردّ نصف الدية على أولياء المقتول المقاد منه)) (هامش). وهو ظاهر في عدم اشتراط جواز تنفيذ القصاص بردّ فاضل الدية، وإنما يكون تنفيذ القصاص سبباً لوجوب ردّ فاضل الدية، فيترتب وجوب الردّ عليه. لكن ضعف سنده مانع من الخروج به عن ظاهر الصحيح، بل يتعين العمل على الصحيح. ولذا كان الظاهر عدم جواز تنفيذ القصاص لو كان الذي لم يعف عاجزاً عن ردّ فاضل الدية. ولعله لذا صرح في الشرايع بتقديم ردّ فاضل الدية على القصاص، وفي الجواهر أنه ظاهر كثير من العباير.

ب.. نظراً إلى أنه إذا عفا بعض أولياء الدم فلآخرين القصاص إذا دفعوا لورثة الجاني بقدر حقّ العافين من الدية، فلو قلنا بوجوب التوقف عن تنفيذ القصاص في الفرض السابق، فهل يبقى لباقي الأولياء حقّ القصاص مع ردّ فاضل الدية أو يسقط حقهم منه (خصوصاً إذا تكرر ذلك منهم بنحو التعاقب)؟

ج: يتعين بقاء حقهم في القصاص، لإطلاق أدلة الحكم المذكور. نعم إذا كان ما حدث على الجاني مقارباً للإجهاز عليه، بحيث يعد كالميت عرفاً، فالأحوط وجوباً سقوط القصاص لرواية أبان التي تقدم الكلام فيها في جواب السؤال الخامس عشر. وهي وإن وردت في القتل بالسيف — لأنه الآلة الشائعة الاستعمال في ذلك الوقت — إلا أن إلغاء خصوصيته قريب جداً، ولاسيما مع عدم تنصيب الإمام (عليه السلام) عليه عند ذكر الواقعة، حيث يؤكد ذلك عدم خصوصيته.

ج.. ما حكم العفو المشروط عن الجاني حين تنفيذ الحكم، كما إذا قال وليّ الدم: إذا دفع الجاني لي مبلغ كذا عفوت عنه؟

ج: هذا ليس عفواً. نعم حيث كان ذلك راجعاً إلى إناطة المطالبة بالقصاص بعدم دفع الجاني للمال، فمع العلم بعدم دفع الجاني للمال تحرز فعلية المطالبة بالقصاص، فيجوز التنفيذ، ومع احتمال دفعه لا يحرز فعليتها، فلا يجوز التنفيذ.

د.. من الذي يتحمل الخسائر الواردة على الجاني في هذه المرحلة أو ما قبلها؟

ج: أما مع البناء على سقوط القصاص فلا شيء له. وأما مع البناء على عدمه سقوطه بالخسائر الواردة عليه إن لم يكن من شأنها الضمان فلا شيء على أحد، كنفقة انتقاله إلى محل تنفيذ القصاص. وإن كان من شأنها الضمان — كالاغتداء على بدنه في عملية التنفيذ — فهي

مضمونة على المباشر. لعدم سقوط حرمة الجاني بالإضافة إليها بعد عدم ترتب القصاص عليها، كما يظهر من ما سبق في جواب السؤال الخامس عشر. هذا مع عدم علم المباشر بترتب العفو قبل إكمال التنفيذ. وإلا كان للجاني أن يقتصر منه إذا كان من شأن ما وقع عليه أن يقتصر له، لأنه أقدم على الاعتداء عليه مع العلم بعدم الاستحقاق، لأن المستحق لما كان هو القصاص فالجناية التي لا يترتب عليها القصاص غير مستحقة.

ومن ذلك يظهر الحال في تكرار العملية، حيث يبدو أنه يبتني على اتفاق أولياء الدم على ذلك من أول الأمر من أجل تعذيب الجاني. وحينئذٍ يمكن إحباط سعيهم بإيكال مباشرة التنفيذ إليهم، ليعرفوا كيف يتصرفون.

س١٧) إذا اختار القاضي عقوبة الصلب للمحارب -علماً أن المحارب إذا بقي بعد الصلب

ثلاثة أيام يستحق الحياة- يرجى الإجابة عن ما يأتي:

أ.. إذا أراد المحارب قبل الصلب استعمال الأدوية والأغذية التي تقاوم الموت، فهل يمنع من ذلك أو لا؟

ب.. إذا أعطاه شخص الماء والغذاء في فترة الصلب فهل يمنع من ذلك أو لا؟

ج: هذان السؤالان مبنيان على أن الصلب ثلاثة أيام بنفسه عقوبة من دون أن يستلزم

الموت. ولو تم ذلك تعين جواز الأمرين، لعدم الدليل على المنع حينئذٍ.

بل يتعين - على ذلك - وجوب الحفاظ على حياة المصلوب بذلك أو غيره، جمعاً بين

عقوبة الصلب، وحرمة قتل المسلم ووجوب حفظ حياته. نظير ما لو أمكن الجمع بين إقامة

سائر الحدود التي لا تستلزم الموت وحفظ حياة المحدود. بل ثبت شرعاً تخفيف بعض الحدود

المذكورة أو لزوم تأخيرها لو خيف منها الموت. كما في المريض، على ما يأتي في جواب

السؤال الواحد والخمسين.

وحيث لا يحتمل ذلك تعين كون المراد بالصلب ما يلازم الموت، إما لحصول الموت به،

أو للقتل قبله أو بعده، على الخلاف في ذلك. ويحمل عطف الصلب على القتل في الآية

الشريفة والنصوص على عطف الأشد على الأخف، بلحاظ ابتداء الصلب على التنكيل

والتشهير زائداً على القتل.

ويناسبه ما في بعض النصوص من جعل الصلب في مورد زيادة الجريمة، ففي حديث

علي بن حسان عن أبي جعفر (عليه السلام): ((قال: ومن حارب الله وأخذ المال وقتل كان

عليه أن يقتل أو [و] يصلب، ومن حارب فقتل ولم يأخذ المال كان عليه أن يقتل ولا

يصلب...)) (هامش). وقريب منه في ذلك الصحيح عن الخثعمي عن أبي عبدالله (عليه السلام)

(هامش)، ومرسل العياشي والصدوق (هامش)، وغيرها.

كما يناسبه أيضاً ما في بعض النصوص من الجمع بين القتل والصلب، كالصحيح عن عبيد الله المدائني عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام): ((سئل عن قول الله عز وجل: [إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً...] 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...)) (هامش)، ونحوه في ذلك مرسل داود الطائي عن أبي عبدالله (عليه السلام) (هامش).

على أن ذلك هو المنصرف من الأمر بالصلب في المقام. إذ بعد تعذر حمل الأمر المذكور على صرف الوجود — ولو بالصلب آناماً — بإطلاقه من دون تحديد ينصرف إلى الصلب حتى الموت.

نعم ورد تحديد الصلب بثلاثة أيام في موثق السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لاتدعوا المصلوب بعد ثلاثة أيام حتى ينزل فيدفن)) (هامش)، ونحوه خبره (هامش)، ومرسل الصدوق (هامش) لكنها مختصة بمن هو ميت بعد الأيام الثلاثة، ولا يشمل من لم يميت فيها. بل الإنصاف أنها ظاهرة في المفروغية عن كون المراد بالصلب ما يساوق الموت، فهي دليل آخر على المدعى، مؤكداً لما تقدم.

ومن ثم كان ظاهر كلام الأصحاب المفروغية عن أن إنزاله من خشبة الصلب بعد موته، إما لقتله قبل الصلب، أو لموته حينه، أو للإجهاز عليه بعد الثلاثة، أو لتركه أكثر من ثلاثة أيام حتى يموت بحمل التحديد بالثلاثة في النصوص المتقدمة على خصوص من مات فيها. فراجع الجواهر.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم استحقاق المصلوب الحياة بعد الأيام الثلاثة. وحينئذ لا موضوع للسؤالين المذكورين، إذ لا فائدة من استعمال الأدوية وإعطاء الماء والأغذية إلا إطالة أمد عذابه لو فرض البناء على جواز صلبه حياً وإبقائه أكثر من ثلاثة أيام حتى يموت.

أما لو كان لمجرد رفع ألم الجوع والعطش والضعف عنه — لو فرض جواز صلبه حياً ثم الإجهاز عليه بعد الثلاثة إذا لم يميت فيها — فيشكل جواز تمكينه من الطعام والشراب، لا ابتداء الصلب على التتكيل به، وعدم الرفق به من هذه الجهة.

نعم لا بأس بتمكينه من ذلك قبل الصلب، لأن التتكيل إنما يبدأ من حين الصلب، فلا مخرج عن أصل البراءة من حرمة ذلك. بل عن مقتضى قاعدة سلطنته على نفسه.

س١٨ (بالنظر إلى ضرورة إشراف الحاكم على استيفاء القصاص، يرجى الإجابة عن ما يلي: .. هل يجب على ولي الدم أن يستأذن ولي الأمر أو من عينه لذلك في استيفاء القصاص؟

ج: لا يجب على ولي الدم استئذان الحاكم، لأن القصاص حقّ له، ومقتضى إطلاق أدلته جواز استيفائه لحقه من دون إذن الحاكم، كسائر الحقوق الثابتة للإنسان.

نعم في معتبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): ((من قتلته القصاص بأمر الإمام فلا دية له في قتل ولا جراحة)) (هامش). لكن ربما يرجع ما تضمنه إلى اغتفار خطأ الحاكم في تشخيص موضوع القصاص والأمن من السراية فيه، وعدم اغتفار خطأ الولي في ذلك، من دون أن يدل على وجوب استئذان الحاكم مع فرض تحقق موضوع القصاص.

وإلا فلو لم يشرع القصاص إلا بأذنه لزم ثبوت القصاص في ذلك، لتعمّد الإقدام على فعل السبب من دون حقّ، مع عدم الخلاف، ولا الإشكال، في عدم ثبوت القصاص، بل ولا الدية، كما في الجواهر. وغاية ما يحتمل في المقام هو وجوب استئذانه تعبدًا، بحيث يجب التعزير لو بادر بالقصاص من دون إذنه، ولا ينهض بذلك المعتبر المذكور، ولا غيره. والأصل البراءة من وجوب استئذانه.

نعم لو تمّ الدليل على ولاية الحاكم، بحيث له منع صاحب الحقّ من استيفاء حقه بدون إذنه، وألزم الحاكم بالاستئذان، يكون الاستيفاء بدونه مخالفة لأمر الحاكم، فيلحقه حكمها. لكن سبق في جواب السؤال الثالث عدم تمامية الدليل على ذلك.

ب.. في حالة لزوم الاستئذان، يرجى الإجابة عن ما يلي:

١.. إذا استوفى القصاص من دون إذن، هل يؤثم أو يعدّ قاتلاً وتترتب أحكامه؟

ج: بناء على ما سبق لا يعدّ قاتلاً، ولا تترتب عليه أحكام القاتل، بل سبق عدم الإشكال والخلاف في ذلك، وأنه لا يثبت به القصاص ولا الدية، بل غاية الأمر الإثم والتعزير، لمخالفة وجوب الاستئذان شرعاً، أو لمخالفة ولي الأمر، بناء على ولايته في ذلك ووجوب طاعته.

٢.. إذا استأذن ولي الأمر فلم يأذن له، ومع ذلك استوفى القصاص، فما هو الحكم؟

ج: يظهر الجواب عنه من ماسبق. والظاهر عدم الإشكال عندهم في عدم جواز منع الحاكم من استيفاء القصاص بعد كونه حقاً له. غايته أن له الإشراف على استيفائه.

س١٩) في الموارد التي يختار أولياء الدم فيها العفو عن القاتل أو يطالبون بالدية، إلا أن الظروف السياسية والاجتماعية لا تجعل العفو من الصالح العام، يرجى الإجابة عن ما يلي:
أ.. هل يمكن أن تقوم الحكومة بعقوبة القاتل إذا رأت ذلك؟

ج: بعد أن حدّد الشارع الأقدس الحكم في الواقعة، وأوكل الأمر إلى ولي الدم، فليس على الحكومة إلا التنفيذ، وليس لها أن تخرج عن مقتضى الحكم الشرعي، لمنافاة ذلك لحرمة الإنسان وسلطنته على نفسه وحقه. إلا بلحاظ أمور..

(الأول): ولاية الحاكم على ولي الدم، وهو ما يأتي في الفقرة(ج).

(الثاني): البناء على ولاية الحاكم على الناس، ومنهم الجاني، بحيث له أن ينال منه ما لا يستحقه شرعاً بالجناية، الراجع إلى كون الحاكم أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وقد سبق في جواب السؤال الثالث عدم ثبوت ذلك، بل ثبوت عدمه.

(الثالث): أن يصير المورد من موارد إنكار المنكر بشروطه، ومنها ترتب الأثر عليه، بأن يتوقف الحدّ من المنكر على العقوبة الزائدة، لعدم تأثير العقوبة الشرعية بحدودها في تغيير المنكر والحدّ منه، بل تبقى الجرأة عليه، ولا ضابط لذلك. كما أنه لا يختص بالمقام، ولا يقتضي إعمال العقوبة الشرعية من غير إذن وليّ الدم. بحيث ليس له المطالبة بالدية والرضا بها، بل القيام بعقوبة أخرى حسبما تقتضيه ظروف الحادثة.

ب.. في حالة عدم موافقة وليّ الدم على القتل، هل يمكن للحكومة أن تؤدي الدية من بيت المال؟

ج: لا مجال لذلك، إذ مع فرض قصور ولاية ولي الدم لا يستحق الدية، لتدفع له من القاتل أو من بيت المال أو من غيرهما، ومع فرض فعليه ولايته ومطالبته بالدية من القاتل فالدية على القاتل. غاية ما يمكن دعواه حينئذ قيام الحكومة بإضافة عقوبة أخرى للقاتل مع الدية. وهو ما سبق الكلام فيه في جواب الفقرة(أ).

ج.. هل يمكن لوليّ الأمر أن يقتل القاتل بناء على ولايته على وليّ الدم؟

ج: هذا موقوف على ثبوت الولاية المطلقة له، الراجعة إلى أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، بحيث يمنعه من إعمال حقه في عدم اختيار القصاص والقبول بالدية. وقد سبق عدم ثبوت الولاية بالمقدار المذكور.

س٢٠) في موارد قصاص الأطراف، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يجوز للمجني عليه العفو عن بعض ماله فيه حق القصاص، واستيفاؤه في البعض الآخر، كما إذا كان المجني عليه قد قطعت يده من الكتف، فهل له أن يستوفي حقه من المرفق مثلاً؟

ج: لا مجال لذلك إلا حيث تكون الجناية على أجزاء البدن انحلالية عرفاً، كما لو جرح الجاني جرحاً طوله (٥ اسم) مثلاً، فإن له الاقتصار على جرح أقصر طوله (١٠ اسم) مثلاً، لأن شق مساحة (٥ اسم) ترجع إلى شق مساحة (١٠ اسم) وزيادة، فله العفو عن الزيادة. أما مع عدم انحلاليتها عرفاً – كما في المثال المذكور في السؤال – فلا مجال للقصاص بالوجه المذكور، لتباين الجنائيتين وإن اختلفت خسارتهما بالزيادة والنقصان، ومع تباين الجنائيتين لا يصدق القصاص.

نعم لابس بذلك برضا المجني عليه، بحيث يتمّ التصالح بينهما عليه. لا من جهة كونه قصاصاً مستحقاً. بل لعموم أدلة الصلح بعد حليّة متعلقه. لأن قطع بعض العضو وإن كان مورداً للإشكال في نفسه، بلحاظ منافاته لحكمة خلقه – كما يأتي في جواب السؤال الثاني والستين – فتشكل مشروعية الصلح عليه. إلا أنه لا إشكال فيه وفي مشروعية الصلح عليه في المقام بعد استحقاق قطع تمام العضو، فيرجع الصلح إلى حفظ بعض العضو، الذي هو مشروع قطعاً.

ب.. هل يمكن للمجني عليه أخذ الدية لبعض الجناية والقصاص للبعض الآخر؟

ج: لما كان التصالح على قطع بعض العضو مشروعاً – كما سبق – يتعين جواز التصالح بينهما على قطع بعض العضو مع أخذ شيء في مقابل الباقي بالمقدار الذي يتفقان عليه، من دون نظر للدية. لكنه ليس من الجمع بين القصاص والدية، بل تصالح مستقل تقتضي مشروعيته عمومات الصلح.

نعم مع كون الجناية انحلالية عرفاً إذا كان للبعض دية شرعية يجوز للمجني عليه إلزام الجاني بالقصاص في البعض والدية في الباقي، كما لو قطع أربع أصابع منه، فله إلزامه بقطع إصبعين وأخذ الدية عن إصبعين. وهذا بخلاف ما لو لم يكن للباقي دية، كما في الجروح، فإنه لا دية لأبعضها، بل الدية لها بمجموعها، فالانتقال للعوض في الباقي يحتاج لرضا الجاني، والتصالح بينهما على ذلك، كما سبق فيما إذا لم تكن الجناية انحلالية.

ج.. هل يفرق الحال في ما تقدم بين رضا الجاني وعدم رضاه؟

ج: نعم يفرق بين الوجهين، ولا بد من رضا الجاني، كما يظهر من ماسبق.

س ٢١) (في موارد قصاص النفس، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يتمكن أولياء الدم بتبديل قصاص النفس بقطع عضو من أعضاء القتيل؟

ج: لا مجال لذلك، لعدم المماثلة عرفاً. نعم يجوز مع رضا المجني عليه والتصالح معه. لعموم أدلة الصلح مع كون موضوعه محلاً. وقطع العضو وإن كان مشكلاً في نفسه – كما أشرنا إليه في جواب السؤال العشرين – إلا أنه لا إشكال فيه في المقام بعد كون إتلاف النفس

مستحقاً، وكان إتلاف العضو من أجل الحفاظ على النفس، نظير ماسبق في جواب الفقرة (أ) من السؤال العشرين.

ب.. هل يتمكن أولياء الدم أن يقطعوا عضواً من القاتل، ويأخذوا فرق الدية على الباقي؟
ج: نعم يمكنهم ذلك. لكنه ليس من الجمع بين القصاص والدية، بل هو صلح مستقل، نظير ما سبق في جواب الفقرة (ب) من السؤال العشرين.

ج.. هل يمكن لأولياء الدم أن يقطعوا عضواً من القاتل، ويتصالحوا على الباقي؟
ج: نعم يمكنهم ذلك، بل ماتقدم في جواب الفقرة (ب) راجع إليه، كما سبق.

د.. هل يتوقف اختيار أحد الوجوه السابقة على رضا القاتل؟

ج: نعم لا بد من رضاه، نظير ماسبق في جواب السؤال العشرين بفقراته المتقدمة.

س ٢٢ (في حالة يأس المجني عليه حين إصابته من الحياة، يرجى الإجابة على السؤال التالي:

هل يمكن للمجني عليه في هذه الحالة الإيصاء بأخذ الدية من الجاني أو العفو عنه بدلاً من القصاص، وهل تكون وصيته بذلك نافذة؟

ج: لا تنفذ الوصية المذكورة. لاختصاص دليل نفوذ الوصية بمال الموصي، ولا تشمل حق غيره، كحق القصاص في المقام، لأن القصاص حق للولي، كما هو صريح قوله تعالى: [ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً] (هامش). وهو المستفاد من النصوص أيضاً.
بل من الظاهر أن حق القصاص إنما يثبت بالموت، فلا يملكه الميت، بل لا بد من ملك الحي له، وهو الولي لا غير.

وأما ما دل على قضاء دين الميت من ديته، وتنفيذ وصيته منها، وأنه إن عفا أولياء الدم عن القاتل ضمنوا دينه، فهو حكم تعبدي لا يبتني على ملكيته للدية، واستحقاق القصاص. ولذا كان الظاهر عدم ضمانهم للدين لو اقتصوا. عملاً بالقاعدة — لأنه حق لهم، فلا يتعلق به حق الديان — واقتصاراً في الخروج عنها على ما تقدم.

هذا ولو فرض نفوذ الوصية المذكورة فلا خصوصية ليأس المجني عليه من الحياة في ذلك، كما قد يظهر من السؤال، بل تنفذ حتى مع أملة في الحياة. بل حتى لو صدرت منه قبل الجناية عليه لاحتمال وقوع الجناية عليه.

س ٢٣ (بالنسبة إلى لزوم تأخير إجراء الحد والقصاص على المرأة المرضع، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يشمل هذا الحكم المرأة المرضعة غير الوالدة؟

ج: يتعين اختصاص تأجيل الحدّ على المرضع بالوالدة التي هي موضوع كلام الأصحاب (رضي الله عنهم). لاختصاص الدليل بها، وهو موثق عمار الساباطي: ((سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن محصنة زنت وهي حبلى. قال: تقرّ حتى تضع ما في بطنها وترضع ولدها، ثم ترجم)) (هامش). وهو — كما ترى — مختص بالوالدة التي تزني وهي محصنة حامل، والتي يكون حدّها الرجم، دون غيرها. وهو يشمل عدة نساء..

(الأولى): غير الوالدة، وهي مورد السؤال، والمتعين عدم التعدي لها بعد قصور الموثق عنها، وقوة احتمال خصوصية الوالدة، بلحاظ شدة عاطفتها بطفلها، وكون رعايتها لطفلها مدة الرضاع أصلح له نوعاً.

نعم إذا توقفت حياة الطفل على رعاية المرضعة غير الوالدة له، أو احتمل ذلك احتمالاً معتاداً به تعين تأجيل الحدّ. لأهمية حفظ حياته من تعجيل الحدّ. لكن ذلك لا يختص بالمرضعة. بل يجري في كل مورد توقف فيه حفظ النفس المحترمة على تأجيل الحدّ، ولا ضابط له. وهو خارج عن محل الكلام.

(الثانية): الزانية غير المحصنة الحامل. كما لو حملت من الزنى، أو من زواج قبل الزنى مع خروجها عن الإحصان حين الزنى بموت الزوج أو غيبته، أو من زواج بعد الزنى قبل إقامة الحدّ عليها. ويلحق بها غير الزانية ممن عليها حدّ وهي مرضع. وحينئذٍ فالحدّ إن كان قتلاً — كما في الزنى بعد إقامة الحدّ عليها ثلاثاً — فمن القريب إلحاقه بمورد النص، لفهمه منه بعد إلغاء خصوصية مورده عرفاً وهو المناسب لإطلاق بعض كلمات الأصحاب.

بل مقتضى إطلاق بعضها وصريح آخر العموم لغير القتل كالجلد والقطع. لكنه غير ظاهر، بل يتعين وجوب التعجل به، حتى لو خيف من إضراره باللبن. ولا مجال لإلغاء خصوصيته عرفاً بنحو يشمل ذلك. كما لا مجال لإلحاقه بمورد النص بتتقيح المناط. بل هو أشبه بالقياس، ولا سيما بعد الفرق ببقاء رعايتها للطفل. فلا مخرج عن عموم وجوب التعجيل بالحدّ الذي يأتي الاستدلال عليه في جواب السؤال الواحد والخمسين.

نعم لو خيف على الطفل من ذلك، لعدم البديل للبنها، أو لعجزها عن رعايته من دون بديل عنها، جرى ما سبق في غير الوالدة.

(الثالثة): الزانية غير الحامل، كما لو زنت بعد الوضع وهي مرضع، أو قبل الحمل ولم يثبت عليها الزنى إلا بعد الوضع حال الإرضاع. والظاهر إلحاقها بمورد النص إذا كان حدّها القتل،

رجماً أو غيره. لإلغاء خصوصية مورده عرفاً، حيث يستفاد منه اهتمام الشارع الأقدس برضاع الأم للطفل من دون خصوصية لوقوع الزنى حال الحمل. وهو الظاهر من إطلاق بعض كلمات الأصحاب. أما لو لم يكن حدّها القتل فيجري فيها ما سبق. هذا كله في الحدّ.

إرضاعها له إرضاعاً كاملاً، فيجب انتظاره، حفاظاً على حياته. الذي هو أهمّ من التعجيل بالحدّ، فيقدم مع التزاحم.

لكن الجمع المذكور تبرعي بلا شاهد. بل يبعد جداً حمل إطلاق الرضاع في الموثق على خصوص إرضاع اللباء، لتعارف حصوله إلى حين تهيئة مقدمات الحدّ بنحو لا يخل بالتعجيل عرفاً، لقصر مدته. على أن توقف حياة الطفل على رضاع اللباء في غاية المنع – وإن قيل إنه المشهور – لما هو المعلوم من تعارف حياة الطفل لو ماتت أمه حين وضعها له قبل رضاعه اللباء منها.

فالعدة في منع الاستدلال بالصحيح أنه قد تضمن قصة في واقعة لا إطلاق لها، لاحتمال ولادتها الطفل ميتاً أو امتناعها من إرضاعه – بعد عدم وجوبه عليها – رغبة في التعجيل بإقامة الحدّ طلباً للتطهير من الجريمة، كما قد يناسبه إصرارها على الإقرار حتى كررته أربع مرات، من دون أن تكون مطالبة به.

ومن ثم لا ينهض الصحيح بالخروج عن الموثق الذي يتعين حمله – بعد عدم وجوب الإرضاع عليها – على عدم جواز التعجيل بالحدّ لو أرادت التأجيل من أجل الإرضاع وإن لم يتوقف عليه حفظ حياة الطفل، لتيسر البديل.

ج.. هل البحث عن البديل وظيفته الحاكم، أو وظيفة وليّ الطفل؟

ج: لا موضوع لهذا السؤال بناء على ما سبق من عدم وجوب التعجيل مع تيسر البديل. أما بناء على وجوب التعجيل حينئذٍ، ففي المقام صورتان:
(الأولى): أن يشك في أصل وجود البديل بنحو يتيسر الوصول له. والظاهر عدم وجوب الفحص حينئذٍ لاستصحاب عدمه. ولا يتوقف الرجوع للأصل في الشبهة الموضوعية على الفحص. وهو المناسب لما سبق في النبوي من امتناعه (صلى الله عليه وآله وسلم) من إقامة الحدّ حتى عرض الأنصاري إرضاعه من دون أن يفحص (صلى الله عليه وآله وسلم) عن من يرضعه أو يسعى لتحصيله.

نعم بناء على ما سبق من بعض مشايخنا (قدس سره) – من حمل الموثق على خصوص إرضاع اللباء، وعدم الانتظار لإكمال الرضاع إلا إذا توقف عليه حياة الطفل، لأهمية حفظ حياته من وجوب تعجيل الحدّ، فيقدم مع التزاحم – فلا بد في التأجيل من إحراز توقف حياة الطفل عليه، وهو لا يكون إلا بالفحص، فيجب.

وبعبارة أخرى: يعلم في المقام بتحقق موضوع وجوب التعجيل بالحدّ، والشك في فعليته إنما يكون للشك في وجود المزاحم، الذي هو من سنخ العذر المسقط للتكليف، فيجب الفحص عنه حينئذٍ، نظير وجوب الفحص والاحتياط مع الشك في القدرة.

والفحص حينئذٍ وظيفة الحاكم، لأنه المكلف بتأجيل الحدّ. أما الولي فلا دخل له بإقامة الحدّ،
ليجب عليه الفحص عن البديل من أجل إقامته.

(الثانية): أن يعلم بوجود البديل بنحو يتيسر الوصول له، بحيث يعلم بتحقق موضوع الحدّ
وفعليته. وحينئذٍ إن لم تتوقف حياة الطفل على الوصول للبديل قبل إجراء الحدّ، لتيسر
الوصول إليه بعد إقامة الحدّ من دون إضرار بالطفل، وجب التعجيل بالحدّ. لتحقق موضوعه،
ولا يجب على الحاكم الفحص عن البديل بعد عدم توقف التعجيل بالحدّ عليه، وإنما يجب على
الولي، لأنه المكلف برعاية الطفل وتهيئة أسباب الحياة له.

وإن توقفت حياة الطفل على الوصول للبديل قبل إجراء الحدّ، لصعوبة الوصول للبديل
وجب على الحاكم الفحص عن البديل من أجل الوصول إليه، لرفع المانع المزاحم من إجراء
الحدّ بعد فعلية موضوعه.

هذا ونفقة البديل على الولي من ماله أو من مال الطفل، لأنه المكلف بنفقة الطفل، دون
الحاكم. غاية الأمر أنه يحرم على الحاكم تعريض الطفل للخطر بإجراء الحدّ من دون أن
يتيسر البديل. وذلك لا يستلزم تكليفه بنفقته مع تيسره.

أما لو توقف تيسر البديل على بذل الحاكم لنفقته، لعدم وجود مال للطفل ولا لمن يكلف
بنفقته، فالظاهر عدم وجوب التعجيل بالحدّ، وعدم وجوب البذل على الحاكم من بيت المال من
أجل التعجيل به. أما بناء على توقف وجوب تعجيل الحدّ على تيسر البديل، لكونه دخيلاً في
موضوعه، فظاهر، لعدم وجوب تهيئة مقدمة الوجوب على المكلف. وأما بناء على أن توقفه
عليه لمزاحمة وجوب حفظ حياة الطفل لوجوب التعجيل بالحدّ، من دون أن يكون دخيلاً في
موضوعه، فلعدم وضوح أهمية وجوب تعجيل الحدّ بنحو تقتضي تحميل بيت المال لنفقة
الطفل مع وجود الأم المكلفة بالإنفاق عليه وإرضاعه.

**س ٢٤) بالنسبة إلى الشخص المحكوم بالموت – حدّاً أو قصاصاً – هل يمكن التنازل عن
الحدود والتعزيرات التي ثبتت عليه إذا كانت أقل من القتل؟ وهل يفرق في ذلك بين حقّ الناس
وحقّ الله تعالى؟**

ج: لا مجال لذلك بعد إطلاق أدلة الحدود والتعزيرات المذكورة، حيث تمنع الإطلاقات
المذكورة من التداخل، وتلزم باستيفاء الجميع. ولا فرق في جميع ذلك بين حقوق الله تعالى
وحقوق الناس.

مضافاً إلى النصوص الكثيرة المتضمنة أن من اجتمع عليه حدود أحدها القتل حدّاً أولاً، ثم
قتل، كصحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): ((قال: أيما رجل اجتمعت عليه حدود فيها
القتل يبدأ بالحدود التي هي دون القتل، ثم يقتل بعد ذلك)) (هامش)، وموثق سماعة عن أبي
عبدالله (عليه السلام): ((قال: قضى أمير المؤمنين في من قتل وشرب خمرًا، وسرق، فأقام
عليه الحدّ، فجلده لشربه الخمر، وقطع يده في سرقته، وقتله بقتله)) (هامش) وغيرهما.

ويؤيده ما ورد في النباش إذا وطأ الميِّتة، كخير عبدالله بن محمد الجعفي: ((كنت عند أبي جعفر (عليه السلام) وجاءه كتاب هشام بن عبد الملك في رجل نبش امرأة فسلبها ثيابها ثم نكحها... فكتب إليه أبو جعفر (عليه السلام): إن حرمة الميت كحرمة الحي، تقطع يده لنبشه وسلبه الثياب، ويقام عليه الحدّ في الزنى، إن أحسن رجم، وإن لم يحسن جلد مائة)) (هامش). وقريب منه ما عن الاختصاص عن الرضا (عليه السلام) (هامش). هذا ومن موثق سماعة المتقدم يظهر عموم القتل للقصاص.

س ٢٥ (إذا كان ورثة المقتول صغاراً، فيرجى الإجابة عن ما يلي:
أ.. هل الأصح دائماً أخذ الدية من قبل أولياء الصغار لهم، أم يختلف الأمر بحسب الموارد، فيمكن في بعض الحالات للولي العفو عن القاتل، أو طلب القصاص؟

ج: يختلف ذلك باختلاف الموارد، فقد يرى الولي أن المصلحة في العفو، كما إذا علم بأن الجاني وأهله سيؤدون للصغير بسبب العفو نفعاً يحتاج إليه.

وقد يرى أن المصلحة في القصاص، كما لو علم من حال المولى عليه – ولو بسبب ضغط العرف الاجتماعي – أنه لو لم يقتص من القاتل وقع في محذور مهم، كقتل غير القاتل أخذاً بالثأر، أو نحو ذلك. ولاسيما مع ظهور عجز القاتل أو عاقلته عن أداء الدية أو مماطلتهم فيها حتى تضيع على وليّ الدم لو رضي بها.

وقد يرى المصلحة في أخذ الدية أو أكثر منها، كما لو تيسر أخذ ذلك وكان المولى عليه في حاجة للمال، خصوصاً إذا أدرك تعذر القصاص أو ترتب مشاكل عليه في حق المولى عليه. ولا ضابط لذلك.

هذا ولكن صرح الشيخ بوجوب انتظار المولى عليه حتى يرتفع الحجر عنه، ويختار ما يريد، وليس للولي أن يتولى القود. قال في المبسوط: ((وإن كان الوارث واحداً يولى عليه مجنون أو صغير، وله أب أو جدّ – مثل إن قتلت أمه وقد طلقها أبوه – فالقود له وحده، وليس لأبيه أن يستوفيه، بل يصبر حتى إذا بلغ كان ذلك إليه. وسواء كان القصاص طرفاً أو نفساً. وسواء كان الولي أباً أو جدّاً أو الوصي. الباب واحد. وفيه خلاف))، ونحوه في الخلاف.

وقد يستدل عليه بوجوه..

(الأول): ما في الخلاف من دعوى إجماع الفرقة وأخبارهم.

وفيه: أن ظاهر كلامه رجوع الاستدلال المذكور لما ذكره في أول المسألة من أنه إذا كان للقتيل أولياء بعضهم رشيد وبعضهم مولى عليه كان للرشيد أن يستوفي حقه في القصاص، بشرط أن يضمن للمولى عليه حقه من الدية. على أن مثل هذه الدعوى منه؟ لا تبلغ مرتبة الحجية.

(الثاني): عدم ثبوت الولاية على ما لا يمكن تلافيه، كالعفو لو أراد الولي أن يقتص،
والتشفي لو أراد الولي العفو أو أخذ الدية.

وفيه: أن مبنى الولاية على قيام الولي مقام المولى عليه حتى في ما لا يمكن تلافيه،
كزواج البنت دوماً، وإجراء العقود الملزمة، ونحوهما، ولا خصوصية للمقام في ذلك.

(الثالث): موثق إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه (عليها السلام): ((أن علياً (عليه السلام)
قال: انتظروا بالصغار الذين قتل أبوهم أن يكبروا، فإذا بلغو خَيْرُوا، فإن أحبوا قتلوا، أو عفوا،
أو صالحوا)) (هامش). فإن الأمر بانتظارهم ظاهر في عدم سلطنة وليهم على أعمال حقهم.
وقد يستفاد أيضاً من صحيح أبي ولاد: ((سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل قتل وله
أولاد صغار وكبار، أرأيت إن عفا الأولاد الكبار؟ قال: لا يقتل. ويجوز عفو الأولاد
الكبار في حصصهم، فإذا كبر الصغار كان لهم أن يطلبوا حصصهم من الدية)) (هامش). فإنه
وإن لم يتضمن الأمر بالانتظار، إلا أنه ظاهر في أن المطالبة بالدية من شؤونهم لا من شؤون
وليهم.

اللهم إلا أن يقال: ظاهر الصحيح منعهم بعفو الكبار من القصاص، وتعين الدية لهم، فلهم
المطالبة بها إذا كبروا، وهو غير ما ذكره الشيخ؟. فالعمدة الموثق.
لكن يشكل الاستدلال به..

(أولاً): لأنه مختص بقصاص النفس، دون قصاص الطرف، وبالصغير دون غيره من
المولى عليهم.

(وثانياً): لأن المفروض فيه قتل الأب، فكيف يكون دليلاً على نفي سلطنة الأب على
إعمال ولايته في ذلك؟! بل لا يبعد انصرافه عن صورة وجود الجد، ووصي الأب اللذين ثبت
إطلاق ولايتهما بنحو يشمل المقام. لا ابتناء وجودهما لعناية تحتاج للتنبية. بل من القريب جداً
انصراف الموثق لفرض عدم وجود من له الولاية المطلقة على الصغار، فلا ينهض بتقييد
ولاية من له الولاية المذكورة.

(وثالثاً): لأن من القريب ورود الموثق لدفع توهم عدم ثبوت الحق للصغار، وأن السلطنة
لغيرهم من أولياء المقتول من من هو في طبقتهم أو بعدهم في الطبقة، بحيث ينفذ تصرفهم في
حق الصغار. فهو وارد لبيان أن الحق ثابت للصغار كما هو ثابت للكبار، فلا بد من مراعاة
حقهم، ولا يلزمون بإعمال غيرهم للحق، وحيث لا قابلية للصغار على أعمال حقهم ينتظر بهم
حتى يكبروا.

فالأمر بالانتظار بهم لبيان ثبوت الحق لهم، وعدم نفوذ تصرف غيرهم عليهم، لا لبيان
عدم نفوذ تصرف وليهم بدلاً عنهم في ما هو صلاحهم، لاحتياج ذلك إلى عناية يصعب حمل
الموثق عليها. ولا سيما وأن المنظور الأولي كون الأصلح للصغار الدية، فيراد بذلك أن التشفي
من الجهات التي ترعى لهم كما ترعى للكبار. ولا ينافي ذلك قيام وليهم مقامهم في ذلك بعد

لحاظ جميع الجهات والموازنة بينها لصالحهم. ومن ثم لامجال للاستدلال بالموثق لما ذكره الشيخ؟.

وأشكل من ذلك ما ذكره في المبسوط من أن القاتل يحبس حتى يبلغ الصغير، ويفيق المجنون، لأن في الحبس منفعتهما معاً، للقاتل بالعيش، وللمولى عليه بالاستيثاق. إذ فيه: أن الحبس تعد على الجاني منافٍ لاحترامه وسلطنته على نفسه ولاسيما مع عدم العلم بإفاقة المجنون. ولاينهض ماذكره من الوجه — الذي هو بالاستحسان أشبه — بإثبات مشروعيته، خصوصاً وأنه قد يحتاج مع الحبس للنفقة على نفسه، وعلى من يعول به، كما إذا كان فقيراً لا مال له. وجعلها على وليّ الدم، أو على بيت المال يحتاج للدليل، وهو مفقود. ومثله ما ذكره؟ من أن لولي العفو على مالٍ مع بقاء حق القصاص للمولى عليه، بنحو له أن يستوفيه مع ارتفاع الحجر عنه. إذ مع نفوذ عفو الولي يتعين سقوط حق المولى عليه في القصاص، ومع عدم نفوذه لا وجه لاستحقاق المال الذي يؤخذ به. ومن ثم كان ماذكره(قدس سره) في غاية الإشكال. ولا مخرج عن ما سبق.

ب.. هل تتفاوت حدود صلاحية الولي مع صلاحية القيم في هذا المجال؟

ج: الظاهر تفاوتهما، فالأب والجدّ والوصي قد ثبت إطلاق ولايتهم، وليس كذلك القيم. لأن المتيقن ولايته لإدارة أمور اليتيم الحياتية. ولا دليل على عموم ولايته لإعمال مثل الحقّ المذكور في المقام، بل يتعين اقتصراره في إعماله على صورة الضرورة الملحة التي يعلم معها برضا الشارع الأقدس بإعمال الحقّ، كما لو كان المولى عليه في ضرورة للمال، أو ظهرت أمارات ضياع الحقّ على المولى عليه بهروب القاتل، أو نحوهما. والأمر أظهر بناء على المختار من عدم ولاية الحاكم الشرعي على نصب القيم، وأن المتيقن ولاية الحاكم الشرعي على القاصر حسبةً، من أجل القيام بضروراته وسدّ حاجاته، وأن من يقوم مقامه وكيل عنه، لا قيم منصوب من قبله، كما أطلنا الكلام فيه في المسألة الرابعة والعشرين من مباحث التقليد من كتابنا (مصباح المنهاج)(هامش).

س٢٦) في مورد تعرض الصغار والمجانين للضرب أو الجرح أو التوهين، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يحق للوليّ – المسؤول عن رعاية مصلحة المولّى عليه – العفو؟

ج: نعم ينفذ منه العفو بدلاً عن المولّى عليه، إذا كان صلاحاً للمولّى عليه بنظره، عملاً بمقتضى ولايته. خلافاً للشيخ؟ في المبسوط والخلاف. كما تقدم ذكر كلامه ودليله والجواب عنه في جواب السؤال الخامس والعشرين.

نعم لم يتضح موضوع العفو في التوهين، لعدم الحدّ في الفرية على الصغير والمجنون، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا في الجواهر. للنصوص الكثيرة، كصحيح الفضيل بن يسار: ((سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: لا حدّ لمن لا حدّ عليه. يعني: لو أن مجنوناً قذف رجلاً لم أرَ عليه شيئاً، ولو قذفه رجل فقال: يا زانٍ لم يكن عليه حدّ)) (هامش)، وغيره.

ب.. ما هو الملاك في تصرف الوليّ أزاء المولّى عليه، هل يكتفي بعدم الضرر للمولّى عليه، أو لا بد من حصول النفع له؟

ج: لا يعتبر في تصرف الأب والجدّ في الطفل وماله ترتب المصلحة. لما دل على جواز تقييمهما ماله بقيمة المثل عند الحاجة إليه، وعلى تزويجهما له، مع أنه لا فائدة له بهما غالباً. وللسيرة على استخدام الطفل في كثير من الحالات من دون مراعاة نفع له بذلك. نعم لا بد من عدم لزوم المفسدة من التصرف، وعدم كونه تفریطاً عرفياً في حقّ الطفل، لمنافاة الأمرين لمقتضى الولاية عرفاً. فلا يجوز التصرف مع المفسدة، كبيع ماله بأقل من ثمن المثل من دون مصلحة له في ذلك. كما لا يجوز التصرف بما يُعد تفریطاً عرفياً وإن كان فيه مصلحة، كالبيع بأكثر من ثمن المثل قليلاً، مع تيسر البيع بأكثر من ذلك من دون مصلحة أخرى. بل الأحوط وجوباً في مثل أعمال الحقوق وإسقاطها – كهبة المدة في النكاح المنقطع والفسخ في مورد الخيار، والعفو في المقام – الاقتصار مع الأمرين السابقين على صورة الحاجة العرفية لذلك – بأن يكون عدم القيام بها معرضاً لحدوث مشكلة للصغير – أو حصول مصلحة معتدّ بها له، ولو بأن يبذل مال معتدّ به للطفل بأزاء التصرف المذكور. لعدم وضوح قيام السيرة على ما زاد على ذلك، وعدم النص فيه بالخصوص. أما غير الأب والجدّ من الأولياء فهم يشاركونهما في أكثر ذلك. نعم يشكل عموم ولايتهم لمثل الزواج من دون حاجة عرفية له.

س٢٧) ١.. إذا لم يتم تنفيذ حكم القصاص للأسباب الآتية، فهل يمكن إيداع الجاني السجن إلى حين تنفيذ الحكم حتى ولو طالّت المدة؟

أ.. إذا امتنع أولياء الدم من تسديد فاضل الدية لفقره أو غيره؟

ج: لا ينبغي التأمل في عدم جواز الحبس، لانتظار إقامة الحدّ. لأنه تعدّ على الجاني منافٍ لقاعدة السلطنة في حقه. خصوصاً مع ابتناء الحدّ على التعجيل.

نعم ورد في جملة من نصوص الرجم أمر الناس بحضوره في اليوم الثاني، والخروج بمن عليه الرجم صباحاً **(هامش)**، حيث يناسب ذلك الاحتفاظ بالمرجوم تلك الليلة. بل صرح بالحبس في صحيح أبي مريم عن أبي جعفر **(عليه السلام)** في من أقرت عند أمير المؤمنين **(عليه السلام)** بالزنى أربع مرات، قال **(عليه السلام)**: ((فأمر بها فحبست وكانت حاملاً فتربص بها حتى وضعت، ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة...)) **(هامش)**.

لكن لم يتضح كونه حبساً قهرياً، بل لعله برضا الجانية من أجل إقرارها واستسلامها لإقامة الحدّ في الوقت المناسب.

ومن ثم يشكل الحبس في ذلك أيضاً قسراً على الجاني لو لم يرض به. غاية الأمر أنه يجب على من له إقامة الحدّ التوثق على الحدّ لو تعذر التعجيل به، ومنع الجاني من الفرار لو حاوله، ونحو ذلك من ما يقتضيه الحفاظ على الحدّ من دون تعدّ عليه.

ولو انحصر الأمر بالحبس لم يبعد جوازه، عملاً بالمرتكزات، خصوصاً إذا كان تعذر التوثق لتقصير من الجاني. لكن لا بدّ من الاقتصار على أقصر مدة للتأخير، وأقل مراتب الضرر والتجبير على الجاني، عملاً في ما زاد على مقدار الضرورة بالقاعدة المقتضية للمنع. هذا في الحدود.

وأما القصاص فالأمر فيه كذلك بمقتضى القاعدة، فإن استحقاق ولي الدم للقصاص لا يسوغ السجن الذي هو عقوبة زائدة، بل يتعين عليه التعجيل به، أو إطلاق سراح الجاني على أن يستوفي القصاص منه عند إرادة تنفيذه. إلا مع رضا الجاني بالحبس من أجل التأخير، رغبة في الحياة، أو أملاً للعتق. ولو تعذر التعجيل بالقصاص لم يكن لولي الدم إلا التوثق.

نعم في موثق السكوني عن أبي عبدالله **(عليه السلام)** قال: ((إن النبي **(صلى الله عليه وآله وسلم)** كان يحبس في تهمة الدم ستة أيام، فإن جاء أولياء المقتول بثبت، وإلا خلى سبيله)) **(هامش)**. ويتعين العمل به في مورده.

وربما يتعدى عنه لما نحن فيه، فإنه إذا جاز الحبس في المدة المذكورة مع احتمال الجريمة فجوازه مع ثبوت الجريمة وتعذر استيفاء الحق مقتضى الأولوية العرفية. وإن لم يخل الأمر عن إشكال.

ولو فرض البناء على ذلك فاللزام الاقتصار على مقدار الضرورة في التجبير. وأما المدة فلا تتجاوز السنة أيام، ويجب الاقتصار على أقل منها مع الإمكان. هذا كله في تأخير القصاص بوجه عامّ مع استحقاقه.

وأما في مورد السؤال، وهو امتناع أولياء الدم من تسديد فاضل الدية، فالأمر أظهر. إذ لا حق لهم في القصاص حينئذٍ، ويتعين انتقالهم للدية، ومع عدم استحقاقهم القصاص لا وجه لتوهم جواز الحبس من أجله.

ب.. عدم تأمين حصة الأولياء الصغار للمقتول من طرف الأولياء الذين يريدون القصاص.

ج: لا مجال للحبس في هذا الحال، لما سبق من أنه تعدّ عليه بلا حق. نعم إذا رأى وليّ الصغار عدم الحاجة لإلزامهم بتأمين حصتهم، لعجز القاتل عن تسليم الدية لهم أيضاً، جاز له تسليطهم على القصاص بأمل تجدد القدرة لهم على دفع حصة الصغار من الدية بعد ذلك. وكذا الحال لو علم من الصغار الرضا بالقصاص وعدم اختيار الدية عند بلوغهم... إلى غير ذلك مما يرجع إلى تشخيص الولي لمصلحة الصغار في التسليط على القصاص.

ج.. إذا عفا بعض أولياء المقتول وطلب البعض الآخر القصاص، ولم يؤد حصة الذين طلبوا العفو.

ج: لا مجال للحبس، لنظير ما تقدم في جواب الفقرة السابقة.

د.. إذا لم يتم معرفة أولياء المقتول، أو لم يمكن الوصول إليهم، وحكم الحاكم بثبوت الدية، وعجز المحكوم عليه عن تسديد الدية.

ج: تؤدى دية العمد في سنة من حين ثبوتها. لصحيح أبي ولاد عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: كان علي (عليه السلام) يقول: تستأدى دية الخطأ في ثلاث سنين. وتستأدى دية العمد في سنة)) (هامش). والمنصرف منه أن مبدأ السنة من حين ثبوت الدية، وهو حين مطالبة الولي بها وانتقاله إليها.

وحينئذٍ لا مجال لحبسه قبل إكمال السنة، لعدم تعديه في التأخير. أما بعدها فهو كسائر المديونين الذين يمتنعون عن أداء الدين أو يعجزون عنه. ويشاركهم في الحكم.

هـ... إذا تمت المصالحة على الدية، وعجز الجاني من تسديد ها.

ج: لا مجال لحبسه بعد فرض عجزه، كسائر المديونين العاجزين عن أداء دينهم، نظير ماسبق.

و.. إذا انقطع أولياء الدم عن مراجعة المحكمة لحسم القضية.

ج: لا مجال لحبسه. لأن وجوب حفظ الحقوق لأهلها على الحاكم إنما يكون مع مطالبتهم بها، أما مع عدم مطالبتهم بها فليس عليه — بل لا يجوز له — أن يتبرع بحبس من عليه الحق من أجل حفظ حقهم. وكذا لو طالبوا من أول الأمر ثم انقطعوا عن المطالبة.

أما مطالبتهم بالحقّ من أجل حبس الجاني وإتباعه وإيذائه من دون إنهاء للقضية فهو أمر لا يستحقونه، ليستجيب لهم الحاكم فيه.

ز.. إذ فقدت الآلات اللازمة للإجراء الدقيق للحكم، واستنكف أولياء الدم أو أهل الخبرة من تنفيذ الحكم.

ج: إذا كان عدم التنفيذ لأمر راجع لأولياء الدم فلا وجه للحبس، إذ لا معنى لمطالبتهم بما لا يريدون أن يستوفوه، فضلاً عن أن يطالبوا بالحبس من أجله. وإن لم يكن لأمر راجع لهم — كعدم وجود الآلات الصالحة للتنفيذ — فيجري فيه ما سبق في الجواب عن أصل السؤال. فليلاحظ.

ح.. في الحالة المتقدمة إذا لم يتمكن المحكوم عليه من إرضاء المجني عليه، أو لم يكن لديه المال الكافي لإرضائه.

ج: إذا لم يتمكن من إرضائه كان للمجني عليه التعجيل بالقصاص، وإذا لم يعجل به فلا حقّ له في حبس الجاني. نعم لو رضي الجاني بالحبس بأمل إقناع المجني عليه وتسوية الحال معه فلا إشكال، كما سبق في الجواب عن أصل السؤال.

٢.. إذا كان الجواب بالنفي في الفروض السابقة، فهل يجوز للحاكم إطلاق سراحه بدون قيد أو شرط؟ أو يجب أخذ الضمان عليه؟

ج: يجب عليه إطلاق سراحه بدون قيد أو شرط. نعم إن أمكن التوثق فقد يرى الحاكم الصلاح فيه، دفعاً للمشاكل. لكن لا على أن يبلغ مرتبة التضييق على الجاني، لأن ذلك تعدّ عليه، منافٍ لقاعدة سلطنته على نفسه.

نعم في صحيح أبي ولاد: ((سألت أبا عبد الله **(عليه السلام)** عن رجل قتل وله أولاد صغار وكبار، أرأيت إن عفا الأولاد الكبار؟ قال: فقال: لا يقتل. ويجوز عفو الأولاد الكبار في حصصهم، فإذا كبر الصغار كان لهم أن يطلبوا حصصهم من الدية)) **(هامش)**، وفي موثق إسحاق بن عمار عنه عن أبيه **(عليهما السلام)** ((إن علياً **(عليه السلام)** قال: انتظروا بالصغار الذين قتل أبوهم أن يكبروا، فإذا بلغوا خيروا، فإن أحبوا قتلوا، أو عفوا، أو صالحوا)) **(هامش)**. وقد يستظهر من هذين الخبرين المفروغية عن قدرة الصغار على تحصيل حقهم من القصاص أو الدية عندما يكبرون، وذلك لا يكون إلا بالتوثق من الجاني، ومنعه من ما يعتصم به منهم، أو يبعد به عنهم.

لكنه يندفع بأن مجرد الحكم باستحقاق الشخص لشيء لا يشعر بقدرته على تحصيل ذلك الشيء، فضلاً عن أن يكون ظاهراً في المفروغية عنه. بل كيف يمكن القول بجواز حبس الجاني هذه المدة الطويلة من أجل تمكين الصغار منه لو أرادوا القصاص أو الدية؟! غاية

الأمر أن اللازم على وليّ الأمر محاولة تمكينهم منه عند مطالبتهم بحقهم لو تيسر له ذلك. ومع خوف ضياع حقهم قد يرى وليهم المصلحة في حسم المشكلة باختيار القصاص أو الدية، حسبما يراه الأصلح لهم. وتقدم في جواب السؤال الخامس والعشرين ما ينفع في المقام.

س٢٨) .. إذا طلب أولياء الدم مبلغاً زائداً على الدية بعنوان المصالحة ولم يتيسر للقاتل دفعه، فهل يمكن للمحكمة الشرعية تحديد فترة معينة لإجراء القصاص من قبل أولياء الدم، فإذا انقضت المهلة المذكورة يطلق سراح القاتل؟

ج: من ماسبق يتضح أنه يحق لأولياء الدم التعجيل بالقصاص، فإن لم يعجلوا به لم يستحقوا حبس القاتل، إلا إذا رضي بذلك دفعاً للقصاص بأمل تسوية الأمر مع أولياء المقتول، فحينئذٍ يجوز الحبس ما دام راضياً به، ولا حدّ لذلك.

نعم لما كان الحبس يكلف الدولة فلها أن تشترط على أولياء الدم أمداً معيناً حسبما تراه صلاحاً.

ب.. فإذا جاز إطلاق سراحه، فهل يطلق سراحه بضمان أو بدونه؟

ج: من ماسبق يتضح أنه إن لم يعجل أولياء الدم بالقصاص يطلق سراح القاتل من دون قيد ولا شرط، وأن التوثق لو رآه الحاكم صلاحاً لأبد أن يكون بنحو لا يقتضي التضيق عليه. وقد تقدم في جواب فقرة (٢) من السؤال السابع والعشرين ما ينفع في المقام.

ج.. إذا كان للمقتول ورثة كثيرون فيهم البالغ والقاصر، فإذا كان البالغون يريدون استيفاء القصاص، ولا يستطيعون أداء حق الصغار، فهل يمكن حبس القاتل إلى حين بلوغ الصغار، وإن كانت المدة طويلة؟

ج: لا مجال لذلك، كما يظهر من ما سبق في جواب السؤال السابع والعشرين بفقراته المختلفة.

د.. وإذا كان ذلك جائزاً فما يقال جواباً عن شبهة أن ذلك من مصاديق تحميل جريمتين على المجرم من أجل جريمة واحدة.

ج: الحبس في المقام ليس عقوبة، ليتوجه الإشكال المذكور. بل هو من أجل التحفظ على الحق، نظير ما ورد من حبس النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تهمة القتل ستة أيام، كما سبق.

نعم التحفظ بذلك لما كان منافياً لقاعدة السلطنة على النفس في حقه احتاج إلى دليل، ومع عدمه يكون تعدياً عليه محرماً.

س٢٩) بالنسبة للقسامة، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل توجب القسامة في الجناية العمدية القصاص؟

ج: نعم توجب القسامة القصاص. لإطلاق نصوصها، كصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله **(عليه السلام)**: ((قال: إن الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في أموالكم، حكم في أموالكم أن البيئنة على المدعي واليمين على المدعى عليه، وحكم في دمائكم أن البيئنة على المدعى عليه، واليمين على من ادعى، لئلا يبطل دم امرئ مسلم)) **(هامش)**، وموثق زرارة عنه **(عليه السلام)**: ((قال: إنما جعلت القسامة ليغلظ بها في الرجل المعروف بالشر المتهم، فإن شهدوا عليه جازت شهادتهم)) **(هامش)**.

وخصوص جملة منها، كمعتبر ابن سنان: ((سمعت أبا عبد الله **(عليه السلام)**: إنما وضعت القسامة لعله الحوط يحتاط على الناس، لكي إذا رأى الفاجر عدوه فرّ منه مخافة القصاص)) **(هامش)**، وصحيح بريد عن أبي عبد الله **(عليه السلام)**: ((سألته عن القسامة. فقال: الحقوق كلها البيئنة على المدعي، واليمين على المدعى عليه، إلا في الدم خاصة. فإن رسول الله **(صلى الله عليه وآله وسلم)** بينما هو بخبير إذ فقدت الأنصار رجلاً منهم، فقالت الأنصار: إن فلان اليهودي قتل صاحبنا، فقال رسول الله **(صلى الله عليه وآله وسلم)** للطلابين: أقيموا رجلين عدلين من غيركم أقيده [أفده] برمته، فإن لم تجدوا شاهدين فأقيموا قسامة خمسين رجلاً أقيده برمته، فقالوا: يارسول الله: ما عندنا شاهدان من غيرنا، وإنا لنكره أن نقسم على ما لم نره. فوداه رسول الله **(صلى الله عليه وآله وسلم)**. وقال: إنما حقن دماء المسلمين بالقسامة، لكي إذا رأى الفاسق فرصة [من عدوه] حجزه مخافة القسامة أن يقتل، فكفّ عن قتله، وإلا حلف المدعى عليه قسامة خمسين رجلاً ما قتلنا ولا علمنا قاتلاً، وإلا أغرموا الدية إذا وجدوا قتيلاً بين أظهرهم إذا لم يقسم المدعون...)) **(هامش)**. وقريب منه صحيح زرارة **(هامش)**، ومعتبر أبي بصير **(هامش)**. كما يشهد بذلك أيضاً ما يأتي في نصاب القسامة.

ب.. وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو نصاب القسامة المذكورة؟

ج: نصاب القسامة المذكورة خمسون رجلاً في المشهور المعروف المدعى عليه الإجماع مستفيضاً أو متواتراً، كما في الجواهر. ويقتضيه صحيح بريد المتقدم، وصحيح زرارة ومعتبر أبي بصير المتقدمة إليهما الإشارة، وما يأتي.

نعم ذكر ابن حمزة في الوسيلة أنه لو كان هناك شاهد واحد كفى في القسامة خمسة وعشرون. وكأنه يبتني على قيام الشاهد الواحد مقام الخمسة والعشرين، بعد حمل كل من دليل البيئنة والقسامة على الانحلال.

لكنه خال عن الشاهد. بل مخالف لظاهر الترتيب بين الشاهدين والقسامة في النصوص، ومنها صحيحا بريد وزرارة المتقدمان.

وأشكل من ذلك ما في الجواهر، حيث قال: ((نعم ينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يحصل من خبرهم تواتر)). إذ فيه — مع ابتناؤه على جواز حكم الحاكم بعلمه، وقد سبق المنع منه — أن

التواتر إنما يحصل من الخبر الحسي، وظاهر نصوص القسامة أنها لا تبتني على الحس، بل على الحدس القطعي، لظهور أن خبرهم لو كان حسياً كفى شهادة اثنين منهم من دون قسم، وقد صرح في نصوص القسامة — ومنها ماتقدم — أنه إنما يحتاج لها مع فقد الشاهدين. بل هو كالصريح من قول الأنصار في صحيح بريد المتقدم: ((وإننا لنكره أن نقسم على ما لم نره))، وقريب منه ما في صحيح زرارة المشار إليه آنفاً وغيره مما تضمن قصة الأنصاري المقتول. لظهوره في المفروغية عن أن المطلوب منهم القسم عن حدس من دون رؤية. وكذا قول الصادق (عليه السلام) في صحيح زرارة: ((إنما جعلت القسامة احتياطاً للناس لكيما إذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً حيث لا يراه أحد خاف ذلك فامتنع من القتل)) (هامش)، ونحوه أو عينه ما في صحيحه الآخر (هامش). إذ هو صريح في أن القسامة تكون من دون مشاهدة للقتل.

هذا كله في القتل العمدي الذي هو محل الكلام. وأما القتل خطأ فنصاب القسامة فيه خمسة وعشرون، كما صرح به جماعة، وفي الجواهر: ((بل هو المشهور كما اعترف به الفاضل))، ونسبه في الغنية لرواية الأصحاب، مشعراً بإجماعهم عليه، بل هو صريح الشيخ في الخلاف. لصحيح عبدالله بن سنان: ((قال أبو عبدالله (عليه السلام): في القسامة خمسون رجلاً في العمد، وفي الخطأ خمسة وعشرون رجلاً. وعليهم أن يحلفوا)) (هامش). وصحيح ابن فضال ويونس عن الرضا (عليه السلام)، وخبر أبي عمرو المتطبب فيما عرضه على أبي عبدالله (عليه السلام) من فتاوى أمير المؤمنين (عليه السلام) في الديات: ((والقسامة جعل في النفس على العمد خمسين رجلاً، وجعل في النفس على الخطأ خمسة وعشرين رجلاً، وعلى ما بلغت ديته في الجروح [الجوارح. يب] ألف دينار ستة نفر، وما كان دون ذلك فحسابه [فبحسابه. كافي، تهذيب] من ستة نفر. والقسامة في النفس والسمع والبصر والعقل والصوت — من الغنن والبحج — ونقص اليدين والرجلين. فهذه ستة أجزاء الرجل)) (هامش). وبذلك يخرج عن ما قد يظهر من إطلاق بعض النصوص من أنها خمسون في العمد والخطأ معاً. ولعل ما في المقنعة والمبسوط والمراسم من إطلاق أن القسامة خمسون محمول على العمد. أما لو أريد به العموم للخطأ — كما صرح به في اللعة ونسبه في الجواهر للعلامة وولده والشهيد، بل في الروضة أنه الأشهر — فهو محجوج بالنصوص المتقدمة بعد اشتغالها على ما هو معتبر سنداً، وبعد عمل الأصحاب بها. ومجرد كونه أوثق في إثبات الحق لا ينهض بالخروج عنها، كما لعله ظاهر.

بقي في المقام أمور تتعلق بالقسامة قد تنفع في المقام:

(الأول): من ماسبق في حديث قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) يتضح موارد القسامة، فإن صدره وإن تضمن ثبوتها في النفس، وفي ما بلغت ديته من الجوارح ألف دينار، إلا أن مقتضى الحصر في آخره بالنفس وبالجوارح الستة عدم ثبوتها في ما عداها وإن بلغت ديته

ألف دينار، كذهاب الشمّ والنطق، والعجز عن الجماع. وبذلك يخرج عن الإطلاق المتقدم في الصدر.

لكن أطلق الأصحاب ثبوتها في كل ما كان ديته ألف دينار. بل صرح في الخلاف بثبوتها في ذهاب الشمّ، وفي المقنعة بثبوتها في ما دون النفس بحساب الدية. ولا يتضح وجهه بعد ما سبق. وحمل الذيل على مجرد التمثيل من دون حصر، مخالف للظاهر جداً. فلا مخرج عن ما ذكرنا.

(الثاني): يتضح من الحديث المذكور نصاب القسامة في غير النفس، وأنه في ما بلغت ديته ألف دينار ستة نفر، وفي ما نقص منه بالنسبة. وهو الذي صرح به في النهاية والخلاف، ونسب لأتباع الشيخ. قال في الجواهر: ((بل قيل إنه الأشهر، بل في كشف اللثام وغيره أنه المشهور، بل عن الخلاف والمبسوط ظاهر الإجماع، بل عن الغنية الإجماع عليه صريحاً)). لكن مقتضى ما تقدم من المقنعة أن ما كان ديته دية النفس فنصاب القسامة فيه خمسون أيضاً. وهو المحكي عن كتاب النساء للمفيد وعن سلال وابن ادریس، وربما استفيد من كل من أطلق أن نصاب القسامة خمسون. وكيف كان فهو مخالف للحديث المتقدم، المروي بطرق متعددة، منها ما هو معتبر في نفسه، والذي عمل به من عرفت. ومن ثم لاجمال للخروج عنه.

(الثالث): ذكر الأصحاب (رضيه الله عنهم) إن القسامة إن نقصت عن النصاب ضوعفت عليهم الأيمان حتى يكملوا النصاب. بل قد يظهر من بعض عباراتهم – كما في الشرايع – أن المعيار في النصاب بالأصل هو عدد الأيمان، لا عدد الحالفين. وقد يستدل على ذلك بوجوه.. (أولها): أن ذلك هو المفهوم من نصوص القسامة، وأن ذكر عدد الحالفين من أجل عدد الأيمان. لكنه كما ترى مخالف لظاهر ذكر عدد نفر في النصوص جداً.

(ثانيها): إلغاء خصوصية عدد نفر، لأن المناط عدد اليمين. وفيه: أنه تحكم لا شاهد له، ولاسيما وأن تعدد اليمين بتعدد الحالفين أوثق من تعدده من حالف واحد. بل كلما كثر عدد المخبرين – ولو عن حدس – كان ثبوت المخبر عنه أقرب، فضلاً عما إذا حلفوا.

(ثالثها): قوله في حديث قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) بعد ماسبق من حديث القسامة وأنها في الجوارح ستة نفر: ((تفسير ذلك: إذا أصيب الرجل من هذه الأجزاء الستة [و] قيس ذلك، فإن كان سدس بصره أو سمعه أو كلامه أو غير ذلك حلف هو وحده، وإن كان ثلث بصره حلف هو وحلف معه واحد... وإن كان بصره كله حلف هو وحلف معه خمسة نفر. وكذلك القسامة في الجروح كلها. فإن لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الأيمان. فإن كان سدس بصره حلف مرة واحدة، وإن كان الثلث حلف مرتين... وإن كان كله حلف ستّ مرات...)). وهو وإن اختص بالقسامة في الجوارح، إلا أن التعدي للقسامة في النفس قريب جداً، لأنها ذكرت في الحديث في مساق واحد، فيقرب كشفه عن أن معيار القسامة وملاكها في الجميع هو عدد الأيمان، لا عدد الحالفين.

وفيه — بعد تسليم ذلك —: أن الظاهر كون التفسير المذكور خارجاً من الحديث، قد ألحقه به بعض رجال السند. واستظهر في الجواهر وغيره أنه من الكليني. وإن كان هو لايناسب ذكر الشيخ له في التهذيب مع روايته للحديث من غير طريق الكليني. إلا أن يكون قد أخذه من الكليني استحساناً له. وكيف كان فمن القريب خروج التفسير المذكور عن الحديث، لاختلاف أسلوبه عنه.

بل لاينبغي التأمل في ذلك بعد ملاحظة أن الكليني **(هامش)** والشيخ في موضع من التهذيب **(هامش)** وإن ذكرا هذه الفقرة عند ذكر قطعة من الحديث تتعلق بالقسامة، إلا أن الصدوق والشيخ قد ذكرا الحديث بتمامه في الفقيه **(هامش)** وموضع آخر من التهذيب **(هامش)** خالياً عنها.

نعم صرح في الحديث بعد ذلك — بفاصل كثير — بالاكتفاء بمضاعفة اليمين في ذهاب بصر العين أو نقصه، ثم ألحق به السمع **(هامش)**.

لكن يتعين الاقتصار على مورده، وهو تحديد النقص الحاصل من الجناية بعد فرض تحققها من الجاني والمفروغية عن ذلك، دون ما نحن فيه من الشك في أصل قيام المدعى عليه بالجناية، فضلاً عن التعدي لسائر موارد القسامة، حتى النفس، خصوصاً مع دعوى الجناية العمدية التي فيها القصاص.

(رابعها): صحيح مسعدة بن زياد عن جعفر **(عليه السلام)**: ((قال: كان أبي (رضي الله عنه) إذا لم يقم القوم المدعون بالبينة على قتل فتيلهم، ولم يقسموا بأن المتهمين قتلوه، حلف المتهمين بالقتل خمسين يميناً بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً، ثم يؤدي الدية إلى أولياء القتيل. ذلك إذا قتل في حيٍّ واحد، فأما إذا قتل في عسكر أو سوق مدينة فديته تدفع إلى أوليائه من بيت المال)) **(هامش)**. ومقتضى إطلاقه الاكتفاء بخمسين يميناً، ولو بمضاعفة اليمين على أقل من خمسين رجلاً.

وفيه (أولاً): أنه وارد في يمين المدعى عليهم، لدفع الدية عنهم، لا في يمين المدعين لإثبات قيام المدعى عليهم بالجناية من أجل استحقاق القصاص أو الدية عليهم، الذي هو محل الكلام. والتخفيف في نفي الدعوى المطابق للأصل لا يستلزم التخفيف في إثبات الدعوى على خلاف الأصل، خصوصاً دعوى القتل وما تستلزمه من قسوة العقوبة.

(وثانياً): أنه كما أطلق في الصحيح المذكور الاكتفاء بخمسين يميناً من المدعى عليهم صرح في نصوص آخر بتفسير قسامة المدعى عليهم بخمسين رجلاً، كما تقدم في صحيح بريد. ونحوه قوله **(عليه السلام)** في معتبر أبي بصير: ((وإن لم يقسموا فإن على المدعى عليهم أن يحلف منهم خمسون ما قتلنا ولا علمنا له قاتلاً...)) **(هامش)**، وقريب منه قوله **(عليه السلام)** في خبر علي بن الفضل: ((إذا وجد رجل مقتول في قبيلة قوم حلفوا جميعاً ما قتلوه ولا يعلمون له قاتلاً، فإن أبوا أن يحلفوا أغرموا الدية...)) **(هامش)**.

والظاهر أن تنزيل إطلاق صحيح مسعدة على النصوص المذكورة بحمل الخمسين يميناً على ما يكون من خمسين رجلاً أقرب عرفاً من تنزيل تلك النصوص على صحيح مسعدة بإلغاء خصوصية عدد الحالفين، فيتعين في مقام الجمع بين النصوص. ولا أقل من التوقف والرجوع للأصل المقتضي لعدم الاكتفاء بتضعيف اليمين.

ومن ثم لا مجال للعمل بإطلاق صحيح مسعدة في مورده – وهو قسامة المدعى عليهم – فضلاً عن التعدي منه لقسامة المدعين.

هذا وبعض مشايخنا؟ في مباني تكملة المنهاج بعد أن استشكل في الاكتفاء بمضاعفة اليمين، قال: ((نعم يؤكد ذلك ما ورد في غير واحد من الروايات من أن القسامة إنما جعلت احتياطاً للناس، لئلا يغتال الفاسق رجلاً فيقتله، حيث لا يراه أحد، فإذا كانت علة جعل القسامة ذلك فكيف يمكن تعليق القود على حلف خمسين رجلاً؟ فإنه أمر لا يتحقق إلا نادراً فكيف يمكن أن يكون ذلك موجباً لخوف الفاسق من الاغتيال؟!)).

ويشكل بأنه بعد أن كانت شهادة القسامة عن حدس للقرائن المحيطة بالجناية، فكما يمكن حصول القناعة منها للقليل يمكن حصولها للكثير، وهو كافٍ في خوف الفاسق بنحو يمنعه من القيام بالجناية تحفظاً على نفسه. وإلا فليس اهتمام الشارع الأقدس بالتحفظ من وقوع الجناية بنحو يكشف عن قلة اهتمامه بالمتهم بها، بحيث يحرز اكتفاؤه في ثبوت التهمة عليه بتضعيف اليمين، مع ظهور النصوص في خلاف ذلك، خصوصاً إذا كانت الجناية موجبة للقصاص وهدر الدم.

فلم يبق في المقام إلا الإجماع المدعى في الخلاف على الاكتفاء بخمسين يميناً من ولي الدم، وما في الغنية من الإجماع على القسامة بالتفصيل الذي ذكره الأصحاب، المؤيدان بذكر غير واحد لذلك بنحو يظهر في المفروغية عنه، كما يناسبه التفسير المتقدم لحديث قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام)، وعدم ظهور الخلاف منهم في ذلك.

ومن ثم لم يستبعد بعض مشايخنا؟ في مباني تكملة المنهاج تحقق الإجماع الحجة، مع ما هو المعلوم من سلفيته من عدم تسرّعه في التعويل على الإجماع وتشكيكه في حصوله بنحو ينهض بالحجية.

لكن يصعب الركون إليه في مثل هذه المسألة التي هي ليست مورداً للابتلاء في عصور الأئمة (عليهم السلام) وما قاربها، وليس الكلام فيها إلا علمياً محضاً، حيث لا يبعد ابتناؤه على الاجتهاد منهم، وتخيل أن اعتبار تعدد الحالفين من أجل تعدد اليمين، ولا سيما مع ثبوته في الجملة في بعض الموارد، كما تقدم في حديث قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام).

ومن ثم يشكل الخروج عن ظهور نصوص القسامة على كثرتها في اعتبار تعدد الحالفين من دون إشارة في شيء منها للاكتفاء بتضعيف اليمين.

(الرابع): ذكر الأصحاب (رضوان الله عليهم) أن القسامة تختص باللوث، وهو ما إذا كان هناك أمانة على القتل في شخص خاص أو جماعة معينة، كوجود القتل في حيّ خاص حيث يناسب ذلك كون القاتل منهم، أو وجود شخص عند القتل ملطخ بالدم، أو حامل لسلاح ملطخ به، أو نحو ذلك.

قال في الجواهر: ((لا ريب في اعتباره عندنا فيها، من غير فرق بين النفس والأعضاء، وإن حكي عن الشيخ في المبسوط عدم اعتباره في الثاني، لكن لم نتحققه... بل عن السرائر: أن عليه في النفس إجماع المسلمين، وفي الأعضاء إجماعنا... وفي الغنية: والقسامة لا تكون إلا مع التهمة بأمارات ظاهرة. يدل على ذلك إجماع الطائفة...)).

ولا يخفى أن ذلك وإن كان مناسباً لمورد تشريع القسامة في نصوصها المتقدمة، كصحيح بريد، وصحيح زرارة ومعتبر أبي بصير المشار إليهما، وغيرها. إلا أنه لا يكفي في التقييد بعد إطلاق بعض نصوصها، كموثق أبي بصير المتقدم وغيره من ما يأتي الكلام فيه. وقد استدل بعض مشايخنا؟ في مباني تكملة المنهاج على اعتبار اللوث بوجهين:

(الأول): ما تضمنه غير واحد من نصوص القسامة — ومنها موثق زرارة ومعتبر ابن سنان المتقدمان — من تعليل تشريع القسامة بحجز الفاجر والمعروف بالشر المتهم عن القتل، حيث يدل ذلك على عدم تشريعها إلا مع كون المتهم فاسقاً معروفاً بالشر، وهو معنى اللوث. وفيه (أولاً): أنه كما ورد التعليل بذلك ورد التعليل بأنه لولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً ثم لم يكن شيء، كما في صحيح الحلي وعبدالله بن سنان (هامش). ولا تنافي بين التعليلين، بنحو يقتضي حمل الثاني على الأول.

(وثانياً): أن مجرد كون الرجل فاجراً معروفاً بالشر لا يكفي في اللوث، بل لابد فيه من أمانة على تورطه بالجريمة، مثل ما سبق.

(وثالثاً): أن التعليل بمنع الفاجر المعروف بالشر عن القتل لا يقتضي اختصاص تشريعها به أو بما يشبهه، نظير ما لو قيل: إنما جعلت البيعة حجة ليخفي الفاسق فسقه، فإنه لا يقتضي اختصاص حجية البيعة بالفاسق، أو بالمحرمات.

(الثاني): ما تضمنه غير واحد من النصوص — ومنها ما تقدم — من أن القسامة إنما جعلت للاحتياط على الناس. إذ لا احتياط مع عمومها لغير صورة اللوث، حيث يمكن للفاسق الفاجر أن يدعي القتل على شخص من دون لوث، ثم يأتي بالقسامة، فيذهب دم المسلم هدرًا. وفيه: أنه لا يسهل تحصيل القسامة الكاذبة. ولو فرض تحصيلها فهي كما توجب هدر الدم ظلماً بدون لوث توجب هدره ظلماً مع اللوث.

هذا كله مع أن النصوص المشتبهة على التعليلين المذكورين وغيرهما ظاهرة في بيان الفائدة والحكمة، لا العلة التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا لتنهض بتقييد الإطلاق.

ولعل الأولى الاستدلال على اعتبار اللوث في القسامة بقوله **(عليها السلام)** في ذيل صحيح مسعدة بن زياد المتقدم بعد ذكر القسامة: ((ذلك إذا قتل في حيّ واحد. فأما إذا قتل في عسكر أو سوق مدينة فديته تدفع إلى أوليائه من بيت المال)). لقرب كون التقييد المذكور بلحاظ أن القتل في حيّ واحد موجب للظن بأن القاتل منهم، فتشرع القسامة، ولا تدفع دية القتل من بيت المال إلا حين تتعذر القسامة ويبرأ المتهمون بالقتل منه بيمينهم، بخلاف ما لو كان القتل في عسكر أو سوق، حيث لا منشأ غالباً لاتهام جماعة خاصة به، ولو فرض اتهام ولي الدم لشخص خاص أو جماعة خاصة به كان خالياً عن الأمانة واللوث، فلا تشرع معه القسامة، بل تؤدى الدية من بيت المال رأساً.

ومثله في ذلك قوله؟ في معتبر أبي بصير: ((إن الله عزوجل حكم في الدماء ما لم يحكم في شيء من حقوق الناس، لتعظيمه الدماء. لو أن رجلاً ادعى على رجل عشرة آلاف درهم أو أقل من ذلك أو أكثر لم يكن اليمين على المدعي، وكانت اليمين على المدعى عليه. فإذا ادعى الرجل على القوم أنهم قتلوا كانت اليمين لمدعي الدم قبل المدعى عليهم، فعلى المدعي أن يجيء بخمسين يحلفون... وإن كان بأرض فلاة أدت ديته من بيت المال، فإن أمير المؤمنين **(عليه السلام)** كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم)) **(هامش)**. لظهور ذيله في عدم شرعية القسامة في قتل الفلاة لو اتهم ولي الدم شخصاً أو جماعة بقتله، وأن ما في صدره من أن الحكم في الدماء بغير الحكم في الأموال لا يشمل. والظاهر أن منشأ ذلك عدم اللوث. على أن ثبوت الإطلاق لدليل القسامة بنحو يشمل عدم اللوث لا يخلو عن إشكال. أما معتبر أبي بصير هذا فظاهر بعد استثناء قتل الفلاة.

وبعبارة أخرى: قوله **(عليه السلام)** أولاً: ((إن الله عزوجل حكم في الدماء ما لم يحكم في شيء من حقوق الناس)) إنما يقتضي اختلاف حكم الدماء عن غيرها من الحقوق، وأن البينة فيها على المدعي في الجملة، في مقابل عدم ثبوتها عليه كلية في بقية الحقوق، لأن نقيض السلب الكلي هو الثبوت في الجملة، لا مطلقاً. وقوله **(عليه السلام)** بعد ذلك: ((فإذا ادعى الرجل على القوم أنهم قتلوا كانت اليمين لمدعي الدم...)) وإن كان له إطلاق يشمل صورة عدم اللوث، إلا أن استثناء قتل الفلاة في ذيله مانع من الإطلاق المذكور.

وكذا قوله **(عليه السلام)** في صحيح بريد المتقدم: ((الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، إلا في الدم خاصة، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم بينما هو بخبير إذ فقدت الأنصار...)). فإن استثناء الدم إنما يقتضي كونه على خلاف الحقوق في جعل اليمين على المدعي في الجملة، لا مطلقاً، لأن الاستثناء من السلب الكلي إنما يقتضي الإيجاب في الجملة لا مطلقاً. ولاسيما مع تعقيب الاستثناء المذكور وشرحه بقضية خبير التي هي في مورد اللوث.

فلم يبق إلا قوله **(عليه السلام)** في موثق أبي بصير المتقدم: **((إن الله حكم في دماءكم بغير ما حكم في أموالكم، حكم في أموالكم أن البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه، وحكم في دماءكم أن البينة على المدعى عليه، واليمين على من ادعى، لئلا يبطل دم امرئ مسلم)) (هامش)**. فإن مقتضى إطلاقه قبول يمين المدعي في الدماء مطلقاً ولو مع عدم اللوث. إلا أنه حيث لا إشكال في قبول بينة المدعي في الدم وتكليف المدعى عليه باليمين مع عدمها، يتعين حمل الكلام المذكور على تشريع قبول اليمين من المدعي في الجملة في مقابل السلب الكلي في الأموال، نظير ما تقدم في الحديثين السابقين، أو إجماله من هذه الجهة، فلا ينهض بإطلاق قبول يمين المدعي مع عدم اللوث.

ولاسيما مع كون اليمين الذي يكلف به المدعي في الدم غير اليمين الذي يكلف به المدعى عليه في الأموال، للاكتفاء في الثاني بيمينه من غير تغليظ واعتبار قسامة الخمسين في الأول. حيث يناسب ذلك كونه **(عليه السلام)** في مقام الإشارة بكلامه هذا إلى أمر معهود، من دون أن يكون إطلاقه وارداً لبيانه.

ومن ثمّ يصعب جداً تحصيل إطلاق يقضي بتشريع القسامة مع عدم اللوث، ليجتاز للخروج عنه بدليل. وإن كان الظاهر وفاء ما سبق في صحيح مسعدة ومعتبر أبي بصير بذلك، كما تقدم. خصوصاً مع اعتضادهما بما تضمنته النصوص من أن أصل تشريع القسامة في قضية قتل الأنصاري بخيبر، وأن السنة إنما جرت بها في تلك الواقعة، وهي من موارد اللوث قطعاً.

لعله لذا كان المفروغ عنه بين الأصحاب بل المسلمين عموماً اختصاصها باللوث، حيث يقرب جداً ابتناء ذلك منهم على فهمهم له من مساق أدلة تشريعها.

س ٣٠ (في حالة العلم الإجمالي بوجود القاتل بين أفراد محصورين معينين، يرجى الجواب عن ما يلي:

أ.. هل يمكن للقاضي الرجوع للقرعة في تعيين القاتل؟

ج: لا مجال للقرعة في المقام. لورود نصوصها في موارد خاصة ليس منها المقام. نعم في معتبر محمد بن حكيم: ((سألت أبا الحسن ((عليه السلام)) عن شيء، فقال لي: كل مجهول ففيه القرعة. قلت له: إن القرعة تخطئ وتصيب، قال: كل ما حكم الله به فليس بمخطئ)) (هامش).

لكن عمومها لكل مجهول مستلزم لكثرة التخصيص فيه، حيث يلزم الخروج عنه في جميع موارد الأصول الشرعية، لأنها أخص منه، وفي الشبهات الحكمية من موارد الأصول العقلية، للتسالم على عدم الرجوع إليها في الشبهات الحكمية.

وفي كثير من موارد الاشتباه الأخر، كاشتباه درهم الودعي بين شخصين، وميراث الغرقى والمهدوم عليهم، والخنثى المشكل، واشتباه القبلة، والثوبين، والإنائين المشتبهين، واشتباه القاتل بين أهل الحي والقرية، وغير ذلك مما فيه الدليل الخاص على عدم الرجوع للقرعة. وذلك يوجب جريان حكم الإجمال على العموم المذكور.

ولذا لم يكن بناء الأصحاب على الرجوع للقرعة من أجل العموم المذكور، بل لا بد من دليل خاص فيه. وقد أطلنا الكلام في أدلة القرعة في مباحث العلم الإجمالي من كتابنا (المحكم في أصول الفقه) (هامش). فراجع.

ب.. إذا لم يمكن ذلك وتعين أخذ الدية، فعلى من تكون الدية؟ وكيف يتم أخذها؟

ج: لا يبعد توزيع الدية عليهم، كما يستفاد من النصوص الكثيرة المتضمنة ضمان القبيلة أو أهل القرية أو الدار القاتل الذي يوجد فيها، التي يأتي بعضها في جواب السؤال الخامس والثلاثين. وكذا نصوص القسامة الآتية في جواب السؤال المذكور والمتقدمة قريباً في جواب السؤال التاسع والعشرين. وهي وإن وردت لبيان كيفية ثبوت الجناية عليهم ظاهراً، وهو غير ما نحن فيه من فرض الفراغ عن ثبوتها عليهم، إلا أن ظاهرها المفروغية عن ضمانهم بمجموعهم في فرض تحقق الجناية منهم من دون تعيين القاتل.

ومن ثم لا يهمل معارضتها بما يظهر منه عدم ثبوت الجناية عليهم — كالنصوص الآتية في حكم القاتل في القرية ونحوه — لأنه وإن عارضها في ثبوت الجناية عليهم ظاهراً إلا أنه لا ينافيها في المفروغية عن ثبوت الدية عليهم لو فرض قيام بعضهم بالجناية من دون تعيين. ومن هنا تنهض النصوص بمجموعها بإثبات ما ذكرنا.

س ٣١ (إذا انحصرت إثبات الجريمة بتقرير الخبراء — كخبراء بصمات الأصابع، والطب العدلي

— فيرجى الجواب عن ما يلي:

أ.. هل هذه الأدلة حجة شرعية معتبرة شرعاً؟

ج: ليست هي حجة شرعاً إذا لم توجب العلم، لعدم الدليل على حجيتها. ودعوى: أنه يكفي في حجيتها عموم السيرة الارتكازية على حجية قول أهل الخبرة. مدفوعة (أولاً): بأن المتيقن من موارد الرجوع لهم الأمور الحدسية نوعاً، التي لا مسرح فيها للحسّ غالباً، دون المقام، حيث يتيسر كثيراً الوصول للواقع بالحسّ. (وثانياً): بأنه يكفي في الردع عن السيرة في المقام – لو تمت – النصوص، كصحيح هشام بن الحكم عن أبي عبدالله ((عليه السلام)): ((قال: قال رسول الله ((صلى الله عليه وآله وسلم)): إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان...)) (هامش)، وغيره مما هو ظاهر في انحصار طرق القضاء والحكم بالبينات واليمين.

أما إذا أوجب العلم لشخص الحاكم فله الحكم بموجبها، بناء على ما هو المشهور من جواز حكم الحاكم بعلمه. ولكن سبق منا في جواب السؤال العاشر المنع من ذلك. غاية الأمر أنها حينئذٍ توجب اللوث الذي هو عبارة عن وجود الأمانة الموجبة للاتهام بالقتل، فتشروع فيه القسامة، التي سبق الكلام فيها في جواب السؤال التاسع والعشرين. نعم لاريب في توقف جواز الاستناد إليها في القسم على حصول العلم منها، لحرمة الإخبار، فضلاً عن القسم، بدون علم. بل لا يبعد توقف إقامة الدعوى على ذلك أيضاً. ولا يكفي التهمة الحاصلة من الأمارات المذكورة إذا لم تبلغ مرتبة العلم من أجل طلب يمين النفي من المتهمين. لظهور أدلة القسامة نفيًا وإثباتاً في ترتبها على الدعوى، الظاهرة في الإخبار المبني على الجزم، الذي لا يجوز من دون علم.

ب.. إذا كانت حجة فهل تكون دليلاً مستقلاً، أو هي مشروطة بشروط البينة؟

ج: لو كانت حجة لكانت دليلاً مستقلاً. ولو تم الاستدلال عليها بالسيرة على الرجوع لأهل الخبرة لكان الشرط فيها أموراً ثلاثة..

(الأول): كون المخبر من أهل الخبرة والمعرفة، كما هو ظاهر. (الثاني): أن يكون إخباره بنحو الجزم. ولا يكفي ظنه الحاصل من المقدمات المذكورة، لعدم الدليل على حجية ظنه المذكور. والرجوع إليه في بعض الموارد عند تعذر العلم إنما يكون من أجل الاحتياط بعد تعذر العلم في موارد الاهتمام بتحصيل الواقع، كما في باب التداوي. بل قد يكتفى بالاحتمال احتياطاً للواقع. ولا مجال لذلك في القضاء، لعدم الاهتمام فيه بإصابة الواقع، بل بمتابعة الطرق الشرعية. (الثالث): وثاقة المخبر، كما هو مقتضى السيرة في الرجوع لأهل الخبرة. ولا وجه لاعتبار شروط البينة فيه بعد خروجه عنها. لاختصاص البينة بالخبر الحسيّ.

هذا وحيث سبق المنع من حجبتها، وأنها تنتفع مع حصول العلم منها للحاكم – بناء على جواز حكمه بعلمه – أو لوليّ الدم من أجل القسامة، فلا ضابط لموارد حصول العلم منها، بل هي تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

س٣٢) ما هو حكم الشريعة الإسلامية بالنسبة إلى اعتبار المستندات التي تكون بالأجهزة الحديثة (فاكس، فيلم، صورة، كاسيت صوت، تلكس، الاستنساخ، طابعة، سكرن كمبيوتر...) . وما هو مدى إمكانية الاستفادة منها للإثبات؟ وأي منها يصلح مستنداً للحكم؟ وأي منها يصلح للتأييد؟

ج: ليست الأمور المذكورة حجة مع عدم حصول العلم منها، لاحتمال التدليس، أو التزوير، أو الخطأ، أو غيرها. لعدم الدليل على حجيتها حينئذٍ. وأما مع حصول العلم منها، فإن كان علماً شخصياً للحاكم مبتتياً على الحدس، لقرائن خفية. فجواز الحكم فيه يبتني على جواز حكم الحاكم بعلمه، الذي سبق في جواب السؤال العاشر الإشكال فيه، بل المنع منه. وإن كان موجباً للعلم نوعاً، لكونه عرفاً ملحقاً بالحسّ، بحيث يصدق عرفاً أن الطرف شهد أو أقرّ أو نحوهما فلا إشكال في جواز الحكم به. كما يكفي في ذلك إقرار الخصم بأن ذلك كلامه أو إقراره، لأن مقتضى الإقرار المذكور مشروعية حكم الحاكم على طبقه، وحيث كان الحكم المذكور على خلاف مصلحة الخصم المقرّ، كان ملزماً به.

س٣٣) الشخص الذي يجرى عليه حدّ السرقة، هل يمكنه أن يطلب من الطبيب تخدير العضو المحدود على نفقته، حتى لا يحس بالألمه؟

ج: نعم يمكنه ذلك. لإطلاق أدلة وجوب القطع بنحو يشمل هذه الحالة. ولا دليل على المنع ولزوم الإيلام، لإمكان كون غرض الشارع الأقدس من القطع التكميل دون الإيلام، وإن حصل معه غالباً.

نعم لا يجب على الطبيب الاستجابة، فضلاً عن تحمّل نفقات المخدر على حسابه، أو على حساب بيت المال. لعدم الدليل على ذلك بعد استنزام القطع نوعاً للإيلام، بنحو لا مجال لحمل دليله على خصوص ما لا إيلام فيه، والأصل البراءة.

س٣٤) الشخص الذي عليه عقوبة القتل، هل يمكن أن يتحمل هو نفقات التخدير من أجل التقليل من الألم. وهل هناك فرق بين قصاص الطرف وقصاص النفس؟

ج: نعم يمكنه ذلك، على نحو ما تقدم في السؤال السابق جواباً ودليلاً. ولا فرق بين قصاص الطرف والنفس، لعدم الفرق بينهما في الأدلة. نعم لا مجال لذلك في الرجم، لظهور بعض النصوص في ابتناؤه على الإحساس بألم العذاب، كما يناسبه ما في غير واحد من النصوص من الأمر برميّه بأحجار صغار (هامش). بل في صحيح صفوان عن رجل عن أبي بصير وغيره عن أبي عبدالله ((عليه السلام)): ((قلت

له: المرجوم يفرّ من الحفيرة فيطلب؟ قال: لا، ولا يعرض له، إن كان أصابه حجر واحد لم يطلب، فإن هرب قبل أن تصيبه الحجارة ردّ، حتى يصيبه ألم العذاب)) **(هامش)**، وفي صحيحه الآخر عن غير واحد عن أبي بصير عنه **((عليه السلام))**: ((إن كان أصابه ألم الحجارة فلا يرد، وإن لم يكن أصابه ألم الحجارة ردّ)) **(هامش)**.

س٣٥) إذا قتل شخص ووجدت جنازته في شارع أو بيت أو بستان، ولم يعرف القاتل

والمقتول، فيرجى الإجابة عن مايلي:

أ.. هل تثبت الدية؟

ج: أما بالنظر للواقع الأولي فالثابت مع العمد القصاص من القاتل أو التصالح بالدية أو غيرها، ومع شبه العمد تثبت الدية على القاتل، ومع الخطأ المحض تثبت الدية على القاتل أيضاً، لكن تقوم بها عنه العاقلة — وهي عشيرته — على تفصيل مذكور في كتب الفقهاء رضي الله عنه. وأما بالنظر لمقام العمل مع فرض الجهل بالقاتل فيأتي الكلام فيه في جواب الفقرة (ب).

ب.. بناء على ثبوت الدية، فمن يتحمل الدية؟ ولمن تصرف؟

ج: الشخص المذكور (تارة): لا يحرز — ولو بالأصل — كونه من من لا وارث له (وأخرى): يحرز أنه كذلك.

أما في الصورة الأولى — التي هي الغالب — فلا أثر لثبوت الدية واقعاً بعد عدم الولي المطالب بالدم، لفرض عدم معرفة المقتول، من دون فرق بين الموارد التي يحكم فيها بأن الدية على شخص أو جماعة مخصوصة — كما في موارد التهمة واللوث — والموارد التي يحكم فيها بأن الدية على بيت المال.

أما في الموارد التي يحكم فيها بأن الدية على شخص خاص أو جماعة مخصوصة فلأن الحكم المذكور فرع وجود ولي يطالب بالدم، ويدعي القتل على شخص أو جماعة، أو يتهمهم بها، وليس من وظيفة الحاكم في حقوق الناس إقامة الدعوى بدلاً عن المستحق مع الجهل به وعدم مطالبته، بل تنحصر وظيفته في سماع دعوى المدعي والنظر فيها بعد صدورها منه. وأما في الموارد التي تكون فيها الدية على بيت المال فلأن المتيقن من تحمّل بيت المال للدية هو أدائها للولي المطالب بها بعد تعذر وصوله للقاتل وأخذ الدية منه، دون ما نحن فيه من فرض الجهل بالولي وعدم مطالبته.

بل هو الظاهر من صحيح عبدالله بن سنان وعبدالله بن بكير جميعاً عن أبي عبدالله **((عليه السلام))**: ((قال: قضى أمير المؤمنين **((عليه السلام))** في رجل وجد مقتولاً لا يدري من قتله. قال: إن كان عرف له أولياء يطلبون ديته أعطوا من بيت مال المسلمين، ولا يبطل دم امرئ مسلم، لأن ميراثه للإمام، فكذلك تكون ديته على الإمام...)) **(هامش)**.

على أنه لو فرض تحمّل الإمام دينه مطلقاً فلا يجب عليه ولا على الحاكم الشرعي – المفروض قيامه مقامه – أداؤها مع فرض الجهل بمستحقها وتعذر إيصالها إليه. ودعوى: أن اللازم حينئذٍ التصدق بها عنه، كما هو الحال في كل مال مجهول المالك. مدفوعة: (أولاً): بأن أدلة مجهول المالك لا تتضمن وجوب التصدق به، بل مجرد جوازه تخلصاً من تبعة حفظ المال ورعايته، مع جواز حفظه له. (وثانياً): بأن أدلة التصدق بمختصة بالأموال الخارجية العينية، دون الديون والأموال الذميمة. ولذا اخترنا الاكتفاء فيها بنية الوفاء والعزم عليه عند القدرة على صاحبها. للنصوص الواردة في الدين الذي لا يعرف صاحبه، كموثق زرارة أو صحيحه: ((سألت أبا جعفر **(عليه السلام)**) عن الرجل يكون عليه الدين ولا يقدر على صاحبه، ولا على ولي له، ولا يدري بأي أرض هو؟ قال **(عليه السلام)**): لا جناح عليه بعد أن يعلم الله منه أن نيته الأداء)) **(هامش)**. وغيره.

(وثالثاً): بأنه لو فرض وجوب التصدق بالدين المجهول المالك فهو مختص بالمدين الحقيقي الذي تتشغل ذمته بالمال – كالفاتل في المقام لو لم يعرف ولي المقتول – دون الإمام الذي يكلف بأداء الدين من بيت المال – بدلاً عن الفاتل – من دون أن تتشغل ذمته بشيء، ولم يثبت في حقه إلا وجوب أداء الدية للولي، والمفروض تعذره بسبب الجهل به. وأما في الصورة الثانية – وهي صورة إحراز أن الميت لا وارث له – فوليه الإمام، وإذا تمّ قيام الحاكم الشرعي مقامه في ذلك كان له المطالبة بالدم.

وحينئذٍ إن علم الحاكم بقيام شخص خاص به يعرفه بشخصه أو في ضمن جماعة محصورين – كقبيلة خاصة أو أهل قرية خاصة – كان له الحكم عليه بأنه القاتل، بناء على جواز حكم الحاكم بعلمه. ولا يمنع من ذلك كونه هو الحاكم والخصم بعد اختلاف الجهة. لأنه ليس هو ولي الدم الخصم للقاتل، بل وليه الإمام، وهو وكيل عنه، فيطالب عنه، لا عن نفسه. أما بناء على ما سبق منا – في جواب السؤال العاشر – من عدم جواز حكم الحاكم بعلمه فله إقامة الدعوى عليه بدلاً عن الإمام **(عليه السلام)**. وحينئذٍ يكفيه في الحكم عليه أن يأتي بالقسامة إن تيسرت له. وإن لم تيسر له فله أن يكلفه أو يكلفهم قسامة خمسين رجلاً ما قتلنا ولا علمنا له قاتلاً، فإن امتنعوا أدوا الدية، وإن حلفوا لم تجب عليهم الدية من أجل التهمة المذكورة. كل ذلك لنصوص القسامة التي تقدم الكلام فيها في جواب السؤال التاسع والعشرين، ويأتي بعض الكلام فيها.

وكذا الحال لو لم يتهم الحاكم شخصاً أو جماعة مخصوصين أو لم يعلم بقيامهم بالقتل، حيث لا يكون هناك مدعى عليه يطالب بالدية. وحينئذٍ لا ريب في ثبوت الدية في بيت المال إذا وجد القتل في فلاة من الأرض أو قتل بين جماعة غير محصورين، كالسوق، والعسكر، والمدن الكبيرة. للنصوص المتقدم بعضها هناك

أيضاً. وعليه لا موضوع للضمان، لأن الدية ترجع للإمام، وليبيت المال، بعد فرض إحراز أن القتل لا وارث له.

أما إذا وجد في جماعة محصورين – كحيّ خاص، أو قرية خاصة، أو قبيلة خاصة – فالأمر لا يخلو عن إشكال، لاضطراب النصوص، ككلمات بعض الأصحاب.

حيث تضمنت جملة من النصوص أن الدية تجب عليهم ما لم يثبت عدم قتلهم له. ففي معتبر أبي بصير عن أبي عبدالله ((عليه السلام)) في من يدعي على قوم أنهم قتلوا بعد أن ذكر ((عليه السلام)) أن على المدعي القسامة على أنهم قتلوا، فإن لم يأتوا بها فإن على المتهمين القسامة أنهم لم يقتلوا ولم يعلموا له قاتلاً. قال ((عليه السلام)): ((فإن فعلوا أدى أهل القرية الذين وجد فيهم. وإن كان بأرض فلاة أدبت ديته من بيت المال)) (هامش)، وفي صحيح الحلبي وموثق سماعة عنه ((عليه السلام)): ((سألته عن الرجل يوجد قتيلاً في القرية أو بين قريتين. قال: يقيس ما بينهما، فأيهما كانت أقرب ضمن)) (هامش)، وفي صحيح محمد بن قيس: ((سمعت أبا جعفر ((عليه السلام)) يقول: قضى أمير المؤمنين ((عليه السلام)) في رجل قتل في قرية أو قريباً من قرية أن يغرم أهل تلك القرية إن لم توجد بينة على أهل تلك القرية أنهم ما قتلوه)) (هامش). وقريب منها غيرها.

ومن ثم ذهب بعض مشايخنا قدس سره إلى تضمين القرية، وجعل ذلك أمراً في مقابل القسامة.

لكن في جملة من النصوص أنهم لا يضمنون إذا لم يثبت قتلهم له. ففي صحيح مسعدة بن زياد عن جعفر ((عليه السلام)): ((قال: كان أبي رضي الله عنه إذا لم يقم المدعون البينة على قتل قتلهم ولم يقسموا بأن المتهمين قتلوه حلف المتهمين بالقتل خمسين يميناً بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً، ثم يؤدي الدية إلى أولياء القتل. ذلك إذا قتل في حي واحد، فأما إذا قتل في عسكر أو سوق أو مدينة فديته تدفع إلى أوليائه من بيت المال)) (هامش)، حيث تضمن أداء ((عليه السلام)) للدية في فرض كون القتل في حيّ خاص بعد اليمين على عدم قتلهم له وعدم علمهم بقاتله.

هذا بناء على أن الصحيح: ((ثم يؤدي)) بالبناء للفاعل، كما في الطبعة الحديثة للوسائل. أما بناء على أنه ((ثم يؤدي)) بالبناء للمجهول – كما في الطبعة الحديثة من التهذيب – فلا مجال للاستدلال به، لاحتمال كون المكلفين بالأداء هم الحيّ الذين وجد عندهم. وإن كان مرجع ذلك إلى عدم الفائدة في يمينهم على عدم القتل، إذ مع عدم اليمين إنما يكلفون بالدية، ولا يحتمل القصاص منهم. إلا أن يفرض كون المتهم شخصاً معيناً منهم أو جماعة بنحو الاشتراك، وهو بعيد عن مساق الحديث. فلاحظ.

وفي صحيح بريد بعد التعرض لقسامة المدعين قال ((عليه السلام)): ((وإلا حلف المدعي عليه قسامة خمسين رجلاً ما قتلنا ولا علمنا له قاتلاً، وإلا أغرموا الدية إذا وجدوا قتيلاً بين

أظهرهم إذا لم يقسم المدعون)) (هامش)، حيث تضمن أن غرامة من قتل بين أظهرهم للدية إنما تكون مع عدم حلفهم على نفي القتل. وقريب منه صحيح الحسن بن محبوب عن علي بن الفضيل الوارد في المقتول في قبيلة قوم (هامش).

بل نصوص تشريع القسامة في قتل الأنصاري كالصريحة في ذلك، حيث وداه رسول الله (صلى الله وعليه وآله وسلم)، ولم يكلف اليهود بديته، مع أنه وجد في قليب من قليبهم، كما في صحيح زرارة (هامش)، أو في ساقية من سواقي خيبر، كما في معتبر سليمان بن خالد (هامش).

وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام): ((أنه قال في رجل كان جالساً مع قوم فمات وهو معهم، أو رجل وجد في قبيلة أو على باب دار قوم، فادعي عليهم. قال: ليس عليهم شيء، ولا يبطل دمه)) (هامش)، ونحوه صحيح عبد الله بن سنان، إلا أنه زاد: ((ولكن يعقل)) (هامش).

ولا ينافيه الحكم فيهما بعدم بطلان دمه وبالعقل، إذ لو كان المراد به أن الدية عليهم لم يناسب قوله ((عليه السلام)): ((ليس عليهم شيء))، ولا قوله ((عليه السلام)): ((يعقل)) بالبناء للمجهول، بل المناسب حينئذ أن يقول: ليس عليهم القود ولكن يعقلونه (هامش). بل لامجال لاحتمال القصاص غالباً ليريد ((عليه السلام)) من الإطلاق نفيه وحده، لصعوبة دعوى اشتراكهم جميعاً في القتل، بل غاية الأمر تحقق القتل من بعضهم، وهو لا يوجب استحقاق القصاص مع الجهل بالقاتل بشخصه. ومن ثم يتعين حمل العقل على بيت المال. ويستفاد ذلك من بعض النصوص الأخرى، وإن لم تخل عن ضعف في السند. وظاهر جملة من الأصحاب العمل بهذه النصوص وإرجاع النصوص الأولى إليها بحملها على صورة اللوث على القرية بعداوة أو نحوها، وأنه ليس في المقام إلا القسامة، ومع عدم تماميتها فالدية على بيت المال.

قال في التهذيب بعد التعرض لبعض النصوص الأولى مع اختلافها في بعض الخصوصيات: ((ولا تنافي بين هذين الخبرين وبين الأخبار المتقدمة. لأن الدية إنما تلزم أهل القرية والقبيلة الذين وجد القتل فيهم إذا كانوا متهمين بقتله وامتنعوا من القسامة، حسب ما قدمناه في ما مضى. فأما إذا لم يكونوا متهمين بقتله أو أجابوا إلى القسامة فلا دية عليهم، ويؤدى دية القتل من بيت المال، حسب ما قدمناه في باب القسامة)).

لكن الإنصاف أن الجمع المذكور تأباه النصوص الأولى، خصوصاً معتبر أبي بصير الصريح في ضمان أهل القرية بعد التعرض للقسامة، وصحيح محمد بن قيس الصريح في ثبوت الدية ما لم تقم البيينة على أهل القرية أنهم ما قتلوه.

نعم النصوص المذكورة — مع معارضتها بالنصوص الأخيرة — لا تخلو عن غرابة في نفسها، لعدم كون تضمين القرية فيها تعدياً، كتضمين بيت المال، بل هو مبني على تحكيم

احتمال كون القتل منها، كما يناسبه سقوط الدية عنهم مع قيام البينة على عدم قيامهم بالقتل. ومن الظاهر أن تحكيم هذا الاحتمال بمجرد لا يناسب سليقة الشارع الأقدس في سائر موارد الإثبات.

خصوصاً بعد النظر إلى تشريع القسامة التي فرض فيه التسامح في الإثبات من أجل أهمية الدماء والاحتياط لها، فإنها — مع ذلك — تثبت على كثير من التثبوت في الإثبات، لما هو المعلوم من عدم سهولة إقامة قسامة الخمسين في قتل العمد، والخمسة والعشرين في قتل الخطأ، خصوصاً بناء على ماسبق من اختصاصها باللوث، كما هو المعروف بين الأصحاب. فكيف يكفي الشارع الأقدس مع ذلك في الحكم بنسبة القتل للقرية بمجرد الاحتمال، من دون إثبات آخر حتى يمين المدعي.

بل هو لا يناسب ما في غير واحد من النصوص من أن الله حكم في الدماء بأن اليمين على المدعي، بنحو يظهر منها أن ذلك غاية التسامح في الدماء، لأهميتها ردعاً للفاقر الفاجر.

ولعل ذلك هو الذي أوجب إعراض الأصحاب عنها، ومحاولة تأويلها، وحملها على الحكم بضمنان القرية في الجملة، ولو مع التهمة والقسامة. بل لم يذكر الكليني رضي الله عنه في الباب المناسب صحيح محمد بن قيس المتقدم، وإنما ذكر بدله خبره الآخر — الذي لا وهن في سنده إلا رواية إبراهيم بن هاشم له عن بعض أصحابه — قال: ((سمعت أبا جعفر **(عليه السلام)**) يقول: لو أن رجلاً قتل في قرية أو قريباً من قرية، ولم توجد بينة على أهل تلك القرية أنه قتل عندهم، فليس عليهم شيء)) **(هامش)**.

بل الحكم المذكور في غاية الغرابة، فإن القاتل غالباً يعمي عن نفسه، ويوهم أن القاتل غيره، فلا يجعله على باب داره، بل على باب دار غيره أو يخرج عن قريته أو قبيلته مع صغرها دفعاً للتهمة. فكيف يمكن تعويل الشارع على احتمال كون القاتل صاحب الدار أو القبيلة أو القرية التي فيها المقتول من دون لوث وأمانة أخرى شاهدة بذلك.

بل مقتضى الإطلاق المذكور عدم الحاجة لدعوى وليّ الدم وقناعته، بل له أن يأخذ الدية منهم بمجرد الاحتمال المذكور، كما لو قامت البينة بذلك، حيث لا يحتاج معها لقناعة وليّ الدم بصدقها.

ومن ثم يصعب التعويل على ظاهر النصوص المذكورة. ولا أقل من سقوطها بالمعارضة مع النصوص الأخرى، أو لكونها من المشكل الذي يردّ علمه لهم عليهم السلام.

وحينئذ يتعين البناء على كون الدية في بيت المال، كما لو قتل في فلاة من الأرض. لإطلاق ماتضمن أن الدية عليه مع الجهل بالقاتل، كما يستفاد من صحيح عبدالله بن سنان وعبدالله بن بكير المتقدم، ومن الحكم بذلك في الموارد المتفرقة. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

س٣٦) إذا أصيب العظم نتيجة الضربة الموجبة للدية بإصابات، كما إذا وقعت الضربة على الساق فانكسر وأدت الضربة إلى حدوث كسر في أكثر من مكان من العظم المذكور، فيرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يكون لكل كسر دية خاصة، أو يكون للجميع دية واحدة؟

ج: نعم لكل كسر دية الخاصة، عملاً بإطلاق الأدلة. والتداخل في ذلك ونحوه مخالف للقاعدة، فلا مجال للبناء عليه من غير دليل. بل صرح بعدم التداخل في بعض الموارد، ففي صحيح إبراهيم بن عمر عن أبي عبدالله ((عليه السلام)): ((قال: قضى أمير المؤمنين ((عليه السلام)) في رجل ضرب رجلاً بعصا فذهب سمعه وبصره ولسانه وعقله وفرجه وانقطع جماعه وهو حيّ بست ديات)) (هامش). وقريب منه غيره.

نعم لا بد من صدق الكسر الذي هو موضوع الدية على كل من الكسرين، بأن يصدق مثلاً كسر الضلع أو الصلب كسرين.

أما إذا كان الكسر للعظم الخاص واحداً عرفاً، إلا أن قسمي العظم المنكسر قد كسرت منه شظية، فيشكل تعدد دية كسر ذلك العظم. بل الظاهر ثبوت دية واحدة لكسر العظم المذكور، وثبوت الأرش والحكومة للشظية.

هذا إذا لم يكن كسرهما تبعاً لكسر العظم غالباً. أما إذا كان كسرهما تبعاً له غالباً فلا أرش له أيضاً، لأن اقتصار النصوص في بيان درك كسر العظم على الدية الخاصة، من دون تنبيه لأرش كسر الشظية، مع غلبة حصوله، ظاهر في عدم الدرك له، والاكتفاء بدية كسر العظم الخاص معه.

ب.. هل يختلف الحكم بين ما إذا كانت الإصابات المتعددة نتيجة ضربة واحدة أو نتيجة تعدد الضربات؟

ج: لا يختلف الحكم في ذلك. لظهور الأدلة في أن موضوع الدية ليس هو المؤثر، بل الأثر الحاصل منه، لأنه النقص الذي يتدارك بالدية. وهو مناسب لما سبق في صحيح إبراهيم بن عمر.

نعم إذا أدت الجناية الواحدة إلى جناية على البدن وجناية على المنفعة — كما لو ضربه ضربة واحدة فجرحته وأضرّت بعقله أو بسمعه — تداخلت الجنايات ولزمه أشدّها. كما يستفاد من الاقتصار في نصوص ديات المنافع على بيان دية المنفعة من دون إشارة إلى دية الضربة التي أدت إلى فقدها، وفي نصوص ديات الأعضاء على بيان دية العضو من دون إشارة إلى دية المنفعة التي تفقد أو تنقص بسبب قطعها.

بل صرح بذلك في صحيح أبي عبيدة الحذاء: ((سألت أبا جعفر ((عليه السلام)) عن رجل ضرب رجلاً بعمود فسطاط على رأسه، فأجافه حتى وصلت الضربة إلى الدماغ، فذهب عقله.

قال: إن كان المضروب لا يعقل منها أوقات الصلاة، ولا يعقل ما قال ولا ما قيل له، فإنه ينتظر به سنة، فإن مات فيما بينه وبين السنة أفيد به ضاربه، وإن لم يمّت فيما بينه وبين السنة ولم يرجع إليه عقله أغرم ضاربه الدية في ماله، لذهاب عقله. قلت: فما ترى عليه في الشجة شيئاً؟ قال: لا، لأنه إنما ضرب ضربة واحدة فجنت الضربة جنايتين، فألزمته أغلظ الجنايتين، وهي الدية. ولو كان ضرب ضربتين فجنت الضريبتان جنايتين لألزمته جناية ما جنتا كائناً ما كان، إلا أن يكون فيهما الموت بوحدة وتطرح الأخرى فيقاد به ضاربه...)) (هامش).

ومنه يظهر التداخل أيضاً فيما إذا أدت الجناية أو الجنايات إلى الموت، فيثبت بها القصاص، أو دية النفس، وتسقط الجنايات التي سببت الموت. كما يستفاد ذلك أيضاً من معتبر أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر ((عليه السلام)): ((قلت له: ما تقول في رجل ضرب رأس رجل بعمود فسطاط فأمّه حتى [يعني] ذهب عقله. قال: عليه الدية... قلت: فإنه مات بعد شهرين أو ثلاثة. قال أصحابه: نريد أن نقتل الرجل الضارب. قال: إن أرادوا أن يقتلوه يردوا الدية...)) (هامش).

بل هو المعلوم من النصوص والسير، حيث إن القتل غالباً يكون بجناية أو جنايات على البدن، وربما تكون ديتها أكثر من دية النفس، ولا ينظر لذلك، بل يؤخذ الجاني بالقصاص أو دية النفس لا غير.

ج.. وإذا انفصلت قطعة من العظم بالإضافة إلى حدوث الكسر، فهل يكون لذلك دية مستقلة، أو يكون لذلك حكم آخر؟

ج: ورد في كثير من الفروع دية لنقل العظم من مكانه، وهو داخل في مورد السؤال. وفي موارد عدم النصّ فالمرجع الأرش والحكومة إذا كان ذلك موجباً لزيادة النقص عرفاً.

س ٣٧ (من المعلوم أن في دية الأصابع قولين للأصحاب:

(الأول): أنها تتساوى في الدية، ولكل منها عشر دية النفس. وهو المشهور بين القدماء والمتأخرين، وبه عدة روايات.

(الثاني): أن الإبهام يختلف عن بقية الأصابع في الدية، وهو قول جماعة من القدماء، كأبي الصلاح الحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية، وصاحب إصباح الشيعة (رحمهم الله). وهم وإن اختلفوا على أقوال ثلاثة، إلا أنها تتفق في تمييز الإبهام عن بقية الأصابع في الدية. وهو الذي تشهد به معتبرة ظريف. وقد نسب الشيخ في المبسوط مضمونها إلى رواية أكثر الأصحاب، كما ذكر في الخلاف أن عليه إجماع الفرقة وأخبارهم. وهو الذي أختاره آية الله العظمى السيد الخوئي (رحمه الله). مرجحاً لمعتبرة ظريف على الروايات الأخرى بمخالفة العامة.

(تعقيباً على ما ذكر فالنصوص الدالة على مساواة الأصابع في الدية كثيرة جداً. كصحيح أبان بن تغلب: ((قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل... إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية...)) (هامش)، وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((في الإصبع عشر الدية إذا قطعت من أصلها أو شلت. قال: وسألته عن الأصابع أهن سواء في الدية؟ قال: نعم)) (هامش)، ونحوه صحيحا عبدالله بن سنان (هامش)، وموتفا زرارة وسماعة (هامش)، ومعتبر أبي بصير (هامش)، ورواية الحكم بن عتيبة (هامش)، وخبر الحسن بن صالح (هامش).

وليس في مقابل ذلك إلا معتبرة ظريف المذكورة عن أمير المؤمنين (عليه السلام): ((... ودية الأصابع والقصب الذي في الكف في الإبهام إذا قطع ثلث دية اليد، مائة دينار وستة وستون ديناراً وثلثاً دينار... وفي الأصابع في كل إصبع سدس دية اليد ثلاثة وثمانون ديناراً وثلث دينار... ودية الأصابع والقصب التي في القدم للإبهام ثلث دية الرجلين ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون ديناراً وثلث دينار... ودية كل إصبع منها سدس دية الرجل ثلاثة وثمانون ديناراً وثلث دينار...)) (هامش)، ولا بد من حمل الدية المذكورة فيها لإبهام الرجلين على أنها دية الإبهامين معاً.

لكن لا بد من ترجيح تلك الروايات على معتبرة ظريف بشهرة الرواية، فإنه مقدم على الترجيح بمخالفة العامة رتبة.

ولاسيما مع ظهور إعراض الأصحاب عنها وعملهم بنصوص المساواة، حتى إن الشيخ قدس سره في المبسوط مع نسبه رواية التفريق بين الأصابع لأكثر الأصحاب أفتى بالمساواة بينها فيه وفي النهاية، وكلامه في الخلاف وإن كان قد يظهر منه الميل لمضمون معتبرة ظريف، إلا أنه لا يخلو من اضطراب وإجمال، كما يظهر بمراجعته.

وأما ابن زهرة فقد أفتى بأن في الإبهام ثلث دية اليد، وفي بقية الأصابع عشر ديتها، وهو المحكي عن الإصباح. وكذا الحلبي في أصابع اليدين مع موافقة المشهور في الرجلين. وكلاهما لا يطابق معتبرة ظريف.

ولم يتضح القول بمضمون المعتبرة المذكورة إلا من ابن حمزة في الوسيلة. ومن ثم لا مجال للتعويل عليها في مقابل تلك النصوص.

(بناء على التعويل على معتبرة ظريف فنظراً إلى أن المهن قد شهدت تحولاً كبيراً في العصر الحديث، فبعض الأشخاص الذين تصاب أصابعهم ومهنتهم ذات علاقة مباشرة بالأصابع — كالخط والجراحة — تكون أضرارهم بليغة نتيجة الإصابة الحاصلة.

فيرجى منكم الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يمكن أن يقال: أن الاختلاف الذي تطرحه معتبرة ظريف بين الإبهام وسائر الأصابع ناشئ من مقدار فاعلية الأصابع؟

ج: نعم يحتمل ذلك. لكن لا بمعنى: أن يكون الاختلاف تابعاً لمقدار الفاعلية، بأن يكون المدار عليه شرعاً، بحيث لو لم يكن للإبهام أهمية في زيادة الفاعلية — بسبب بعض التمارين التي يقوم بها بعض الأشخاص أو غير ذلك — لم يتميز الإبهام عن بقية الأصابع بالدية، بل بمعنى: كونه حكمة نوعية لاختلاف مقدار الدية، مع الجمود على خصوصية الإبهام، عملاً بظاهر النص.

ب.. بناء على ذلك، هل يمكن إلغاء خصوصية الإبهام، بحيث تعم الجهة المذكورة إلى سائر الأصابع، وتقاس الخسارة الحاصلة على الإصبع بلحاظ أهمية العمل وتحديد كل أصبع من خلال ذلك، ليكون تحديد الدية على ضوء الخسارة الحاصلة؟

ج: لا مجال لذلك بعد ماسبق، ولا سيما مع أن الأصابع الأربع غير الإبهام مختلفة الأهمية نوعاً في الناس، فاتفاقها في الدية كاشف عن عدم كون أهمية المنفعة معياراً في مقدار الدية. بل فتح هذا الباب يوجب اضطراب الأحكام كثيراً، وفقد الضوابط لتحديد الدية، لاختلاف الناس كثيراً في منافع الأعضاء، من دون خصوصية للأصابع في ذلك.

على أن ذلك ليس مستجداً في هذه العصور، بل هو أسبق من ذلك، مع الإنسان. وقد كانت الصناعات والمهن المتعلقة شائعة في عصور الأئمة عليهم السلام، كالكتابة، والخياطة، والنقوش اليدوية، وغيرها من الأعمال الفنية، ومع ذلك أطلق في النصوص تحديد الديات من دون مراعاة هذه الخصوصيات. ويأتي في جواب السؤال الثامن والثلاثين ما ينفع في المقام.

س٣٨) بالنسبة إلى الخسائر التي تزيد على الدية، يرجى الإجابة عن ما يلي:
أ.. هل يجب على الجاني أن يؤدي الخسائر الواردة على المجني عليه، كتكاليف الشفاء من الجرح، أو يقتصر على الدية المقررة شرعاً؟

ج: لا يجب عليه شيء غير القصاص أو الدية، للاقتصار عليهما في الكتاب المجيد والسنة الشريفة.

ولاسيما مع التعرض في النصوص للبراء التام أو مع العيب، أو عدم البرء ففي موثق إسحاق بن عمار عن جعفر: ((إن علياً عليه السلام) كان يقول: لا يقضى في شيء من الجراحات حتى تبرأ)) (هامش)، كما تعرضت النصوص للقرحة التي لا تبرأ، ولجبر الكسر من غير عثم ولا عيب، ولجبره مع العثم (هامش). فإن التعرض لذلك كله، من دون إشارة لنفقات العلاج، والاقتصار على الدية، كالصريح في عدم ضمان نفقات العلاج. وعلى ذلك جرى فقهاؤنا رضي الله عنه، من دون خلاف ظاهر.

نعم في موثق أبي مريم عن أبي جعفر (عليه السلام): ((قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام) أن لا يحمل على العاقلة إلا الموضحة فصاعداً. وقال: ما دون السمحاق أجر الطبيب سوى الدية)). كذا في الكافي والتهذيب (هامش). وظاهره أو صريحه لزوم أجر الطبيب مع الدية. وأما ما في الوسائل الحديثة من روايته هكذا: ((أجر الطبيب سواء الدية)) (هامش). فالظاهر أنه تصحيف، إذ لا معنى لهذا التركيب.

وحينئذٍ يحمل عليه موثق غياث بن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام): ((قال: مادون السمحاق أجر الطبيب)) (هامش). فيحمل على ثبوت أجر الطبيب مع الدية لا بدلاً عنها. لكن ذلك لا يناسب النصوص الكثيرة المقتصر فيها على الدية في مورد الموتقين، كموثق منصور بن حازم عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((في الخرصه شبه الخدش بعير، وفي الدامية بعيران، وفي الباضعة — وهي ما دون السمحاق — ثلاث من الأبل...)) (هامش)، وغيره. على أن الحكم المذكور لا يخلو عن غرابة، لأن ما هو الأشد أولى بالتشديد في الغرم. ولعله لذا لا يظهر من الأصحاب (رضوان الله عليهم) العمل بالنصوص المذكورة، حتى الكليني والشيخ، فإن الكليني ذكر موثق أبي مريم في باب العاقلة والشيخ ذكره في باب البيئات على القتل، ولم يثيرا لمضمونه في باب الديات، والشيخ وإن ذكر في التهذيب موثق غياث في باب الديات (هامش)، إلا أنه لم يشر إلى مضمونه في النهاية والمبسوط والخلاف، بل اقتصر فيها على الدية.

ومن ثم لا مجال للبناء على تحمل أجر العلاج زائداً على الدية في مورد الخبرين، فضلاً عن التعدي عن موردهما. ولاسيما مع ظهورهما في خصوصية موردهما. وربما يحملان على الاستحباب في موردهما بعد كون أجر العلاج فيه قليلاً غالباً. بل قد لا يحتاج للعلاج.

ب.. في الحالات التي تكون فيها الدية أقل أو أكثر أو مساوية للتكاليف، فما هو الحكم؟

ج: يتعين الاقتصار على الدية عند عدم القصاص. لما سبق.

ج.. إذا كان لا يجب على الجاني أكثر من الدية، فهل يمكن للحكومة أن تسنّ قانوناً يلزم

الجاني بإعطاء الخسائر المذكورة؟

ج: القانون المذكور لا يتناسب مع التشريع الإسلامي. وتشريعه يتضمن اعترافاً مبطناً

بعدم وفاء التشريع الإسلامي بعلاج المشكلة، وحفظ الحقوق. وادعاء ذلك من أعداء الإسلام

أخفّ وطأة على الإسلام من الاعتراف به ممن يعتقونه ويحكمون باسمه. وقد تقدم في جواب

السؤال الثاني والثالث والرابع والثالث عشر ما ينفع في المقام، كما يأتي أيضاً في جواب

السؤال الستين.

د.. هل يفرق بين أنواع الخسائر، كالخسائر التي يتوقف عليه الشفاء، والخسائر المترتبة

نتيجة تلف العضو، كالتلف الذي يصيب يد الخطاط مثلاً؟

ج: لا يفرق بين أنواع الخسائر بعد ما سبق. وفتح هذا الباب يفتح لنا أبواباً كثيرة من

أبواب التنسيبات والاستحسانات ما أنزل الله تعالى بها من سلطان. بل لا ريب نصاً وفتوى في

أن البيدين متساويتان في الدية، مع أن اليمين نوعاً أكثر نفعاً. وقد تقدم في جواب السؤال

السابع والثلاثين ما ينفع في المقام.

س٣٩) كما تعلمون فإن هناك روايات واردة في باب الديات تجعل الشفاء من الجرح أو نقص

العضو من الأسباب التي تؤثر على مقدار الدية في بعض الحالات. وحيث تطورت أساليب

العلاج الطبية في عصرنا الحالي، فيرجى الإجابة عن ما يلي بالنظر إلى ذلك:

أ.. هل يمكن التعدي عن الموارد المنصوصة إلى غيرها في التأثير على الدية من أجل حصول

الشفاء؟

ج: لا مجال للتعدي عن الموارد المنصوصة بعد اختلاف النصوص في خصوصيات

الحكم المذكور اختلافاً فاحشاً، حتى جعل المعيار في النصوص في بعضها — كالسمع والعقل

— على الشفاء في ضمن السنة، حيث يصعب مع ذلك فهم عدم الخصوصية لموارد

النصوص، لعدم إدراك قدر جامع عرفي، ليفهم كونه هو موضوع الحكم من دون خصوصية

للموارد.

ب.. هل يمكن اعتبار إعادة العضو بعملية جراحية مؤثراً في الدية؟ فمثلاً لو أن يد أو أصابع

شخص قطعت بسبب جناية ما وعولجت بأسرع وقت لأمكن إعادتها إلى ما كانت عليه.

ج: لا مجال لذلك بعد ماسبق. ولاسيما وأن مصارف العلاج على المجني عليه، لا على

الجاني، كما يأتي في جواب السؤال الأربعين.

نعم الأحوط وجوباً منع الشفاء بالوجه المذكور من القصاص. لموثق إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه (عليه السلام): ((أن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى علي (عليه السلام) فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من أذنه فردّه على أذنه بدمه، فالتحمت وبرئت، وعاد الآخر إلى علي (عليه السلام) فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانية، وأمر بها فدفنت. وقال: إنما يكون القصاص من أجل الشين)) (هامش)، فإن وجوب القصاص في الطرف من أجل الشين يناسب اعتبار كون الجناية الموجبة للقصاص تقتضي الشين أيضاً، وأنها لو لم تقتض الشين – لإرجاع العضو المقطوع للبدن وإلتحامه به – لم تقتض القصاص، لئلا يلزم كون القصاص أشدّ من الجناية.

س ٤٠ (أ.. في بعض الموارد التي يكون الشفاء من الجرح أو نقص العضو مؤثراً على مقدار الدية، فهل تكون المصاريف المؤدية إلى ذلك على الجاني أو المجني عليه؟

ج: ليس على الجاني تحمّل نفقة الشفاء، بل هو على من يقوم به، كالمجني عليه، أو من يهمله أمره. لعدم التنبيه في النصوص لتحمل الجاني ذلك. ولاسيما مع أن الذي يهتمّ بالعلاج بمقتضى الوضع المتعارف هو المجني عليه أو من يهمله أمره، والنصوص لم تتضمن الأمر بالعلاج، بل مجرد تبديل الدية على تقدير تحققه، فعدم التنبيه فيها لتحمل الجاني للخسارة ظاهر في عدم تحمله لها. وقد تقدم في جواب السؤال الثامن والثلاثين ما ينفع في المقام.

ب.. فإذا كانت المصاريف على المجني عليه، وكانت أكثر من الدية، فهل هناك طريق شرعي لجبر الخسائر المذكورة؟ (وهناك حالات كثيرة تكون فيها الخسائر المذكورة أكثر من الدية).
ج: لا جبر للخسارة المذكورة شرعاً. وأدنى ملاحظة للنصوص توجب وضوح ذلك.

ج.. في بعض الموارد – ككسر فقرات الظهر – من ما تكون له الدية كاملة بناء على فتاوى الفقهاء، إذا كان الكسر بحيث يعالج ولا يبقى للجناية أثر يلزم الجاني بمائة دينار. ففي هذه الموارد هل يقصد من الشفاء قابلية الشفاء أو فعليته.

والمقصود من السؤال أنه إذا كان المراد من الشفاء هو الشفاء الفعلي، فيجب إما دفع الدية الكاملة وينتظر فإن تحقق الشفاء أرجع إليه تسعمائة دينار، وإما أن ينتظر الشفاء، فإن تمّ دفع المائة (وإن كانت ذمته من أول الأمر مشغولة بتمام الدية). وإذا كان المرشأنية الشفاء، فتكون ذمة الجاني مشغولة من أول الأمر بالمائة لا غير.

ج: ظاهر النص بدوّاً أن المعيار على فعلية الشفاء، ففي معتبرة ظريف عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: ((...وإن انكسر الصلب فجب على غير عثم ولا عيب، فديته مائة دينار، وإن عثم فديته ألف دينار)) (هامش). فإن مقتضى الجمود عليه عدم ثبوت إحدى الديتين إلا بعد

الجبر على عثم أو بدونه، فمع العثم تثبت الدية التامة، وبدونه تثبت المائة دينار، ولا يثبت شيء منها بمجرد الكسر.

لكن مناسبة الحكم والموضوع تأبى ذلك. لظهور أن التعدي على المجني عليه إنما يكون بالكسر، وهو بنفسه موجب لنقص فيه، والجبر من دون عثم من سنخ التدارك للنقص المذكور، والتخفيف منه، وذلك يناسب ثبوت الدية التامة بالكسر من أول الأمر، وسقوط تسعمائة بالجبر من دون عثم ولا عيب.

ولاسيما بملاحظة موثق السكوني عن أبي عبدالله؟: ((قال: قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في الصلب [إذا انكسر. فقيه] الدية)) (هامش). فإن الجمع بينه وبين معتبرة ظريف — بما ذكرنا من ثبوت الدية التامة بمجرد الكسر، ثم سقوط التسعمائة بالجبر من غير عثم ولا عيب — أقرب عرفاً من الجمع بينهما بحمله على عدم ثبوت الدية التامة إلا بعد انجبار الكسر على عثم وعيب.

بل لا ينبغي التأمل بثبوت الدية التامة لو لم يجبر أصلاً، لنقص في بدن المجني عليه، أو موته بعد الجناية بسبب آخر. وذلك يناسب ما ذكرنا، فلا مخرج عنه. وهذا جارٍ في نظائر ذلك من موارد تخفيف الدية بالشفاء.

نعم في موثق إسحاق بن عمار عن جعفر (عليه السلام): ((إن علياً (عليه السلام) كان يقول: لا يقضى في شيء من الجراحات حتى تبرأ)) (هامش).

لكن من القريب حمله على عدم القضاء بوجه ينهي الدعوى ويحدد الجناية إلا بعد الشفاء، خوفاً من السراية الموجبة لزيادة الدية، من دون أن ينافي استحقاق درك الجناية بمجرد حدوثها. فلا يخرج به عن ما ذكرنا.

س ١٤ (في الإصابات التي تؤدي إلى شلل العضو، إلا أنه يمكن علاجها والتخلص من الشلل

الحاصل نتيجة الإصابة، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يلزم الشخص المصاب بمعالجة نفسه؟

ج: لا يلزم بذلك. لعدم الدليل عليه، والأصل البراءة.

ب.. في صورة علاج الإصابة، هل يمكن تضمين الجاني كلفة ما يزيد على الدية من نفقات العلاج؟

ج: لا يضمن ذلك. لظهور أدلة الديات في كونها تمام الشيء المستحق بسبب الجناية. كما تقدم نظيره في الجواب عن السؤال الثامن والثلاثين.

بل لو حصل الشفاء لم يلزم حتى بدية الشلل. لظهور أدلة دية الشلل في الشلل الفعلي الذي من شأنه الثبوت والبقاء، بحيث يصدق أن العضو مشلول، كما هو مفاد الصفة المشبهة، دون

التعطيل الموقت بسبب الجرح، ودون الشلل الاقتضائي الراجع إلى أن من شأن الجناية أن تؤدي إليه، وإن لم يتحقق فعلاً بسبب العلاج.

إلا أن يرجع العلاج إلى إصلاح العضو ورفع شلله بعد تحقق الشلل الذي من شأنه البقاء، فإنه حينئذ لا يمنع من استحقاق دية الشلل.

وبعبارة أخرى: العلاج مع الجناية التي من شأنها أن توجب الشلل (تارة): يمنع من تأثير الجناية للشلل عرفاً، بحيث لا يصدق على العضو أنه قد شل، غاية الأمر أنه قد تعطل مؤقتاً بسبب صدمة الجناية، (وأخرى): يوجب ارتفاع الشلل بعد حدوثه واستحكامه.

أما الثاني فلا يمنع من استحقاق دية الشلل، لإطلاق أدلته.

وأما الأول فهو مانع من استحقاق دية الشلل، لأن موضوع دية الشلل هو الشلل الفعلي دون الاقتضائي. بل الثابت دية الجناية بنفسها – مع قطع النظر عن الشلل – إذا كان لها مقدار شرعي، والرجوع للأرش والحكومة إن لم يكن لها مقدار شرعي.

وفي كلا الحالين لا يلزم الجاني بنفقة العلاج حتى إذا زادت على الدية أو أرش الجناية، لماسبق.

نعم حيث سبق عدم وجوب العلاج على المجني عليه لدفع الشلل، فإذا كانت نفقة العلاج أقل من الدية، فقد يتصالح الجاني والمجني عليه على قيام المجني عليه بالعلاج، وتحمل الجاني نفقته، بلحاظ أن ذلك هو الأصلح للطرفين. إلا أن ذلك ليس من درك الجناية الذي هو محل الكلام.

س ٤٢ (حيث كان المشهور أن دية أهل الكتاب ثمانمائة درهم، فهل الأقلية المجوسية مشمولة بهذا الحكم؟)

ج: نعم هي مشمولة بهذا الحكم كما عليه الأصحاب رضي الله عنهم ولا يعرف الخلاف فيه منهم. وتقتضيه طائفتان من النصوص (الأولى): ماتضمن ثبوت الدية المذكورة للذمي، كصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: ((دية الذمي ثمانمائة درهم)) (هامش) وغيره، لوضوح شمول إطلاقه لهم.

(الثانية): ما صرح فيه بتعميم الحكم لهم، ومساواتهم لليهود والنصارى في الدية المذكورة، كصحيح أبان بن تغلب: ((قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إبراهيم يزعم أن دية اليهودي والنصراني والمجوسي سواء. فقال: نعم، قال الحق)) (هامش)، وصحيح ليث المرادي: ((سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن دية النصراني واليهودي والمجوسي. فقال: ديتهم جميعاً سواء، ثمانمائة درهم، ثمانمائة درهم)) (هامش)، وموثق زرارة: ((سألته عن المجوس ما حدّهم؟ فقال: هم من أهل الكتاب، ومجراهم مجرى اليهود والنصارى في الحدود والديات)) (هامش)، وموثق سماعة عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: بعث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) خالد بن الوليد إلى البحرين فأصاب بها دماء قوم من اليهود والنصارى والمجوس. فكتب إلى النبي

(صلى الله عليه وآله وسلم): إني أصبت دماء قوم من اليهود والنصارى فوديتهم ثمانمائة درهم، ثمانمائة. وأصبت دماء قوم من المجوس، ولم تكن عهدت إلي فيهم عهداً. فكتب إليه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن ديتهم مثل دية اليهود والنصارى. وقال: إنهم أهل كتاب)) (هامش)، ونحوها غيرها.

نعم هناك نصوص مخالفة لذلك في جميع أهل الذمة، أو في خصوص اليهود والنصارى: (منها): ما دل على أن ديتهم دية المسلم، كموثق سماعة: ((سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن مسلم قتل ذمياً، فقال: هذا شيء شديد لا يحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل السواد، وعن قتل الذمي. ثم قال: لو أن مسلماً غضب على ذمي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدي إلى أهله ثمانمائة درهم إذا يكثر القتل في الذميين...)) (هامش)، وصحيح أبان بن تغلب عنه (عليه السلام): ((قال: دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم)) (هامش)، وموثق زرارة أو صحيحه عنه (عليه السلام): ((قال: من أعطاه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ذمة فديته كاملة. قال زرارة: فهو لاء؟ قال أبو عبدالله (عليه السلام): وهو لاء من أعطاهم ذمة؟!)) (هامش).

(ومنها): ما تضمن أنها أربعة آلاف درهم، كمرسل الصدوق: ((روي أن دية اليهودي والنصراني والمجوسي أربعة آلاف درهم، أربعة آلاف درهم، لأنهم أهل الكتاب)) (هامش)، ومعتبر أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، ودية المجوسي ثمانمائة درهم...)) (هامش).

لكن يتعين ترجيح النصوص الأولى. لعمل الطائفة بها، ومخالفتها لجميع العامة، حيث لم ينقل مضمونها عن أحد منهم، حتى عدّ مضمونها في الانتصار من متفردات الإمامية. بخلاف هذه النصوص لموافقها لبعضهم، فالنصوص المتضمنة مساواتهم للمسلم موافقة لأبي حنيفة وأصحابه وعثمان البستي والثوري والحسن بن حيّ وداود، ومعتبر أبي بصير موافق للمنقول في إحدى الروايتين عن عمر وعثمان وعن الشافعي في القديم، وعن سعيد بن المسيب وعطاء وأبي ثور إسحاق، كما يظهر بمراجعة الانتصار والخلاف. وربما نقل عنهم غير ذلك من ما لا يسعنا تفصيل الكلام فيه ولا يهمنا بعد وضوح ترجيح النصوص الأولى بمخالفة العامة. كما يناسبه قوله (عليه السلام) في موثق سماعة: ((هذا شيء شديد لا يحتمله الناس))، وما في ذيله من التنبيه إلى أن الدية الشرعية — وهي ثمانمائة درهم — غير صالحة للتطبيق، ولا تكفي في الردع عن القتل، وما في حديث زرارة من قصر الدية التامة على من أعطاهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الذمة. إذ لعله للتهرب من إعلان خلاف مثل عمر وعثمان. وأما مرسل الصدوق فهو — مع ضعفه — شاذ لم يظهر لنا فعلاً قائل به منا، ولا من العامة.

وأما ما في النهاية من أن من تعود قتل أهل الذمة جاز للإمام إلزامه بأن يديه بأربعة آلاف درهم، وما في الاستبصار من حمل ما دلّ على أن ديّتهم دية المسلم على من تعود قتلهم، وما يظهر من الوسائل من تخيير الإمام في من تعود قتلهم بين الأمرين حسبما يراه. فذلك كله شاهد له من النصوص.

ومثله ما في الفقيه من الجمع بين هذه الأخبار بحمل النصوص الأولى على من لم يف بشرائط الذمة، وماتضمن أن ديّتهم أربعة آلاف درهم على من وفى بها، وما تضمن أن ديّتهم دية المسلم على ما إذا آمنهم الإمام الواجب الطاعة، وجعلهم في عهده وعقده، وجعل لهم ذمة ولم ينقضوا عهدهم، ووفوا بشرائط الذمة.

إذ فيه: أن الجمع المذكور بلا شاهد أيضاً. بل الذي يخالف شرائط الذمة لا حرمة له، فلا مجال لحمل نصوص الثمانمائة درهم عليه. كما أن موثق سماعة في قصة خالد بن الوليد إنما ورد في من دخل في ذمة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

ومن ثم يتعين ما ذكرنا من ترجيح النصوص الأولى بمخالفة العامة، وإهمال بقية النصوص لموافقته، أو لضعفها.

س ٣٤ (إذا كان المقتول أحد أتباع الفرقة الضالة البهائية، يرجى الإجابة عن مايلي:

أ.. هل يجب دفع الدية أو لا؟

ب.. إذا وجب دفع الدية فكم قدرها؟

ج: الظاهر أن الفرقة المذكورة خارجة عن الإسلام. وحيث إنها ليست من أهل الكتاب، ولا ذمية، فلا دية لقتيلها. وحينئذ لا موضوع لتحديد مقدار ديّتها.

س ٤٤ (حيث تغلظ دية القتل إذا وقع في الأشهر الحرم أو في حرم مكة المعظمة، فيثبت به دية وتثلث، فيرجى الجواب عن ما يلي:

أ.. هل يختص التغليظ المذكور بالقتل العمدي، أو يشمل شبه العمد والخطأ المحض؟

ج: يشمل التغليظ المذكور دية الخطأ بقسميه، من دون إشكال ظاهر. لإطلاق النصوص، كمعتبر كليب الأسدي: ((سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يقتل في الشهر الحرام ما ديّته؟ قال: دية وتثلث)) (هامش)، وصحيح زرارة أو موثقه: ((قلت لأبي جعفر (عليه السلام): رجل قتل في الحرم، قال: عليه دية وتثلث، ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم...)) (هامش).

ودعوى: أن ابتناء التغليظ على العقوبة التي لا تتاسب الخطأ يوجب انصراف الإطلاق للعمد. مدفوعة: بأن التغليظ قد لا يثبت على العقوبة، بل على تعظيم حرمة المقتول في الحرم أو الأشهر الحرم، نظير تعظيم حرمة الرجل بالإضافة للمرأة، والمسلم بالإضافة إلى الذمي. على أن الكفارة أولى بالعمد لابتنائها نوعاً على التكفير للذنب والجريمة، ومع ذلك ثبتت في قتل الخطأ. بل الحكم في حديث زرارة بثبوت الدية يناسب الخطأ، لأن العمد إنما يثبت به

القصاص في الأصل غالباً، والانتقال للدية إنما يكون بالصلح الذي قد يتضمن أكثر من الدية أو أقل منها.

هذا مضافاً إلى معتبر زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): ((سألته عن رجل قتل رجلاً خطأ في الشهر الحرام، قال: تغلظ عليه الدية...)) (هامش)، وفي معتبره الآخر: ((عليه دية وثلاث)) (هامش). وأما صحيحه: ((سألت أبا عبد الله عن رجل قتل رجلاً خطأ في أشهر الحرم، فقال: عليه الدية...)) (هامش). فلا بد من حمل الدية فيه على المغلظة، جمعاً بينه وبين ما سبق.

ب.. هل يختص الحكم المذكور بالمسلمين أو يشمل أهل الكتاب أيضاً؟

ج: لا يختص بالمسلمين، بل يشمل أهل الكتاب بعد فرض ثبوت الدية لهم. لإطلاق النصوص السابقة وغيرها.

ج.. هل يعتبر جهل القاتل بالحكم أو الموضوع مؤثراً، ودخياً في مضاعفة الدية؟

ج: لا أثر له في ذلك بعد إطلاق النصوص المذكورة، ولا سيما بملاحظة ما سبق من عموم الحكم للقتل خطأ.

س ٥٥؛ (بناء على ما يذكر في كتاب الديات تتحدد مهلة دفع الدية في القتل والجروح شبه العمدية (كالجروح ونحوها الناشئة من حوادث السيارات) بسنتين. وعليه فهل يقبل دعوى إعسار الجاني قبل انقضاء المدّة المقررة أو لا؟

ج: تحديد مهلة دفع الدية في شبه العمد بسنتين وإن كان هو المشهور، بل ظاهر المبسوط والسرائر الإجماع عليه، ونفى الخلاف فيه الغنية. إلا أنه لم يتضح الدليل عليه. حيث استدل عليه في الرياض بالإجماع المستفاد ممن تقدم، مؤيداً بما عن المختلف من الاحتجاج له بأنه كما ظهر التفاوت بين العمد والخطأ في الأجل، فتؤدى الدية في الأول في سنة، وفي الثاني في ثلاث سنين، وجب أن يظهر التفاوت بينهما وبين شبه العمد في الأجل أيضاً فيكون متوسطاً بينهما، عملاً بالمناسبة.

لكن الإجماع لم يبلغ مرتبة الحجية بعد عدم شيوع الابتلاء بالمسألة في عصور الأئمة عليهم السلام، بنحو يتيسر العلم بقولهم عليهم السلام من مثل هذه الدعاوى. ولاسيما مع ظهور التوقف في ذلك من غير واحد، كالشيخ في النهاية والمحقق في الشرايع والنافع، ومحكي المذهب وغيرها. بل في الخلاف أنها تؤدى في سنة، وعن ابن حمزة أنها تؤدى في سنة إن كان موسراً وفي سنتين إن كان معسراً.

وأما ما سبق عن المختلف فهو استحسان لاينهض بالاستدلال.

ومن ثم كان الظاهر أن الخطأ شبه العمد كالخطأ المحض، تكون المدة فيه ثلاث سنين، لصحيح أبي ولاد عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال كان علي (عليه السلام) يقول: تستأدى دية الخطأ في ثلاث سنين، وتستأدى دية العمد في سنة)) (هامش). فإن إطلاق الخطأ فيه يشمل شبه العمد، ولاسيما مع مقابلته بالعمد، ومع ظهور الصحيح في استيفاء الأقسام. وبذلك يخرج عن أصالة التعجيل بالأداء التي هي مقتضى سلطنة صاحب الحق على حقه المقتضية لعدم جواز حبسه عنه بدون إذنه.

ثم إن دعوى الإعسار قبل مضي المدّة المقررة لا أثر لها بناء على جواز تأخير الدية بتمامها إلى آخر المدة. لأن دعوى الإعسار إنما تتجه لبيان العذر المبرر لتأخير أداء الحق عند وجوب المبادرة به. أما مع عدم وجوب المبادرة وجواز التأخير إلى آخر المدة، فلا يحتاج التأخير للعذر المبرر، ليجوز الأثر على الدعوى المذكورة.

نعم بناء على وجوب تقسيط الدية في السنين الثلاث، لكل سنة ثلثها، فتتجه الدعوى المذكورة من أجل المبرر لعدم دفع القسط في السنة التي يدعى الإعسار فيها. والمتجه حينئذٍ سماع الدعوى، وجريان حكم القضاء فيها، كما هو الحال في سائر موارد دعوى الإعسار والعجز عن أداء الدين.

هذا ومقتضى إطلاق الصحيح المتقدم جواز تأخير الدية بتمامها إلى آخر المدة. ولاسيما مع المقابلة بدية العمد التي تؤدي في سنة، لوضوح أنه لايراد به تقسيطها في أثناء السنة، بل جواز تأخيرها بتمامها إلى نهاية السنة.

نعم في الرياض: ((وتستأدى في ثلاث سنين في كل سنة ثلثها إجماعاً منا، بل من الأمة أيضاً، كما عن الخلاف، حكاه جماعة حدّ الاستفاضة...)).

لكن لايبعد رجوع معقد إجماع الخلاف للتحديد بثلاث سنين، لا للتقسيط عليها، كما يناسبه أنه جعل الإجماع في مقابل قول ربيعة بالتأجيل خمس سنين، وقول بعض الناس بأنها حالة غير مؤجلة، وأنه عضد الإجماع المذكور بإجماع الصحابة، قال: ((لأنه روي عن علي (عليه الصلاة والسلام) وعن عمر أنهما جعلتا دية الخطأ على العاقلة في ثلاث سنين، ولا مخالف لهما)). ومن ثم يشكل عموم معقد إجماعه المدعى للتقسيط، فضلاً عن حجيته في ذلك بنحو يخرج به عن إطلاق النص. وعلى ذلك لا أثر للدعوى المذكورة.

هذا والظاهر أن الإصابات في حوادث السيارات من الخطأ المحض غالباً، لعدم قصد الجاني إصابة المجني عليه، وشبه العمد إنما يكون بقصد إصابته بما لا يوجب عادة الجناية الحاصلة. وحينئذٍ لا موضوع لدعوى الإعسار من الجاني، لعدم كونه هو المطالب بالدية، بل المطالب بها عاقلته. س ٤٦ (بالنسبة إلى حقيقة الدية، يرجى الإجابة عن ما يلي..)

أ.. هل الدية المجعولة من قبل الشارع الأقدس هي نوع من العقوبة والجزاء، أو هي نحو من تدارك للخسارة؟

ج: المناسبات الارتكازية قاضية بأنها نحو من تدارك للخسارة. ويناسبه أمور..

(منها): ما تضمنته نصوص كثيرة من أنه لا يبطل دم امرئ مسلم، فإن بطلان الدم إنما هو بذهابه هدرًا وضياعاً.

(ومنها): التعبير في جملة من النصوص بالضمان، كقوله (عليه السلام) في صحيح الحلبي: ((كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه)) (هامش)، فإن الضمان تحمل الدرك والخسارة. ولاسيما مع عموم الحكم للمال وللنفس ونحوها من ما له دية.

(ومنها): ثبوتها في الخطأ المحض، الذي لا منشأ معه للعقوبة.

(ومنها): ما في جملة من النصوص من أن دية المملوك قيمته، ولاسيما مع ما في بعضها من أنه يضرب القاتل مع العمد، كصحيح أبي بصير عن أحدهما عليها السلام في حديث قال: ((لا يقتل حرٌّ بعبد، ولكن يضرب ضرباً شديداً ويغرم ثمنه، دية العبد)) (هامش) فإن المنصرف منه أن الضرب للعقوبة، والدية لتدارك الخسارة.

(ومنها): أن جناية العبد في رقبتة، مع وضوح عدم العقوبة عليه بذلك، بل ليس فيه إلا

تدارك الجناية.

(ومنها): اختلاف مقدار الدية في كثير من الجروح ونحوها بالشفاء من دون عيب، أو معه، مع وضوح أنه لا دخل للشفاء من دون عيب وعدمه في الجريمة واستحقاق العقوبة. وربما يظهر بالتأمل غير ما تقدم من ما يناسب المدعى. وإن كان وضوحه يغني عن تكلف ذلك.

نعم قد يناسب ابتناءها على العقوبة أن أمد دية العمد سنة، وأمد دية الخطأ ثلاث سنين، وأن دية شبه العمد على الجاني، ودية الخطأ المحض على العاقلة غالباً، وأن الدية تغلظ بزيادة الثلث إذا وقع القتل في الحرم، أو في الأشهر الحرم، ونحو ذلك.

إلا أنه لا مجال للخروج بذلك عن ما سبق. إذ لا مانع من البناء على زيادة حرمة الشيء في بعض الحالات الخاصة، بحيث يزيد دركه وضمانه، أو تكون الزيادة – كالتعجيل في العمد – واردة مورد العقوبة، وإن كان أصل ثبوت الدية مبنياً على تدارك الخسارة. وقد تقدم في جواب السؤال الرابع والأربعين ما ينفع في المقام.

نعم لما لم يكن الحكم المذكور عملياً لم ينفع قيام الحجج الشرعية عليه ما لم تبلغ مرتبة العلم، لانصراف أدلة الحجية لمقام العمل. ومع عدمه لا فائدة في الحجج إلا بمقدار تأثيرها في حصول العلم، الذي قد لا يحصل بها، كما قد يحصل من غيرها، من دون ضابط لذلك.

ب.. هل أن العمد وشبه العمد والخطأ المحض في ذلك سواء؟

ج: نعم أصل الدية في الجميع على نحو واحد، لعدم الفرق بينها في ما سبق. وإن تقدم احتمال كون بعض الخصوصيات فيها واردة مورد العقوبة.

كما أن ثبوت القصاص في العمد يبتني على العقوبة الرادعة والتكثير بالجاني، لوضوح عدم تدارك الخسارة به، وابتئاته على شدة التكثير، المستلزم لقوة رادعيته، كما يناسبه قوله تعالى: [ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون] (هامش). ومبنى التنازل عن القصاص والانتقال للدية على رفع اليد عن العقوبة، والاهتمام بتدارك الخسارة.

س٤٧ (في صورة محكومية فاقد العضو المماثل بالقصاص، تفضلوا بالإجابة على الحالات الآتية:

أ.. إذا كان القصاص من العضو السالم في مقابل غير السالم، فهل يعتبر مثلاً العضو السالم في ظاهره – كالعين الفاقدة للإبصار مع سلامة صورتها – فاسداً غير سالم أو يعتبر الشخص في هذه الحالة فاقداً للعضو؟

ج: لامجال للبناء على كون العضو المؤوف بحكم العدم. لعدم الدليل على التنزيل المذكور.

ب.. إذا كان الجاني فاقداً للبصر في عينه اليمنى وأتلف في هذه الحالة العين اليمنى لشخص آخر، فهل يمكن الاقتصاص منه بإتلاف عينه اليسرى؟

ج: بعد ماسبق يظهر أن العين اليمنى لا تعتبر مفقودة، والمنتيقن من إلغاء خصوصية اليمين واليسار صورة الفقد، كما يستفاد من الصحيح – المعول عليه عند الأصحاب – عن حبيب السجستاني: ((سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل قطع يدين لرجلين، اليمينين. قال: فقال: يا حبيب تقطع يمينه للذي قطع يمينه أولاً، وتقطع يساره للرجل الذي قطع يمينه أخيراً...)) (هامش)، وصحيح محمد بن قيس: ((قلت لأبي جعفر (عليه السلام): أعور فقاً عين صحيح، فقال: تقفأ عينه، قلت: يبقى أعمى؟ قال: الحق أعماه)) (هامش). فإن مقتضى إطلاقه ثبوت القصاص حتى لو كانت عينه التي يقتص منها غير مماثلة للعين التي جنى عليها من حيثية اليمين واليسار. ولا شاهد بإلغاء الخصوصية المذكورة مع وجود المماثل إذا كان معيباً. (إن قلت): إلغاء خصوصية اليمين واليسار هو المستفاد من إطلاق بعض أدلة القصاص، كقوله تعالى: [وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص...] (هامش). وما في كثير من النصوص من إطلاق التقاص في العين واليد والإصبع وغيرها، من دون إشارة لخصوصية اليمين واليسار. غاية الأمر أن مقتضى حديث حبيب المتقدم لزوم مراعاة الخصوصية المذكورة في مورده، ولذا أمر بقطع اليمين للذي قطع يمينه أولاً، والمنتيقن من ذلك ما إذا كان المماثل في الجهة مماثلاً من بقية الجهات، ولا يشمل ما نحن فيه من فرض كونه مؤوفاً لا يتحقق به القصاص التام، لكونه دون العضو المجني عليه.

وحينئذ يتعين إلغاء خصوصية اليمين واليسار من أجل الحفاظ على المماثلة من بقية الجهات، فيفقد عينه اليسرى الصحيحة في مورد السؤال، عملاً بالإطلاق المتقدم، وتحقيقاً للقصاص التام.

(قلت): يشكل استفادة إلغاء خصوصية اليمين واليسار من إطلاق تلك الأدلة، لأن المنتيقن ورود الإطلاق المذكور لبيان التقاص من حيثية نوع العضو، من دون نظر للجهات الأخرى، التي يتوقف عليها التقاص. فإن الظاهر المفروغية عن مراعاة تلك الجهات مع الإمكان، لا من جهة حديث حبيب المتقدم، بل تبعاً للمرتكزات العامة في سائر الموارد. بل لا إشكال ظاهراً في مراعاة المماثلة في الأسنان، فلا يقتص للمقدم بالطواحن مثلاً، مع إطلاق تلك الأدلة بالتقاص في السن.

وبعبارة أخرى: ارتكاز ابتناء القصاص على مجازاة الاعتداء بالمثل يوجب انصراف إطلاق المماثلة في النوع لبيان ثبوت القصاص من جهته، من دون إلغاء لبقية الجهات الدخيلة في المماثلة عرفاً. غاية الأمر أنها قد تسقط في صورة فقد المماثل، ولم يثبت سقوطها في صورة كونه مؤوفاً، كما سبق.

ج.. في الفرض المذكور، إذا لم يقتصَّ بإتلاف العين اليسرى المبصرة للجاني، فهل يقتصَّ بإتلاف عينه المؤوفة مع أخذ الدية بالنسبة إلى فقد الإبصار أو يتعين وجه آخر؟

ج: من الظاهر أن دية المنفعة — كالإبصار والسمع والشم — تتداخل مع دية العضو المشتمل عليها، فدية العين بجملتها نصف دية النفس، ودية إبصارها مع بقائها نصف دية النفس أيضاً. وليس للعين وإبصارها ديتان، ليكتفى بالقصاص في أحدهما، والدية في الآخر. نعم دية العين الفاقدة للبصر ثلث دية العين التامة، كما هو الحال في سائر الأعضاء المشلولة. وحينئذٍ قد يدعى لزوم ردّ فرق ما بين العضوين بعد القصاص بينهما. ففي المقام يتلف العين اليمنى الفاقدة للبصر قصاصاً، ويرجع بفرق دية ما بين العينين، وهو ثلثا دية العين، نظير ما ورد من أن في إتلاف عين الأعور دية كاملة، حيث يكون للمجني عليه القصاص بإتلاف إحدى عيني الجاني الصحيحة وأخذ فرق ما بين ديتي العينين، وهو نصف الدية، كما تضمن ذلك صحيح محمد بن قيس: ((قال أبو جعفر (عليه السلام): قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في رجل أعور أصيبت عينه الصحيحة فقئت أن تفقأ إحدى عيني صاحبه ويعقل له نصف الدية، وإن شاء أخذ دية كاملة ويعفى عن عين صاحبه)) (هامش)، وقريب منه خبر عبدالله بن الحكم (هامش).

لكن ذلك وإن ثبت بنحو العموم فيما إذا كان المقتص منه أكثر دية من المقتص له، كما في اقتصاص المرأة من الرجل في النفس والطرف، والاقتصاص من المشتركين في قتل شخص واحد وغير ذلك، إلا أنه لم يثبت بنحو العموم فيما إذا كان المقتص منه أقل دية من المقتص له، وإنما ثبت في بعض الموارد كما سبق، وثبت عدمه في بعضها الآخر، كما في الاقتصاص للرجل من المرأة حيث يقتصر فيه على القصاص من دون أن يأخذ المقتص فاضل الدية. ومن ثم لا مجال للبناء عليه في المقام بعد عدم الدليل عليه بالخصوص. بل يتعين إما الاقتصاص على القصاص بإتلاف العين اليمنى المؤوفة، أو أخذ دية العين المجني عليها.

س ٨٤ (إذا قطع شخص مّا اليد اليمنى لشخص آخر، وكان الجاني فاقداً ليده اليمنى فحينئذٍ تقطع اليسرى، وإذا كان فاقداً لليسى أيضاً فتقطع قدمه.

والسؤال حينئذٍ هو هل يمكن إجراء هذا الحكم أيضاً في مورد القدم وسائر الأعضاء الزوجية، مثلاً: إذا كان الجاني فاقداً للقدم الأيمن وقطع في هذه الحالة القدم الأيمن لشخص آخر، فهل يمكن هنا أيضاً في صورة فقدان قدمه اليسرى أن تقطع يده؟

ج: تقدم في جواب السؤال السابع والأربعين إلغاء خصوصية اليمين واليسار في القصاص عند فقد المماثل. أما إلغاء خصوصية اليد والرجل فلا مجال له بعد عدم صدق القصاص به. نعم في الصحيح عن حبيب السجستاني عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ((فأما يا حبيب حقوق المسلمين فإنه تؤخذ لهم حقوقهم في القصاص اليد باليد إذا كانت للقاطع يد [يدان] والرجل باليد إن لم يكن للقاطع يد)) (هامش). والحديث وإن كان معتبراً — ولو بضميمة عمل

الأصحاب به – إلا أنه مختص بقطع الرجل قصاصاً عن اليد، دون العكس، الذي هو محل الكلام. بل يتعين الرجوع فيه للقاعدة المقتضية لتعذر القصاص، والرجوع للدية.

س٩٤ (في موارد قصاص الأطراف، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل تكون المماثلة في هذا الحال نسبية أو عرفية؟ وما هو معيار كل منهما؟

ج: المتبع عموماً هو المماثلة العرفية. لأن مقتضى الإطلاقات المقامية لأدلة الأحكام في سائر الموارد – ومنها المقام – هو الرجوع في تحديد الموضوع للعرف. ولا مجال لتحديد المماثلة العرفية إلا بالرجوع للعرف في كل مورد مورد.

على أن المماثلة قد تسقط في بعض الموارد، كما ذكرناه في كتاب القصاص والديات من الجزء الثالث من رسالتنا (منهاج الصالحين). ولا يسعنا استقصاء تلك الموارد في هذه العجالة. وقد سبق بعض الكلام فيها في جواب السؤال السابع والأربعين. فراجع.

ب.. في أي حالة يتبدل القصاص إلى الدية؟

ج: في حالات كثيرة لا يسعنا استقصاؤها هنا. وقد تقدم في جواب السؤال الخامس عشر ويأتي في جواب السؤال الواحد والخمسين الإشارة إلى لزوم الانتقال للدية مع عدم انضباط الجرح أو لزوم التعبير من القصاص. كما تقدم في جواب السؤال الثلاثين الانتقال للدية أيضاً. مع عدم تعيين القاتل بشخصه، وتردده بين شخصين أو أكثر. وقد ذكرنا كثيراً من الموارد التي ينتقل فيها للدية في كتاب القصاص والديات من الجزء الثالث من رسالتنا (منهاج الصالحين).

ج.. هل يعتبر في إجراء القصاص الطول والعرض والعمق؟ فمثلاً إذا كان الجاني ضعيف البنية وكان المجني عليه عظيماً وكان نصف كتف المجني عليه بعمق (٣سم) قد شقّ بالجرح الذي أصيب به. فهل القصاص بشق نصف كتف الجاني الذي يساوي (٢سم) أو يقتص منه بمقدار (٣سم) الذي يكون أكثر من نصف كتفه؟

ج: المماثلة عرفاً في أمثال ذلك إنما تكون بلحاظ مساحة الجرح، لا بلحاظ نسبته لبدن المجني عليه. فللمجني عليه الاقتصاص بنفس المساحة مع تحقق موضوعه بالإضافة للجاني المقتص منه.

نعم مع عدم تحققه يتعين الاقتصار على ما تحقق موضوعه، كما لو كان المجني عليه مكتنز اللحم والجاني نحيفاً، وكانت الجناية على اللحم عميقة، بحيث لو أراد المجني عليه الاقتصاص بنفس العمق لزم حزّ العظم، فإنه لا يجوز حزّ العظم، لأنها جناية أخرى عرفاً.

س٥٠ (بالنسبة إلى المجرم الذي يجب أن يلقي عليه القبض، ووجد في مكة المكرمة، يرجى التفضل بالإجابة عن ما يلي:

أ.. هل يمكن إلقاء القبض عليه في الحالة المذكورة؟

ج: لاجمال لذلك إذا كانت جنائته خارج الحرم ثم لجأ للحرم. للنصوص الكثيرة المتضمنة للتضييق عليه وترك إطعامه وسقيه ومبايعته ومكالمته حتى يخرج من الحرم، وتقام عليه العقوبة خارجه **(هامش)**. لقوة ظهورها في عدم جواز أخذه وإخراجه رغماً عليه، ولاسيما مع التصريح في بعضها بأنه لا يؤدي مادام في الحرم **(هامش)**، ومع ورود بعضها – كما يأتي – في تفسير قوله تعالى: [ومن دخله كان آمناً] **(هامش)**. لوضوح أن إلقاء القبض عليه إيذاء له، ومناف لأمنه.

بل صرح في بعضها بأنه لا يؤخذ مادام في الحرم، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله **(عليه السلام)**: ((سألته عن قول الله عزوجل: [ومن دخله كان آمناً] قال: إذا أحدث العبد في غير الحرم جنائية ثم فرّ إلى الحرم لم يسع لأحد أن يأخذه في الحرم. ولكن يمنع من السوق ولا يبايع ولا يطعم ولا يسقى ولا يكلم، فإنه إذا فعل ذلك يوشك أن يخرج فيؤخذ. وإذا جنى في الحرم جنائية أقيم عليه الحدّ في الحرم، لأنه لم يرع للحرم حرمة)) **(هامش)**، ونحوه في ذلك معتبر علي بن أبي حمزة **(هامش)**، وغيره.

نعم في صحيح البنزطي المروي في قرب الإسناد عن الرضا **(عليه السلام)**: ((سأله صفوان وأنا حاضر عن الرجل يؤدب مملوكه في الحرم، فقال: كان أبو جعفر **(عليه السلام)** يضرب فسطاطه في حدّ الحرم بعض أطنابه في الحرم وبعضها في الحلّ، فإذا أراد أن يؤدب بعض خدمه أخرج من الحرم فأدبه في الحلّ)) **(هامش)**.

ومقتضاه أن المحرّم هو إيقاع العقاب في الحرم، دون أخذ من يستحقه في الحرم وإخراجه منه لإيقاع العقاب عليه في الحلّ، فينافي ماسبق. ولكنه يشكل (أولاً): بأن إخراج الخادم من الحرم قد لا يكون بأخذه وإخراجه رغماً عليه، لينافي ماسبق، بل بأمره بالخروج من أجل تأديبه، فيخرج باختياره امتثالاً لأمره **(عليه السلام)**.

(وثانياً): بأن الصحيح سؤالاً وجواباً غير ناظر إلى محل الكلام من جنائية الجاني في الحلّ ولجوءه للحرم، بل إلى مجرد مباشرة التأديب في الحرم، بنحو يشمل ما لو كانت الجنائية في الحرم أيضاً، بل لعل ذلك هو المنصرف منه، وحيث سبق في النصوص جواز العقوبة حينئذٍ في الحرم، فلا بد من حمل الصحيح على مجرد رجحان مباشرة التأديب خارج الحرم من دون نظر إلى حكم لجوء الجاني من الحلّ للحرم.

ولاسيما مع أن الحكم لو كان مبنياً على الإلزام لكان المناسب الجواب بالتحريم، وعدم الاكتفاء ببيان عمل الإمام **(عليه السلام)** المختص ببعض الفروض، وهو نزول المكلف في حدّ الحرم بحيث يسهل عليه الخروج منه للحلّ.

وأما مرسل العياشي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر **(عليه السلام)**: ((سألته عن قول الله تعالى: [ومن دخله كان آمناً]، قال: يأمن فيه كل خائف ما لم يكن عليه حدّ من حدود الله ينبغي

أن يؤخذ به. قلت: فيأمن فيه من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً؟ قال: هو مثل من مكر [يكرّ. خ.ل] في الطريق، فيأخذ الشاة والشيء، فيصنع به الإمام ما يشاء)) (هامش). فهو — مع ضعفه في نفسه. وكون مقتضى إطلاقه جواز إقامة الحدّ عليه في الحرم، وهو أجنبي عن مورد السؤال — محمول على من فعل ما يوجب الحدّ في الحرم، أو على خوفه بلحاظ أصل استحقاق الحدّ عليه، وإن لزم تركه والتضييق عليه حتى يخرج من الحرم جمعاً مع النصوص السابقة.

هذا ومما تقدم يظهر أن من جنى الجناية في الحرم جاز أخذه وإقامة العقاب عليه فيه، للتصريح بذلك في النصوص الكثيرة، ومنها صحيح الحلبي المتقدم، وصحيح معاوية بن عمار الآتي.

لكن في موثق سماعة: ((سألته عن الإيمان والإسلام. قال: مثل الإيمان من الإسلام مثل الكعبة من الحرم... ولو أن رجلاً دخل الكعبة فبال فيها معانداً أخرج من الكعبة ومن الحرم وضربت عنقه)) (هامش)، ونحوه أو عينه مرسل الفقيه (هامش)، ومقتضاه عدم إقامة الحدّ عليه في الحرم وإن كانت جنائته فيه. ومن ثمّ قال في الجواهر: ((ولعله الأحوط والأولى)). إلا أنه حيث كان في ذلك مخالفاً لصريح النصوص السابقة، تعين حمله على الاستحباب. أو الاقتصار على مورده، لاحتمال كون الفعل المذكور موجباً لصيرورته كالمرتد الكافر، الذي قيل بوجوب إخراج من الحرم، أو كون ذلك من تمام حدّه وعقوبته، وإن جاز إقامة بقية الحدود في الحرم.

ب.. هل يمكن التفريق بين أنواع الجرائم في ذلك: السرقة، القتل، الدين، التجسس، بيع المخدرات، المحاربة، الفساد في الأرض؟

ج: الظاهر عدم الفرق بين جميع الجرائم الشرعية، لأن أكثر النصوص وإن تضمنت الحدّ، إلا أنه يتعين أحد أمرين:

(الأول): حمل الحدّ على مطلق التكيل والعقاب، كما يناسبه صحيح معاوية بن عمار: ((سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل قتل رجلاً في الحلّ، ثم دخل الحرم. فقال: لا يقتل ولا يطعم ولا يسقى ولا يباع ولا يؤذى حتى يخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ. قلت: فما تقول في رجل قتل في الحرم أو سرق؟ قال: يقام عليه الحدّ في الحرم صاغراً، لأنه لم يرَ للحرم حرمة...)) (هامش)، حيث أطلق فيه الحدّ على القصاص، كما قد يناسبه أيضاً إطلاق الجنائية في أكثر النصوص ثم التعبير فيها بالحدّ.

(الثاني): إلغاء خصوصية الحدّ والتعدي لكل عقوبة، كما يناسبه ظهور ابتناء الحكم على حرمة الحرم، وما في صحيح الحلبي المتقدم ومعتبر علي بن أبي حمزة المتقدمة إليه الإشارة وغيرهما من ورود الحكم المذكور في تفسير قوله تعالى: [ومن دخله كان آمناً] (هامش).

نعم يشكل عموم الحكم للدين. لعدم كونه جنائية، وعدم ثبوت العقوبة عليه، غايته طلب وفاء الدين مع القدرة، أو التوثق له، وليساً هما من سنخ العقوبة والجزاء، ولا يكون الأخذ لأجلهما منافياً للأمن. نعم لو امتنع من الوفاء مع القدرة حبس، وعوقب. إلا أن الجنائية — وهي الامتناع — لما حصلت منه في الحرم، جاز الأخذ والعقوبة عليها فيه.

ج.. هل يمكن التفريق بين الحرم والبيت الحرام في ذلك؟

ج: لا مجال للفرق بالنظر للنصوص المانعة التي جرى عليها الأصحاب رضي الله عنهم. بل حمل تلك النصوص على خصوص المسجد الحرام متعذر عرفاً. نعم لو قيل بجواز الأخذ أمكن البناء على عدمه في المسجد الحرام، لتأكد حرمة وإن احتاج للدليل.

د.. هل يمكن التفريق بين المسلم والكافر الكتابي؟

ج: لا مجال للتفريق بعد إطلاق الأدلة. نعم هو مبني على جواز دخول الكافر الحرم، أما بناء على منعه من ذلك فيجوز أخذه، لجواز إخراجة — بل وجوبه — حينئذ. بل يكون دخوله جنائية في الحرم، ومعها يجوز الأخذ والعقوبة فيه.

إذا عرفت هذا فقد أصرَّ الشيخ قدس سره في المبسوط والعلامة في التذكرة على عدم دخوله الحرم حتى اجتيازاً، لقوله تعالى: [يأياها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله...][هامش]. وهو مبني على أن المراد من المشركين ما يعمُّ أهل الكتاب، وأن المراد من المسجد الحرام جميع الحرم. وكلاهما لا يخلو عن إشكال، بل منع.

وقد يستدل على الأول — وهو عموم المشركين لأهل الكتاب — بنسبة الشرك لهم في قوله تعالى: [وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون] اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون][هامش].

لكنه يندفع بأن الحكم عليهم في الآية بالشرك إن كان من أجل نسبتهم الولد له تعالى فليس هو على نحو الحقيقة، لأن مجرد نسبة الولد ليس شركاً. وكذا إن كان من أجل اتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً. إذ لا يراد به إشراكهم به تعالى في الألوهية والعبادة، بل في الطاعة، كما في صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((في قول الله عزوجل: [اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله]. فقال: والله ما صاموا لهم ولا صلوا لهم، ولكن أطلوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فاتبعوهم)))[هامش].

نعم لا إشكال في ابتناء التثليث عند طائفة من النصارى على نحوٍ من الشرك. وكذا ما ينسب للمجوس من القول بألوهية يزدان وأهرمن، أو النور والظلمة. إلا أنه — مع عدم اطراده في جميع أهل الكتاب — مخالف للظاهر من المشركين في الآية المتقدمة، بضميمة الآيات الكثيرة المتضمنة مقابلة أهل الكتاب والمجوس للمشركين، وخصوص ما في سورة التوبة من افتتاحها بالبراءة من المشركين وتتابع أحكامهم فيها بما في ذلك الحكم الذي تضمنته هذه الآية، ثم التعرض لحكم أهل الكتاب والاكتفاء منهم بالجزية.

ومثله الاستدلال على الثاني — وهو عموم المسجد الحرام لجميع الحرم — بقوله تعالى في ذيل الآية المتقدمة: [وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله]، بدعوى: أنهم خافوا العيلة لعدم جلب المشركين الميرة للحرم، أو لعدم دخولهم له. وبقوله عز اسمه: [سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى...](هامش)، بدعوى: أن الإسراء لم يكن من المسجد، بل من دار أم هاني.

لاندفاعه بأن خوف العيلة من عدم جلب المشركين الميرة للحرم أو من عدم دخولهم له — لو تم — لا يشهد بأن المراد من المسجد الحرام الحرم، إذ من القريب أن يكون دخول المشركين للحرم وجلبهم الميرة له بالنحو الذي ينعش اقتصاد أهل مكة إنما يكون إذا قدروا على دخول المسجد الحرام في الحج والعمرة والطواف بالبيت، فمع منعهم من دخول المسجد ينقطعون عن الورود للحرم وجلب الميرة له، لعدم غرض لهم في ذلك، لا لمنعهم منه. كما أن إسراءه (صلى الله عليه وآله وسلم) من بيت أم هاني لا يستلزم كون المراد بالمسجد الحرام في آية الإسراء هو الحرم، بل قد يبتني على المجاز في النسبة للمجاورة. على أن إرادة الحرم من المسجد الحرام في آية الإسراء لا يستلزم إرادته منه في آية منع المشركين من دخوله بعد أن كان مخالفاً للظاهر في نفسه.

ومن هنا لا مجال لاستفادة المنع من الآية الشريفة. هذا وقد يظهر من بعض كلماتهم الإجماع عليه. إلا أن تحصيله والتعويل عليه في غاية الإشكال بعد عدم وضوح أخذ هذا الحكم من الأئمة عليهم السلام عند ظهورهم لا قولاً ولا عملاً، بسبب غلبة المستولين من حكام الجور والرجوع إليهم في ذلك من دون مراعاة لقولهم عليهم السلام، فيصعب معرفة رأيهم عليهم السلام على حقيقته. نعم لما كانت حرمة الكتابي مشروطة بقيامه بشروط الذمة، فإذا منعه من إليه إعطاء الذمة من دخول الحرم مطلقاً أو عند قيامه بالجريمة لا يكون دخوله مشروعاً، بل يكون مسقطاً لحرمته، فيجوز أخذه وإخراجه منه، لإجراء الحدّ عليه.

هـ... هل يمكن التفريق بين من لجأ إلى مكة ومن مرّ بها صدفة؟

ج: لا مجال للتفريق بذلك بعد إطلاق بعض النصوص، ولا سيما مع ورود بعضها في تفسير قوله تعالى: [ومن دخله كان آمناً] **(هامش)**. حيث يظهر منها أن المعيار الدخول، لا اللجوء.

س ٥١) **بالنسبة إلى المجرم المريض، يرجى الإجابة عن ما يلي:**
أ.. هل يمكن للحاكم الشرعي أن ينفذ الحكم الصادر بحق المريض في حال مرضه، أو ينتظر به حال الصحة؟

ج: إن كان العقاب المحكوم به قتلًا لم يكن المرض مانعاً من تنفيذه — بعد قصور النصوص الآتية عنه — كما صرح به الأصحاب. عملاً بإطلاق أدلته القاضية بجواز إيقاعه حال المرض.

بل يجب ذلك، لإطلاق دليل تعجيل الحدود، وهو موثق السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام في حديث قال: ((ليس في الحدود نظر ساعة)) **(هامش)**.
على أن ذلك هو المنصرف من إطلاق أدلة الحدود، بعد كونها من سنخ العقوبة الرادعة، حيث يناسب ذلك تعجيلها. بل لو خيف فوتها بالموت كان التعجيل واجباً عقلاً، لإحراز الامتثال.

وأظهر من ذلك ما لو كان القتل حقاً للغير — كالقصاص — وطالب به صاحبه. لأن مقتضى سلطنته على حقه تعجيله لو أراه.

وإن كان العقاب المحكوم به دون القتل (فتارة): لا يكون المرض دخيلاً في تعرض المحكوم للخطر أو لزيادة المرض بتنفيذ الحكم فيه، (وأخرى): يكون المرض دخيلاً في تعرض المحكوم لذلك بتنفيذ الحكم فيه.

أما في الأول فلا يكون المرض مانعاً أيضاً من التنفيذ. لما سبق، بعد قصور الأدلة الآتية عنه أيضاً، لأنها بين ما ورد في واقعة خاصة لا إطلاق فيها — كنصوص المريض بالاستسقاء — أو في مرض خاص يخشى من الجلد معه — كالأستحاضة — وما تضمن تخوفاً استفحال المرض، وكلاهما قاصر عن المقام.

وأما في الثاني فالأحوط، بل الأظهر، التفصيل فيه بين ما يتوقع الشفاء منه، وما لا يتوقع الشفاء منه. ففي الأول ينتظر بالتنفيذ الشفاء، وفي الثاني يستبدل العدد المطلوب من الجلد بالضرب مرة بشمراخ فيه عيدان بقدر ذلك العدد. لأن النصوص على طائفتين:

(الأولى): ما تضمن انتظار الشفاء، كموثق السكوني عن أبي عبدالله **(عليه السلام)**: ((قال: لا يقام الحدّ على المستحاضة حتى ينقطع الدم عنها)) **(هامش)**، وموثقه عنه **(عليه السلام)**:

((قال: أتى أمير المؤمنين **(عليه السلام)** برجل أصاب حداً وبه قروح في جسده كثيرة، فقال أمير المؤمنين **(عليه السلام)**: أقروه حتى تبرأ، لا تتكوهوا عليه فتقتلوه)) **(هامش)**، ونحوه خبر مسمع **(هامش)**.

(الثانية): ما تضمن الضرب بالشمراخ، كموثق أبي العباس أو صحيحه عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: أتى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) برجل دميم قصير قد سقى بطنه وقد درت عروق بطنه فجر بامرأة... فصعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بصره وخفضه ثم دعا بعذق فعده مائة، ثم ضربه بشماريخه)) (هامش)، ونحوه غيره (هامش).

وقد جمع الأصحاب بينهما بإرجاع الأمر للحاكم، ليختار ما هو الأصلح من الوجهين، ولو لخوف فوت الحد. قال في الشرايع: ((ويُرجم المريض والمستحاضة. ولا يجلد أحدهما إذا لم يجب قتله ولا رجمه، توقياً من السراية، ويتوقع بها البرء. وإن اقتضت المصلحة التعجيل ضرب بالضغث المشتمل على العدد)).

وقد استدل في الجواهر للأول بالطائفة الأولى، وللثاني بالطائفة الثانية، ثم قال: ((لكن ليس فيها اعتبار المصلحة، إلا أن الأصحاب حملوها على ذلك من غير خلاف بينهم، جمعاً بينها وبين ما تقدم بخوف فوات الحد وعدمه)). وكأن مراده بالمصلحة خوف فوات الحد بالتأخير، لعدم رجاء البرء.

وكيف كان فالحمل المذكور قد يستفاد من المورد - وهو المستحاضة - ومن الأمر بالانتظار لحين الشفاء في الطائفة الأولى، لظهوره في توقع الشفاء، ومن المورد في الثانية، لأن الاستسقاء ليس من شأنه الشفاء.

مضافاً إلى أن ذلك هو مقتضى القاعدة، لوضوح أن الضرب بالضغث من سنخ البديل الاضطراري الذي لا يلجأ إليه إلا عند تعذر الحد الاختياري بعدم توقع الشفاء.

نعم في مرسل الصدوق عن موسى بن بكر عن زرارة: ((قال أبو جعفر (عليه السلام): لو أن رجلاً أخذ حزمة من قضبان أو أصلاً فيه قضبان فضربه واحدة أجزأه عن عدة ما يريد أن يجلد من عدة القضبان)) (هامش). وقد يدعى أن مقتضى إطلاقه أنه بدل اختياري.

لكن الظاهر إجماله، لعدم وضوح مرجع الضمير في قوله: ((فضربه))، إذ كما يمكن حمله على مستحق الجلد، فيتم إطلاقه، يمكن حمله على خصوص المريض. بل هو المتعين بعد تعذر إرادة الإطلاق بالنظر إلى إطباق أدلة الجلد على تعدده بنحو يتعذر حملها عرفاً على التخيير. وكذا كلمات الأصحاب رضي الله عنهم.

وقد يسهل الأمر بعد ضعف الحديث بالإرسال، لعدم ذكر الصدوق في المشيخة طريقه إلى موسى بن بكر.

ب.. بناء على لزوم التأخير حتى حصول الشفاء، يرجى الإجابة عن ما يلي:

١- ما هو المقصود من المرض في المقام؟ هل المقصود منه المرض العرفي، أو الذي هو مرض بحسب عرف الأطباء، أو هو مفهوم ثالث؟

ج: المفهوم من المرض في سائر الموارد هو المرض العرفي. إلا أن قوله (عليه السلام) في موثق السكوني: ((لا تنكروها عليه فتقتلوه)) ظاهر في أن المعيار كون إقامة الحدّ مظنة للخطر على الحياة.

وتشخيص ذلك موكول للطبيب. لعموم السيرة الارتكازية على الرجوع لأهل الخبرة الموثوقين في الأمور الحدسية.

٢- هل الحيض والاستحاضة والنفاس تعدّ من الأمراض؟

ج: لا إشكال في أن الاستحاضة تمنع من إقامة الحدّ، وينتظر به انقطاعها، لموثق السكوني المتقدم. وأما النفاس والحيض فالمعيار فيهما الخوف بالوجه المتقدم في جواب الفقرة السابقة، لعدم النص فيهما بالخصوص.

٣- هل يفرق بين المرض الحاصل قبل صدور الحكم والحاصل بعده؟

ج: لا يفرق بينهما. لإطلاق موثق السكوني المتقدم في المستحاضة، وعموم التعليل في موثقه الآخر المتقدم.

٤- هل يفرق بين المرض الذي أصيب به المحكوم بشكل اعتيادي وما أوقعه المحكوم بنفسه؟

ج: لا يفرق بينهما، عملاً بإطلاق الأدلة. ودعوى: أن التخفيف لما كان وارداً مورد الإرفاق بالمحكوم فأطلاقاته تنصرف عما إذا كان المحكوم هو الذي أوقع المرض بنفسه. مدفوعة: بأن التخفيف ليس لمجرد الإرفاق بالمحكوم، بل لاحترام حياته، وليس هو من حقوقه التابعة له القابلة للسقوط بتفريطه، ليتجه النظر في انصراف الإطلاقات عن صورة إيقاعه المرض بنفسه.

٥- هل يختلف الحال بين المرض الثابت كالسرطان، والمؤقت كالآلام؟

ج: تقدم أن الثابت ينتقل فيه للبدل الاضطراري، والمؤقت ينتظر به الشفاء. نعم لا بد فيهما معاً من أن تكون إقامة الحدّ معرضة لحياة المحكوم للخطر. وربما ألحق بذلك ما إذا كانت إقامة الحدّ موجبة لزيادة المرض بوجه معتد به بنحو يبعد عدم اهتمام الشارع الأقدس بتجنّبه.

٦- في العوارض المؤقتة والزائلة، هل يفرق الحال بين الأمراض التي يحتاج زوالها إلى

وقت كثير - كالحمل ونحوه - والأمراض السريعة الزوال - كالحمى وضربة البرد - ونحوهما؟

ج: يظهر الجواب عنه مما سبق في جواب الفقرة (أ). نعم إذا كان الشفاء بطيئاً جداً ومعقداً، بحيث يتوقع معه حدوث المضاعفات المانعة من إقامة الحدّ التام حتى بعد الشفاء - كالضعف

العام – فالظاهر الانتقال للبدل الاضطراري. لرجوعه في الحقيقة إلى اليأس من إقامة الحدّ التام.

٧- هل يفرق الحكم بين الأمراض التي يحتاج علاجها إلى مصرف كثير – كجراحة القلب – وغيرها؟

ج: لا فرق في ذلك بعد إطلاق الأدلة المتقدمة.

٨- ما هو الحكم في حالة إغماء المحكوم عليه؟

ج: أما القتل فالظاهر تنفيذه فيه. للوجه المتقدم. نعم يشكل معه تنفيذ الرجم، لما سبق في جواب السؤال الرابع والثلاثين من ظهور أدلته في ابتئائه على الإحساس بالألم. إلا أن يكون غير مانع من ذلك، بأن يكون الرمي موجباً لإفاقته وتجدد الإحساس له. أو يكون ميؤوساً من إفاقته، فيكتفى حينئذٍ بالرجم من دون إحساس، لأنه الميسور. وأما غير القتل فلا مجال للتعجيل به إن كان مظنة للخطر عليه، بل لابد من انتظار شفاؤه، وإن كان ميؤوساً من شفاؤه تعين الاكتفاء بالبدل الإضطراري المتقدم، وهو الضرب بالشمراخ، لأنه الميسور. وإن لم يكن مظنة للخطر عليه لم يبعد الانتظار به إذا كان جلدًا، حيث يظهر من أدلته ابتئاؤه على الإيلام، فيلحقه ما تقدم في الرجم. وإن لم يكن جلدًا – كقصاص الطرف وحدّ القطع – تعين عدم مانعية الإغماء منه. وسيأتي تنمة الكلام في ذلك.

٩- هل يفرق بين القصاص والحكم بالإعدام في ذلك؟

ج: تنفذ عقوبتهما معاً على المريض. لما سبق من أن المرض لا يمنع من عقوبة القتل.

١٠- ما هو الحكم في الحدّ الذي يكون دون القتل، وفي قصاص الأطراف؟

ج: الذي هو موضوع النصوص المتقدمة هو حدّ الجلد، لأنه هو الذي يستبدل بالجلد بالشمراخ. ويجري فيه التفصيل المتقدم. أما غيره – كحدّ القطع وقصاص الأطراف وغيرها – فهو خارج عن موضوع تلك النصوص.

نعم يجب تأخيرها مع خوف الخطر من التعجيل به وتوقع الشفاء، لإلغاء خصوصية مورد النصوص المذكورة بعد ظهور التعليل المتقدم فيها في الاهتمام بحياة المحكوم بالعقوبة. أما مع عدم توقع الشفاء بحيث يلزم من تأخير الحدّ تعطيله فالأمر لا يخلو عن إشكال بعد عدم ثبوت البدل الاضطراري له، وبعد ظهور اهتمام الشرع الأقدس بحياة المحكوم بالعقوبة، كما يظهر من النصوص السابقة ومن الإجماع المدعى على عدم القصاص في الجروح التي فيها تغرير، المؤيد أو المعتضد بما في مقطوعتي أبان وأبي حمزة (هامش) من عدم القصاص في الجائفة، وهي الجرح الذي يبلغ الجوف، والمأمومة، وهي الضربة التي تبلغ أم الرأس.

نعم تضمن غير واحد من النصوص عدم الدية لمن قتله القصاص أو الحدّ ففي خبر الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((سمعتَه يقول: من ضربناه حدّاً من حدود الله فمات فلا دية له علينا، ومن ضربناه حدّاً من حدود الناس فمات فإن ديته علينا)) (هامش)، وفي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) في حديث قال: ((ومن قتله القصاص فلا دية له)) (هامش)، وفي معتبره عن أبي جعفر (عليه السلام): ((من قتله القصاص بأمر الإمام فلا دية له في قتل ولا جراحة)) (هامش) ونحوها غيرها.

لكن لا بد من حملها على ما إذا لم يتوقع أداء القصاص أو الحدّ للموت، كما قد يناسبه تقييده بما إذا كان بأمر الإمام، حيث يكون هو المرجع في تشخيص إمكان القصاص. على أن بعض النصوص الواردة بالألسنة المذكورة صريح في إرادة ما إذا كان الحدّ والقصاص بالقتل، فيكون أجنبياً عن ما نحن فيه فراجع.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم جواز القصاص مع خوف السراية، بل ينتقل إلى الدية. وأما الحدّ فمن البعيد جداً مشروعيته مع خوف السراية وإن لم يكن له بدل اختياري أو اضطراري، كالقطع في السرقة. بل الظاهر مزاحمة حرمة تعريض النفس للهلاك لوجوب إقامة الحدّ، بنحو تمنع منه لأهميتها.

١١- في حالة الحكم بالإعدام وغيره، مصرف العلاج على المحكوم أو على الحكومة؟

ج: أما الإعدام فقد سبق أنه لا ينتظر به الشفاء، بل يجرى على المريض من دون حاجة لعلاجه، ليقع الكلام في نفقة العلاج.

وأما غيره ففي مورد وجوب الانتظار لا مجال لتحميل نفقة العلاج على المحكوم ولا على الدولة. أما المحكوم فلأنه وإن وجب عليه الاستسلام للحكم الشرعي إذا كان قصاصاً، لأنه حق للناس، فيحرم عليه منعهم منه، إلا أنه ليس بنحو يجب عليه تهيئة الظرف المناسب له، ورفع الموانع من تنفيذه، فضلاً عن تحمل النفقات في سبيل ذلك.

وأظهر من ذلك ما لو كان الحكم حدّاً، لعدم وضوح وجوب الاستسلام له، وحرمة الفرار منه بعد ثبوته عند الحاكم. ومجرد وجوب إقامته على الحاكم وحرمة تعطيله لا يستلزم ذلك في حق المحكوم نفسه أو غيره من المسلمين.

وأما الحكومة فلأنه وإن وجب عليها تنفيذ الحدّ أو القصاص مع مطالبة صاحبه به وارتفاع الموانع عن وجوب إقامته، كالمرض في المقام، إلا أنه لا دليل على وجوب رفع الموانع المذكورة عليها، فضلاً عن تحمل النفقات في سبيل ذلك، لعدم وجوب تهيئة مقدمات الوجوب شرعاً ولا عقلاً.

س ٥٢ (هل يمكن للحاكم الشرعي إجراء حدّ السرقة لمصالح معينة حتى إذا عفا المسروق منه عن السارق؟

ج: الذي صرح به الأصحاب رضي الله عنهم نفوذ عفو المسروق قبل الرفع للإمام، وعدم نفوذه بعد الرفع له، ونفى وجدان الخلاف فيه في الجواهر. ويشهد بذلك صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) المتضمن لسرقة رداء صفوان بن أمية، وفيه: ((فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)): : اقطعوا يده. فقال الرجل: تقطع يده من أجل ردائي يارسول الله؟ قال: نعم. قال: فأنا أهبه له. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)): : فهلاً كان هذا قبل أن ترفعه إليّ. قلت: فالإمام بمنزلته إذا رفع إليه؟ قال: نعم. وسألته عن العفو قبل أن ينتهي إلى الإمام. فقال: (حسن)) (هامش). وموثق سماعه عنه (عليه السلام): ((قال: من أخذ سارقاً فعفا عنه فذلك له، فإذا رفع إلى الإمام قطعه. فإن قال الذي سرق له: أنا أهبه له لم يدعه الإمام حتى يقطعه إذا رفع إليه، وإنما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام...)) (هامش)، وفي صحيح ضريس عن أبي جعفر (عليه السلام): ((قال: لا يعفى عن الحدود التي لله دون الإمام. فأما ما كان من حق الناس في حدّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام)) (هامش).

وعلى ذلك ليس للإمام — فضلاً عن الحاكم الشرعي — أن يجري الحدّ مع عفو المالك قبل رفعه للإمام أو من يقوم مقامه، ولا له أن يترك الحدّ بعفوه بعد رفعه له.

س ٥٣ (إذا تقدم المسروق منه بالشكوى على السارق، فهل يمكنه أن يعفو عن السارق قبل ثبوت الجرم. وبذلك يسقط الحدّ؟

ج: إنما يسقط الحدّ بذلك إذا لم يثبت الجرم بالبينة أو الإقرار. لكنه ليس لعفو المسروق عنه، بل لعدم ثبوت سبب الحدّ. أما بعد ثبوت الجرم بالإقرار أو البينة فلا أثر لعفو صاحب الحقّ، لأن النصوص المتقدمة إنما تضمنت نفوذ عفو قبل الرفع للإمام، لا بعده قبل ثبوت الجرم عنده.

نعم مع الإقرار فلإمام أن يعفو عن حدّ القطع في السرقة. بل قيل: له العفو عن جميع الحدود. وإن كان الظاهر الاختصاص بحدّ السرقة، كما سبق تفصيل الكلام فيه في جواب السؤال العاشر.

س ٥٤ (بالنسبة للسرقة..

أ.. ما هو حكم سرقة المعلومات السرية ذات الشفرة الخاصة من شبكات الكمبيوتر أو الكمبيوترات الخاصة؟ وما هو حكم كشف رموزها وحلّها؟

ج: لا يصدق على ذلك السرقة، فإن السرقة عرفاً هي أخذ الشيء من الغير والاستيلاء عليه خارجاً، ولا يصدق على اكتشاف المعلومات. ولا أقل من قصور أدلة حرمة السرقة — كعموم قاعدة السلطنة على المال، والنصوص الكثيرة — عن ذلك، لاختصاصها بالأموار المادية، والتي من شأنها أن تحاز خارجاً. وكذا الحال في أدلة ثبوت الحدّ بالسرقة، ولو بلحاظ

أخذ الحرز والنصاب فيه. حيث يفهم منها الحرز الخارجي بمثل الباب والقفل وكون المسروق من سنخ الأجسام.

أما مجرد محاولة الإنسان كتمان الشيء بالتعمية عليه، وفشله في ذلك باكتشاف الآخرين له، فليس هو سرقة. ولذا لا إشكال في مباينة السرقة للتجسس عرفاً وشرعاً. وإطلاق السرقة عليه في العرف المعاصر يبتني على التوسع والتسامح، وليس هو معياراً في شمول الأدلة.

ب.. ما هو حكم سرقة أرقام التليفونات المنقولة وبيعها بوجه غير قانوني؟

ج: مثل هذا لا يعد سرقة، وإنما هو تجاوز غير قانوني. وحينئذ لا يحرم إلا حين يكون القانون ملزماً شرعاً، أو يستلزم التصرف في الأجهزة — كالبدالات ونحوها — المملوكة لمحترم المال من غير إذنه أو يستلزم الإضرار بمن يحرم الإضرار به. وأما الشراء غير القانوني فهو بنفسه لا ينفذ إذا كان القانون ملزماً شرعاً وكذا إذا كان مخالفاً لشرط التعاقد مع شركة التليفونات، إذا كانت محترمة المال.

ج.. هل يجوز إجراء الحدّ إذا اجتمعت شرائطه في الحالات المتقدمة؟

ج: من ماسبق يظهر عدم تحقق موضوع الحدّ في ذلك، فضلاً عن تحقق شرائطه، ومنها الحرز.

س ٥٥) بالنسبة إلى مدارات الأقمار الصناعية، حيث توجد منظمة دولية تخصص المدارات للدول، ومن ثم تقوم الدول المعنية بوضع أرقامها في المدار المحدد لها، سواء كانت الأقمار من إنتاجها أم مشتتة من دول أخرى أم مؤجرة منها. وعليه يرجى الإجابة عن ما يلي:
أ.. هل يكون المدار في الحالة المذكورة مملوكاً أو متعلقاً لحق الاختصاص؟

ج: لا يكون مدار الأقمار مملوكاً ولا مورداً لحق الاختصاص، لعدم شرعية قرار المنظمات الدولية بعد قيام كيانها من دول غير شرعية. على أن ملكية الفضاء الخارجي في نفسه لا يخلو عن إشكال، بل منع. لاختصاص أدلة الحيابة بالأرض القابلة للإحياء والفضاء التابع لها.

نعم يحرم استعمالها بنحو يقتضي التصرف أو الإضرار بنفوس أو ممتلكات لجهات محترمة. لحرمة الإضرار بمن هو محترم الدم والمال. ولمنافاته لقاعدة السلطنة في حق تلك الجهات. s

ب.. هل تصح إجارتها أو وقفها من قبل الدول؟

ج: مما سبق يتضح عدم صحة الإجارة والوقف، لأنهما فرع ملكية المؤجر والواقف، أو سلطنتهما.

س٥٦) هل تكون نفقة الشفاء من أثر إجراء الحدّ أو القصاص على بيت المال أو على ا لجاني المحكوم عليه؟

ج: نفقة ذلك على الجاني أو من يباشر ذلك من من يهمله أمره. لعدم الدليل على قيام غيره به، كبيت المال، أو غيره. ولاسيما في القصاص الذي هو حقّ ثبت عليه بسبب جناية لم يتحمل نفقة الشفاء من أثرها، كما أنه يجوز أن يستوفى منه من دون إذن الحاكم. ومجرد إشراف الحاكم عليه — لو حصل — لا يقتضي أداءه نفقة العلاج من بيت المال. نعم في جملة من النصوص قيام أمير المؤمنين (عليه السلام) بمداواة السارق بعد قطعه، بنحو يظهر في إنفاقه عليه من بيت المال. منها معتبر حذيفة بن منصور عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال أتي أمير المؤمنين (عليه السلام) بسرّاق قد قامت عليهم البينة وأقرّوا، فقطع أيديهم، ثم قال: يا قنبر ضمّم إليك فداؤ كلومهم وأحسن القيام عليهم، فإذا برئوا فأعلمني. فلما برئوا أتاه فقال: يا أمير المؤمنين القوم الذين أقمت عليهم الحدود قد برئت جراحاتهم. فقال: اذهب فاكس كل رجل منهم ثوبين وائتني بهم... ثم قال: يا قنبر خلّ سبيلهم، وأعط كل واحد منهم ما يكفيه إلى بلده)) (هامش). وقد يظهر من الوسائل التعويل عليها في الحكم بوجوب العلاج والإنفاق على المحدود. بل صرح بوجوب العلاج بعض مشايخنا؟ في مباني تكملة المنهاج.

لكنها قد تضمنت قضية في واقعة قد يكون الغرض منها استصلاحهم وحملهم على التوبة. وربما كان السرّاق المذكورون منقطعين، كما يناسبه ما في المعتمد المتقدم وغيره (هامش) من إكسائهم وإعطائهم ما يكفيهم إلى بلدهم، وما في بعض النصوص من الأمر بإدخالهم دار الضيافة وإطعامهم السمن والعسل واللحم (هامش). ولعله لذا لم يعرف القول بوجوب ذلك من أصحابنا، بل في الجواهر: ((ليس ذلك بلازم للإمام عندنا)).

نعم قد يرى ولي الأمر المصلحة في تحمّل نفقة العلاج من بيت المال، إما مع حاجة المحدود، أو مطلقاً، لتيسر إتقان العلاج للدولة دون غيرها، أو للاستصلاح، أو لغير ذلك من العناوين الثانوية. ولا ضابط لذلك.

ب.. إذا قلنا بأنها على بيت المال، فهل تكون النفقة التي يتحملها بيت المال مقتصرة على العلاج اللازم في أول مراحلها؟

ج: سبق عدم وجوب الإنفاق. أما لو بني على استفادة الوجوب من النصوص المتقدمة فهي قد تضمنت العلاج حتى البرء.

ج.. هل يفرق في الحكم المذكور بين الفقير والغني؟

ج: سبق عدم وجوب الإنفاق. لكن لو بني على استفادة الوجوب من النصوص المتقدمة فالمتيقن منها الفقير، بل المنقطع.

د..هل يفرق بين الحدّ والقصاص في ذلك؟

ج: لا يفرق بينهما في عدم وجوب الإنفاق، كما سبق. نعم عدم الإنفاق في القصاص أظهر، كما أشرنا إليه آنفاً. ولاسيما وأن النصوص المتقدمة مختصة بالحدّ، بل بخصوص حدّ السرقة.

س٥٧ (في ما يتعلق بسقوط الحدّ بتوبة المجرم، يرجى الجواب عن ما يلي:
أ.. هل يعتبر التلطف من قبل المجرم بلفظ دال على التوبة كافياً لإسقاط الحدّ، أو لا بد من قيامه بعمل يدل على تحقق توبته؟

ج: يظهر من ما سبق في جواب السؤال العاشر أن التوبة إنما تسقط الحدّ في موارد..
(الأول): المحارب. لقوله تعالى: [إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم] (هامش). والمنصرف منه ظهور التوبة بترك المحاربة قبل أن يقدر عليه الإمام ويأخذه.

(الثاني): توبة السارق. لصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله عزوجل تردّ سرقته إلى صاحبها، ولا قطع عليه)) (هامش). والمنصرف منه ظهور التوبة بمجيئه من قبل نفسه معلناً عما صدر منه من قبل أن يؤخذ ويقدر عليه.

(الثالث): كل من فعل ما يوجب الحدّ، لصحيح جميل بن دراج عن رجل عن أحدهما (عليهما السلام): ((في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم ذلك منه، ولم يؤخذ حتى تاب وصلاح. فقال: إذا صلح وعرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحدّ)) (هامش)، بناء على انجباره بعمل الأصحاب. وظاهره اعتبار الصلاح بمضي مدة على التوبة. وفي الجميع لا يكفي التلطف بما يدل على التوبة، بل لا بد من عمل تظهر به التوبة.

ب.. هل يعتبر ثبوت التوبة قبل البينة كافياً، أو لا بد من إظهار التوبة أيضاً عند الحاكم قبل إقامة البينة؟

ج: من ما سبق يظهر الاكتفاء بظهور التوبة قبل الوصول للحاكم.

ج.. هل يعتبر في سقوط الحدّ إحراز التوبة أو يكفي الشك فيها، لقاعدة أن الحدود تدرأ بالشبهات؟

ج: لا بد من إحراز التوبة، بل ظهورها بالسلوك والتصرفات المتقدمة، كما يستفاد من الأدلة السابقة. ومع الشك فيها فالمرجع استصحاب عدمها.

وقاعدة: الحدود تدرأ بالشبهات إن أريد بها ما تضمنته النصوص من عدم الحدّ على من فعل موجبه جاهلاً بالتحريم (هامش). فهي أجنبية عن ما نحن فيه. وكذا إن أريد بها عدم إقامة الحدّ حتى يعلم الحاكم بشرعيته وثبوته كبروياً التي هي مقتضى عموم قاعدة السلطنة في حق الفاعل وعموم احترام المسلم اللذين يجب الاقتصار في الخروج عنهما على العلم بالتخصيص ومشروعية إقامة الحدّ.

وإن أريد بها عدم إقامة الحدّ حتى يعلم الحاكم بتحقيق موجبه وموضوعه صغروباً، فاستصحاب عدم التوبة في المقام وارد عليها رافع لموضوعها، لعدم الشبهة معه. وأما مرسل الصدوق: ((قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)): ادرأو الحدود بالشبهات)) (هامش) فهو لضعفه لاينهض بالخروج عن ذلك. على أن من القريب حمله على المعنى الأول.

س٥٨ (إذا أمكن تحقق التعزير بطرق أخرى غير الجلد – كالحبس، والغرامة النقدية، والحدق، والتشهير في المدينة، وإلغاء إجازة العمل، وإلغاء إجازة السياقة، والحرمان من الوظائف الحكومية، وإثبات صفة سوء السابقة – فيرجى بلحاظ ذلك الإجابة عن ما يلي: أ.. فهل أن تعبير (التعزير دون الحدّ) يكون بالإضافة إلى الجلد، أو يشمل الموارد الأخرى المذكورة؟

ج: لا إشكال في اختصاص التعبير المذكور بالجلد، لظهور نسبة أحد الأمرين للآخر بالأقل أو الأكثر في ملاحظة جهة التكثر، والحدّ الذي هو الموضوع للتكثر هو حدّ الجلد لا غير. ومن ثم كانت العبارة المذكورة شاهدة باختصاص التعزير بالجلد وعدم عمومه لغيره من العقوبات، وببطلان الأمر الذي يبتني عليه السؤال.

ب.. إذا كان تعبير (التعزير دون الحدّ) يشمل الموارد الأخرى فما هو ملاك دون الحدّ؟

ج: من ما سبق يظهر أنه لا ملاك له، لعدم شمول التعبير المذكور له.

س٥٩ (هل أن عقوبة الإعانة على قتل العمد من حقوق الناس تسقط بعفو وليّ الدم، أو هي من حقوق الله تعالى ينحصر حقّ العفو فيها بوليّ الأمر؟

ج: الظاهر أنها من حقوق الله تعالى، فهي من سنخ الحدّ، كما هو مقتضى إطلاق أدلتها.

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): ((في رجل أمر رجلاً بقتل رجل [فقتله]. فقال: يقتل به الذي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت)) (هامش)، وما رواه الصدوق في الصحيح من قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: ((وقضى (عليه السلام) في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً. فقال: وهل عبد الرجل إلا كسيفه وسوطه؟! يقتل السيد به ويستودع العبد السجن حتى يموت)) (هامش)، وموثق السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((أن ثلاثة نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين (عليه السلام)، واحد منهم أمسك رجلاً، وأقبل الآخر فقتله، والآخر

يراهم. ففضى في [صاحب] الرؤية أن تشمل عيناه، وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت، كما أمسكه، وقضى في الذي قتل أن يقتل)) (هامش) ونحوها غيرها.

فإن مقتضى الإطلاقات المذكورة عدم إناطة العقوبات التي تضمنتها بوليّ الميت، بحيث تكون حقاً له، ويكون أعمالها منوطاً به. غاية الأمر أن الأدلة تضمنت ذلك في خصوص القصاص والدية اللذين هما من أحكام القاتل أو من يقوم مقامه، كالسيد الذي يأمر عبده بالقتل، ولا وجه للتعدي للعقوبات الأخرى في حق الآخرين.

كما أن الإطلاقات المذكورة قاضية بعدم سلطنة وليّ الأمر على العفو. وما يظهر من السؤال من المفروغية عن سلطنته عليه لو كانت العقوبات المذكورة حقاً لله تعالى. في غير محله. ومجرد ثبوت جواز العفو في بعض الحدود في الجملة لا يستلزم عموم سلطنته عليه في جميع حقوق الله تعالى. وقد سبق بعض الكلام في ذلك في جواب السؤال العاشر. فراجع. نعم لو فرض سلطنة وليّ الأمر على فرض العقوبة كان أمرها بيده. وكذا إذا كان ملاك العقوبة النهي عن المنكر. حيث يتعين الاقتصار على ما يتحقق به الردع عنه بمقتضى تشخيص من له النهي عنه. والله سبحانه وتعالى العالم.

س ٦٠ (لو اضطرت الدولة الإسلامية إلى عقد اتفاقية مع دولة غير إسلامية تتضمن التبادل بالمجرمين المحكومين بالحبس على نحو تقوم الدولة الإسلامية بإعادة المواطنين التابعين للدولة غير الإسلامية إليها، ليكملوا محكوميتهم فيها، كما تقوم الدولة غير الإسلامية بالأمر المذكور نفسه بالنسبة إلى أتباع الدولة الإسلامية، فهنا تطرح عدة أسئلة، يرجى الإجابة عليها:

١.. هل يمكن للدولة الإسلامية إجراء أحكام القضاء التابع للدولة غير الإسلامية؟

ج: لا مجال لذلك بعد أن كان الحكم المذكور حكماً بغير ما أنزل الله تعالى. ولا سيما إذا كان الشخص المحكوم مسلماً، فإن الإسلام لا يعترف بالحدود المميزة بين المسلمين. وتقسيم البلاد الإسلامية إلى دول أمر حادث غير شرعي.

٢.. إذا لم يكن للدولة الإسلامية تنفيذ الأحكام المذكورة، فيرجى الإجابة عن مايلي:

أ.. هل تكون محاكم الدولة الإسلامية ملزمة بإعادة المحاكمة وإصدار الحكم على أساس قوانين الدولة الإسلامية؟

ج: المحاكم الإسلامية ملزمة بمحاكمة الشخص وفق الأحكام الإسلامية، لأن وظيفتها الحكم بأحكام الإسلام. ولا عبرة بالأحكام السابقة الصادرة وفق قوانين الدولة غير الإسلامية بعد أن لم تكن الأحكام المذكورة تمتلك الشرعية.

ب.. نظراً لأهمية عقد مثل هذه الاتفاقية، هل بالإمكان أن ترشدونا إلى الصورة الشرعية لعقد مثل هذه الاتفاقية؟

ج: كيف يمكن ذلك مع ما هو المعلوم من شدة الإنكار من الشارع الأقدس على الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، حتى أطلق في القرآن الكريم على من لم يحكم بغير ما أنزل الله تعالى أنهم ظالمون، وفاسقون، وكافرون؟ فكيف يمكن مع ذلك تسليم الحاكم المسلم الشخص الذي تحت قبضته وفي حوزته لحاكم يحكم عليه بغير ما أنزل الله تعالى؟!..

وإذا كانت فوائد إجراء مثل هذه الاتفاقيات خدمة النظام الإسلامي مادياً بسبب تنسيقه مع الأنظمة الأخرى، فإنها لا تعادل أضراره المبدئية في الخروج عن ما حكم الله تعالى، وسلخه عن واقع الإسلام، واستيجاب الخذلان من الله تعالى والوبال والنقمة والنكال.

ثم ما يستتبع ذلك من أضرار مادية على الأمد البعيد، حيث يتجرد النظام تدريجياً من قدسيته التي بها يمتلك قلوب الرعية فتتشد إليه وتتسجم وتتفاعل معه. كما يمتلك بها قلوب المسلمين في أقطار الأرض، ويفوز بنأيدهم ودعمهم.

وسوف يستعيز عن ذلك كله بنظرة الريب والاشمئزاز والتوجس والتفكر، ووصمة الادعاء والتزوير، وما يستتبع ذلك من مضاعفات خطيرة وويلات لا يحيط بها القلم ولا يستقصيها البيان، ثم لا يمكن تداركها بعد أن تضرب بجرانها، وتستقل، وتستحکم وتتجذر تدريجياً على أرض الواقع. وقد تقدم ما ينفع في المقام في جواب الأسئلة الثاني والثالث والرابع والثالث عشر والثامن الثلاثين.

٣.. لو افترضنا إمكان إجراء أحكام الحكومة غير الإسلامية فبالنظر إلى أن العقوبة في الدول غير الإسلامية منحصرة في السجن، ولكنها بلحاظ مفردات وأحكام الدولة الإسلامية مختلفة، فيرجى الإجابة عن الفروع التالية:

- أ. إذا كانت الجريمة توجب الحد الشرعي.
- ب. إذا كانت الجريمة توجب الدية.
- ج. إذا كانت الجريمة توجب الحبس.
- د. إذا كانت الجريمة توجب التعزير.
- هـ. إذا كانت الجريمة توجب القصاص.
- و. إذا كانت الجريمة لا تعتبر جريمة شرعاً.

ج: لا موضوع لهذه الفروع بعد ماسبق من عدم جواز تطبيق الأحكام غير الإسلامية.

٤- إذا كان المجرم من أتباع الدولة غير الإسلامية، وكان قد قام بالجريمة في الدولة الإسلامية، ويقضي فيها مدة المحكومية بالسجن، هل يمكن للدولة الإسلامية في هذه الحالة أن تسلمه لحكومته ليكمل عندها مدة المحكومية؟

ج: نعم يمكن ذلك — بعد فرض شرعية العقوبة بالسجن — إذا كانت حكومته تتوب عن الحكومة الإسلامية في تنفيذ الحكم الشرعي. أما إذا كانت تستقل بنفسها في تنفيذ العقوبة فلا يخلو الأمر عن إشكال، لأن شرعية إقامة الحكم موقوفة على شرعية النظام المنفذ له.

٥- إذا كانت الدولة التي عقدت معها الاتفاقية إسلامية هل يتغير الحكم؟

ج: إن كان المراد بالدولة الإسلامية الدولة ذات النظام الإسلامي، بحيث يكون نظام كلتا الدولتين إسلامياً، فالمفروض فيهما معاً إجراء حكم الله تعالى، ولا فرق بينهما إلا في شخص المنفذ، ولا إشكال حينئذٍ. لكنه موقوف على شرعية التمييز بين الدولتين، وقد سبق المنع من ذلك. وإن كان المراد بها الدولة التي هي رسمياً إسلامية، من دون أن يكون نظامها إسلامياً، فيجري فيها ما تقدم في وجه المنع.

٦- هل يكون لرضا المحكوم وعدم رضاه دخل في الأمر؟

ج: لا أثر لرضاه، إلا إذا كان مقتضى الاتفاقية التعدي عليه بما لا يوجب تلف النفس، فإنه يجوز تنفيذها بما يحقق التعدي المذكور برضاه، لأنه مسلط على نفسه، لكن بعد تنفيذ العقوبة الإسلامية.

ثم إن هذا الكلام كله يبتني على فرض كون الحكم إسلامياً، وتنفيذه شرعياً، بغض النظر عن تحقق الفرض المذكور أو عدم تحققه.

س ٦١ (بالنسبة إلى جواز الدفاع عن العرض والمال، يرجى الإجابة عن ما يلي:

١.. في الحالات التي يتعرض المجني عليه للهتك، فما هو الحكم؟

ج: إن علم بعدم لزوم ضرر مهم عليه بالدفاع وجب عليه الدفاع. لوجوب حفظ العرض، المستفاد من ما دل على حرمة المؤمن وحرمة عرضه. بل قد يستفاد مما تضمن النهي عن تعريض المؤمن نفسه للذل، ولو بالأولوية، ففي موثق أبي بصير أو صحيحه عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: إن الله تبارك وتعالى فوّض للمؤمن كل شيء إلا إذلال نفسه)) (هامش)، ونحوه غيره.

وإن احتمل ترتب ضرر عليه مهم — كالقتل والجرح المعتدّ به والمال الكثير — لم يجب عليه ذلك. لقاعدة نفي الضرر.

هذا وقد ورد في جملة من النصوص الأمر بالدفاع عن النفس والمال والأهل. ففي موثق غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام): ((قال: إذا دخل عليك اللص يريد أهلك

ومالك، فإن استطعت أن تديره وتضربه فابدره واضربه. وقال: اللص محارب لله ولرسوله فاقتله، فما مسك منه فهو عليّ)) **(هامش)**، وفي خبر الحلبي عنه **(عليه السلام)**: ((قال: قال أمير المؤمنين **(عليه السلام)**: إذا دخل عليك اللص المحارب فاقتله، فما أصابك فدمه في عنقي)) **(هامش)**، ونحوهما غيرهما من النصوص الكثيرة. إلا أن دلالتها على وجوب الدفاع لا تخلو من إشكال، لورودها في مورد توهم الحظر، بلحاظ تعرض النفس أو المهاجم المسلم للخطر، كما يشهد به ذيل الأحاديث المذكورة. نعم لا مجال لذلك في موثق السكوني عن أبي عبدالله **(عليه السلام)**: ((قال: قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه): إن الله ليمقت الرجل يدخل عليه اللص في بيته فلا يحارب)) **(هامش)**، ونحوه خبر العيون عن الرضا **(عليه السلام)** عن النبي **(صلى الله عليه وآله وسلم)** **(هامش)**.

إلا أنه لا بد من الخروج عنه بصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما **(عليهما السلام)**: ((قال: قال رسول الله **(صلى الله عليه وآله وسلم)**: من قتل دون ماله فهو شهيد. وقال: لو كنت أنا لتركت المال ولم أقاتل)) **(هامش)**، وصحيح الحسين بن أبي العلاء: ((سألت أبا عبدالله **(عليه السلام)** عن الرجل يقاتل دون ماله. فقال: قال رسول الله **(صلى الله عليه وآله وسلم)**: من قتل دون ماله فهو بمنزلة الشهيد، فقلت: أيقاتل أفضل أو لا يقاتل؟ قال: إن لم يقاتل فلا بأس. أما أنا فلو كنت لم أقاتل، وتركته)) **(هامش)**. وقريب منه معتبر أبي بصير **(هامش)**. حيث يتعين لأجلها رفع اليد عن ظهور الأولين في وجوب الدفاع. ويتعين الجمع بين الطائفتين بالحمل على كراهة ترك القتال. أو على أن رجحان القتال مقتضى العناوين الأولية، غير أن قلة المؤمنين تقتضي مرجوحيته حفاظاً عليهم، خصوصاً في دولة الجور عند ظهور الفساد وكثرة الابتلاء باللصوص، حيث يلزم من التزام المؤمنين بالقتال كثرة القتل فيهم.

ومن ثم لا مخرج عن ما ذكرناه من القاعدة. ثم إنه قد يظهر من بعض كلماتهم وجوب التدرج في مدافعة اللص ونحوه، فلا يجوز اختيار الأشد مع اندفاع شره بالأخف. وكأنه للجمع بين حرمة دم الداخل ودفع شره، والاقتصار في رفع اليد عن حرمة على مقدار الحاجة. لكنه لا يناسب إطلاق النصوص المذكورة، حيث تضمن مبادرته بالضرب والقتل، كما تقدم. وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر **(عليه السلام)**: ((قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام. وقال: من اطلع على مؤمن في منزله فعيناه مباحة للمؤمن في تلك الحال. ومن دمر على مؤمن بغير إذنه فدمه مباح للمؤمن في تلك الحالة...)) **(هامش)**. ودمر من الدمور، والمتيقن منه هجوم الإنسان على غيره في بيته يريد به الشر، ونحوه غيره. حيث يظهر من جميع ذلك سقوط حرمة رأساً وهدر دمه بعدوانته، ولا ملزم مع ذلك بالتدرج.

هذا ولو تعطل المهاجم – بضرب المدافع، أو بترديه في بئر، أو بأخذ سلاحه، أو نحو ذلك – فلا يبعد حرمة التعدي عليه بعد ذلك، فضلاً عن الإجهاز عليه. لانصراف النصوص المتقدمة إلى صورة مهاجمته ومحاولته العدوان. وأما البقاء في الدار فهو وإن كان عدواناً، إلا أنه يستند لإقدامه على الدخول، لا لبقائه في الدار لفرض عجزه بتعطيله.

نعم لو كان يستطيع الخروج مع تعطيله عن العدوان، فأصرّ على البقاء، فالظاهر جواز دفعه وإن أدى إلى قتله، لإطلاق مثل صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: من بدأ فاعتدى فاعتدي عليه فلا قود له)) (هامش).

لكن المتيقن من ذلك ما إذا كان القتل من أجل منع الاعتداء في محاولة دفعه وإخراجه عن الدار، لا بنحو يقتضي هدر دمه بحيث يجوز قتله مع إمكان إخراجه من دون ذلك. لعدم وضوح شمول الإطلاق المذكور له.

ولم أعر عاجلاً على ما ينهض بالإطلاق إلا خبر الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن (عليه السلام): ((في رجل دخل على دار آخر للتلصص أو الفجور، فقتله صاحب الدار أيقتل به أم لا؟ فقال: اعلم أن من دخل دار غيره فقد أهدر دمه، ولا يجب عليه شيء)) (هامش). فإن مقتضى إطلاق الجواب فيه هدر دم الداخل ما دام في الدار. لكن ضعف سنده وعدم ظهور عملهم به مانع من التعويل عليه.

ب.. إذا كان المجني عليه يحتمل التعرض للقتل أو الضرب أو الجرح الشديد أو المتوسط، فما هو الحكم؟

ج: يجوز الدفع، ولا يجب. لما سبق.

ج.. إذا كان المال الذي يتعرض للهجوم كثيراً أو متوسطاً أو قليلاً، فما هو الحكم؟

ج: يجوز الدفع لإطلاق النصوص، ولا يجب. لما سبق.

د.. إذا كان الدفاع يؤدي إلى قتل المهاجم، فما هو الحكم؟

ج: يجوز الدفاع، ودم المهاجم هدر لا قصاص ولا دية فيه، كما يظهر من ماسبق. نعم لا يجب الدفاع. لما سبق.

ه.. في الموارد التي لا يجوز التعرض للقاتل، فما هو الحكم لو قتل المدافع، أو قتل المهاجم؟

ج: لا وجود للموارد المذكورة. وفي جميع الموارد يجوز الدفاع، حتى لو كان المدافع عنه مالياً قليلاً، وخسائر الدفاع جسيمة. عملاً بإطلاق الأدلة. ودم المهاجم هدر، ودم المدافع محترم

في الجميع، عملاً بالإطلاق أيضاً. ولا يبتني الحكم على التزام، لتلحظ الموازنة بين الفوائد والخسائر، بل على مراعاة الحرمة، والحفاظ على الكرامة، وهدر حرمة المهاجم المعتدي.

س ٦٢ (أ.. هل يجوز البيع أو التبرع بأعضاء البدن من أجل نقلها للآخرين، كبيع الكلية؟

ج: أنعم الله تعالى بهذه الأعضاء على الإنسان، لينتفع بها، فيشكل التخلي عنها والحرمان من فائدتها تیرعاً، أو من أجل النفع المادي. والأحوط وجوباً بعدم. بل لا إشكال في الحرمة إذا تعرض صاحبها للخطر على حياته بقلعها.

نعم إذا توقف على ذلك إنقاذ حياة مؤمن فلا بأس بقلعها ودفعها له — تبرعاً أو بثمن — مع عدم تعرض صاحبها للخطر. لمزاحمة الداعي المذكور للحرمة المحتملة.

ب.. هل يجوز البيع والتبرع بعد وفاة الشخص المتبرع أو البائع، كبيع العين والقلب؟

ج: لا يجوز البيع المذكور إذا كان المأخوذ منه مسلماً. لحرمة بدنه بنحو تمنع من التعدي عليه بالتقطيع. بل يجب دفنه بحاله، كما تضمنته النصوص، حتى ورد النهي عن ترجيل شعره وقص أظفاره، وأنه لو فعل ذلك وجب دفن ما ينفصل عنه معه.

ففي موثق عبد الرحمن بن أبي عبدالله: ((سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الميت يكون عليه الشعر، فيحلق عنه، أو يقلم [ظفره]. قال: لا يمس منه شيء، اغسله وادفنه)) (هامش)، وفي مرسل ابن أبي عمير عنه (عليه السلام): ((قال: لا يمس عن الميت شعر ولا ظفر، وإن سقط منه شيء فاجعله في كفته)) (هامش)، ونحوهما غيرهما.

نعم إذا توقف على ذلك إنقاذ حياة مؤمن جاز، لمزاحمة الجهة المذكورة للتكليف المذكور.

ج.. هل يجوز القيام بذلك في الشخص المحكوم بالموت، على نحو ما ذكر في الفقرة (أ)، (ب)؟

ج: أما الأخذ في حياته فلا بأس به حتى في ما لا يتوقف عليه حياة مؤمن، لارتفاع الجهة المتقدمة للحرمة المحتملة بعد فرض تعرضه للموت، واستغنائه عن العضو المذكور.

نعم لا بد من إنذه، لأن الحكم شرعاً عليه بالموت — حدّاً أو قصاصاً — لا يسقط حرمة في ذلك. وأما الأخذ بعد موته فلا يجوز، لماسبق. ومجرد قتله بحق لا يسقط حرمة في ذلك بعد كونه مسلماً.

د.. إذا أوجب البيع والانتقال تأخيراً في إجراء الحدّ، هل يمكن التفريق بين الحدّ والقصاص؟

ج: نعم يتعين التفريق بينهما، ففي القصاص يكفي رضا وليّ الدم بالتأخير، وفي الحدّ لا بدّ من التعجيل لعموم أدلته التي تقدم التعرض لها في جواب السؤال الواحد والخمسين، إلا إذا توقف على نقل العضو — المستلزم للتأخير — إنقاذ حياة مؤمن، فيجوز تأخير الحدّ حينئذٍ

للمزاحمة. وكذا إذا لم يكن التأخير معتاداً به عرفاً، لقصر أمده، بحيث لا تمنع منه أدلة التعجيل بالحدّ.

س٦٣) بعد إجراء عقد النكاح إذا كان الزوج معسراً لا يستطيع دفع المهر، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. هل تستطيع الزوجة أن لا تمكن من نفسها من أجل ذلك؟

ج: نعم تستطيع ذلك من دون خلاف ظاهر، بل في كشف اللثام وعن غيره دعوى الاتفاق عليه. ولعله اتفقي بين المسلمين. بل يظهر من بعض كلماتهم وتفريعاتهم المفروغية عنه. وقد يستدل عليه بوجهين:

(الأول): ما تضمن عدم جواز الدخول إلا بدفع المهر، كصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله (عليه السلام) في النصرانيين إذا تزوجا على الخمر والخنزير، ثم أسلما قبل الدخول: ((قال: ينظر كم قيمة الخنزير وكم قيمة الخمر، ويرسل به إليها، ثم يدخل عليها، وهما على نكاحهما الأول)) (هامش)، وموثق سماعة: ((سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها، ثم جعلته من صداقها في حل، أيجوز أن يدخل بها قبل أن يعطيها شيئاً؟ قال: نعم، إذا جعلته في حل فقد قبضته منه...)) (هامش)، وغيرهما.

لكن لا دلالة في النصوص المذكورة على كون أخذ المهر قبل الدخول حقاً للزوجة، بحيث لها الامتناع من تمكين الزوج من نفسها قبله، بل على نهى الزوج عن الدخول بها قبل دفع المهر، بل ولو دفع شيء منه أو من غيره. كما في خبر أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: إذا تزوج الرجل المرأة فلا يحلّ له فرجها حتى يسوق إليها شيئاً درهماً فما فوقه، أو هدية من سويق أو غيره)) (هامش)، وموثقه عن أبي جعفر (عليه السلام): ((قال: تزوج أبو جعفر (عليه السلام) امرأة فزارها، فأراد أن يجامعها فألقى عليها كساء، ثم أتاها. قلت: أرأيت إذا أوفى مهرها أله أن يرتجع الكساء؟ قال: لا، إنما استحلّ به فرجها)) (هامش)، وغيرهما.

ولابد من حملها على كراهة الدخول بالزوجة من دون دفع شيء لها، حيث لا ريب في جواز ذلك، كما صرح به في النصوص، كصحيح عبد الحميد بن عواض: ((سألته أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يتزوج المرأة، فلا يكون عنده ما يعطيها، فيدخل بها. قال: لا بأس إنما هو دين عليه لها)) (هامش). وعلى كل حال فالنصوص المذكورة أجنبية عن ما نحن فيه. (الثاني): أن المهر عوض البضع، ومقتضى المعاوضة عدم تسليم المعوض إلا باستلام العوض.

وفيه: أن المهر ليس من سنخ العوض، بل هو يشبه الهدية المشترطة في العقد، ولذا لو تعذر الاستمتاع لم يبطل عقد النكاح، غاية الأمر أن يثبت به الفسخ في بعض الموارد. فالأولى الاستدلال على ذلك بأنه مقتضى طبع عقد النكاح، كما يناسبه مرتكزات المتشعبة بل عموم العقلاء، وظهور المفروغية عنه بين الفقهاء، كما سبق.

وهو المناسب أيضاً لما تضمنته جملة من النصوص من أن الدخول يهدم المهر، وأنه لا شيء لها من مهرها بعد الدخول، كموثق عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام): ((في الرجل يدخل بالمرأة ثم تدعي عليه مهرها، فقال: إذا دخل بها فقد هدم العاجل)) (هامش)، وغيره.

والنصوص المذكورة ظاهرة بدواً في سقوط المهر شرعاً وبراءة ذمة الزوج منه واقعاً إذا لم يكن قد سلمه قبل الدخول، وذلك مستلزم لكون مقتضى عقد النكاح تسليم المهر قبل الدخول، لأن مقتضى جعل المهر تحصيل المرأة له، فإذا كان الدخول مسقطاً له، فلا بد من ابتناء جعله على أخذه قبل الدخول.

نعم لم يعرف القول بمقتضى الظهور المذكور إلا عن الحلبي، فيما حكى عنه، والمعروف بينهم خلافه. وهو المتعين بلحاظ النصوص الصريحة في جواز الدخول من دون دفع المهر، وأنه يبقى ديناً على الزوج، ومنها صحيح عبد الحميد وموثق أبي بصير المتقدمان. فلا بد من حمل النصوص الأولى على أحد أمرين:

(الأول): فرض تنازل المرأة عن المهر لو فرض عدم قبضها له، بسبب المفروغية عن أن مقتضى عقد النكاح أخذ المرأة المهر قبل الدخول، فرضاها بالدخول لا بد أن يبتني على أخذها المهر أو تنازلها عنه كله أو عن ما لم تأخذه منه. فهي واردة لبيان عدم جواز رجوعها عن التنازل المذكور والمطالبة بالمهر بعده.

وربما يناسب ذلك ما في الصحيح عن أبي جعفر (عليه السلام): ((في رجل تزوج امرأة، فدخل بها فأولدها، ثم مات عنها، فادعت شيئاً من صداقها على ورثة زوجها، فجاءت تطلبه منهم، وتطلب الميراث. فقال: أما الميراث فلها أن تطلبه. وأما الصداق فإن الذي أخذت من الزوج قبل أن يدخل عليها فهو الذي حل للزوج به فرجها قليلاً كان أو كثيراً، إذا هي قبضته منه وقبلته ودخلت عليه، فلا شيء لها بعد ذلك)) (هامش).

حيث لا يبعد كون المراد بقوله: ((إذا هي قبضته منه وقبلته ودخلت عليه)) هو قبولها بكونه بدل المهر ودخولها عليه على أنه هو الأمر الذي يستحل به فرجها. لأن ذلك هو المحتاج للتنبيه، والمناسب لما ينصرف من الحديث من إلزامها بما التزمت به على نفسها. أما لو كان المراد مجرد قبولها بأخذ ما أعطها الزوج وإن كان بعض المهر أو هدية خارجية، فهو لا يحتاج إلى التنبيه، حيث لا يحتمل عرفاً أخذها له من دون رضا به، كما لا يكون سقوط المهر معه إلزاماً لها بما التزمت به على نفسها، بل تعبداً محضاً، وهو خلاف المنصرف من الحديث.

(الثاني): أنه لما كان مقتضى عقد النكاح أخذ المهر المعجل قبل الدخول، فيكون الدخول قرينة على أخذها المهر أو تنازلها عنه، بحيث يكون أمارة على ذلك شرعاً، وتقلب الدعوى معه، فيحتاج دعواها بقاء المهر في ذمة الزوج إلى الإثبات. وهو الذي صرح به في خبر

الحسن بن زياد عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: إذا دخل الرجل بامرأته ثم ادعت المهر، وقال: قد أعطيتك، فعليها البينة، وعليه اليمين)) (هامش).

وهو الظاهر من صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: ((سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل والمرأة يهلكان جميعاً، فيأتي ورثة المرأة فيدعون على ورثة الرجل الصداق. فقال: وقد هلك وقسم الميراث؟ فقلت: نعم، فقال: ليس لهم شيء. قلت: فإن كانت المرأة حية، فجاءت بعد موت زوجها تدعي صداقها؟ قال: لا شيء لها وقد أقامت معه مقرة حتى هلك زوجها... قلت: فإن طلقها فجاءت تطالب صداقها. قال: وقد أقامت معه لا تطالبه حتى طلقها، لا شيء لها. قلت: فمتى حدّ ذلك الذي إذا طلبته لم يكن لها؟ قال: إذا أهديت إليه ودخلت بيته وطلبت بعد ذلك فلا شيء لها. إنه كثير لها أن يستحلف بالله ما لها من قبله من صداقها قليل ولا كثير)) (هامش).

فإن قوله (عليه السلام): ((إنه كثير لها أن يستحلف...)) ظاهر في مشروعية الحلف المذكور، وإن كان كثيراً بلحاظ الأمانة السابقة، وهي إقامتها معه مقرة من دون مطالبة، لا أن الحلف على ذلك غير مشروع، لسقوط المهر واقعاً بالدخول تعبداً، فإنه لا يناسب ذكر الأمانة السابقة والتأكيد عليها في فروض السؤال المختلفة، إذ لا موضوع لها معه.

ومن ثم لا يبعد البناء على ذلك، كما صرح به في النهاية ومبحث النفقات من الخلاف، مدعياً عليه إجماع الفرقة وأخبارهم، وهو ظاهر التهذيبيين أو صريحهما، وظاهر الكليني في الكافي وحكاة في المسالك عن ابن الجنيد. خلافاً للمبسوط، فحكم بأن القول قولها — وإن أشار للرواية المتقدمة بخلاف ذلك — وبه صرح في مبحث المهور من الخلاف، مدعياً أن عليه إجماع الفرقة وأخبارهم، كما صرح بذلك المحقق في الشرايع وجماعة من من تأخر عنه، بل لعله المشهور. عملاً بعموم ما تضمن أن على المدعي البينة، الذي يجب الخروج عنه بما سبق.

بقي في المقام أمور..

(الأول): أن الظاهر اختصاص ما تقدم بالمهر المعجل، أما المؤجل فهو كسائر الديون لا يبتني جعله عرفاً على تقديمه على الدخول، بل على مجرد التوثق للنكاح بالبقاء، أو إعزاز المرأة، فليس لها الامتناع عن التمكين من أجل قبضه حتى لو فرض تأخر الزفاف إلى حلول أجله. والنصوص بين ما يختص بالعاجل — كما تقدم بعضها — وما ينصرف إليه بسبب تعارف ارتباط التمكين بالعاجل، بحيث يكون رضاها بالتمكين قرينة على قبضه أو تنازلها عنه.

ومنه يظهر أن انقلاب الدعوى يختص بالعاجل أيضاً، لأنه هو المرتبط بالدخول.

(الثاني): لو رضيت بالدخول قبل قبض المهر، ومكنت من نفسها فدخل بها، فالظاهر أنه ليس لها الامتناع عن التمكين بعد ذلك من أجل تحصيله، بل يبقى كسائر الديون، لتنازلها عن

مقتضى عقد النكاح بتمكينها من دون قبض المهر. ولا تنهض النصوص المتقدمة ولا المرتكزات بإثبات جواز الامتناع لها. خلافاً لما عن جماعة من جواز الامتناع لها، لأنه مقتضى المعاوضة بين البضع والمهر. ويظهر ضعفه مما سبق.

كما أن الظاهر أن الدعوى لا تنقلب أيضاً، بل لو ادعى الزوج التسليم بعد الدخول احتاج للإثبات والبيينة، عملاً بالعمومات بعد قصور النصوص المتقدمة عن ذلك.

(الثالث): الظاهر أن المعيار في انقلاب الدعوى ليس على الدخول، بل على الزفاف ودخول المرأة لبيت الزوج وإهدائها له. عملاً بصحيح عبدالرحمن بن الحجاج. وعليه يحمل خبر الحسن بن زياد، بلحاظ غلبة مقارنة الزفاف للدخول عرفاً، لأن الأمانة على تسليم المهر أو إسقاطه هو الزفاف. ولا سيما مع ضعف خبر الحسن بن زياد في نفسه.

ب.. إذا قلنا بجواز عدم التمكين فهل ينحصر امتناعها بالدخول أو يشمل كافة الاستمتاعات؟
ج: الظاهر شموله لكافة الاستمتاعات، لأنها تابعة للدخول، ومن لواحق الزفاف عرفاً.

ج.. هل يصدق النشوز والحالة هذه؟

ج: لا يصدق النشوز بعد فرض جواز الامتناع.

س٦٤ (بملاحظة أن الأبحاث العلمية أثبتت إمكان انتقال نطفة الميت بعد وفاته بفترة محدودة إلى المرأة، وقد يتحقق الحمل بذلك، فيرجى الإجابة عن ما يأتي ..

أ.. هل يمكن القيام بذلك بين الزوج والزوجة؟

ج: لا يحل ذلك. لانقطاع العصمة بينهما بالموت – وإن جاز النظر من أحدهما للآخر – ويحرم وضع نطفة الإنسان في رحم غير الزوجة والمملوكة، ففي معتبر علي بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام): ((قال: إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقر نطفته في رحم يحرّم عليه)) (هامش)، ونحوه غيره. والوعيد فيه وإن كان للرجل صاحب النطفة، إلا أن المناسبات الارتكازية قاضية بإلغاء خصوصيته وحرمة ذلك من كل أحد.

ودعوى: ورود ذلك للكناية عن حرمة الزنى، من دون أن يحرم بنفسه. ممنوعة جداً، بل مقتضاه تأكيد حرمة الزنى بالإنزال، فالزنى مع الإنزال أشد حرمة من الزنى بدونه. ومن ثم ذكر في الوسائل هذا الحديث ونحوه في باب وجوب العزل على الزاني.

على أن الكناية عن الزنى بذلك تكشف عرفاً عن مبغوضية وضع الماء في رحم الأجنبية، وأن له دخلاً في حرمة الزنى، ومبغوضيته شرعاً.

ب.. هل تترتب أحكام النسب من حيثية الطهارة والإرث وغيرهما؟

ج: الظاهر تترتب أحكام النسب تبعاً للإلحاق العرفي. كما هو مقتضى الإطلاقات المقامية لأحكام العناوين النسبية، من دون أن ينافيها تحريم إحداث سبب العلاقة، لأن تحريم السبب لا

ينافي ترتب المسبب عليه، ولحوق أحكامه له. ويتعين الاقتصار في الخروج عنها على مورد قيام الدليل المخرج، كما ورد عدم الميراث مع الزنى.

نعم لا مجال للميراث من الأب لانتقال المال للمنتسبين للميت — بما في ذلك الحمل — حين الموت. أما من حمل به بعد ذلك فهو خارج عن أدلة الميراث. نظير ما لو ورث الميت إخوته دون أبيه، لمانع — كالقتل — فإن الذي يرثه من إخوته هم الموجودون حين موته دون من يتجدد بعد ذلك. ولاسيما مع عدم معهودية ذلك في عصر التشريع، ليتمكن فهم شمول الأدلة له من إطلاقها، أو تبعاً.

بل يشكل ميراث الحمل من المرأة مع تعمدّها وضع ماء الرجل بعد وفاته في رحمها وهي عالمة بالتحريم. لأن وضع الماء في الرحم في المقام لما لم يكن مشروعاً فقد يستفاد عدم الميراث به من ما تضمن عدم الميراث من الزنى، لأنهما من سنخ واحد. وإن لم يخل عن إشكال. ولذا يلزم الاحتياط في الميراث حتى مع حياة صاحب الماء مع تعمد وضع الماء في رحم غير الزوجة، كما ذكرنا ذلك في المسألة الثامنة من الفصل التاسع في أحكام الأولاد من رسالتنا (منهاج الصالحين).

ج.. هل يمكن القيام بذلك بين الرجل وامرأة أجنبية؟

ج: لا يخل ذلك، لمسبق. بل هو أولى بالتحريم من وضع النطفة في رحم الزوجة.

س٦٥) بالنسبة إلى عمل المرأة خارج بيت الزوجية، يرجى الإجابة عن ما يلي:

أ.. إذا أجاز الرجل لزوجته أن تقوم بعمل معين، وبعد أن قطعت الزوجة شوطاً من العمل اعتماداً على الإجازة المذكورة، هل يمكن للزوج أن يمنعها من الاستمرار في العمل، أو أن الإجازة الأولى تعني الالتزام بكل لوازمها؟

ج: إذا تمحضت الإجازة في الإذن بالعمل كان له الرجوع متى شاء، عملاً بإطلاق ما تضمن عدم جواز خروج الزوجة من بيتها بغير إذن الزوج، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع المرأة التي سألته عن حق الزوج على المرأة وفيه: ((ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء، وملائكة الأرض، وملائكة الغضب، وملائكة الرحمة، حتى ترجع إلى بيتها...)) (هامش)، وصحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): ((سألته عن المرأة، ألهذا أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال: لا)) (هامش)، وموثق السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام): ((قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أيما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتى ترجع)) (هامش)، وغيرها.

وإن ائتمنت الإجازة على الإذن في إيقاع العقود الملزمة بالاستمرار مدة معينة — كشهر أو سنة — فإذا وقعت مثل هذه العقود كانت ملزمة في حقها وحقه، فلا يجوز لهما الرجوع عنها

في أثناء المدة، عملاً بعموم نفوذ العقود، بعد فرض سلطنتها على إيقاع العقد بسبب إجازة الزوج لها في ذلك.

ب.. هل يمكن التفصيل بين العمل المؤقت والعمل الدائم في النتيجة المترتبة على الفقرة السابقة؟

ج: المعيار في التفصيل ما سبق، فإذا كان مبنى العمل الدائم على الالتزام باستمراره بمقتضى عقد مأذون فيه نفذ، وإلا لم ينفذ. ولا يكون ملزماً للزوج، بل يجوز له الرجوع، فيحرم عليها الخروج. لعموم أدلة عدم جواز خروج الزوجة من بيتها بغير إذن الزوج، كما سبق.

ج.. وهل يفرق في ذلك بين العمل التابع لأشخاص معينين والتابع لجهة عامة، خصوصاً الدولة؟

ج: لا فرق بين القسمين، لعدم الفرق بينهما في شمول الأدلة المتقدمة في فرض كون الدولة طرفاً شرعياً في العقد لو فرض حصوله.

د.. وهل يمكن التفريق بين العمل المنافي لحق الزوج والعمل غير المنافي له؟

ج: لا فرق بينهما بعد فرض سلطنته على منعها في القسمين، وعلى الترخيص لها فيهما معاً.

هـ... وهل يمكن التفريق بين العمل الذي لا يؤدي تركه في الأثناء إلى ضرر على الآخرين، والعمل الذي يؤدي تركه إلى ذلك، كمنع المرأة من الاستمرار في التدريس في أثناء السنة الدراسية، والذي يؤدي إلى الإضرار بالمؤسسة التي تعمل فيها، وبالطلاب الذين يدرسون فيها؟

ج: لا مجال للفرق بالوجه المذكور. إذ مع إجازة الزوج في إيقاع العقد المقتضي للاستمرار فهو ملزم بالعقد المذكور حتى في ما لا يلزم الضرر من التخلي عنه. ومع عدم إجازته في العقد المذكور لا وجه لإلزامه بالاستمرار، من أجل عدم الإضرار بالآخرين، مع عدم تسببه بالإضرار بهم، بل سبب الإضرار هو إقدامهم على التعامل مع المرأة من دون ملزم لها بالاستمرار.

س٦٦) بالنسبة للأنظمة المتبعة في البنوك ومدى مطابقتها للأحكام الشرعية، يرجى الإجابة

عن ما يلي:

أ.. هل تسجل قيمة النقد لصالح المتعامل مع البنك أو يلزم البنك بعين النقد الذي أخذه من

المتعامل معه؟

ج: السؤال المذكور قد يحتمل وجهين:

(الأول): أن البنك هل يلزم بعين النقد الذي أخذه من العميل، أو بمثله. فإن كان المراد ذلك فلا ريب أن البنك لا يلزم بالعين، بل بالمثل، لابتناء التعامل الشائع مع البنك على القرض، الذي يبتني على دفع العين، على أن تكون مضمونة في الذمة بمثلها. ولا يجب الحفاظ على العين إلا في الأمانات والودائع التي تكون وظيفة البنك حفظها بعينها في صندوق يخصها من دون أن تدخل في حسابه ولا تكون مضمونة عليه، إلا مع التفريط فيها، كالمجوهرات والمستندات ونحوها.

ووضوح ذلك قد يكون قرينة على عدم إرادته من السؤال.

(الثاني): أن البنك هل يلزم بمقدار النقد المدفوع وإن اختلفت قيمته وقوته الشرائية تبعاً لذلك، أو يلزم بقيمته وما يطابق قوته الشرائية. فإذا أقرض العميل البنك مليون دينار عراقي، أو تومان إيراني، أو روبية باكستانية، أو غيرها، وبعد سنة هبطت قوتها الشرائية إلى النصف نتيجة التضخم، فهل يلزم البنك بالمليون نفسه لا أكثر ولا أقل، أو يلزم بقدر قوة المليون الشرائية حين القرض، التي هي بقدر مليونين حين الوفاء. ولا يبعد كون ذلك هو المراد في السؤال، لشيوع الابتلاء به وكثرة الحديث عنه هذه الأيام.

والظاهر في الجواب على ذلك: أن البنك ملزم بقدر النقد المدفوع من دون نظر لقوته الشرائية، وكذا الحال في كل مدين، لابتناء الدين في النقد وفي كل شيء على دفع العين والضمان بمثلها، من دون نظر للقيمة والمالية.

فإن القيمة والمالية تختلف في الأشياء باختلاف الزمان، والمكان، والمؤثرات الأخرى، فغالب الأشياء المتمولة أو كلها تختلف قيمتها باختلاف فصول السنة، بل باختلاف الأيام والساعات، وباختلاف الأماكن المطلوبة فيها، فهي في مناشئ حصولها - بزراعة أو صناعة - أقل قيمةً منها في أماكن أخرى لا تتحصل فيها، بل تنتقل إليها من غيرها. بل قد تختلف باختلاف الأسواق والمحلات.

كما قد تتأثر بأمور أخرى، كورود الزائرين والسياح الذين يطلبونها، وتعرضها للضرر أو التلف بخزنها لتقلبات الجو من حرّ أو مطر أو غيرهما، بل حتى مثل انقطاع التيار الكهربائي أو ارتفاع سعره... إلى غير ذلك.

مع أنه لا ريب في إهمال العرف ذلك كله في باب ضمان المثليات، الذي عليه يبتني الدين، بنحو يرجع إلى ثبوت سيرة ارتكازية على ذلك متصلة بعصور المعصومين (عليهم السلام) لا

إشكال في إمضائها من قبلهم. كما أنه يصلح لتفسير مفاد الدين الذي هو من العقود، التي يكون مقتضى الأدلة نفوذها على النحو الذي قصد منها حين إيقاعها والالتزام بها. ولا فرق في ذلك بين النقد والعروض، فإن النقد تختلف قيمته أيضاً باختلاف الزمان والمكان، وتبعاً للمؤثرات الخارجية. كما يتضح بأدنى ملاحظة للنصوص والتاريخ. ففي موثق السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي (عليهم السلام): ((في رجل يشتري السلعة بدينار غير درهم إلى أجل. قال:

فاسد. فلعل الدينار يصير بدرهم)) (هامش)، فإن الفرض المذكور في الحديث وإن كان بعيد الوقوع جداً، إلا أنه شاهد بتوقع اختلاف نسبة قيمة الدينار للدراهم. وفي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): ((في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلى أجل، فجاء الأجل وليس عنده الذي حلّ عليه دراهم. فقال له: خذ مني دنانير بصرف اليوم. قال: لا بأس به)) (هامش)، وصحيح إسحاق بن عمار: ((قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): تكون للرجل عندي من الدراهم الوضح، فيلقاني فيقول: كيف سعر الوضح اليوم؟ فأقول له: كذا وكذا. فيقول: أليس لي عندك كذا ألف درهم وضحاً؟ فأقول: بلى. فيقول لي: حولها دنانير بهذا السعر وأثبتها لي عندك. فما ترى في هذا. فقال لي: إذا كنت قد استقصيت له السعر يومئذ فلا بأس بذلك...)) (هامش)، وغيرهما مما هو صريح أو كالصريح في اختلاف سعر الدينار والدراهم باختلاف الأيام.

وفي موثق يعقوب عن أبي الحسن الأول (عليه السلام): ((سمعتة يقول: إني كفتت أبي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما، وفي قميص من قمصه، وعمامة كانت لعلي بن الحسين، وفي برد اشتريته بأربعين ديناراً، لو كان اليوم لسأوى أربعمئة دينار)) (هامش). فإن من القريب أن يكون ارتفاع قيمة البرد لكثرة النقد وضعف قوته الشرائية بسبب ذلك... إلى غير ذلك مما يستفاد منه اختلاف قيمة النقد، بل هو أمر أوضح من أن يحتاج للاستدلال عليه بالنصوص.

مع عدم الإشكال بملاحظة السيرة الارتكازية المتصلة بعصور المعصومين (عليهم السلام) في عدم النظر لقوته الشرائية في ضمانه بالدين أو نحوه، وأن المعيار عندهم في ذلك على مثل المضمون مهما اختلفت قيمته. كما أن ذلك هو المقصود للمتعاملين بنحو يصلح لتفسير مفاد عقد الدين والمقصود منه.

على أن القيمة والقوة الشرائية تختلف باختلاف الأشياء التي يقاس عليها الشيء المضمون، فربما تكون نسبة الأمر المضمون — من نقدٍ أو عروض — بالإضافة إلى بعض الأشياء مستقرة غير متغيرة، وبالإضافة إلى غيره متغيرة، نزولاً أو صعوداً، بمراتب مختلفة لا ضابط ولا حصر لها. فمثلاً قد تستقر في فترة من الزمن نسبة الحنطة للشعير، وتختلف نسبة الحنطة بالإضافة إلى بقية الغذائية، وإلى الثياب والنقد والمنافع وغيرها نزولاً أو صعوداً.

وليس هناك أمر ثابت القيمة، ليتوهم كونه بنظر الشارع الأقدس هو المقياس العام الذي تقاس قيم الأشياء المضمونة عليه، بدءاً بالذهب والفضة والعملات الصعبة والأمور الحياتية الضرورية — كالطعام والشراب والسكن — ثم التدرج إلى الكماليات والترفيهات وتوافه الأمور، حيث يتعذر مع ذلك انضباط قيمة الأمر المضمون.

وقد شهد الذهب والعملات الصعبة تحولات خطيرة في القيمة، غير التراوح المستمر صعوداً أو نزولاً بالوجه غير الملفت للنظر.

ومجرد كون بعض الأمور أبعد عن التحول وأقرب للتوثق لا يجعلها معياراً بعد كون الغرض حفظ القيمة الواقعية. والتسامح في القليل يفتح باب التسامح في الكثير. ولاسيما مع كون المرجع في التحديد هو الشارع الذي لا بدّ في إحراز تحديده للقيمة من وجود مقياس منضبط في عهده يمكن دعوى إرجاعه إليه، وقد سبق أنه مفقود، ولا مجال لإحراز تحديده للقيمة بدون ذلك.

والإنصاف أن الأمر بالنظر للحسابات العلمية أوضح من أن يحتاج لتكلف الاستدلال والتوضيح، وإنما أثير الكلام في الموضوع نتيجة المشاكل الحاصلة بسبب تعارف التعامل بالنقود الورقية، خصوصاً بعد عدم الغطاء لها في كثير من البلدان. لكنّ المشاكل المذكورة لا تصلح لتبديل معنى الضمان وحقيقة الدين المقصودة عند إيقاع عقده وضوابطهما وأحكامهما الشرعية.

ب.. هل يجري ما سبق على جميع أقسام التعامل التي يجريها البنك على عملائه، كالحساب

الجاري، وصندوق التوفير، والمعاملات التي يجريها البنك نيابة عن المشتركين فيه ؟

ج: يجري ما سبق على جميع أنواع التعامل المبنية على القرض والدين، كالرصيد والحساب الجاري وصندوق التوفير. لاشتراكها في الوجه المتقدم.

أما المعاملات التي يجريها البنك نيابة عن المشتركين، والتي يكون البنك مضارباً فيها معهم، فإن ابنتت على عزل مالهم الذي يدفعونه من أجل التعامل به — بحيث يبقى أمانة مودعة عند البنك بعينه، لا يتصرف به إلى أن يتيسر إجراء المعاملات نيابة عنهم فيه — فلا موضوع للحديث السابق فيه، لعدم كونه قرصاً حينئذٍ، بل وديعة غير مضمونة إلا بالتفريط، نظير ما ذكرناه في أول الجواب عن الفقرة (أ) حول الأمانات والودائع المحفوظة في صندوق يخصها.

وإن ابنتت على إقتراض البنك للمال إلى حين تيسر إجراء المعاملات عليه — كما هو الظاهر — فيجري فيه ما سبق في مدة الاقتراض قبل تيسر إجراء المعاملات على المال. أما بعد إجراء المعاملات على المال فيجري عليه حكم الأمانات والودائع السابق.

ج.. هل يجوز للبنك أن يدفع للعميل فوائد وأرباح على ما أودعه في البنك من دون أن تتحقق فوائد وأرباح للرصيد الذي يملكه العميل فعلاً، وبعد أن تتحقق الفوائد له يقتطع منها بقدر ما دفع للعميل سابقاً؟

ج: لا معنى لدفع الفوائد والأرباح قبل تحققها. نعم يمكن إقراض العميل شيئاً من المال بأمل حصول الفوائد والأرباح لرصيده، ثم اقتطاع ما يدفع له منها عند حصولها، فيكون العميل مدينًا للبنك بما دفعه له، بحيث يحق للبنك الرجوع عليه به لو لم يحصل له فوائد وأرباح بقدره.

د.. ما هو حكم الجوائز والهدايا التي يدفعها البنك للعميل شرعاً؟

ج: لا بأس بها إذا لم تكن مشروطة عند إقراض العميل ماله للبنك. وإلا كانت من الربا المحرم.

س٦٧ (هل يمكن التخلص من ربا القرض من خلال هذه المعاملة:

أن يشتري اثنان داراً أو عمارة، ثم يؤجر أحد الشريكين سهمه للأخر بشرط التملك على نحو يكون الملك ملكاً للمستأجر بعد إعطاء الأقساط كلها؟ (ولا بد من ملاحظة أن الأقساط ستكون أكثر من قيمة السهم).

ج: قد تشكل المعاملة المذكورة بأن ملكية السهم إن كانت فعلية لم يبق موضوع للإجارة، لأن المنفعة تملك تبعاً لملكية العين. وإن كانت معلقة على دفع الأقساط، أشكلت بعدم صحة التملك المعلق.

فالأولى الاستعاضة عنها بأن يؤجره السهم في المدة المذكورة، مع كون دفع الأجرة بنحو التقسيط، وبعد تحقق الإجارة وملكية المستأجر للمنفعة يبيعه السهم مسلوب المنفعة بأحد الأقساط مثلاً. والأسهل من ذلك بيع السهم بثمن يقسط على مدة الإجارة المطلوبة.

س٦٨ (هل يمكن أن يحصل الاشتراك في الملكية بلحاظ الزمن، وذلك بأن يشتري أربعة

أشخاص شيئاً ما بحسب فصول السنة الأربعة مثلاً، بحيث يتصرف أحدهم به تصرف المالك خلال فصل معين بإجارة ونحوها، ثم يتركه للأخر، وهكذا؟

ج: لا يخلو السؤال عن إجمال. فإن أريد بذلك انتقال ملكية المال في كل زمن لأحد الشركاء، بحيث يملكه كله، ويخرج عن ملكية الآخرين في الفصل المخصص له، ويترتب آثار ملكيته له دونهم، فلو مات في ذلك الفصل — مثلاً — صار لورثته وحرّم منه الآخرون. فهذا لا تقتضيه الشركة، ولا يناسب الاشتراك في ثمنه المفروض في السؤال، لأن الاشتراك في الثمن يقتضي الاشتراك في المثل، بحيث يكون لكل من الشركاء سهم منه يناسب ما دفعه من الثمن.

وإن أريد بذلك اختصاص كل منهم بالتصرف فيه وبمنفعته في زمن خاص على نحو
المهاتمة، مع بقاء شركتهم في نفس العين، فلا بأس بما تصالحووا عليه من ذلك. لعموم أدلة
الصلح.

انتهى الكلام في ذلك ضحى الاثنين غرة شهر رجب الحرام سنة ألف وأربعمائة وعشرين
للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلاة والتحية. في النجف الأشرف على مشرفه
الصلاة والسلام. بقلم العبد الفقير محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (عامله الله تعالى بلطفه
وعفوه).

والحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وآله الغر الميامين، وسلم
تسليماً كثيراً. ومنه نستمد العون والتسديد والتوفيق والتأييد. وهو حسينا ونعم الوكيل.