



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر  
عليه السلام

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

الذات المنصوبة

في تحصيلها

الجزء الاول

مؤلفه

مجانة المولى محمد بن عبد القادر السليبي

كتاب التفسير المسمى بالذات المنصوبة

تأليفه

من

عبد الله بن محمد بن عبد القادر السليبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الدر المنضود فى احكام الحدود

كاتب:

محمد رضا الغلپايگانى

نشرت فى الطباعة:

دارالقرآن الكريم

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
١٤	الدرالمنضود فى احكام الحدود المجلد ١
١٤	اشارة
١٤	«كلمة المؤلف»
١٨	الكلام فى الحدود
١٨	اشارة
٢٠	وضع الحدود فى الماضى و الحاضر
٢١	الحدّ و التعزير
٢٣	الكلام فى أسباب الحدّ
٢٥	الكلام فى الزناء
٢٥	اشارة
٢٨	هل يتحقّق الزنا بالوطى فى دبرها؟
٢٩	حكم مقطوع الحشفة
٢٩	شروط تعلق الحدّ
٢٩	اشارة
٣٣	فاختلفت الأقوال و الآراء و اختلف معيار الجهل عندهم فى المقام.
٣٣	اشارة
٣٣	اما الاولى: قوله تعالى:
٣٣	و اما الثانية اى الاخبار
٣٧	الغافل و الناسى
٣٧	العقد بمجرّده غير كاف فى سقوط الحدّ
٤١	كلام حول الاختيار و الإكراه
٤٥	فى ادعائها أنّها مستكرهة

- ٤٤ ..... الكلام فى مهر المستكرهه على الزنا
- ٤٤ ..... اشارة
- ٤٤ ..... إذا كان المكره هو الغير
- ٤٧ ..... الكلام فى لحوق الأولاد
- ٤٨ ..... الكلام فى الإحصان
- ٤٨ ..... اشارة
- ٥٢ ..... حول تحقق الإحصان بالأمة
- ٥٤ ..... عدم تحقق الإحصان بالمتع
- ٥٤ ..... عدم تحقق الإحصان بالمحللة
- ٥٧ ..... الوطى المعتبر فى الإحصان
- ٥٧ ..... اعتبار كون زوجته معه
- ٥٨ ..... تحقق الإحصان مع الموانع الشرعية
- ٥٨ ..... كلمة اخرى حول حدّ الإحصان
- ٦٢ ..... هل يعتبر فى الإحصان العقل أم لا؟
- ٦٦ ..... الكلام فى ادعاء الزوجية
- ٦٨ ..... الكلام فى إحصان المرأة
- ٦٨ ..... اشارة
- ٧٠ ..... هل يعتبر حرّيتها فى تحقق إحصانها؟
- ٧٠ ..... هل تعتبر حرّية الزوج فى إحصان المرأة؟
- ٧٢ ..... «المطلقة الرجعية محصنة»
- ٧٥ ..... حول اشتراط العلم
- ٧٧ ..... الكلام فى المطلقة البائنة
- ٧٩ ..... الكلام فى الأعمى
- ٨١ ..... الكلام فى ما يثبت به الزنا

- ٨٢ ..... الكلام حول الإقرار و شرائط المقرّ
- ٨٢ ..... اشارة
- ٨٩ ..... «و هل يعزّر المقرّ بالزنا دون الأربع؟»
- ٩٢ ..... و هل يعتبر تعدّد المجالس أم لا؟
- ٩٣ ..... الرجل و المرأة فى ذلك سواء
- ٩٣ ..... الكلام فى إقرار الأخرس
- ٩٤ ..... الكلام فى قول القائل: زنيبت بفلانة
- ٩٦ ..... الكلام فيما لو أقرّ بحدّ و لم يبيّنه
- ١٠١ ..... حكم الرجل و المرأة اللّذين وجدا فى إزار واحد
- ١٠٩ ..... الكلام فى ما لو أنكر بعد ما أقرّ
- ١١٠ ..... الإنكار بعد الإقرار فى مورد القتل
- ١١٠ ..... اشارة
- ١١٢ ..... و هل يجب عليه اليمين أم لا؟
- ١١٢ ..... و هل يجب جلده أو تعزيره أم لا؟
- ١١٣ ..... عدم تأثير للإنكار بعد الإقرار فى سقوط الحدّ
- ١١٤ ..... إذا أقرّ ثم تاب تختير الإمام فى إقامة الحدّ و العفو
- ١١٦ ..... هل الحكم يختص بالإمام (ع) و يشمل الفقيه؟
- ١١٦ ..... ما هو الحدّ الذى للإمام العفو عنه؟
- ١١٨ ..... الكلام فى ما لو حملت المرأة و لا بعل لها
- ١١٨ ..... كلام من العلامة حول الإقرار
- ١١٨ ..... اشارة
- ١١٩ ..... فروع مناسبة للمقام
- ١١٩ ..... اشارة
- ١١٩ ..... فمنها: لو أقرّ أنه زنى بامرأة فكذبته

- ١١٩ ..... ومنها أنه لو أقرّ من يعتوره الجنون حال إفاخته بالزنا
- ١٢٠ ..... ومنها أنه لو أقرّ العاقل بوطء امرأة و ادعى أنها امرأته فأنكرت الزوجية
- ١٢٠ ..... ومنها ما لو اعترفت بالوطيء و أنه زنى بها مطاوعة
- ١٢٠ ..... ومنها ما لو أقرت بالوطيء إلا أنها ادعت إكراهه لها عليه
- ١٢٠ ..... الكلام فى البينة و ما يعتبر فيها
- ١٢٠ ..... اشارة
- ١٢٣ ..... تذييب
- ١٢٤ ..... شهادة ما دون الأربع
- ١٢٤ ..... الشروط المعتبرة فى شاهد الزنا
- ١٣٠ ..... حول قيد آخر من قيود الشهادة
- ١٣١ ..... حول كلام من الشهيد الثانى
- ١٣١ ..... جلد الشهود لو لم يشهدوا بالمعينة
- ١٣٢ ..... الكلام فى لزوم اتفاق الشهود فى الشهادة
- ١٣٥ ..... الكلام فى ما لو شهد بعض بالإكراه و بعض بالمطاوعة
- ١٣٥ ..... اشارة
- ١٣٧ ..... اختلاف الشهود فى قميص الزانى
- ١٣٨ ..... إذا شهد بعض فلا يرتقب إتمام البينة بل يحدّ الشهود
- ١٤٢ ..... أربعة فروع فى المقام
- ١٤٢ ..... اشارة
- ١٤٢ ..... الفرع الأول
- ١٤٥ ..... الفرع الثانى
- ١٤٦ ..... الفرع الثالث
- ١٤٦ ..... «الفرع الرابع»
- ١٤٨ ..... البحث فى الشهادة بالزنا المتقادم



- ١٥٠ ..... عدم اعتبار كون المشهود به واحدا
- ١٥٠ ..... حول تفريق الشهود
- ١٥٢ ..... بحث عن الإقرار بمناسبة المقام
- ١٥٣ ..... الشهادة بالزنا شهادة الحسبة
- ١٥٣ ..... تصديق المشهود عليه أو تكذيبه
- ١٥٤ ..... حكم التوبة قبل قيام البينة و بعده
- ١٥٤ ..... الكلام في أقسام الحد
- ١٥٤ ..... حد الزاني بالمحارم
- ١٦٣ ..... الكلام في إلحاق السببي من المحارم بالنسبي
- ١٦٤ ..... المحرمات الرضاعية
- ١٦٧ ..... الذمي إذا زنى بمسلمة يقتل
- ١٧١ ..... الكلام في من زنى بامرأة مكرها لها
- ١٧٢ ..... عدم اعتبار الإحصان في المواضع المذكورة
- ١٧٣ ..... الزناء بامرأة الأب
- ١٧٣ ..... اشارة
- ١٧٥ ..... تذييب و تنبيه
- ١٧٥ ..... و هل يقتصر على القتل في المواضع المزبورة؟
- ١٧٤ ..... الكلام حول الرجم
- ١٨٤ ..... الكلام في زنا البالغ المحصن بغير البالغة أو بالمجنونة
- ١٨٨ ..... الكلام في زنا الطفل مع المرأة
- ١٨٨ ..... الكلام في ما إذا زنى المجنون
- ١٨٩ ..... الكلام فيمن حدّه مع الجلد، الجرّ و التغريب
- ١٩٧ ..... الكلام في أنه من أين ينفي
- ١٩٧ ..... اشارة

- ٢٠٠ ..... فروع تتعلّق بالمقام
- ٢٠٠ ..... اشارة
- ٢٠٠ ..... منها آته بعد ان تحقّق وجوب النفي فالى أين ينفى؟
- ٢٠١ ..... ومنها ما هو الحدّ المعتبر فى البعد من البلد؟
- ٢٠٢ ..... ومنها آته يجب نفيه الى اى مدّة؟
- ٢٠٢ ..... ومنها ان المراد من السنة و العام هو الهلالى منهما
- ٢٠٣ ..... ومنها انه هل اللازم بعد ما أعيد إلى منفاة هو الاستئناف
- ٢٠٣ ..... ومنها انه هل يعتبر فى هذه المدّة أى السنة الكاملة
- ٢٠٣ ..... ومنها آته هل يجوز له ان يخرج من المنفى إلى بلد آخر
- ٢٠٣ ..... ومنها آته إذا نفى الزانى عن بلده
- ٢٠٤ ..... ومنها انه هل مؤنته و مخارجه فى تلك المدّة على نفسه
- ٢٠٥ ..... بقى فى المقام أمران
- ٢٠٦ ..... الكلام فى النفى و الجزّ بالنسبة إلى المرأة
- ٢٠٩ ..... الكلام فى حدّ المملوك
- ٢١٣ ..... قتل الزانى فى الثالثة أو الرابعة
- ٢١٥ ..... قتل المملوك فى الثامنة أو فى التاسعة
- ٢١٧ ..... الكلام فى الزنا المتكرّر بلا تخلّل الحدّ
- ٢٢٠ ..... الكلام فيما إذا زنى الذمى بالذمىة
- ٢٢٤ ..... الكلام فيما إذا كانت المزنى بها حاملا
- ٢٢٤ ..... اشارة
- ٢٢٩ ..... هنا فروع
- ٢٢٩ ..... منها آته لو مات الولد حين الوضع
- ٢٣٠ ..... ومنها آته لو مات الولد و كان حدّ المرأة هو الجلد
- ٢٣٠ ..... ومنها آته لو لم يكن عليها اثر من الحمل و لا آتها ادّعت ذلك [١]

- ٢٣١ ..... فى رجم المريض و المستحاضة
- ٢٣٢ ..... ضرب المريض بالضعث إذا اقتضت المصلحة التعجيل
- ٢٣٢ ..... اشارة
- ٢٣٧ ..... تذكارة
- ٢٣٧ ..... الكلام فى الحائض
- ٢٣٨ ..... اعتراض الجنون أو الارتداد غير مانع من الحد
- ٢٣٩ ..... حول اقامة الحد فى اعتدال الهواء
- ٢٤٢ ..... لا يقام الحد فى أرض العدو
- ٢٤٣ ..... لا يقام الحد فى الحرم
- ٢٤٣ ..... اشارة
- ٢٤٤ ..... ثم ان التحقيق فى المسئلة يقتضى التعرض لأمور:
- ٢٤٤ ..... الأول هل ان احترام الحرم الذى تمسك به العلماء و استدلووا به دليل مستقل
- ٢٤٤ ..... الثانى انه هل التضييق فى المطعم و المشرب
- ٢٤٥ ..... الثالث ان الظاهر كون النسبة بين أدلة الحدود كآية الجلد و روايات الرجم
- ٢٤٥ ..... الرابع اآهم رضوان الله عليهم ذكروا فى موضوع المسئلة
- ٢٤٦ ..... الخامس: ان صريح صحيح هشام:
- ٢٤٦ ..... السادس: انه قد استشكل بعض الأعظم قدس سزه فى شمول لفظ الجناية المذكورة فى صحيح هشام، للزنا،
- ٢٤٦ ..... السابع: ان الضمير فى قوله تعالى:
- ٢٤٧ ..... حكم من جنى فى حرم النبى أو الأئمة عليهم السلام
- ٢٤٨ ..... الترتيب فى الحدود المجتمعة
- ٢٥٠ ..... الكلام فى توقع براء جلده و عدمه
- ٢٥٠ ..... اشارة
- ٢٥١ ..... تذكارة و تميم
- ٢٥٢ ..... كيفية وضع المرجوم حال رجمه

- ٢٥٢ ..... اشارة
- ٢٥٥ ..... بقى فى المقام أمران
- ٢٥٦ ..... حكم فرار المحكوم بالرجم عن الحفيرة
- ٢٥٦ ..... اشارة
- ٢٥٨ ..... مع صاحب الجواهر فى مناقشاته
- ٢٦١ ..... دفع توهم
- ٢٦١ ..... اشارة
- ٢٦١ ..... فروع فى المقام
- ٢٦٢ ..... فى حكم فرار الزانى فى وسط الجلد
- ٢٦٣ ..... الكلام فىمن يبدأ بالرجم
- ٢٦٤ ..... فى إعلام الناس ليتوفروا على الحضور
- ٢٦٦ ..... فى حضور طائفة لإقامة الحد
- ٢٦٨ ..... ينبغى كون الحجارة صغارا
- ٢٦٩ ..... لا يرجم من كان لله عليه حد
- ٢٧٣ ..... الكلام فى وجوب دفن المرجوم
- ٢٧٤ ..... الكلام حول غسل المرجوم
- ٢٧٩ ..... الكلام فيما إذا لم يغتسل قبل الرجم
- ٢٧٩ ..... الكلام فيما إذا كان جنبا
- ٢٨٠ ..... فروع مناسبة لغسل المرجوم
- ٢٨١ ..... كيفية جلد الزانى
- ٢٨٤ ..... لا تخلع ثياب المرأة لإقامة الحد عليها
- ٢٨٥ ..... الكلام فى انه يجلد قائماً أشد الضرب
- ٢٨٦ ..... الكلام فى تفريق الضرب على جسده و اتقاء بعض المواضع
- ٢٨٧ ..... كيفية جلد المرأة

- ٢٨٧ ..... هل تجوز إقامة المرأة الحدّ؟
- ٢٨٨ ..... مسائل عشر
- ٢٨٨ ..... الاولى فيما لو ادعت المرمية بالزنا انها بكر
- ٢٨٩ ..... [الثانية] لا يشترط حضور الشهود عند اقامة الحدّ
- ٢٨٩ ..... اشارة
- ٢٩١ ..... وجوب حضور الشهود موضع الرجم
- ٢٩١ ..... [الثالثة] فيما إذا كان الزوج أحد الشهود
- ٢٩٣ ..... [الرابعة] في حكم الحاكم بعلمه
- ٢٩٥ ..... [الخامسة] في ما إذا ردت شهادة بعض الشهود
- ٢٩٨ ..... [السادسة] حول رجوع واحد منهم بعد شهادة الأربع
- ٣٠٠ ..... [السابعة] في حكم من وجد مع زوجته رجلا يزني بها.
- ٣٠٣ ..... [الثامنة] «حكم من افتضّ بكرا بإصبعه»
- ٣٠٤ ..... [التاسعة] فيمن تزوج امه على حرة
- ٣٠٥ ..... [العاشر] من زنى في زمان أو مكان شريف
- ٣٠٦ ..... تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الدر المنضود في أحكام الحدود المجلد ١

## إشارة

سرشناسه : گلپایگانی، محمدرضا، ۱۳۷۲ - ۱۲۷۷  
 عنوان و نام پدید آور : الدر المنضود في احكام الحدود / محمدرضا گلپایگانی؛ بقلم على الكرىمى الجهرمى  
 مشخصات نشر : قم: دار القرآن الكرىم، ۱۴۱۲ق. = ۱۳۷۰.  
 مشخصات ظاهرى : ج.نمونه  
 شابك : ۲۶۰۰ريال(ج.۱)  
 يادداشت : جلد سوم (چاپ اول: ۱۴۱۷ق. = ۱۳۷۵)؛ ۱۰۰۰۰ ريال  
 يادداشت : كتابنامه: ج. ۱. به صورت زيرنويس  
 موضوع : حدود (فقه)  
 شناسه افزوده : كرىمى جهرمى، على، . - ۱۳۲۰  
 رده بندى كنكره : BP۱۹۵/۶ گك ۴د۸ ۱۳۷۰  
 رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۷۵  
 شماره كتابشناسى ملى : ۷۱-۱۱۴۷

## «كلمة المؤلف»

إنّ صلاح حال الأمة، و تفجّر استعدادات الإنسان المكونة في ذاته أنّما يتحقّق في ظلّ اعتناقه للدين، و مراعاة انظمة الشارع الحكيم و التسليم المحض لتشريع المولى سبحانه و تعالى.  
 و الدين هو مجموعة القوانين السماوية و الأوامر الالهية التي هي مناهج راقية ضامنة لسعادة الإنسان، و هدايته الى كماله المطلوب، و عليه فان انحراف الإنسان عن الدين مساو لهلاكه و انهياره و إذا فقد دينه فإنّه يواجه الاخطار العظيمة، بل لا خطر على المجتمع الإنساني أعظم من الفوضى و اللادينية و الخروج عن نظام الدين و الاستخفاف بشأنه.  
 أجل، أنّه أخطر ما يمكن ان يواجهه الإنسان، و ذلك لأنّه يمسخ شخصية الإنسان السامية و يوجب سقوطه من ذروة الإنسانيّة إلى حضيض البهيمية العمياء.

انّ خروج الإنسان عن دائرة دين الله خروج في الحقيقة عن السلالة المختارة التي اختارها الله له و خلق العالم كلّه لأجلها [١] و دخوله في السلالة التي نبذها الله سبحانه و خلقها حطباً للجحيم و وقوداً للنار، قال الله تعالى:  
 «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِطْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» [١].

[١] ففي الأحاديث القدسية: يا بن آدم خلقت الأشياء لك و خلقتك لأجلي.

(١) سورة الأعراف الآية ١٧٩.

والحق ان الإنسان لولا الدين لم يكن شيئاً سوى صورة إنسان فلذا اهتم خالق الإنسان العطوف عليه، العالم بما فيه صلاحه وفساده و خيره و شره، بأمر دينه الذى هو العنصر الأصيلى فى حياته، فخلق الجنة لمن أطاع الله و راقب ربه و واطب على مراسم العبودية، قال سبحانه.

«تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا» (١).

و خلق النار لمن عصاه و خالفه و خرج عن زى العبودية و نظام الطاعة و قرّر عقوبات عظيمة على التخلف عن تلك البرامج العالية و المناهج القويمه الراقية، و على عصيان العباد فى أوامره و نواهيه، و قال تعالى:

«وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالنَّفْصَةَ وَ لَمْ يُنْفِقُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ، يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (٢).

و قال سبحانه:

«وَأَسْبَغَتْهَا وَ حَابَّ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ، مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمَ وَ يُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ، يَتَجَرَّعُهُ، وَ لَا يَكَادُ يُسِغُهُ. وَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَ مِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ» (٣).

«فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ لِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ، يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَ الْجُلُودُ، وَ لَهُمْ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ، كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (٤).

و لا شك ان لهذا الوعيد و العقوبات المقررة فى الآخرة أثراً محسوساً فى تحذّر الإنسان و ارتداعه عن المعاصى.

ترى ان الله سبحانه بعد ان ذكر عذاب الآخرة فى سورة «الرحمن» يقول: فبأى آلاء ربكما تكذبان، و بذلك يشير الى ان ذكر عذاب الله ايضاً من أنواع نعم الله تعالى على عباده.

قال الطبرسى قدس سره الشريف - عقيب قوله تعالى:

(١) سورة مريم الآية ٦٣.

(٢) - سورة التوبة، ٣٥-٣٤.

(٣) - سورة إبراهيم، ١٧-١٦-١٥.

(٤) - سورة الحج ٢٢-٢١-٢٠-١٩.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦

«يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْابٌ مِنْ نَارٍ وَ نَحَّاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ فَبِأَى آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (١) اى باخباره إياكم هذه الحالة لتتحزروا عنها أم بغيره من النعم، فان وجه النعمة فى إرسال الشواظ من النار و النحاس على الثقيلين هو ما فى ذلك لهم من الزجر فى دار التكليف عن واقعة القبيح و ذلك نعمة جزيلة انتهى. (٢)

فلو لا النواهي و العقوبات لأسترسل الإنسان فى شروره و لما وقف عن فساده، بل لو لم يكن خوف عقاب الآخرة لغشيت العالم الرذائل و الأجرام، و تفاقم الاقدام على قتل النفوس و نهب الأموال و هتك الاعراض و الحرمات من كل من تمكن من ذلك، أأ القليل من ذوى النفوس الطاهرة العالية.

غير أنه مما لا يمكن إنكاره ان هذا العامل مؤثر فى اجواء خاصه و طبقات مخصوصه و هم الذين نفذ الايمان فى قلوبهم، و اطمأنوا بما وعد الله تعالى من الثواب و العقاب.

إذا فالخطر غير مستأصل من أصله و أساسه، و لا شىء يمنع عن انتشار الجرائم، فلا بد من جعل عقوبة عاجلة تزجر الطبقات السافلة عن الاقدام على الشر و الفساد.

و الشارع الحكيم لم يهمل هذه الجهة فقرر عقوبات خاصة على قسم من المعاصي، و يعاقب المجرم بها عاجلاً قبل العقوبة الآجلة في الدار الآخرة، و ليست هذه العقوبات إلا الحدود المقررة في الشرع على المعاصي المعينة، و التعزيرات على ما سواها. و بتقرير آخر: انّ النفوس بالنسبة إلى طاعة الله تعالى على ثلاثة أقسام، الأول: النفوس العالية القدسيّة المتصلة بالملا الأعلى. الثاني: النفوس الشريفة المؤمنة بالآخرة.

الثالث: النفوس السافلة التي لم يرسخ الايمان فيها عميقاً.

أما الفئة الاولى فيكفي في ارتدادهم عن معصية الله سبحانه عرفانهم بالله تعالى و أنّهم رأوه مستحقاً للطاعة فلذا لا حاجة في هذا المجال لأكثر من ذلك.

و أما الفئة الثانية الذين لم يبلغوا ذاك المقام الرفيع، فإنّ الذي يردعهم عن

(١) سورة الرحمن ٣٦-٣٥.

(٢)- مجمع البيان ج ٥ ص ٢٠٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧

اقتراف الذنوب هو الخوف من النار و العقوبات الثابتة للعاصين.

و أما الفئة الثالثة الذين لم ينالوا شيئاً من المقامين الأولين فلا يردعهم خوفهم من مقام الرب، و لا خوفهم النار، فلا بدّ في ارتدادهم من جعل عقوبة عاجلة دنيوية، لأنّه لو لا ذلك لأكبوا على المعاصي و اقترفوا الجرائم و الآثام، فلذا قرّر الشارع الحدود المقررة في الشريعة بلحاظ حال هذه الفئة السافلة.

«حكمة تشريع الحدود، في كلام الإمام أمير المؤمنين» يقول الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام:

عند بيان حكمه الأحكام: «فرض الله الايمان تطهيراً من الشرك، و اقامة الحدود إعظاماً للمحارم.» (١)

وظيفة الامام و القائد إقامة الحدود من جملة وظائف الامام و قائد الأمة المتولى لأمر المسلمين اقامة الحدود قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«أنّه ليس على الإمام إلّا ما حمل من أمر ربّه: الإبلاغ في الموعظة، و الاجتهاد في النصيحة، و الأحياء للسنة و اقامة الحدود على مستحقيها.» (٢)

الاشتكاء من تعطيل الحدود أنّ تعطيل حدود الله تعالى يتعقب مصائب عظيمة و مشاكل شتى، فلذا كان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يشكو أصحابه من عدم اهتمامهم بإقامة الحدود و إهمالهم هذا الأمر العظيم.

قال سلام الله عليه في الخطبة القاصعة.

«الا و قد قطعتم قيد الإسلام و عطّلتم حدوده و امّتم أحكامه» (٣).

الجهاد لإقامة حدود الله تعالى: أنّ الرمز الوحيد في تأكيد الشارع على الجهاد في سبيل الله هو احياء

(١) نهج البلاغة، الحكمة ٢٤٤.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٤.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٢٣٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨

ما اياته الطواغيت من أحكام الله و سننه، و اقامة حدود الله سبحانه في الأرض.



يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«اللهم أنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطان ولا التماس شيء من فصول الحطام ولكن لردّ المعالم من دينك و نظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك و تقام المعطلة من حدودك». (١)

ترى أنه صلوات الله عليه كان يأسف على ما وقع على الأمة الإسلامية من إهمال الدين وقطع علائق الإسلام وتعطيل حدود الله وأحكامه ويشكو من ذلك ويعير أصحابه عليه وكان صلوات الله عليه قد جاهد في سبيل الله وقاتل أعداء الدين لإحياء معالم الدين وإقامة ما عطل من حدود الله فإذا كانت الأمة الإسلامية المعاصرة أيضاً غير مهتمة بإقامة الحدود فهم أيضاً جديرون بأن يلاموا على ذلك لوماً عنيفاً كما أن على المجاهدين أن يجاهدوا ويذلوا طاقاتهم لإحياء شعائر الدين وحدود الله في عباده وبلاده.

ومع الأسف فقد عطلت إقامة الحدود طيلة أعوام كثيرة وذلك لسلمة الطواغيت وتوليهم أمور المسلمين، وقد جندوا - خذلهم الله - جميع طاقاتهم لتدمير الإسلام وأحكامه وآدابه لأنهم يريدون أن ترتد الشعوب المسلمة عن دينها وتتخذ القرآن مهجوراً. ومع ذلك كله فإن بعض المراجع العظام والعلماء الموجهين في بعض البلاد قد وفقوا لإقامة حدود الله تعالى قليلاً أو كثيراً خصوصاً بعد انتصار الثورة الإسلامية بآيران.

ثم إن أهمية إقامة الحدود وعظم خطرها وجلالة أمرها وبالغ أثرها حملت الفقهاء الأكابر على تبين أحكامها وإيضاح مواردها وأقسامها وما يتعلق بها، و بذلوا طاقاتهم كاملة في تحقيقها وتنقيح أدلتها.

ومن هؤلاء الفطاحل استأذنا الأفخم، فقيه الطائفة وزعيمها، المرجع الأعلى وآية الله العظمى السيد محمد رضا الكلبايگاني مد ظله العالی، فإنه - أدام الله بقائه - مع ضعف مزاجه وكثرة مشاغله وتحمله لإعباء المرجعية الكبرى شرع في تدريس الحدود و إبان مواضعها وبحثها بحثاً كاملاً جامعاً طوال سنين، فقد شرع دام ظلّه في هذه الأبحاث الشريفة يوم الأحد الخامس عشر من ذي الحجة

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٣١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩

الحرام سنة ١٤٠٥ هجرية إلى منتهى سنة ١٤١٠.

ومن أعظم ما من الله سبحانه وتعالى على أن وقفتي للاستفادة من دروسه الشريفة و إباحته العالیه، و كنت بحمد الله ومنه مواظباً على حفظ إفاداته وما كان يلقيه على جم غفير وجماعة كثيرة من العلماء والمجاهدين والفضلاء والمشتغلين الذين كانوا يحضرون مجلس إفاضاته وتحقيقاته، حتى كتبت في الحدود دفاتر ومجلدات عديدة.

وقد طلب مني عدة من العلماء الأعلام والفضلاء الكرام ممن حضروا تلك الدراسات ومن لم يحضرها ان أقدم ما دوتته الى الطبع كي يسهل وقوفهم على آرائه و بدائع إنظاره حول هذا الأمر الخطير الإسلامي فأجبت مسؤولهم، وها أنا أقدمها بين يدي حضرات العلماء والفضلاء وقد سميت ب «الدر المنضود في أحكام الحدود».

وقد تكرم سيدي الأستاذ المرجع دام ظلّه و تفضل على بالتفريض المطبوع في صدر الكتاب.

أرجو المولى الكريم رب العالمين، الذي هداني لهذا، ان يجعله أثراً نافعاً وان كان فيه خلل و خطأ فإنّ الإنسان محلّ السهو والنسيان، لا من عصمهم الله من الزلل، و آمنهم من الخطأ و جعل بيوتهم مهابط و حيه و مختلف ملائكته و سکان سماواته.

قال الله جلّ جلاله:

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً». (١)

وفي الخبر أنه شاجر على بن الحسين عليهما السلام بعض الناس في مسألة من الفقه، فقال عليه السلام.

«يا هذا لو صرت الى منازلنا لأريناك آثار جبرئيل في رحالنا فيكون أحد أعلم بالسنة منا؟» (٢).

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٣.

(٢) نزهة النواظر للحلواني من أعلام القرن الخامس ص ٩٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠

و سئل علي بن الحسين عليه السلام:

«بأي حكم تحكمون؟ قال: بحكم آل داود، فان عيننا عن شيء تلقانا به روح القدس». (١)

محرم الحرام ١٤١٢ هـ - علي الكريمي الجهرمي

(١) كشف الغمّة في معرف الأئمّة ج ٢ ص ١١٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف برّيته ابى القاسم محمّد و على أهل بيته

الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن الى قيام يوم الدين «١»

(١) كان سيدنا الأستاذ الأكبر دام ظلّه يفتتح دروسه العالية بهذه الخطبة الشريفة

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣

## الكلام في الحدود

### إشارة

وقبل الشروع في البحث و تعريف الحدود أسبابه نتبرّك بذكر بعض الروايات الواردة في أهميّة إجراء الحدود و الفوائد الكثيرة المترتبة على ذلك:

□

عن محمد بن يعقوب. عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال:

انّ في كتاب علي عليه السلام أنّه كان يضرب بالسوط و بنصف السوط و ببعضه في الحدود و كان إذا اتى بغلام و جارية لم يدركا لا يبطل حدّاً من حدود الله عزّ و جلّ. قيل له: و كيف كان يضرب؟ قال: كان يأخذ السوط بيده من وسطه أو من ثلثه ثم يضرب به على قدر أسنانهم و لا يبطل حدّاً من حدود الله عزّ و جلّ [١].

و عن حنان بن سدير قال «١»: قال أبو جعفر عليه السلام: حدّ يقام في الأرض

[١] وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١ من أبواب مقدّمات الحدود الحديث ١. و الأسنان جمع السن قال الفيومي في المصباح المنير:.

السن إذا عنيت بها العمر مؤنثة أيضاً لأنّها بمعنى المدّة انتهى ثم ان التقي المجلسي رضوان الله عليه قال في شرح هذا الخبر: أنّه كان يضرب بالسوط في البالغ مثلاً و بنصف السوط و ببعضه في الصبي مثلاً بان كان عليه السلام يضربهم في القذف ثمانين و لكن كان يضرب بثلاثي السوط لمن كان قريبا من البلوغ و بنصفه لمن كان أبعد و هكذا و ربّما كان يضربهم بالسوط تاماً و لكن كان ينقص من العدد و ربّما كان ينقصهما معاً و تقدّم ان التعزير منوط برأى الامام و كان يعزّر بحسب حالاتهم في السنّ و القوّة و الضعف و العقل انتهى: راجع روضة المتّقين المجلد ١٠ الصفحة ٢٠٣.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من مقدمات الحدود الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٤

أزكى فيها من مطر أربعين ليلة و أيامها «١».

و عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: في قول الله عزّ و جلّ: يحيى الأرض بعد موتها، قال: ليس يحييها بالقطر و لكن يبعث الله رجلاً فيحيون العدل فتحى الأرض لإحياء العدل، و لإقامة الحدّ فيه أنفع فى الأرض من القطر أربعين صباحاً «٢».

القطر، بالفتح، المطر، فيه، اى فى العدل.

و عن السكونى عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: اقامة حدّ خير من مطر أربعين صباحاً «٣».

عن حفص بن عون رفعه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: ساعة إمام عادلٍ أفضل من عبادة سبعين سنة و حدّ يقام لله فى الأرض أفضل من مطر أربعين صباحاً «٤».

عن ابى بصير عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه فى حديث طويل انّ امرأة أتت أمير المؤمنين عليه السلام فأقرت عنده بالزنا اربع مرّات قال:

فرفع رأسه الى السماء و قال: اللهم انّه قد ثبت عليها اربع شهادات و انك قد قلت لبيك صلى الله عليه و آله فيما أخبرته من دينك: يا محمّد من عطل حدّاً من حدودى فقد عاندنى و طلب بذلك مضادّتى «٥».

و عن حمران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل أقيم عليه الحدّ فى الدنيا أ يعاقب فى الآخرة؟ فقال: الله أكرم من ذلك «٦».

ثم انّ هذه الروايات الشريفة ظاهرة جدّاً فى انّ الحدّ هو نفس العقوبة لا ماله العقوبة على ما ذكره فى الشرائع.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من مقدمات الحدود الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من مقدمات الحدود الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من مقدمات الحدود الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من مقدمات الحدود الحديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من مقدمات الحدود الحديث ٦.

(٦) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من مقدمات الحدود الحديث ٧.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥

و نظيرها فى الدلالة على ذلك بل و أصرح منها خبر على بن رباط عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: انّ الله عزّ و جلّ جعل لكلّ شىء حدّاً و جعل على من تعدّى حدّاً من حدود الله عزّ و جلّ حدّاً و جعل ما دون الأربعة الشهداء مستوراً على المسلمين «١».

و ذلك لأنّ قوله عليه السلام: انّ الله جعل لكلّ شىء حدّاً، ظاهر غايته فى انّ الحدّ عقوبة مجعولة على الشىء و هو المعصية الخاصة مثلاً لا نفسها.

و مثل ذلك خبر عمرو بن قيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا عمرو بن قيس أشعرت انّ الله أرسل رسولاً و انزل عليه كتاباً و انزل فى الكتاب كلّ ما يحتاج اليه و جعل له دليلاً يدلّ اليه و جعل لكلّ شىء حدّاً و لمنّ جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: انّ الله حدّ فى الأموال ان لا تؤخذ الاّ من حلّها فمن أخذها من غير حلّها قطعت يده حدّاً لمجاوزة الحدّ و انّ الله حدّ ان لا ينكح النكاح الاّ من حلّه و من فعل

غير ذلك ان كان عزباً حدّ و ان كان محصناً رجم لمجاوزته الحدّ «٢».

و خبر عمرو بن القيس الماصر عن ابي جعفر عليه السلام قال: انّ الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة الا أنزله في كتابه و بينه لرسوله [و جعل لكلّ شيء حدّاً و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه] و جعل عليّ من تعدّى الحدّ حدّاً «٣».

### وضع الحدود في الماضي و الحاضر

ثم انّ ممّا يورث الأسف أنّ الحدود- مع عظم خطرها و شأنها و اهميتها الخاصّة و كونها ممّا تترتب عليها فوائد كثيرة و نتائج جليّة و اناطة حياة المجتمعات و سعادة الأمم بها- قد كانت معطّلة طيلة أعوام و أعصار خصوصاً

(١) و سائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢ من مقدّمات الحدود الحديث ٢.

(٢) و سائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب مقدّمات الحدود الحديث ٣.

(٣) و سائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب مقدّمات الحدود الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦

في الأزمنة الأخيرة و عصر حكومة الطاغوت المقبور و ان كان بعض العلماء ربما يقدمون على ضرب بعض مرتكبي المعاصي و الفجور الا انّ ذلك كان من باب التأديب لا من باب اجراء الحدود.

نعم قد رأيت مرّة واحدة أنّه أقيم حدّ من حدود الله تعالى و ذلك عند ما كنت مشغلاً بالتحصيل في حوزة أراك قبل تأسيس الحوزة العلميّة بقم [١].

و قد اجري هذا الحدّ بإقدام الأعظم من العلماء الذين كانوا يومئذ في أراك كشيخنا الأستاذ الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري [٢] و الآقا نور الدين الاراكى [٣] و غيرهما رضوان الله عليهم و ذلك بعد ان بذلوا جهودهم و طاقاتهم و تحملوا الشاق و المتاعب و جدوا كمال الجد و طال الأمر و اشتدّ الجدل و لكنّهم قد وفقوا لذلك و صلب المجرم اللعين على رؤس الاشهاد خذله الله و أخزاه [٤].

[١] أقول: كان بعض العلماء قد اقام الحدود الشرعيّة و ذلك مثل وحيد الأيام السيد محمّد باقر الشفتى الأصفهاني المشتهر بحجّة الإسلام، على الإطلاق المتوفّي سنة ١٢٦٠ هـ قدّس سرّه الشريف فإنّه قد اقام حدوداً كثيراً حتّى قيل: بلغ عدد من اقام عليهم الحدّ ثمانين و على قول: تسعين و في قول ثالث: عشرين و مائة شخصاً فراجع الفوائد الرضويّة الصفحة ٤٢٧ و قد ذكرنا شرطاً ممّا يناسب المقام في كتابنا: سيماء عباد الرحمن الصفحة ٩٢ فراجع إذا شئت.

[٢] هو الآية العظمى شيخ مشايخنا الشيخ عبد الكريم بن محمد جعفر المهرجردي اليزدي الحائري، قال العلّامة التهراني: فقيه جليل و عالم كبير و زعيم ديني شريف. ولد في مهرجرد من قري يزد في سنة ١٢٧٦ هـ، و في رجب سنة ١٣٤٠ هبط مدينة قم المشرفّة بدعوة بعض رجال العلم فيها رغبتاً في إحياء أمرها الغابر. و توفّي ليلة السبت ١٧ ذي القعدة سنة ١٣٥٥ هـ، فثلم الإسلام بموته و خسر المسلمون به زعيماً كبيراً و ركناً ركيناً. نقباء البشر المجلد ٣ الصفحة ١١٥٨.

و في أحسن الوديعه - ٢ - ١١٨: هو اليوم ادم الله وجوده و نفع الفقراء بفيض جوده في قم بل في إيران بل في جميع البلدان عزّ الشيعة و ما حي البدعة و الشنيعة.

[٣] هو العلّامة الفهامة وحيد عصره. آية الله في العالمين السيد نور الدين الحسيني العراقي طاب ثراه. ولد في بلدة أراك سنة ١٢٧٨ هـ، و ارتحل في رجب ١٣٤١ و كان فقيهاً متتبعا أصولياً دقيقاً و متكلماً حكيماً و عارفاً و مرجعاً وحيداً للفتوى. راجع مقدمه تفسير: القرآن و العقل.

[٤] قال دام ظلّه: أصل الواقعة أنّ رجلاً خبيثاً من الفرقة الضّالة المضلّة قد أقدم على إحراق القرآن

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧

و لكن بعد نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية وانتصارها بقيادة العلماء الأعلام فقد أقيمت حدود كثيرة من حدود الله عقيب المحاكمات الشرعية و الحمد لله و له الشكر على هذا.

و ان كان قد يصدر و يقع أحياناً ما يوجب الأسف من اجراء بعض الحدود في غير موقعه و من غير اهله و نستل الله تعالى الاستقامة في الأمور و التثبت في أمر الدين و عدم الابتلاء بالاعوجاج و الانحراف، و النجاة و الحفظ من كل زيغ و زلّة.

الكريم فصلبوه عياناً اجراءً لحدّ الارتداد و الإهانة بالمصحف الشريف و قد شاهدت بنفسى ذاك الخبيث و هو مصلوب، هذا.»

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨

### الحدّ و التعزير

الحدود جمع الحدّ و الحدّ لغّة بمعنى المنع [١]. و بمعنى منتهى الشىء يقال: دارى محدودة من جوانبها الأربع بكذا، يعنى ان منتهاهها مجاورة له، و ذكروا لها معانى أخر أيضاً و ان كان أكثرها من باب بيان موارد الاستعمال دون ما وضع له اللفظ. كما أنه قد كثر استعماله في القرآن الكريم بمعنى ما حدّده الله و قدره من الأحكام من الصوم و الطلاق و معاشره النساء و الإرث و غير ذلك. قال الله تعالى بعد ذكر الطلاق و أحكامه و العدة و دفع الصداق: تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ [٢]. التي غير ذلك من الآيات الكريمة.

[١] قال الفيومي في المصباح المنير: الحدّ في اللغة الفصل و المنع فمن الأول قول الشاعر: و جاعل الشمس حدّاً لا خفاء به، و من الثاني: حدّته عن أمره، إذا منعت، فهو محدود.

[٢] سورة البقرة الآية ٢٩٩، أقول: و من تلك الآيات قوله تعالى بعد ذلك: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَتَكَلَّمَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ البقرة - ٢٣٠. و منها قوله تعالى: وَ لَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا. البقرة - ١٨٧. و منها قوله تعالى: تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَ لَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ. النساء ١٣- ١٤ و منها قوله تعالى: وَ الْحَافِظُونَ لِأُحْدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ سورة التوبة - ١١٢.

و منها قوله تعالى بعد بيان كفارة الظهار: وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ سورة المجادلة - ٤.

و منها قوله تعالى بعد ذكر عده الطلاق: وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٩

و لعل إطلاق الحدود على أحكام الله تعالى و قوانينه لأجل أنّها الخطط النهائية التي لا يجوز التعدي عنها و الإهانة بها. هذا بحسب اللغة.

و أما بحسب الشرع - و ان شئت تقول: في الاصطلاح - فقد عرفها المحقق فقال في الشرائع: كلّ ما له عقوبة مقدّرة يسمّى حدّاً و ما ليس كذلك يسمّى تعزيراً.

و قد سمى الحدود الشرعية حدّاً بمناسبة معنى المنع و الدفع و ذلك لأنّ الحدود تمنع المرتكب للمعصية عن العود الى ارتكابها ثانياً و

يمنع غيره عن الارتكاب و الاقتحام فيها.

فكما انّ الايمان بالآخرة و الخوف من العذاب الأليم و نار الجحيم يمنع الإنسان عن ارتكاب المعاصي و إتيان القبائح كذلك الحدود المقررة في الشرع على المعاصي في الدنيا تردّه و تمنعه عن الاقدام على الذنوب مخافة إقامتها و إجراءها عليه عقيب إتيانه بالمعاصي الخاصّة و تلبسه بها و اقدامه عليها لكونها موجبة له.

و يمكن ان يكون تلك التسمية بلحاظ المعنى الثاني اللغوي له و بمناسبة انّ للحدود انتهاء لا يجوز التعدي عنه.

ثم انّ التعريف الذي ذكره المحقق لا يخلو عن تسامح و ذلك لانّ ماله عقوبته هو نفس المعصية الخاصّة و هي ليست حداً و أنّما الحدّ هو ما أوجبتها المعصية الخاصّة، و الظاهر في تعريف الحدّ هو ما ذكره الأعلام الثلاثة صاحبوا التنقيح و المسالك و الرياض رضوان الله عليهم أجمعين.

فقال الفاضل المقداد السيوري بعد ان ذكر معنى الحدّ لغوياً:

و شرعاً عقوبته تتعلّق بإيلاام البدن عيّن الشارع كميتها. انتهى (١).

الطلاق - ١.

و قد يطلق على المعاصي كقوله تعالى: تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا. البقرة- ١٨٧، أي المعاصي التي نهى الله عنها فلا ترتكبوها.

(١) التنقيح الرائع المجلد ٤ الصفحة ٣٢٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٠

و قال الشهيد الثاني: و شرعاً عقوبته خاصّة تتعلّق بإيلاام البدن بواسطة تلبس المكلف بمعصية خاصّة عيّن الشارع كميتها في جميع افراده. انتهى (١).

و قال السيد: و شرعاً عقوبته خاصّة تتعلّق بإيلاام بدن المكلف بواسطة تلبسه بمعصية خاصّة عيّن الشارع كميتها في جميع افراده. انتهى (٢).

فترى انهم نصّوا على انّ الحد هو نفس العقوبة.

و ظهر أيضاً من تقييدهم الإيلاام بكونه متعلّقاً ببدن المكلف انّ الايلاامات الروحية و السب و اللعن و الحبس و التغريم و أخذ المال من احد ليس من باب الحدّ و الّا فقد جعل الشارع على ارتكاب بعض المعاصي الكفارة المعينة كإطعام ستين مسكيناً مثلاً. و قولهم: تتعلّق بإيلاام البدن انتهى لخروج مثل السجن و التغريم و ما أشبه ذلك ممّا يتعلّق بالمكلف و لكن لا يكون من باب إيلاام بدنه.

و قولهم: تتعلّق بإيلاام البدن انتهى لخروج مثل السجن و التغريم و ما أشبه ذلك ممّا يتعلّق بالمكلف و لكن لا يكون من باب إيلاام بدنه.

و قولهم: قد عيّن الشارع كميتها، قيد لإخراج التعزيرات فلا بدّ في الحدّ من ان تكون العقوبة المذكورة معيّنة على لسان الشرع القويم. و أمّا التعزير فهو في اللغة التأديب [٣] و في الشرع عقوبة لا- تقدير لها شرعاً و أنّما أمره موكول الى نظر الحاكم بحسب ما يراه من المصلحة.

و لا- يخفى انّ هذا أمر غالبي و الّا فقد أطلق التعزير على عقوبة خاصّة معيّنة أيضاً في بعض الموارد فان من جامع امرأته في نهار رمضان و هما صائمان يضرب كل واحد منهما خمسة و عشرين سوطاً فهذا من أقسام التعزيرات مع كونه معيّناً محدوداً و لعلّ ذلك لكونه أقل من الحدّ. و على الجملة فمهما لم تقدّر العقوبة شرعاً تسمى تعزيراً.

قال الشهيد الثاني في تعريف التعزير: عقوبة أو إهانة لا تقدير لها بأصل

[٣] أقول: وقد يجيء بمعنى النصره و التعظيم كما في قوله تعالى: لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ. سورة الفتح الآية ٩، راجع المصباح المنير و مجمع البيان.

(١) مسالك الافهام المجلد ٢ الصفحة ٤٢٣.

(٢) رياض المسائل المجلد ٢ الصفحة ٤٦٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١  
الشرع غالباً «١».

فقد ذكر في تعريفه ان عدم التقدير غالبى و قيد ذلك بقوله: غالباً، و لكن الآخرين لم يذكر هذا القيد.

و وجه اضافة هذا القيد هو ما تقدم من وجود موارد قد عين فيها مقدار التعزير كالحدد بعد ان الاصل فيه عدم التقدير، و ذلك لورود روايات بتقدير بعض افراده و قد أحصاها في المسالك و عدّها خمسة: الأول: تعزير المجمع زوجته في نهار رمضان فهو مقدر بخمسة و عشرين سوطاً. الثانى: من تزوج امه على حره و دخل بها قبل الاذن ضرب اثنا عشر سوطاً و نصفاً ثمن حد الزانى. الثالث: المجتمعان تحت إزار واحد مجردين مقدر بثلاثين إلى تسعة و تسعين على قول. الرابع: من افتض بكرأ ياصبعه قال الشيخ: يجلد من ثلاثين إلى سبعة و سبعين. و قال المفيد: من ثلاثين الى ثمانين. و قال ابن إدريس: من ثلاثين إلى تسعة و تسعين. الخامس: الرجل و المرأة يوجدان فى لحاف واحد و إزار مجردين يعززان من عشرة إلى تسعة و تسعين. قاله المفيد و أطلق الشيخ التعزير. و قال فى الخلاف: روى أصحابنا فيه الحد انتهى كلامه زيد فى علو مقامه «٢».

و اما وجه عد هذه الموارد من باب التعزير مع ورود مقدر خاص فيها فهو إطلاق ذلك فى بعض الروايات.

و لا يخفى ان أكثر هذه الموارد داخله فى قاعدة التعزير و معياره و ذلك لأنه و ان ذكر و عين فيه طرفاً هذا المقدر إلا ان الأمر فى اختيار ما بين الطرفين موكول الى نظر الحاكم و هذا غير ما قدر مقدار العقوبة معيناً بلا زيادة أو نقصان و بلا تخيير فى مراتب العقوبة الذى يسمى بالحد اصطلاحاً.

و تطهر الثمرة فى مثل ما ورد من عدم الاقتداء بالإمام الذى أقيم عليه الحد مع كونه قد ارتكب سابقاً ما يوجب واحده من هذه المقدرات كما إذا كان قد

(١) مسالك الافهام المجلد ٢ الصفحة ٢٢٣.

(٢) مسالك الافهام المجلد ٢ الصفحة ٤٢٣.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢

جامع زوجته فى نهار شهر رمضان و ضرب خمسة و عشرين سوطاً فإنه لو كان هذا المقدر من باب التعزير فلا بأس بإمامته و الايتمام به بخلاف ما لو كان من باب الحد- لكون المقدار المزبور معيناً معلوماً- فإنه لا يجوز الاقتداء به.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣

### الكلام فى أسباب الحد

ثم ان البحث هنا فى ذكر أسباب الحد و التعزير.

قال المحقق بعد بيان تعريفهما: وأسباب الأول ستة: الزنا، وما يتبعه، والقذف، و شرب الخمر، و السرقة، و قطع الطريق. و الثاني أربعة: البغى، و الردة، و إتيان البهيمة، و ارتكاب ما سوى ذلك من المحارم. و يرد عليه كما في المسالك بأن عقوبة الباغي اى المحارب ليست من باب التعزير بل هي من الحدود كما أنه المعروف بين الفقهاء. و لا ينافي ذلك كون الحد مقدرًا لأن عقوبته و هي القتل أيضاً مقدره بإزهاق الروح اما مطلقاً أو على وجه مخصوص. و هنا كلام آخر و هو عدم الملائمة بين الأمور الأربعة المتعلقة بالتعزير و ذلك لأن الرابع منها و هو: ارتكاب ما سوى ذلك من المحارم، قد جعل قسيماً للثلاثة المتقدمة و الحال أنها من اقسامه و افراده. و لعل ذلك لكون هذه الثلاثة منصوصة من الشارع بخصوصها و الّا فالمعيار هو الإتيان بشيء من المحرمات إذا لم ينصب الشارع له حدًا، فذكر المحارم بعد الثلاثة في حكم قوله: ارتكاب واحد من هذه الثلاثة أو معصية أخرى غيرها. و لا يخفى أنه و ان كان المصطلح من الحد هو القدر المعين من العقوبة الّا انه قد يطلق أيضا على مجرد العقوبة و ان لم تكن محدودة بحد معين و مقدره

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤

بمقدار مخصوص.

و حينئذ يأتي البحث في أنه هل تجرى الأحكام المتعلقة بالحد، في مطلق العقوبات التي أطلق عليها الحد و كان موضوعها ذلك، أم لا و ذلك كعدم اليمين في الحد و ان للإمام العفو عن الحد الثابت بالإقرار دون البيئته، و عدم الشفاعة في الحد و غير ذلك من الأحكام، فهل هي أحكام تختص بالحد المصطلح المشهور أو تعمه و ما أطلق عليه الحد؟ الظاهر أنه لو ثبت كون الموضوع له للحد هو مطلق العقوبة فهناك تجرى فيها كل الأحكام و كذا لو كانت هناك كثرة استعمال بها تنصرف اللفظ اليه.

اما لو كان ذلك مشكوكا فمقتضى القاعدة الاقتصار في ترتيب الأحكام المزبورة على الموارد المخصوصة أى الأمور الستة خاصة دون مطلق موارد العقوبة. □

ثم ان صاحب الجواهر رضوان الله عليه قال: لا كلام في كون المقدرات المزبورة حدوداً انما الكلام في اندراج ما لا مقدر له شرعاً تحت اسم الحد الذي هو عنوان أحكام كثيرة في النصوص كدرء الحد بالشبهة و عدم اليمين في الحد و عدم الكفالة فيه و للإمام العفو عن الحد الثابت بالإقرار دون البيئته و عدم الشفاعة في الحد و غير ذلك و عدم اندراجه. الى آخر كلامه «١».

أقول: الظاهر أنه لا ثمره بالنسبة إلى درء الحدود بالشبهة. و ذلك لأنه لا تجوز عقوبة احد بدون دليل شرعى و قبل ان يثبت موجبها شرعاً سواء كانت هذه العقوبة مقدره معينة التي تسمى بالحد أو غير مقدره الموسومة بالتعزير، فالعقوبة مع الشبهة غير جائزة مطلقاً و ان كانت بعنوان التعزير، و الأصل عدم جوازها ما لم ترفع الشبهة بكاملها. و لا فرق في المفاد بين أصل عدم جواز العقوبة قبل إثبات موجبها و بين ما ورد من درء الحدود بالشبهات «٢».

(١) جواهر الكلام المجلد ٤١ الصفحة ٢٥٦.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٤ من مقدمات الحدود الحديث ٤ و لفظه: ادروا الحدود بالشبهات.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥

و هذا الاشكال جار في كثير من الموارد المذكورة و ذلك كعدم اليمين في الحد فإنه و ان كان كذلك لما ورد من الروايات الدالة عليه مثل ما رواه أحمد بن محمد بن ابى نصر عن بعض أصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال: اتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل فقال: هذا قذفى و لم تكن له بيئته فقال: يا أمير المؤمنين استحلّفه فقال: لا يمين في حد و لا قصاص في عظم «١».



و لكن لو كان المراد هو يمين المنكر- كما هو الظاهر- فلا فرق فيه أيضا بين الحدّ و التعزير لأنه إذا ادعى أحد على غيره ما يوجب عقوبة فإن أقام العدد المعتبر في الشهادة فهو و إلا فلا يحلف المنكر على عدم إتيانه بما يدعيه المدعى، و لا تحوز عقوبته إلا مع إقامة الشهود أو إقرار المنكر سواء أ كانت حدًا أو تعزيرا.

و هكذا عدم الكفالة في الحدّ فهو و ان كان صحيحا لورود أخبار في ذلك كقوله صلى الله عليه و آله: لا كفالة في حدّ «٢» إلا ان الظاهر أنه لا وجه للكفالة في التعزير أيضا بعد ان كانت العقوبة ثابتة عليه.

و كذا عدم الشفاعة في الحدّ فإنه و ان دلت جملة من الاخبار «٣» على ذلك لكن لعلّه لا- فرق فيه بين الحدّ و التعزير. و تفصيل المطلب و تحقيقه موكول الى محلّه و محتاج الى مزيد تأمل.

فيبقى عفو الامام عن الحدّ الثابت بالإقرار دون البيّنة الذي وردت به الاخبار «٤» فهناك تظهر الثمرة بين كون التعزير حدًا أيضا فإن للإمام العفو عن مطلق العقوبة، و عدم كونه حدًا بان يكون الحدّ موضوعا للعقوبة المقدّرة فله العفو عن ذلك إذا كان قد ثبت موجبها بالإقرار دون البيّنة.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢١ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٠ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦

## الكلام في الزناء

### إشارة

قال المحقق: الباب الأوّل في الزناء و النظر في الموجب و الحدّ و اللواحق أما الموجب فهو إيلاج الإنسان ذكره في فرج امرأة محرّمة عن غير عقد و لا شبهة و لا ملك و يتحقّق ذلك بغيوبه الحشفة قبلًا أو دبرا.

و في الجواهر عند ذكر لفظ الزناء: الذي يقصر فيكتب بالياء و يمدّ فيكتب بالألف المجمع على تحريمه في كلّ ملة حفظا للنسب، و لذا كان من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كلّ شريعة.

أقول: المراد من الأصول الخمسة: الدين و العقل و النفس و النسب و المال و يقال لها المقاصد الخمسة أيضا [١].

ثم انّ المحقق قد أضاف و نسب الإيلاج إلى الإنسان و عبّر ب- إيلاج

[١] أقول: ذكرها الشهيد الأوّل في القواعد و الفاضل المقداد في نضد القواعد الفقهيّة. قال في الأوّل الصفحة ٦: الوسيلة الرابعة ما هو

وصلة الى حفظ المقاصد الخمسة و هي: النفس و الدين و العقل و النسب و المال، التي لم يأت تشريع إلا بحفظها، و هي الضروريات

الخمس، فحفظ النفس بالقصاص و الدية و الدّفاع، و حفظ الدّين بالجهاد و قتل المرتدّ، و حفظ العقل بتحريم المسكرات و الحدّ

عليها، و حفظ النسب بتحريم الزنا و إتيان الذكران و البهائم، و وجوب الحدّ بالقذف على ذلك، و حفظ المال بتحريم الغصب و

السرقه و الخيانة و قطع الطريق، و الحدّ و التعزير عليها انتهى ثم لا يخفى انّ الزنا من الكبائر التي نصّ على تحريمها الكتاب قال الله

تعالى: وَ لَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً و سَاءَ سَبِيلًا. سورة الإسراء، الآية ٣٢ و قال تعالى: وَ الَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ و لَا

يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزُنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا. سورة الفرقان - ٦٩ - ٦٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧

الإنسان، دون إيلاج الرجل، و الحال أنّ المتبادر منه في الأذهان هو الثاني.

و يمكن ان يكون نظره في العدول و التعبير ب- الإنسان، دون الرجل الى شمول التعريف للخنثى أيضا بناء على صدق (الذكر) على آله أيضا و عدم كونها عضوا زائدا.

قال الشهيد الثاني بشرح العبارة: و يدخل في الإنسان الصغير و الكبير و العاقل و المجنون فلو زاد فيه المكلف كان أجود.

و كان غرضه رحمه الله أنّ التعريف غير مانع لشموله للصغير و المجنون بل و المكره- كما ذكره أيضا بعد ذلك- و الجاهل كشموله للكبير و العاقل و المختار و العالم و لو كان قد زاد قيد (المكلف) بان يقول: هو إيلاج الإنسان المكلف إلخ لخرجت الموارد المذكورة عن التعريف و ذلك لعدم تكليف بالنسبة إلى الصغير و المجنون.

ثم صار بصدد الجواب عنه بأنّه: و يمكن تكلف إخراجهما- أى إخراج الصغير و المجنون- بقوله في فرج امرأة محرمة فإنه لا تحريم في حقهما، و قال بالنسبة إلى المكره: ألا ان يخرج بما يخرج به الأولان.

أقول: و فيه أولا- أنه لو كان المراد من التكليف هو التكليف الفعلي لصحّ ذلك أما لو كان المراد هو المحرم بالذات و في الواقع فلا يتم ما ذكره و ذلك لأنّ الوطى المزبور حرام شأننا و اقتضاء حتى على الصغير و المجنون.

و ثانيا يمكن القول بأنّ الحرمة هنا وضعيّة لا تكليفيّة و الحرمة المختصّة بالبالغين غير الجارية بالنسبة إلى غيرهم هي الحرمة التكليفيّة، و أما الوضعيّة منها فلا فرق فيها بين البالغين و غير البالغين.

و في الجواهر ردّا على المسالك: أنه في غير محلّه لأنها على التقدير المزبور شرائط في الحدّ لا في تحقّق حقيقة الزنا انتهى.

و الذى يبدو في النظر أنّ ما أورده غير وارد عليه و ذلك لأنّ الكلام بمقتضى عقد الباب في الزنا الموجب للحدّ، و قد علمت أنّ المحقّق عبر هكذا: أما الموجب فهو إيلاج إلخ و من المعلوم أنّ الموجب للحدّ هو إيلاج الإنسان المكلف

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٨

دون غيره كالصغير و المجنون و على هذا فكلام الشهيد الثاني خال عن الاشكال من هذه الجهة.

ثم أنّ ظاهر قول المحقّق و غيره: إيلاج الإنسان ذكره إلخ هو إيلاج الجميع، و مع ذلك ففي الشرائع بعد ذلك: و يتحقّق ذلك بغيوبه الحشفة انتهى و ظاهره أنّ الملا-ك هو الحشفة لا- الزائد، و تمام الحشفة دون الناقص، و هم يريدون تطبيق الآية- الزائبة و الزانى فأجلدوا كلّ واحدٍ منهما مائة جلدة- على هذا. فيكون مصداق الزنا عندهم هو إدخال هذا الحدّ: فان وجد على ذلك دليل يعين أنّ المعيار في تحقّق الزنا هو إدخال هذا الحدّ أى الحشفة فقط- كما أنّهم يدعون ظهور الاخبار في ذلك- فلا محالة يؤخذ به، و ألا فلو شكّ في المقدار الخاصّ المعبر في الحدّ فالشبهة مفهوميّة. و أتى الى الآن لم أجد و لم أصادف لغة فارسيّة تفسّر لفظ الزنا العربى تفسيرا بسيطا لا- مركبا بان تفسّره بكلمة واحدة مبيّنة كى نقول أنّ الزنا فى العربى هو هذا المفهوم الفارسى نظير لفظ (آب) فى الفارسى فى قبال لفظ الماء فى العربى، و حينئذ يؤخذ بالقدر المتيقّن أى التمام و ذلك لإجمال اللفظ كما أنّه لو تحقّق كفاية غيوبه الحشفة و شكّ- لإجمال الحشفة- فى أنّ إدخال بعض الحشفة أيضا كافيه أم لا فلا بدّ من الأخذ بالمتيقّن الذى هو تمامها.

قوله: من غير عقد، يفيد أنّه لو أولج فى المرأة المحرّمة ألا أنّه كان يعلم و يعتقد حلّيته مثل ما إذا عقد على محارمه مثلا زاعما حلّية ذلك لما كان هذا سببا للحدّ كما أنّه لو أولج فيها بلا عقد لكن مع الشبهة و الاعتقاد بالحلّية لما أوجب ذلك حدّا فالمراد كونه من دون عقد مشروع لا مجرد العقد كما سيأتى ذلك إن شاء الله تعالى.

و قوله: و لا شبهة، لبيان اعتبار كونه عالما بالحرمة لا معتقدا للحلّ جهلا مركبا فكأنّه قال: إذا كانت معلوم الحرمة، و على هذا فلا حدّ

مع العلم بالحلّ موضوعاً أو حكماً و ان كان حراماً في الواقع و هذا لا كلام فيه.

و اما الظنّ بالحلّ ففي الرياض أنّه كالعلم به قال مزجا: و اما الزناء

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩

الموجب للحدّ فهو إيلاج الإنسان و إدخاله فرجه و ذكره الأصلي في فرج امرأة محرّمة عليه أصالةً من غير عقد نكاح و لا متعة بينهما و لا ملك من الفاعل للقابل و لا شبهة دائرية (ثم قال:) و ضابطها ما أوجب ظنّ الإباحة بلا خلاف أجده و به صرح في الغنية و لعله المفهوم منه عرفاً و لغةً «١».

تري أنّه جعل الضابط في الشبهة الدائرية ما أوجب ظنّ الإباحة مع انه لا يجري الأصل في الشبهة المصدقية أي فيما إذا شك مثلاً في أنّ المرأة الفلانية هل هي زوجة أم لاكي يثبت الحلّ إلّا أنّ ظنّ الإباحة أوجب دفع الحدّ و هذا هو المورد للقاعدة و بدونها يجب الحدّ عليه.

ثم قال: و إطلاق العبارة و ان شمل غير المكلف إلّا أنّه خارج بما زدناه من قيد التحريم. مع احتمال ان يقال: أنّ التكليف من شرائط ثبوت الحدّ بالزنا لا أنّه جزء من مفهومه فلا يحتاج الى ازدياد التحريم من هذا الوجه و ان احتيج اليه لتحقيق معنى الزناء لعدم تحقّقه عرفاً و لغةً إلّا به و إلّا فدخل المجنون بامرأة مثلاً لا يعدّ فيهما زناء ما لم تكن المدخول بها محرّمة عليه أصالةً.

أقول: أنّ ما ذكره- من أنّ قيد التحريم في التعريف يوجب خروج غير المكلف بعد ان إطلاق العبارة شامل له- يتمّ إذا كان المقصود من المحرّمة، المحرّمة بالفعل، لعدم الحرمة الفعلية بدون التكليف و قبل البلوغ أو مع الجنون و اما لو كان المراد المحرّمة بالأصالة و ان لم تكن كذلك بالفعل، فغير المكلف أيضاً داخل في التعريف و مشمول للعبارة لصدقها على إيلاجه في امرأة تكون حراماً عليه بالأصالة و ليست محرّمة عليه بالفعل.

ثم أنّ ما ذكره أخيراً بقوله: و ان احتيج الى ازدياد التحريم لتحقيق معنى الزناء، لا يلتئم ظاهراً مع ما ذكره قبل ذلك بقوله: أنّ التكليف من شرائط.

ثبوت الحدّ بالزنا لا أنّه جزء من مفهومه، فان الصدر يفيد أنّ التكليف ليس جزءاً من مفهوم الزناء بل هو شرط في ثبوت الحدّ بخلاف الدليل فإنّه صريح في الحاجة الى قيد التكليف في تحقيق معنى الزناء.

(١) رياض المسائل المجلد ٢ الصفحة ٤٦٣.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠

ثم أنّ الظاهر أنّ ما ذكره أوّلاً من عدم دخل التكليف في حقيقة الزنا و مفهومه و أنّما هو معتبر في الحدّ و شرط له، لعله خلاف ما يظهر من الآية الكريمة فإنّ ظاهر قوله سبحانه الزانية و الزانى فاجلدا كل واحدٍ منهما مائة جلدَةٍ «١» هو أنّ تمام الموضوع في إجراء الحدّ هو كونه زانياً و كونها زانية، و بعبارة اخرى أنّ الاستفادة من الآية أنّ الموجب للحدّ هو الزناء فكأنّ الشارع قد استعمل الزنا فيما هو موجب للحدّ الخاص.

و كيف كان فقد أورد عليه صاحب الجواهر بقوله: و فيه أنّ ذلك لا يوجب الزيادة المزبورة، ضرورة تحقّق الإيلاج بامرأة بلا عقد و لا ملك و لا شبهة و ان لم يكن في ذلك حرمة عليه لعدم التكليف الذي فرض عدم مدخليته في تحقّق معنى الزناء الذي هو على التقدير المزبور و طى الأجنبية التي هي غير الزوجة و المملوكة عينا أو منفعة إلخ.

قوله: أو منفعة، أي ما كان تحلّ منفعتها، و المراد منه هو التحليل فان ملك المنفعة في الأمة لا يتصوّر إلّا بالتحليل.

و حاصل إيراده عليه أنّه لا وجه لزيادة القيد المزبور بعد كون الزنا هو الإيلاج بامرأة بدون عقد و لا ملك للعين و لا التحليل و ان لم تكن هناك حرمة- لعدم التكليف- ثم أورد عليه بأن مقتضاه كون و طى الشبهة زناءً إلّا انه لا يوجب الحدّ و ذلك لصدق التعريف

المزبور عليه و هو مناف لمقابلته به في النكاح المقتضية لكونه وطى الأجنبية على أنها أجنبية، و لازم ذلك عدم كون الوطى بالشبهة داخلا في مفهوم الزنا أصلا.

ثم رتب على ذلك أولوية إيكاله إلى العرف، فيكون الموضوع هو كلما صدق عليه أنه زنا عرفا، و العرف يعرف المفهوم من الزنا و يرى ان الزنا إتيان الرجل المرأة الأجنبية بعنوان أنها أجنبية لا مع الاعتقاد بأنها حليلة.

و لذا نرى ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال لماعز بعد إقراره بالزنا اربع مرات: أ تعرف الزنا؟ فقال: هو ان يأتي الرجل حراما كما يأتي أهله حالالا [٢].

[١] مسالك الجلد ٢ الصفحة ٤٢٥: فهل تدرى ما الزنا؟ قال: نعم أتيت منها حراما ما يأتي الرجل من امرأته.

(١) سورة النور، الآية ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١

### هل يتحقق الزنا بالوطى في دبرها؟

قال المحقق: و يتحقق ذلك بغيوبه الحشفة قبلا أو دبرا.

لكن قال ابن حمزة: في الوطى في دبر المرأة قولان أحدهما ان يكون زنى و هو الأثب و الثانى ان يكون لواط انتهى «١» و قال الشيخ المفيد قدس سره: الزنا الموجب للحد هو وطى من حرّم الله تعالى و طئه من النساء بغير عقد مشروع إذا كان الوطى في الفرج خاصية دون ما سواه. انتهى «٢» و قال شيخ الطائفة: الزنا الموجب للحد هو وطى من حرّم الله تعالى و طئه من غير عقد و لا شبهة عقد و يكون الوطى في الفرج خاصة انتهى «٣».

فمقتضى بعض هذه الكلمات هو اختصاص الزنا بالقبل.

و تظهر الثمرة في الأحكام الخاصة المترتبة على اللواط كإلقائه من شاهق مثلا.

و الظاهر ان الزنا أعم من الإيلاج في القبل أو الدبر، و الفرج بحسب الظاهر أعم بالنسبة الى كل واحد منهما كما ان ظاهر الروايات أيضا عدم الفرق بينهما.

ففى خبر حفص بن سوقة عمّن أخبره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يأتي أهله من خلفها قال: هو أحد المأئين فيه الغسل «٤».

و فى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: قال: سألته: متى يجب الغسل على الرجل و المرأة؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل و المهر و الرجم «٥».

(١) الوسيلة إلى نيل الفضيلة الصفحة ٤٠٩.

(٢) المقنعة الطبع الجديد الصفحة ٧٧٤.

(٣) النهاية الصفحة ٦٨٨.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٤ الباب ٧٣ من مقدّمات النكاح، الحديث ٧.

(٥) وسائل الشيعة الجلد ١ الصفحة ٤٦٩ الباب ٦ من أبواب الجنابة الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢

فاذا كان الدبر أحد المأثيين فيتحقق الزنا بالدخول فيه أيضا كما ان قوله عليه السلام: إذا أدخله إلخ يصدق على الإدخال فيه أيضا و يشملها، و على الجملة فظاهر الإطلاقات نصا و فتوى هو عدم الاختصاص.

بل صرح بعض العلماء رضوان الله عليهم بالتعميم و عدم الفرق بينهما قال ابن إدريس: الزنا الموجب للحد هو وطئ من حرم الله تعالى و طيه من غير عقد و لا شبهة عقد و يكون الوطئ في الفرج، سواء كان قبلا أو دبرا بلا خلاف. «١»  
و قال العلامة أعلى الله مقامه: قال الشيخان و ابن البراج: حكم الزنا بالمرأة في الدبر حكم الزنا في القبل و هو المشهور أيضا و قال ابن حمزة: و في الوطئ في دبر المرأة قولان أحدهما ان يكون زنا. و الثاني ان يكون لواط و المشهور هو الأول فتعين المصير اليه «٢».  
و قال صاحب الرياض - بعد قول المحقق: قبلا أو دبرا - بلا خلاف أجده به «٣».  
تري تصريح بعض كالعامة بأنه المشهور و الحلّي و صاحب الرياض بعدم خلاف أو خلاف أجده به [١].

### حكم مقطوع الحشفة

ثم أنه لما كان المعبر في تحقق الزنا هو غيبوبة الحشفة فهنا يأتي البحث في أنه لو كان مقطوع الحشفة فما هو المعبر؟  
و الظاهر الذي صرح به غير واحد هو اعتبار قدر الحشفة من مقطوعها.  
و ان أمكن الخدشة فيه بأن ظاهر «ادخله» إدخال التمام غاية الأمر انه خرج منه ذو الحشفة خاصية لترتب الحكم فيه بالتقاء الختانين و بقي الباقي تحته.

[١] أقول: و أما تقييد الفرج بخاصة في كلام الشيخين فلعله لإخراج مثل التفخيز و في قبالة.

(١) كتاب السرائر الصفحة ٤٢٨ الطبع الجديد الجلد ٣.

(٢) المختلف الصفحة ٧٤٢.

(٣) رياض المسائل الجلد ٢ الصفحة ٤٦٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣

لكن فيه ان الظاهر من التقاء الختانين الوارد في الروايات المترتب عليه الأحكام هو بيان للمصداق العرفي من الدخول لا انه مصداق له تعبدا و عليه فلا فرق بين المقامين و يكفي مقدار الحشفة من الباقي في مقطوعها.

### شروط تعلق الحد

#### إشارة

قال المحقق قدس سره: و يشترط في تعلق الحد العلم بالتحريم و الاختيار و البلوغ و في تعلق الرجم مضافا الى ذلك الإحصان.

أقول: و يدل على اعتبار العلم أو ما هو قائم مقامه أي الحجّة من الاجتهاد و التقليد أمور:

منها الإجماع المحكي، و في الجواهر: بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلا عن محكيه مضافا الى الأصل.  
و منها قوله تعالى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا «١» ثالثها ما رواه الصدوق مرسلا انه قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

ادروا الحدود بالشبهات «٢».

و من اشتراط العلم يعلم وجه اشتراط العقل أيضا و أنه بدون ذلك لا يتعلق به الحد فان المجنون لا علم له بالحرمة فلا تكليف عليه

حتى يعاقب بمعصيته، و يأتي البحث في ذلك و معلوم انّ العقل من شرائط التكليف العامية و هذا أحد الأمور التي يستدلّ بها في اعتبار العقل لإجراء الحدّ و محصله أنّه لو لا العقل لما كان هناك تكليف عقلا لعدم صلاحية الإنسان للتكليف بدون العقل. و ثانيها حديث الرفع عن المجنون المنقول في الإرشاد عن أمير المؤمنين عليه السلام: انّ النبي صلى الله عليه و آله قال: رفع القلم عن المجنون حتّى يفيق «٣».

(١) سورة الإسراء الآية ١٥.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٤ من مقدمات الحدود الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٨ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤

فاذا كان التكليف مرفوعا عن المجنون على ما هو الظاهر منه فلا شيء عليه.

و لو قيل: انّ المراد من الرفع هو رفع العقاب الأخرى لا التكليف لقلنا:

يكفي ذلك لأنّ العقوبة الدنيوية حينئذ مرفوعة بالأولوية.

ثالثها الروايات الخاصة كخبر حماد بن عيسى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن عليّ عليهم السلام: قال: لا حدّ على مجنون حتى يفيق

و لا على صبيّ حتّى يدرك و لا على النائم حتّى يستيقظ [١].

و اما الاختيار اى عدم الإكراه فهو معتبر أيضا في تعلّق الحدّ فمع الإكراه لا حدّ أصلا سواء كان المكروه- بالفتح- المرية أو الرجل قد

اكره من أى ناحية و ان كان من ناحية زوجته كما إذا كانت المرأة تتغلب على زوجها و كانت قاهرة عليه.

و يدلّ على اعتبار الاختيار في ترتب الحدّ قوله تعالى في قصّة عمّار إلّا من أكرهه و قلبه مطمئنّ بالإيمان [٢].

حيث يدلّ على أنّه لا بأس بالتكلم بكلمة الكفر مكرها إذا كان القلب مطمئنا بالإيمان فكما ان الإكراه يبزر التكلم بالكفر كذلك

يسوّغ الزنا هذا مضافا الى انّ عدم سقوط الحدّ على الزنا مع الإكراه عليه من قبيل التكليف بما لا يطاق. فتحصل انه لا بدّ من سقوط

التكليف عن المكروه.

و اما البلوغ فهو شرط فيه بلا كلام و قد قام الإجماع بقسميه عليه و ذلك لعدم توجه التكليف إلى الصبيّ كى يقام و يجرى عليه الحدّ

و ان كان يجوز

[١] وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٨ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ١.

أقول: و اما وجه عدم تعرض المصنف لشرط (العقل) فلعله لما يأتي في المتن من الخلاف فيه في الجملة.

[٢] سورة النحل الآية ١٠٦.

أقول: و يدلّ على اعتبار الاختيار خبر الرفع و كذا الأخبار الكثيرة الواردة في الباب ١٨ من أبواب الزنا.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥

تعزيره و تأديبه و تربيته حتّى ينشأ على الصلاح و السداد و يجرى بعد بلوغه مجرى الصالحين، لكن هذا غير الحدّ، و حديث الرفع

ناطق برفع قلم التكليف عن الصبي.

و على الجملة فهذه الشروط اما اجماعية أو انه لا خلاف في اعتبارها [١] هذا كلّه في الحدّ و اما الرجم فيشترط فيه مضافا الى جميع

هذه الشرائط كونه محصنا و هو ان يكون له ما يغدو عليه و يروح و لا- مانع له عن ذلك و قد قام على ذلك الإجماع و دلّت عليه

النصوص كما يأتي ذلك في محلّه ان شاء الله تعالى.

و الحاصل أنه لا مورد للأخذ بإطلاق: الزَّائِنَةُ وَالزَّائِنُ فَاجْلِدُوا إِخ، بل تلاحظ تلك الشرائط في إقامة الحدِّ. ثم إن وجه اعتبار الشرط الزائد في الرجم هو أنه حدُّ الله الأكبر بخلاف الجلد فإنه حدُّ الله الأصغر كما ورد التعبير بهما في الاخبار فراجع «١».

قال المحقق: و لو تزوّج امرأة محرّمة كالأمّ و المرضعة و المحصنة و زوجة الولد و الأب فوطأ مع الجهل بالتحريم فلا حدّ. أقول: كان البحث في شرائط الحدّ سواء كان لبعضها دخل في ماهية الزنا أم لا، و قد علمت أنّ من جملتها العلم فيعتبر علم كلّ واحد منهما بالحرمة حتّى يجب عليه الحد فلو عقد على امرأة محرّمة عليه و وطأها جاهلا بالتحريم فلا حدّ. ثم إنّ لفظ الجهل مطلق يشمل الجهل المركّب و البسيط فتارة يكون الإنسان جاهلا بالحرمة و يرى نفسه عالما فهو قاطع بالحلّ، و اخرى لا يعلم الحكم و هو ملتفت الى عدم علمه بذلك. و الجاهل الأصلي أي الجاهل بالجهل المركب قد يكون جاهلا

[١] أقول: و هو أيضا من ألفاظ الإجماع و ان كان يظهر من بعض الكلمات أنه ليس في رديف الإجماع إلّا أنّ الشيخ المرتضى قدّس سرّه صرح بأن نفي الخلاف لا يقصر عن نقل الإجماع فراجع المكاسب المحرّمة الصفحة ٣٠ باب حفظ كتب الضلال.

(١) وسائل الشيعة جلد ١٨ باب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦

بالحكم و اخرى بالموضوع فالأوّل كما إذا كان حديث العهد بالإسلام و كان قبل إسلامه يستحلّ نكاح المحارم مثلا و بعد لم يتوجّه لحرمة ذلك في الإسلام و ارتكب ذلك. و الثاني كمن وطئ الأجنبية معتقدا أنّها حليلته. و الجاهل بالجهل البسيط تارة يكون جهله هو الشك البدوي و اخرى مقرونا بالعلم الإجمالي و هو على قسمين فتارة يكون الشك و الشبهة في أطراف محصورة و اخرى في أطراف غير محصورة.

كما أنّ الجهل البسيط قد يكون بمجرد الشك و اخرى مع الظن و ثالثه مع الوهم، لا شك و لا ترديد في سقوط الحد عن الجاهل بالجهل المركّب مطلقا سواء كان بالنسبة إلى الحكم أو الموضوع.

و أمّا الإشكال في الجهل البسيط و قد اختلفت الأقوال في مسئلة الجهل فذهب بعض الى كون الجهل مطلقا بأى صورة كان مانعا عن تعلّق الحدّ و ان كان جهلا بسيطا سواء ا كان الجاهل شاكا في الحرمة أو ظانا بها أو واهما لها فمجرد عدم العلم كاف في درء الحدّ. و قال بعض آخر أنّه لا حدّ مع الجهل المركّب و كذا مع الجهل البسيط إذا كان الجاهل ظانا بالحلّ واهما للحرمة فقط، و على هذا فالصورتان الباقيتان أي الجاهل الشاك و الجاهل الواهم للحلّ يتعلّق بهما الحدّ.

و قال الشهيد الثاني: ضابط الشبهة المسقط للحدّ توهم الفاعل أو المفعول أنّ ذلك الفعل سائغ له لعموم ادعاء الحدود بالشبهات لا مجرّد وقوع الخلاف فيه مع اعتقاد تحريمه انتهى «١».

فاعتبر هو في درء الحدّ توهم الجواز.

و لا ندري أنّ مراده من التوهم هو التوهم المصطلح أي الاحتمال الذي هو دون الشك أو أنّ مراده منه هو الظن بالجواز و على الأوّل فيكتفى في درء الحدّ بمجرد الاحتمال المرجوح فضلا عن الشك و الظن و هذا بخلاف الثاني فإنّه عليه لا يدرء الحدّ مع الشك فضلا عن التوهم و ان كان لا يبعد ظهوره في

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 37

الأول أى الاحتمال المرجوح و مقتضى ذلك، الاكتفاء فى حصول الشبهة الدائرية للحدّ به و بالاحتمال المساوى فضلا عن الظنّ بالحلّ.

و قال صاحب الرياض عند بيان ملاك الشبهة: ما أوجبت ظنّ الإباحة، فقد اعتبر رضوان الله عليه الظنّ بالإباحة و عليه فالشك فى الحلّ أو احتمال المرجوح لا ينفع شيئا و لا يدفع الحدّ.

لكن فى كلامه إجمال من ناحية أخرى و هى انّ الظن على قسمين ظنّ معتبر و ظنّ غير معتبر و لا تعرض فى كلامه لاشتراط اعتباره و عدمه و مقتضى ذلك هو الاكتفاء بالظن مطلقا و ان لم يكن معتبرا. و بعضهم قد فسّر الظن بالعلم و الاعتقاد، فالملاك عنده هو القطع.

و فى الجواهر فى باب النكاح: انّ وطى الشبهة على ثلاثة أقسام الأول الوطى الذى ليس بمستحق مع اعتقاد فاعله الاستحقاق لجهل بالموضوع أو جهل بالحكم الشرعى على وجه يعذر فيه، الثانى الوطى الذى ليس بمستحق مع اعتقاد فاعله الاستحقاق ألا انّ النكاح معه جائز شرعا كالمشبهه بغير المحصور و التعويل على اخبار المرأة. الثالث الوطى الغير المستحق و لكن صدر ممّن هو غير مكلف كالنائم و المجنون و السكران بسبب محلّ و نحوهم و ما عدا ذلك و النكاح الصحيح الذى قد عرفت كلّه زنا هذا «1» و حاصل كلامه أنّه لا بدّ فى سقوط الحدّ أّما من العلم بالحلّ جهلا مرّبا و أّما من قيام الظنّ المعتبر على حلّه فلو لم يكن هناك علم بالحلّ و لا ظنّ معتبر به فلم يكن له سوى الشك فلا أقلّ من ان يكون مع شكّه مجوز للارتكاب فالظنّ أو الشك الذى لا مانع من العمل به شرعا يدرء الحدّ و أّما بدون ذلك فلا.

و قال أيضا بعد تحقيقات له: و قد ظهر من ذلك انّ إطلاق الظنّ فى تعريف الوطى بالشبهة و كذا عدم العلم بالتحريم ليس محمولاً على ظاهره بل هو مقيد بما يجوز معه الوطى على ما صرّحوا به و اقتضته طريقتهم المعلومة فى

(1) جواهر الكلام المجلد 29 الصفحة 247.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج 1، ص: 38

استباحة الفروج انتهى «1».

أقول: و على هذا فيشترط العلم بالحلّ و لو بحسب الظاهر فيؤخذ بالعموم أو الإطلاق و غيرهما و ذلك كما فى الشبهة غير المحصورة حيث يؤخذ فيه بعموم:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَ مِنْكُمْ، و غيره، كما أنّه لو شهد عدلان بطلاق امرأة خاصّة أو بموت زوجها فإنّه يجوز نكاحها لأنّ الشارع جعل البيّنة حجةً و حينئذ و ان كان الشك فى جواز الوطى محققا أّلا انّ الدليل الشرعى يسوّغ ذلك فلو لم يكن دليل أصلا فهو فى صريح كلامه زنا و يترتب عليه الحدّ، و لا يلحق الولد، لكنّه مال الى خلاف ذلك فى الحدود لأنّه نقل أّولا عن العلامة السيد الطباطبائى قدّس سرّه تعريف الوطى بالشبهة بأنّه: الوطى الذى ليس بمستحق فى نفس الأمر مع اعتقاد فاعله الاستحقاق أو صدوره عنه بجهالة مغتفرة فى الشرع أو مع ارتفاع التكليف بسبب محرّم.

و فى الجواهر بعد نقل كلام المصاييح: و المراد بالجهالة المغتفرة ان لا يعلم الاستحقاق و يكون النكاح مع ذلك جائزا كما لو اشتبه عليه ما يحلّ من النساء بما يحرم منهّن مع عدم الحصر أو عوّل على اخبار المرأة بعدم الزوج أو انقضاء العدة أو على شهادة العدلين بطلاق الزوج أو موته، الى غير ذلك من الصور التى لا يقدر فيها احتمال عدم الاستحقاق شرعا و ان كان قريبا اوء مظنونا، و بارتفاع. الى آخره، الجنون و النوم و نحوهما دون ما كان بسبب محرّم كشرّب الخمر المسكر فإنه بحكم الزانى فى تعلّق الحدّ و غيره.

و مقتضى ما ذكره فى المصاييح كما صرّح به فى الجواهر هو عدم ترتّب الشبهة على الظن غير المعتبر شرعا لا فى الموضوع و لا فى



الحكم ألا ان يعتقد الإباحة به جهلا منه و ألا كان زانيا.

و أورد قدس سره عليه بقوله: و هو و ان كان صريح بعض المتأخرين كثنائي الشهيدين و سبطه ألا ان جملة من عبارات الأصحاب مطلقة في الاكتفاء بالظن الشامل لما لا يعلم صاحبه الحل و ربما لا يكون ملتفتا لذلك و لا متصورا

(١) جواهر الكلام المجلد ٢٩ الصفحة ٢٥٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩

لحكمة من هذا الجهة، انتهى «١» فلأزم كلام السيد في المصايح هو عدم كون الاحتمال المرجوح و لا الظن غير المعبر موجبا للشبهة الدارئة و مقتضى كلام صاحب الجواهر في المقام و ما أورده من الاشكال، هو الاكتفاء بالظن مطلقا.

و على الجملة فظاهر كلام الجواهر في باب النكاح «٢» هو دوران الأمر بين وجود مجوز شرعي للارتكاب و ان كان هو الأصل فهناك يدرء الحد و عدم ذلك فلا لأن الفروج لا تستباح إلا بسبب شرعي و ليس منه مجرد الاحتمال أو الظن فإنه قد اباحه بشرط العلم بالاستحقاق أو حصول ما جعله اماره و بدونها يكون الوطى زنا و ذلك كما إذا تزوج المفقود زوجها من دون فحص و لا رفع الى الحاكم و لكن بظن وفاته لطول المدّة أو تعويلا على اخبار من لا يوثق به أو شهادة العدل الواحد ألا ان يحصل له الاعتقاد بالجواز هذا.

### فاختلفت الأقوال والآراء و اختلف معيار الجهل عندهم في المقام.

#### إشارة

فلا بد من مراجعة الأدلة و النظر و التأمل فيها و هي الآية الكريمة و الاخبار الشريفة.

#### أما الأولى: قوله تعالى:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ «٣» و ظاهرها ترتب الحكم اى الحد على من كان زانيا أو زانية لا الزانى العالم، و المعيار هو الزناء لا- الزناء المعلوم و على هذا فكلما صدق الزنا يجب الحد و ان لم يكن عالما و فى مثل الجهل المركب ربما لا يصدق الزنا و كذا الجهل البسيط مع قيام البينة كما إذا تزوج امرأة معتدة مع قيام البينة على انقضاء عدتها فإنه و ان كان العقد باطلا مع انكشاف الخلاف لكن مفهوم الزنا غير صادق ظاهرا و ان أمكن ادعاء ان للعلم دخلا فى تعلق الحد و لا مدخل له فى صدق المفهوم.

(١) جواهر الكلام المجلد ٤١ الصفحة ٢٦٣.

(٢) راجع المجلد ٢٩ الصفحة ٢٤٥.

(٣) سورة النور الآية ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠

#### و أما الثانية اى الاخبار

فمنها رواية الكناسي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها فقال: ان كانت تزوجت في عدّة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم و ان كانت تزوجت في عدّة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حدّ الزاني غير المحصن و ان كانت قد تزوجت في عدّة بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعة أشهر و العشرة أيام فلا رجم عليها و عليها ضرب مأه جلدته. قلت: رأيت ان كان ذلك منها بجهالة؟ قال: فقال: ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين ألا و هي تعلم انّ عليها عدّة في طلاق أو موت و لقد كنّ نساء الجاهليّة يعرفن ذلك قلت: فان كانت تعلم انّ عليها عدّة و لا تدري كم هي؟ فقال: إذا علمت انّ عليها العدّة لزمتهما الحجّة فتسأل حتى تعلم «١».

قوله عليه السلام: ما من امرأة إلخ يحتمل ان يكون المراد منه أنّه لا يمكن ان تكون جاهلة فلو ادّعت الجهل فهي كاذبة بعد ان كانت المطلوب بحيث يعلمه الكلّ.

و يمكن ان يكون المراد عدم كون جهلها عذرا و ذلك لتقصيرها في التعلّم و الحال هذه.

و قوله عليه السلام: لزمتهما الحجّة، يحتمل ان يراد منه لزوم الحجّة في العقاب فيقال له في الآخرة- على ما ورد في بعض الاخبار- هلّا تعلّمت «٢».

و يمكن ان ؟؟؟؟؟؟ د لزوم الحجّة حتى في إجراء الحدّ فلا تدرى الشبهة الحدّ، و الجهل غير مانع عنه هنا.

فهذه الرواية غير واضحة الدلالة على ما نحن بصدد.

و هنا أخبار آخر نقلها المحدّث العاملي في باب عنوانه: باب انّ من فعل ما يوجب الحدّ جاهلا بالتحريم لم يلزمه شيء من الحدّ:

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٧ من أبواب الحدود الحديث ٣.

(٢) أمالي الشيخ الطوسي المجلد ١ الصفحة ٩ و تفسير الصافي ذيل الآية ١٤٩ من سورة الانعام.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١

عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لو ان رجلا دخل في الإسلام و أقرّ به ثم شرب الخمر و زنى و أكل الربا و لم يتبين له شيء من الحلال و الحرام لم أقم عليه الحدّ إذا كان جاهلا ألا ان تقوم عليه البيّنة أنّه قرأ السورة التي فيها الزنا و الخمر و أكل الربا و إذا جهل ذلك أعلمته و أخبرته فإن ركب بعد ذلك جلدته و أقت عليه الحدّ «١».

و هذه الرواية ظاهرة في مانعيّة الجهل عن تعلّق الحدّ لكن في سقوطه للجهل البسيط تأمل و ترديد، و المتيقّن هو الجهل المركّب.

بل يمكن ان يقال: انّ الظاهر أنّه إذا كان قد دخل في الإسلام جديدا- على ما هو المفروض في الرواية- فهو بحسب النوع غافل محض اي الجاهل المركّب فلا يشمل ما إذا كان ملتفتا الى جهله ظانا كان أو شاكا أو محتملا.

كما انّ قوله عليه السلام: و لم يتبين له شيء من الحلال و الحرام، ليس له ظهور في الجهل البسيط و لا الأعم بل هو يساعد الجهل المركّب بالخصوص و لعلّ المراد منه هو أنّهم لم يبينوا له ذلك و لم يتبوه. و على الجملة فالرواية ظاهرة في الجهل المركّب.

و عن محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل دعوانه إلى جملة الإسلام فاقترّ به ثم شرب الخمر و زنى و أكل الربا و لم يتبين له شيء من الحلال و الحرام أقيم عليه الحدّ إذا جهله؟ قال: لا ألا ان تقوم عليه بيّنة أنّه قد كان أقرّ بتحريمها «٢».

قوله: قد أقرّ بتحريمها يراد به أنّه كان عالما بتحريمها فإنّ الإقرار طريق اليه. و لا يخفى أنّه يجري في هذه ما ذكرناه في سابقته.

عن ابي عبيدة الحدّاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لو وجدت رجلا كان من العجم أقرّ بجملة الإسلام لم يأت شيء من التفسير زنى أو سرق أو شرب

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٤ من مقدّمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢

خمرا لم أقم عليه الحد إذا جهله إلا أن تقوم عليه بينة أنه قد أقر بذلك وعرفه «١».

و عن جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام في رجل دخل في الإسلام شرب خمرا و هو جاهل قال: لم أكن أقيم عليه الحد إذا كان جاهلا و لكن أخبره بذلك و أعلمه فإن عاد أقمت عليه الحد «٢».

و عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام في حديث ان أبا بكر أتى برجل قد شرب الخمر فقال له: لم شربت الخمر و هى محرمة؟ فقال: إنى أسلمت و منزلى بين ظهرانى قوم يشربون الخمر و يستحلونها و لو أعلم أنها حرام اجتنبتها فقال على عليه السلام لأبى بكر: ابعث معه من يدور به على مجالس المهاجرين و الأنصار فمن كان تلا آية التحريم فليشهد عليه فان لم يكن تلا عليه آية التحريم فلا شىء عليه ففعل فلم يشهد عليه أحد فحلى سبيله «٣».

و هذه الاخبار كلها واردة في الجهل بالحكم و أما الجهل بالموضوع فلا تعرض له في الروايات.

نعم هنا رواية أخرى واردة في الجهل بالموضوع و هى رواية يحيى بن العلا قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما ترى في رجل تزوج امرأة فمكثت معه سنة ثم غابت عنه فتزوجت زوجها آخر فمكثت معه سنة ثم غابت عنه ثم تزوجت آخر ثم ان الثالث أولدها قال: ترجم لأن الأول أحصنها قلت: فما ترى في ولدها؟

قال: ينسب إلى أبيه. قلت: فان مات الأب يرثه الغلام؟ قال: نعم «٤» فان الظاهر منها أنه كان الزوج - أبو الغلام - جاهلا بكون المرأة ذات بعل فيلحق به الولد و تجرى الوراثة بينهما فيعلم ان الحد يدرء في الجهل الموضوعى أيضا كما هو مسلم عند العلماء في الجملة. و حاصل الكلام بالنسبة إلى البحث الأصلي هو انه ليس في الروايات

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب مقدمات الحدود ٣.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٧ من أبواب حد الزنا الحديث ١٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣

ظهور تظمن إليه النفس بل هى ظاهرة في الجهل المركب بلحاظ ما تقدم منا من ان من دخل في الإسلام جديدا فهو غير ملتفت أصلا إلى الأحكام و هى غير مبينة له. فلم نجد في الاخبار أيضا ما يفيدنا بالنسبة إلى الجهل البسيط فلم يبق إلا الحكم على حسب القواعد.

فنقول: لا شك في أنه لا حد على من اعتقد الحل مع عدم استحقاقه واقعا بل لعله لا يصدق عليه أنه قد زنى، فمن تزوج امرأة معتقدا الحل ثم بان أنها كانت عمته أو خالته مثلا - لا يقول الناس أنه زنى بل يقال في حقه أنه وطئ شبهة. و الظاهر من لفظ الشبهة - كالاشتباه - هو عدم الاعتقاد الباطل كما حملت الروايات الواردة في جديد الإسلام على ذلك على ما تقدم.

و أميا من شك في الحرمة فهو من أفراد العالم بالحرمة، و العلم طريقى - لا - موضوعى - فتخلفه الأمارات و الأصول فلو شهد عنده عدلان بأن المرأة التي يريد تزويجها مزوجة و لم يحصل له العلم بذلك فإنها محرمة عليه و يحد هو على وطئها بلا توقف على أنهما صادقان في علم الله أم لا كما أنه لو كان الأصل الشرعى يقتضى الحرمة كالمراة المعتدة التي يراد تزويجها و يشك في انقضاء عدتها فان مقتضى الاستصحاب و إبقاء ما كان على ما كان بحكم الشرع هو الحكم ببقاء العدة و ترتيب أحكامها كالحرمة و غيرها و عليه فيجب اجراء الحد عليه أيضا إذا وطئها و الحال ذلك و هذا هو الحكم في تمام صور الجهل البسيط - اى سواء كان شاكا أو ظانا أو

واهما- إذا كان هناك دليل شرعي يدل على الحرمة- كما انه لو كان هناك دليل من الامارة و الأصل قد دل على الحل و الجواز فإنه يترتب عليه سقوط الحد.

و اما لو كان شاكا مطلقا و لم يكن دليل أو أصل شرعي يدلان على الحرمة بأن كان في مجرد حال الشك في الحرمة أو الظن بها مع عدم كون ظنه من الظنون المعتبرة شرعا، أو الوهم بها فهناك لا وجه لجريان الحد بالارتكاب قبل الفحص في الأحكام.

و اما إذا كان شكه مع العلم كما إذا تردد الحرام بين أطراف في

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤

الموضوعات فان العلم الإجمالي قائم على وجود حرام في البين، و هو على قسمين فتارة يكون أطرافه محصورة و اخرى غير محصورة و الحكم في الثانية عدم لزوم الاجتناب كما إذا تردد أحد المحارم بين أفراد غير محصورة فالمتزوج يكون كالمعتقد بالحلية بناء على عدم تنجيز التكليف بالعلم بالحرام المردد بين غير المحصور و امّا إذا كانت أطراف الشبهة محصورة فالدليل العقلي على لزوم الاحتياط قائم و ذلك لوجود الحرام المقطوع به في البين مع عدم كون أطراف الشبهة غير محصورة فإن كانت الحجة أعم من الشرعي و العقلي فلا محالة يكون ارتكاب أحد الأطراف غير سائغ و يترتب عليه الحد و امّا على فرض الاختصاص بالدليل الشرعي فهو مفقود فلا يترتب على ارتكابه الحد و ذلك لأنّ اللازم على هذا هو الحجة على التحريم المنجزة للعقاب و من المعلوم ان ارتكاب أحد الطرفين - مثلا كوطى احدى المرأتين المرددتين فيما إذا علم ان واحدة منهما حلال له و الأخرى محرمة عليه- مما لم تقم عليه حجة شرعية على التحريم و على هذا فلا يوجب الحد. و الظاهر من رواية أبي أيوب هو كفاية الحجة على العقاب لدلائلها على لزوم الحجة على المرأة بمجرد علمها بلزوم أصل العدة مع أنها لا تعلم كم هي.

و يظهر ذلك أيضا من قوله تعالى و مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا «١». حيث أنه يدل على أنه لا عذاب بدون بعث الرسول و الإتيان بالأحكام و امّا إبلاغها الى كل أحد فليس معتبرا في العذاب و امّا وظيفة العباد هو الرجوع الى الرسول و السؤال منه.

و يدل على ذلك أيضا ما ورد في بعض الاخبار من ان مثل الامام مثل الكعبة حيث توتى و لا تأتي «٢».

لكن مع ذلك ليس هنا إلما الحجة على العقاب و هو حكم العقل بلزوم الاجتناب حذرا عن ارتكاب المحرم الواقعي فلو كان الحد موقوفا على الحجة

(١) سورة الإسراء الآية ١٥.

(٢) الإنصاف للسيد البحراني الصفحة ٢٩٠ و منتخب الأثر الصفحة ٩٠ عن كفاية الأثر.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥

على التحريم فهنا أيضا لا حد نعم لو قلنا بكفاية الحجة على العقاب فارتكاب أحد الطرفين يوجب الحد.

و الظاهر ان الحد مترتب على العلم بالزنا و ان كان ذلك بسبب دليل شرعي و امارة شرعية لا على حكم العقل بلزوم الاحتياط فلذا لا حد في المقام و بعبارة اخرى أنه كلما وجد دليل على الحرمة الظاهرية و ان لم يكن هناك علم وجداني فلا يسقط الحد و كلما لم يوجد ذلك و امّا وجب الاحتياط عقلا فهناك يسقط و ذلك لعدم المانع من جريان قاعدة درء الحدود بالشبهات إلا على القول بأن المراد من الشبهة هي الشبهة التي يجوز ارتكابها بإحدى الأمارات المعتبرة أو الأصول كذلك.

و فيه أنه لا شبهة هناك حتى يتمسك بالقاعدة و ذلك لأنه مقطوع بالحلية بحكم الظاهر [١].

و على الجملة فلو كان المراد من الشبهة مجملا فكلما دلّ الدليل الشرعي على الحرمة فهو كاف في ترتب الحد و إلا فلا يجرى عليه الحد و ذلك لحرمة إقامته إلا بمبرر قاطع. فلا يجوز إجرائه في أطراف العلم الإجمالي و ان كان يحرم ارتكابها عقلا.

و امّا ما ذكره من لزوم الاحتياط في الفروج على ما هو دأب العلماء في الشبهات الموضوعية.

ففيه انهم قالوا بالاحتياط في الدماء أيضا فكيف يمكن الحكم بالزنا و الاقدام على الرجم [٢] مثلا- مع لزوم الاحتياط في الدماء الّا بدليل قاطع فبلحاظ

[١] قال سيدنا الأستاذ دام ظلّه في دفتر مذكراته: فتحصّل من جميع ذلك، سقوط الحدّ في غير وطى اعتقد حرمة أو دلّ دليل معتبر عليها من غير فرق بين الشبهات الحكمية أو الموضوعية و ذلك لأنّ المتيقّن من وجوب الحدّ ذلك و الباقي مشكوك و الأصل عدمه و لعلّ المحقّق رحمه الله أراد بالعلم أعم من الحرمة الظاهرية انتهى كلامه دام بقائه.

[٢] و قد أوردت بأنّه ليس حكم الزنا هو الرجم مطلقا كى يتمسك بالاحتياط في الدماء و الأنفس. فأجاب سيدنا الأستاذ الأكبر دام ظلّه بأنّه لا فرق بين الجلد و الرجم فى مساسهما بالنفوس و أنّما ذكروا الرجم من باب أظهر المصاديق. الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦ هذا الاحتياط لا يجوز اجراء الحدّ عليه.

و لا يخفى عليك أنّ النزاع فى باب درء الحدّ بالشبهة قليل الجدوى و ذلك لأنّ الغالب هو قيام الدليل فى الموارد و بحسبها أمّا على الحلّ أو الحرمة و قلما يتفق مورد لا يكون هناك اماره أو أصل شرعى معتبر كما إذا وجد امرأة فى فراشه مثلا و دار الأمر بين كونها حليلة أو أجنبية.

### الغافل و الناسى

و أمّا الغافل المحض اى غير المتوجه الى المطلوب بحيث لا- يتقدح فى ذهنه أصلا كى يعتقد بالحل مثلا فالظاهر ان يكون كالقاطع بالخلاف فتشمله الروايات الواردة فى الجهل المركّب فلا يجرى عليه الحدّ لدرئه بالشبهة. و أمّا الناسى فالظاهر أنّه أيضا كذلك فتشمله الروايات و لا خصوصية للجهل بل المراد هو ما يشمل ذلك أيضا كما هو الظاهر من كلام شيخ الطائفة.

قال قدّس سرّه: باب ماهية الزنا و ما يثبت به ذلك. الزنا الموجب للحد هو وطى من حرّم الله تعالى و طيه من غير عقد و لا شبهة عقد و يكون الوطى فى الفرج خاصية و يكون الواطى بالغا كاملا فاما العقد فهو ما ذكرناه فى باب النكاح من اقسامه ممّا قد اباحه الله تعالى فى شريعة الإسلام. و أمّا شبهة العقد فهو ان يعقد الرجل على ذى محرم له من أمّ أو بنت أو أخت أو عمّة أو خاله أو بنت أخ أو بنت أخت و هو لا يعرفها و لا يتحققها أو يعقد على امرأة لها زوج و هو لا يعلم ذلك أو يعقد على امرأة و هى فى عدّة الزوج لها أمّا عدّة طلاق رجعى أو بائن أو عدّة المتوفى عنها زوجها و هو جاهل بحالها أو يعقد على امرأة و هو محرم أو هى محرمة ناسيا ثم علم شيئا من ذلك فإنّه يدرأ عنها الحدّ و لم يحكم له بالزنا «١».

ثم لو فرض عدم شمول أدلة المقام للناسى فإنّما يكفى فى ذلك حديث الرفع لكون النسيان من الأمور التسعة المرفوعة عن الأمة.

(١) النهاية كتاب الحدود الصفحة ٦٨٨.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧

### العقد بمجرّده غير كاف فى سقوط الحدّ

و هل يكتفى بمجرد العقد فى سقوط الحدّ بأن ينهض شبهة فيوجب الدرء ام لا؟ قال المحقّق قدّس سرّه: و لا ينهض العقد بانفراده شبهة فى سقوط الحدّ فلو استأجرها للوطى لم يسقط بمجرّده.

أقول: ولا إشكال في ذلك ولا خلاف فيه بل لا يحتاج هذا الكلام الى الاستدلال ولا حاجة الى رد من قال بأن العقد بنفسه كاف في السقوط وإنما قد تعرضوا لذلك ردًا لأبي حنيفة فإنه الذي قال بذلك [١] ولو كان عالما بالتحريم، مستدلا بدرء الحدود بالشبهات.

قال شيخ الطائفة قدس سره: إذا استأجر امرأة للوطء فوطئها لزمه الحدّ و به قال الشافعي وقال أبو حنيفة: لا حدّ عليه. دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا قوله تعالى: **إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ** أو **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**، و هذه ليست واحدة منهما «١». و قال قدس سره أيضا: إذا عقد النكاح على ذات محرم له كأمه و بنته و أخته و خالته و عمته من نسب أو رضاع أو امرأة ابنه أو أبيه أو تزوّج بخامسة أو امرأة لها زوج و وطئها أو وطئ امرأة بعد ان بانت باللعان أو بالطلاق الثلاث مع العلم بالتحريم فعليه القتل في وطئ ذات محرم و الحدّ في وطئ الأجنبية

[١] ففي الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري المجلد ٥ الصفحة ٩٨ (في بحث العقد على المحارم):

المالكية و الشافعية و الحنابلة و أبو يوسف و الامام محمد بن الحنفية قالوا: إذا عقد رجل على امرأة لا يحلّ له نكاحها بان كانت من ذوى محارمه كأمه و أخته مثلا أو محرّمة من نسب أو رضاع ثم وطئها في هذا العقد و هو عالم بالتحريم فإنه يجب عليه اقامة الحدّ لأنّ هذا العقد لم يصادف محلّه لأنه لا شبهة فيه عنده، و يلحق به الولد الإمام أبو حنيفة قال: لا يجب عليه اقامة الحدّ، و ان قال: علمت انها على حرام، لكن يجب عليه بذلك المهر، و يلحق به الولد، و يعاقب عقوبة هي أشدّ ما يكون من أنواع التعزير سياسيًا لا حدًا مقدّرا شرعيًا إذا كان عالما بذلك إلخ.

(١) الخلاف كتاب الحدود مسئلة ٢٦.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨

و به قال الشافعي ألا أنه لا يفصل و قال أبو حنيفة: لا حدّ في شيء من هذا حتّى قال: لو استأجر امرأة ليزني بها فزني بها لا حدّ عليه، فان استأجرها للخدمة فوطئها فعليه الحدّ. دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا قوله تعالى: **و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء** ألا ما قد سلف انه كان فاحشاً. إلى آخر كلامه «١».

و قد يوجّه كلامه بإرادة ما لا يعلم حرمة يقينا و ان كان هو حراما بمقتضى الاجتهاد.

و لكن كلامه يأبى عن ذلك بل هو يقول بأنّ مجرّد العقد اى عقد نكاح المحرّمات أو استئجار المرأة للوطء كاف في حصول الشبهة و سقوط الحدّ.

و الذى يسهّل الخطب انه لا- مورد لتوجيه كلام أبي حنيفة بعد ان نعلم ما هو المعهود منه من الفتاوى الفاسدة و الآراء و النظرات الباطلة المخالفة لضرورة الدين مثل حكمه بإلحاق الولد بالرجل إذا كانت زوجته قد حملت في أيام سفره، فلا بعد أصلا من مثله ان يقول بأنّ العقد ينهص شبهة في سقوط الحدّ.

نعم ما ذكر في هذا التوجيه في نفسه كلام حسن في الجملة و وجيه في بعض الموارد فان من الممكن ان يكون العقد سببا للشبهة و درء الحد كما إذا فرض انّ خبرا صحيحا دلّ على كفاية عشر رضعات في التحريم و مع ذلك قد تزوّجها فإنها بحسب اجتهاده و ان كانت محرّمة عليه ألّا انّ ذلك لا يوجب القطع بالحرمه فإنّ الخبر واجب العمل عنده ظاهرا و ألّا فلا يخلو الأمر في الواقع من كفاية العشر فهي محرّمة عليه أو اعتبار خمس عشر رضعة فهي عليه حلال و هذه هي الشبهة لأنّ الزنا هو الوطئ غير المستحق و هذا مشكوك فيه في المقام فيكون العقد كافيا في درء الحدّ [١].

[١] فيه انه ينافى ما كان يذكره دام ظلّه كثيرا في الدرس من انه لا- شبهة مع الاستظهار عن الدليل و قد تقدّم ان العلم أعم من الوجداني و الحكم الظاهري اجتهادا أو تقليدا هذا مضافا الى أنه خروج عن محلّ الكلام فإنه يقول بكفاية العقد بمجرد لا العقد مع عدم العلم بالتحريم و هكذا

(١) الخلاف الجلد ٣ كتاب الحدود مسألة ٢٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩

و هكذا بالنسبة إلى عقد الإجارة بأن استأجر امرأة للوطى زاعما أنّها تحلّ عليه بذلك فإنه لا يحدّ حينئذ خصوصا بلحاظ ما ورد من التعبير بالأجر عمّا يدفع إليهنّ في الاستمتاع كقوله تعالى فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً «١». و على الأخصّ بلحاظ أنّ العاميّة يفسّرون آيات القرآن الكريم بما يبدو في أذهانهم بلا مراجعة الى أهل بيت الوحي و التنزيل، و على الجملة فلو تخيل لأجل هذه الأمور أنه يباح استيجارهنّ لذلك فأنشأ عقد الإجارة فإنه كاف في سقوط الحدّ.

و نظير ذلك ما إذا تخيل و اعتقد انه يجوز للمرأة ان تهب نفسها لرجل و تباح له بذلك حيث رأى جواز ذلك بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه و آله لقوله تعالى وَ امْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ «٢» فزعم أنّ ذلك حكم عام يشمل النبي صلى الله عليه و آله و غيره و لا يختصّ به فإنه لو وطئها و الحال هذه فلا حدّ عليه.

و كيف كان فبطلان ما ذكره أبو حنيفة بمكان من الوضوح و قد ردّوا عليه في كلماتهم.

قال العلامة أعلى الله مقامه: لو تزوّج من يحرم عليه نكاحها كالأمّ و البنت و الأخت و المرضعة و ذات البعل و المعتدة و زوجة الأب أو الابن كان العقد باطلا بالإجماع فإن وطئها مع علمه بالتحريم و جب عليه الحدّ، و لا يكون العقد وحده شبهة في سقوط الحدّ، و لو وطئ جاهلا بالتحريم سقط الحدّ و هكذا كلّ نكاح اجمع على بطلانه كالخامسة و المطلقة ثلاثا، أما النكاح المختلف فيه كالمجوسية فإنه لا حدّ فيه و هكذا كلّ نكاح توهم الواطى الحلّ فيه، و لو استأجرها للوطى و جب الحدّ و لم يسقط به إلا ان يتوهم الحلّ به انتهى «٣».

الكلام في فرض الإجارة.

(١) سورة النساء الآية ٢٤.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٥٠.

(٣) التحرير كتاب الحدود الصفحة ٢١٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٠

و قال المحقق الأردبيلي قدس سرّه: و يشترط في الحدّ بالزنا مطلقا العلم بتحريمه من غير ان يحصل عنده شبهة محلّلة فلو توهم الواطى حلّ أحد المحرّمات المؤبّدة نسبا أو رضاعا أو مصاهرة يسقط الحدّ اى لا يجب به الحدّ و لا يسقط بمجرد العقد مع العلم بالتحريم معه و فساد العقد و كذلك لا يسقط الحدّ بل يتعلّق و يجب باستئجار المرأة للوطى مع العلم بعدم الحلّ بذلك و فساد العقد. نعم لو توهم الحلّ بالاستئجار أو بغير الاستئجار مثل ان تهب نفسها أو تبيح وطئها أو يوقعه بلفظ غير صحيح أو يكون قصده الإباحة مع الجهل بأن ذلك غير كاف و كذا العقود الفاسدة لعدم العربيّة أو القصد أو الأعراب أو المقارنة أو الاشتمال على شرط فاسد مثل ان لا يطأ و بالجملة جميع ما يمكن ان يتوهم و يعتقد أنه ليس بمحرّم و ان كان نفس رضاهما و بأيّ شيء كان فإنه موجب لعدم تعلّق الحدّ و سقوطه.

ثم قال: و دليل تحريم الزنا وجوب الحدّ مع الشرائط، الكتاب و السنّة و الإجماع و دليل عدمه مع عدم و لو كان بوجه بعيد كون الجاهل معذورا و بناء الحدود على التخفيف و درء الحدود بالشبهات انتهى كلامه رفع مقامه.

قال المحقق: و لو توهم الحلّ به سقط

و قد فسر في الجواهر التوهم بالاعتقاد و قال- عقيب قول المصنّف: و لو توهم-: على وجه اعتقده، فلو قطع بأنّ العقد كاف في الحلّ فلا محالة يسقط الحدّ.

و لا فرق في ذلك بين ان يكون اعتقاده ناشيا عن الاجتهاد أو التقليد و قد مرّ ذلك و في الجواهر: بل و ان كان ذلك لتقصير منه في المقدمات باختيار مذهب فاسد يقتضى ذلك أو باعراض عن أهل الشرع أو بغير ذلك ممّا يكون فيه مشتبه و ان كان هو آثما في ظنّه إلخ.

قال المحقق: و كذا يسقط في كلّ موضع يتوهم الحلّ كمن وجد على فراشه امرأة فظنّها زوجته و لو تشبّعت له فعليها الحدّ دونه و في رواية يقام عليها

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥١

الحدّ جهرا و عليه سرا.

أقول: كلّ ذلك على أساس المعيار الذي ذكرناه من أنّ من بان له الأمر فوطئ عالما بأنّ عمله حرام يحكم عليه بالزنا و يحدّ و من أقدم على الوطئ مشتبه عليه الأمر فلا يحدّ لعدم ثبوت الحرمة عليه شرعا. و عليه يتمّ ما افاده من أنّ من وجد على فراشه امرأة فوطئها زاعما أنّها زوجته فإنّه لا حدّ عليه. و هكذا لو تشبّه الرجل لها بحيث زعمت انه زوجها فلا حدّ على المرأة و أنّما يحدّ الرجل و العكس العكس فلو تشبّعت المرأة للرجل بحيث أيقن أنّها زوجته فان عليها الحدّ لأنّه لا شبهة لها فإنّها قد تعمّدت و أقدمت على العمل عالمه بالحرمة بخلاف الرجل لأنّه قد أقدم للشبهة الطارئة عليه فلا حدّ عليه. هذا هو مقتضى الأدلّة و القاعدة و ذلك لأنّ أحدهما زان دون الآخر.

نعم هنا رواية تدلّ على خلاف ذلك في الفرض الأخير و هي رواية أبي الروح: أنّ امرأة تشبّعت بامه لرجل و ذلك ليلا فواقعها و هو يرى أنّها جاريتها فرفع الى عمر فأرسل الى عليّ عليه السلام فقال: اضرب الرجل حدّا في السرّ و اضرب المرأة حدّا في العلانية [١].

[١] وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٨ من أبواب حدود الزنا الحديث ١، و قال الشيخ الحرّ العاملي: حملة أكثر الأصحاب على شك الرجل أو ظنّه و تفریطه في التأمل و أنّه حينئذ يعزّر لما تقدّم في تزويج امرأة لها زوج و غير ذلك و قد رواه المفيد في المقنعة مراسلا نحوه، ألا أنّه قال: فوطأها من غير تحرّز انتهى.

و قال المحقق في نكت النهاية بعد التعرّض لخبر الأعمى: و كذا القول في الزوايه عن أمير المؤمنين عليه السلام عن امرأة تشبّعت لرجل بجاريتها و اضطجعت على فراشه ليلا فظنّها جاريتها فوطئها من غير تحرّز و رفع خبره إليه فأمر بإقامة الحدّ على الرجل سرا و اقامة الحدّ على المرأة جهرا، و في هذا الخبر شيان كلّ واحد منهما يوجب الشبهة و هو أنّها تشبّعت، الثاني أنّه ظنّها جاريتها ثم إذا حكم عليه بأنّه زان لم حدّه سرا؟

ثم قال: الجواب: أمّا الأعمى الى ان قال: و أمّا الرواية المتضمنة إقامة الحدّ على الرجل سرا فهي رواية أبي بشر عن ابى نوح ان عمر أرسل في ذلك الى عليّ (ع) فقال له: اضرب المرأة حدّا في العلانية و الرجل حدّا في السرّ ذكرها الشيخ في التهذيب، و الروايتان محمولتان و سمعنا من بعض فقهاءنا أنّه عليه السلام أراد إيهام الحاضرین الأمر بإقامة الحدّ على الرجل سرا و لم يقيم عليه الحدّ

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٢

فهى صريحة في انه يحدّ كلاهما مع تفاوت انه يحدّ الرجل في الخفاء و المرأة في أعين الناس و على رؤس الاشهاد، و قد عمل و افتى



بها القاضي ابن البراج «١».

ولكنها مخالفة للقواعد الشرعية متروكة عند المعظم و لم يفت بها سواه [١] وقد وجهها بعض العلماء بأن الامام عليه السلام ذكر ذلك بحسب الظاهر لا الواقع لإيهام الحاضرين الأمر بإقامة الحد على الرجل سرا استصلاحا و حسما لمادة الفساد لئلا يتخذ الجاهل الشبهة ذريعة و عذرا، و لم يتم عليه السلام عليه الحد بان كان قد أمر سرا ان يدعوه و يتركوه و لا يضربوه في السر، و على الجملة فالمعتد بالحل لا شيء عليه سواء كان أحدهما أو كليهما و لذا قال المحقق بعد ذلك:

و كذا يسقطه لو إباحته نفسها فتوهم الحل  
أقول: و ذلك لما تقدم من انه لا بد في الحد من عدم شبهة في البين.

### كلام حول الاختيار والإكراه

قال المحقق قدس سره: و يسقط الحد مع الإكراه و هو يتحقق في طرف المرأة قطعاً و في تحققه في طرف الرجل تردد و الأشبه بإمكانه لما يعرض من ميل الطبع المزجور بالشرع.  
أقول: عرفت ان من جملة شرائط تعلق الحد هو الاختيار و ان لا يكون المرتكب لموجه مكرها، و الكلام حينئذ في مقامات.

استصلاحا و حسما للمادة لئلا يتخذ الجاهل الشبهة عذرا و هذا ممكن انتهى كلامه. و قال في الرياض: ان الرواية ضعيفة بالإرسال و عده من الجهلة انتهى، و في كشف اللثام: و هو متروك يحتمل لان يكون علم منه العلم أو الظن بحالها و ان ادعى الشبهة.  
[١] يقول المقرر: قد افتى به يحيى بن سعيد الحلّي أيضا في جامعه الصفحة ٥٤٨ قال: فان تشبهت امرأة لا جنبي بمنكوحته على فراشه حد سرا و حدثت جهرا إلخ.

(١) المهذب الجلد ٢ الصفحة ٥٢٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٣

منها أنه ما هو المعيار في الإكراه فهل يتحقق بتوعيده بأخذ ماله أو ضربه و أمثال ذلك؟ و منها أنه هل يمكن إكراه الرجل على الزنا أم لا و منها أنه مع تحقق الإكراه فلا حرمة و لا حد في البين.

أمّا الأوّل فالظاهر أنه ليس كلما هدده المكره - بالكسر - على ترك الزنا يتحقق معه الإكراه و ان كان تحمّله شاقا فاللازم هو مراعاة الأهم و تشخيصه، الا ترى ان الحرج يرفع التكليف لكن لا - في كلّ الموارد فالمسح على البشرة حرج و قد أمر الإمام عليه السلام بالمسح على المرارة «١» مستدلا بقوله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ «٢» و أمّا إذا كان شاب كثير الشبق غير متمكن من النكاح لا - يستريح طول ليله و لا ينام فهل يجوز له وطى المحارم مثلا تمسكاً ب لا حرج؟ و هكذا من كان في شدة من الجوع فلا يجوز له الأخذ من مال غيره إذا أمكنه التحمل نعم لو كان مشرفا على الموت فهناك يجوز له ان يأخذ منه ما يسد به رمقه مضمونا عليه.

و على هذا ففيما نحن فيه لو هدده المكره بأنه يأخذ مالا منه أو يضربه مثلا لو لم يرتكب الزنا فلا يسوغ مجرد ذلك ان يقدم على هذه المعصية نعم لو هدده بقتله أو قتل ولده مثلا إذا ترك الزنا فهناك يجوز له ارتكاب ذلك. و على الجملة فلا بد من كون ما وعده و هدده به بحيث يحق عرفا و يناسب ان يرتكب الزنا فرارا عنه و كثيرا ما يحصل الاشتباه في أنه من موارد الإكراه أم لا.

و اما الثاني فنقول: لا خلاف و لا إشكال في تحقق الإكراه بالنسبة إلى المرأة و لكن وقع الاشكال و البحث في إمكان إكراه الرجل على الزنا و عدمه فقد حكى عن السيد ابن زهرة الجزم بعدم إمكان ذلك أصلا [٣].

[١] أقول: لم أعر على ذلك في الغنية و ان نسب اليه جزما في كشف اللثام بقوله: و هو خيرة. الغنية انتهى، و لعله لذلك قال في الرياض: المحكى عن الغنية إلخ و في الجواهر: بل عن الغنية الجزم بعدمه.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الصفحة ٣٢٧ الباب ٣٩ من أبواب الوضوء الحديث ٥.

(٢) سورة الحج الآية ٧٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٤

و قد يستدل لذلك بأن الإكراه يمنع عن انتشار العضو و انبعاث القوى لتوقفهما على الميل النفساني المنافي لانصراف النفس عن الفعل.

و يقرب منه ما ذكره في كشف اللثام في مقام التعليل و هو قوله: لعدم انتشار الآلة إلا عن الشهوة المنافية للخوف.

و يرجع هذا الكلام الى ان المكروه كالعين فكما لا يمكن حمل العين على الوطى كذلك لا يمكن حمل المكروه على ذلك.

و حاصل هذا الكلام و الاستدلال أنه لو لم يكن له ميل نفساني فكيف حصل له الانتشار، فانتشار عضوه كاشف عن أنه كان مائلا الى ذلك فلا يكون مكرها.

و فيه انه لو كان معنى الإكراه هو خصوص حمل الشخص غيره قسرا على إتيان ما هو خلاف ميله الطبيعي النفساني لتم الاستدلال و ورد الإشكال.

أمّا لو كان المراد حمله على العمل الذي لا-يميل إليه عادة بل يتركه و يحترز عنه بالنظر الى تكليفه الشرعى و ما يعتقده من العقائد الدينيّة فهذا ممكن و ذلك لكون العزيمة النفسانية مستعدة قويّة. و عليه فيمكن ان يكون الإنسان بحيث لا يرضى بمعصية الله سبحانه حتى في حين كونه مكرها و مع ذلك يحصل له الانتشار بمقتضى عزيمته الشهوية و الميل النفساني المركوز في ذاته، و لو لا الإكراه و التهديد لما ارتكب ذلك أصلا بل كان يردعه خوف الله تعالى مع الانتشار- كما قد وقع مثل ذلك في الحالات العادية حيث عزم على المعصية و انتشر عضوه و لكنه تركها و رده خوف الله سبحانه حينما كان مشرفا على الوقوع فيها- ألا ان القوة القاسرة حمله على الارتكاب، و هذا هو الذى أشار إليه المحقق بقوله: لما يعرض من ميل الطبع المزجور بالشرع.

و حاصل الكلام في المقام ان الإكراه هو حمل الغير على خلاف إرادته.

و ميله و هو على قسمين فتارة يكون حملا- له على خلاف إرادته الناشئة من القوى الحيوانية و اخرى يكون حملا- له على خلاف إرادته الناشئة عن دينه و إيمانه، و بلحاظ الإطلاق الثاني يتحقق الإكراه و ان كان بلحاظ الأول لا يمكن ذلك.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٥

و أمّا ما افاده صاحب الجواهر رضوان الله عليه- اشكالا و نقضا على الاستدلال المزبور- من إمكان فرض الإكراه على الزنا و تحقّقه بدون الانتشار بان يدخل الحشفة في الفرج و هو غير منتشر.

فهو غير تامّ و ذلك لانصراف البحث عن ذلك و لا يقول أحد بعدم إمكان الإكراه بهذا النحو و لا يدعيه مدّع، و على الجملة فالكلام في غيره.

ثم ان الشهيد الثاني بعد ان ذكر إنكار بعض انتشار العضو مع الإكراه و استظهاره بنفسه إمكان ذلك معللا بان الانتشار يحدث عن الشهوة و هو أمر طبيعي لا ينافيه تحريم الشرع قال: و على كلّ حال لا حدّ لانه شبهة و الحدّ يدرء بالشبهة [١].

و أورد عليه في الجواهر- بعد ان نقل كلام المسالك بهذا اللفظ:

و على كلّ حال فلا حدّ للشبهة- بان المتّجه الحدّ بناء على عدم تحقّق الإكراه فيه ضرورة استلزام حصوله حينئذ لعدم كونه مكرها فيه

انتهى «١».

أقول: وقد استفاد واستظهر من عبارة المسالك: و على كل حال إلخ ان مراده أنه سواء قلنا بإمكان الإكراه على الزنا بان لا يكون الانتشار منافيا للإكراه أو قلنا بعدم إمكان الإكراه عليه- لعدم حصول الانتشار معه فلو انتشر يعلم أنه لم يكن مكرها- فلا حدّ فيهما للشبهة.

فلذا أورد عليه بأنه إذا بنينا على عدم إمكان إكراه الرجل فاللزام هو الحدّ فكيف نقول بالشبهة و عدم جريان الحدّ؟  
و لكن يمكن ان يكون مراد المسالك غير ما استظهره منه فلا يرد عليه

[١] مسالك الافهام المجلد ٢ الصفحة ٤٢٤ أقول: و شبيه هذه العبارة عبارة الكاشاني في مفاتيحه المجلد ٢ الصفحة ٦٤ قال: و لو اختصت الشبهة أو الإكراه بأحدهما سقط عنه للنص: ليس على المستكرهه شيء إذا قالت: استكرهت، و قول القاضي بوجوب إقامته على المشتبه عليه سرًا و على الآخر جهرا شاذّ و مستنده ضعيف و الأصحّ إمكان الإكراه في حقّ الفاعل كما في حقّ المفعول لأنّ انتشار العضو يحدث عن الشهوة و هو أمر طبيعي و على التقديرين لا حدّ، للحديث النبوي المشهور: ادروا الحدود بالشبهات انتهى.

(١) جواهر الكلام المجلد ٤١ الصفحة ٢٦٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٦

إشكال. و ذلك لأنه لو لم يكن في عبارة الشهيد الثاني كلمة (لأنه) كما هي كذلك في نقل الجواهر عنه على ما تقدّم آنفا فلا بُدّ أصلا في القول بكون مراده أنه لا حدّ عند الشبهة و الشك، و كأنه قيل: من قال بإمكان الإكراه يقول لا حدّ لكونه مكرها عليه، و من قال بعدم إمكانه يقول بوجوب الحدّ لأنّ ما وقع و صدر عنه حينئذ كان باختياره و هو يوجب الحدّ، و من شك في ذلك و لم يدر أنه يمكن ذلك أم لا فلا حدّ لأجل الشك و الشبهة.

و أمّا على فرض وجود كلمة (لأنه) كما هو كذلك في ضبط المسالك نفسه كما مرّ، فيمكن ان يكون المراد هو الاشعار الى عدم الحرمة و عدم الحدّ في مورد الإكراه- حيث انّ الكلام في المكره- فأنّا نقطع بعدم حرمة هذا الزنا الصادر عن إكراه و لا حدّ عليه، فقد عبر عن الإكراه بالشبهة و كأنه قال: لا حدّ مع الإكراه بسبب نفس الإكراه فلم يكن المراد من الشبهة، الشك، و قد عبر عن اليقين بعدم الحرمة و الحدّ، بالشبهة هذا [١].

و أمّا المقام الثالث و هو أنه لا حرمة و لا حدّ مع الإكراه فقد استدللّ لذلك بأمر:

منها أنه لو لا ذلك لزم التكليف بما لا يطاق. قال في المسالك: الإكراه يسقط به اثر التحريم عن المكره إجماعا حذرا من تكليف ما لا يطاق انتهى.

و فيه أنه لا- يجرى في كل موارد الإكراه و أنما يتمّ و يجرى في بعضها فإنه ربّما يتحقّق الإكراه و ليس تحمّل ما توعدّ به تكليفا بما لا يطاق و ليس مغلوبا على

[١] أقول: هكذا أفاد دام ظلّه في مجلس الدرس و لعلّه لا- يخلو عن شيء، فان الكلام و ان كان في الإكراه كما أفاد الّا أنه بهذه المناسبة انجزّ الكلام إلى أنه هل يمكن إكراه الرجل على الزنا أم لا- و الى ذكر القولين في المسئلة فكيف نغضّ النظر عن ذلك و نقول بانّ كلامنا في المكره، و على الجملة فالظاهر انّ الحقّ مع صاحب الجواهر فإنه لو قلنا بعدم إمكان الإكراه في خصوص الرجل فلا بدّ من ان يكون ما صدر منه اختياريا لفرض عدم تحقّق الإكراه فيجب اجراء الحدّ عليه. و أنّي أظنّ جدّا انّ مراد المسالك هو أنه سواء قيل بإمكان إكراهه أو قلنا بعدمه لا يجب الحدّ للاختلاف في المسئلة الموجب للشبهة. و يؤيد ذلك ان فخر المحقّقين صرح

بعدم الحدّ لذلك فقال: و يمكن ان يقال: هذه مسألة مختلف فيها فيكون محلّ الشبهة و قال عليه السلام: ادروا الحدود بالشبهات انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٧

عقله كالمجنون بل أنّما يرتكبه باختياره بعد الإكراه، كذا في الجواهر [١].

و منها حديث الرفع و هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: رفع عن أمتي تسعة الخطاء و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه و الحسد و الطيرة و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفهة [٢].

فإنه وارد في مقام الامتنان و رفع التكليف و المؤاخذه حيث انه كان يمكن التكيف مع كونه مكرها بان يقال له: لا ترتكب الزنا و ان جرى عليك ما جرى و وقع عليك ما وقع كما ان الأمر كذلك في الإكراه على قتل الغير فإنه لا يرفع التكليف و ان كان في ترك قتل الغير قتل نفسه و على الجملة فقد رفع الله التكليف بالاجتناب عن الزنا عند الإكراه عليه امتنانا على العباد.

و منها الأخبار الخاصية الواردة في المقام فقد عقد المحدث العامل بابا سماء باب سقوط الحدّ عن المستكرهه على الزنا و لو بان تمكن من نفسها خوفا من الهلاك عند العطش و تصدق إذا ادعت.

عن ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام قال: انّ عليا عليه السلام أتى بامرأة مع رجل فجرها فقالت: استكرهني و الله يا أمير المؤمنين. فدرأ عنها الحدّ و لو سئل هؤلاء عن ذلك لقالوا لا تصدق و قد و الله فعله أمير المؤمنين عليه السلام [٣].

عن العلا عن محمّد بن عيسى عن أحدهما عليهما السلام في امرأة زنت و هي مجنونة فقال: أنّها لا تملك أمرها و ليس عليها رجم و لا نفى و قال في امرأة أقرت على نفسها انه استكرهها رجل على نفسها قال: هي مثل السائبة لا تملك نفسها

[١] أقول: يمكن دفع هذا الإيراد عنه بما ذكره المحقق الآقا جمال في حاشية الروضة بعد تمسك الشهيد الثاني بلزوم التكليف بما لا يطاق انتهى بقوله: أراد به ما يشمل الحرج المنفي في الدين فافهم. انتهى.

(٢) خصال الصدوق باب التسعة الحديث ٩، و الكافي الجلد ٢ الصفحة ٤٦٢ بلفظ: وضع، و الفقيه الجلد ١ الصفحة ٣٦ كذلك.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٨

فلو شاء قتلها ليس عليها جلد و لا نفى و لا رجم [١].

قوله عليه السلام: هي مثل السائبة. يعنى المغلوبة التي لا قدرة لها على المدافعة فكأنّ قوله: لا تملك نفسها تفسير لها فهي تكون بحيث يمكن ان يقتلها.

عن محمّد بن قيس عن ابى جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة مجنونة زنت فحبلت قال: مثل السائبة لا تملك أمرها و ليس عليها رجم و لا- جلد و لا- نفى و قال في امرأة أقرت على نفسها انه استكرهها رجل على نفسها قال: هي مثل السائبة لا تملك نفسها فلو شاء لقتلها فليس عليها جلد و لا نفى و لا رجم [٢].

و عن طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام قال: ليس على زان عقر و لا على مستكرهه حدّ [٣].

و عن موسى بن بكير قال: سمعته و هو يقول: ليس على المستكرهه حدّ إذا قالت: أنّما استكرهت [٤].

و عن محمد بن عمرو بن سعيد عن بعض أصحابنا قال: أتت امرأة إلى عمر فقالت: يا أمير المؤمنين إنني فجرت فأقم في حدّ الله فأمر برجمها و كان عليّ عليه السلام حاضرا فقال له: سلها كيف فجرت؟ قالت: كنت في فلاة من الأرض فأصابني عطش شديد، فرفعت لى خيمة فأتيتها فأصبت فيها رجلا أعرابيا فسألته الماء فأبى إلا ان أمكنه من نفسي فوليت منه هاربة فاشتدّ بي العطش حتّى غارت عيناى و

ذهب لساني فلما بلغ منى أتيتة فسقاني و وقع على فقال له على عليه السلام: هذه التي قال الله عز وجل: **فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ\***، هذه غير باغية ولا عادية إليه فخلّ سبيلها فقال عمر: لو لا على لهلك عمر «٥».

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٦.

(٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٥٩

و عن محمد بن محمد المفيد في الإرشاد قال: روى العامة و الخاصة أنّ امرأة شهد عليها الشهود أنّهم وجدوها في بعض مياه العرب مع رجل يطأها و ليس يبعل لها فأمر عمر برجمها و كانت ذات بعل فقالت: اللهم أنّك تعلم أنّي بريئة فغضب عمر، و قال: و تجرح الشهود أيضا؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ردّوها و اسئلوها فلعلّ لها عذرا فردّت و سئلت عن حالها فقالت: كان لأهلي إبل فخرجت مع إبل أهلي و حملت معي ماء و لم يكن في إبل لي و خرج معي خليطنا و كان في إبل له فنقد مائي فاستقيته فأبى أن يسقيني حتّى أمكنه من نفسي فأبيت فلما كادت نفسي ان تخرج أمكنته من نفسي كرها فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر، **فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**. فلما سمع عمر ذلك خلّى سبيلها «١».

فهذه الأخبار الشريفة تدلّ صريحة على أنّه لا حدّ على المرأة إذا استكرهت على الزنا.

### في ادعائها أنّها مستكرهة

ثم انه يستفاد من بعض هذه الاخبار قبول دعواها أنّها مستكرهة على الزنا ففي خبر ابى عبيدة التي مرّ نقلها آنفا أنّ عليا عليه السلام اتى بامرأة مع رجل فجرّبها فقالت استكرهني و الله يا أمير المؤمنين فدرأ عنها الحدّ. الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ذلك.

و هل قبول قولها و ادعائها أنّها مستكرهة تعبّد خاصّ في هذا المورد أو أنّه مقبول في غير ذلك أيضا و في جميع الموارد؟

قد يقال بأنّ دعوى الاستكراه غير مسموعة فلذا لو باع سلعته ثم بعد ذلك ادعى أنّه كان قد اكراه على ذلك فإنّه لا تسمع منه هذه الدعوى ألّا ان يقيم هو بيّنه أو أقّر المشتري بذلك لأنّ ظاهر البيع صدوره عن اختيار.

و لكنّ الظاهر الفرق بين المقامين لأنّه في باب البيع يريد البائع المدعى

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٠

للإكراه استرجاع المال بدعوى الاستكراه عن يد المشتري و لا وجه لذلك بعد ان صار ملكا له و هذا بخلاف المقام فان مدعى الإكراه يدفع بذلك، الحدّ من نفسه، و لا بأس به بعد الأمر بدرء الحدود بالشبهات و على هذا ففي كلّ الموارد التي يتوجّه حدّ من حدود الله تكون دعوى الاستكراه مسموعة سواء كان في باب الزنا أو شرب الخمر أو غير ذلك، و ادعاء الزاني عدم الإكراه في قبال المرأة التي تدعى ذلك لا- اثر له بالنسبة إلى المرأة و لا يوجب حدّها و ان كان ينفع و يؤثر بالنسبة إلى نفسه حيث يرفع عنه حكم القتل المترتب على الواطى اكرهاها ألّا ان يثبت عدم كونها مستكرهة بالأمارة كالبيّنة.

## الكلام في مهر المستكرهه على الزنا

## إشارة

قال المحقق: و يثبت للمكرهه على الواطئ مثل مهر نساها على الأظهر.  
أقول: هذا هو المشهور كما صرح بذلك في المسالك و الجواهر.  
و استدلل له في المسالك بقوله: لأن مهر المثل عوض البضع إذا كان محرماً عارياً عن المهر كقيمة متلف المال. و البضع و ان لم  
يضمن بالفوات لكأنه يضمن بالتفويت و الاستيفاء «١».  
و أورد عليه في الجواهر بعدم رجوعه الى حاصل يعتد به.  
و كأنه لأجل الإشكال في صدق الإلتلاف على الانتفاع هنا، و في كون البضع مثل المال عند الشارع، و في كون مهر المثل قيمة و على  
هذا فليس مشمولاً لقاعدة من أتلّف مال الغير.  
نعم يدل على المطلوب بعض ما ورد من النصوص كخبر طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: إذا اغتصب الرجل  
أمة فافتضها فعليه عشر قيمتها و ان كانت حرّة فعليه الصداق «٢».

(١) مسالك الافهام المجلد ٢ الصفحة ٤٢٤.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٤ الباب ٣ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ٣ و المجلد ١٥ الباب ٤٥ من أبواب المهور الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦١

و روى الشيخ عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال: إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت ثم تزوّجت فجاء  
زوجها الأوّل فإنّ الأوّل أحقّ بها من هذا الأخير دخل بها الأوّل أولم يدخل بها و ليس للآخر ان يتزوّجها ابداً و لها المهر بما استحلّ  
من فرجها «١».

و في رواية أخرى مثله إلا ان فيها: قد دخل بها الأخير أم لم يدخل بها «٢» و يمكن التأييد لذلك بمفهوم ما ورد عن النبي صلّى الله  
عليه و آله و سلّم من عدم المهر لبغى [٣]. فإنّ المستفاد منه النهى عن مهر البغى، فيثب لغيرها، و من المعلوم أنّ المستكرهه ليست بغياً  
فلها المهر.

## إذا كان المكره هو الغير

ثم انّ ما ذكرناه متعلّق بما إذا كان المكره هو الزانى فكان يجب عليه مهرها، فيبقى الكلام فيما إذا كان المكره غير الزانى فهل الضامن  
للمهر هو المباشر أو المكره له على الزنا؟

قال في الجواهر: مقتضى ما سمعته في كتاب الغصب انّ الضمان على المكره الذى هو أقوى من المباشر و لكن قد ذكرنا هناك أنه لو  
لم يكن إجماعاً أمكن القول بالرجوع عليه و ان رجع على الآخر.

و هو كما أشار إليه هنا قال في باب الغصب أولاً: انّ ظاهر الأصحاب عدم رجوع المالك على المكره بشيء.

[١] وسائل الشيعة المجلد ١٢ الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٥ و ٧ و ١٣، ثم لا يخفى انّ بما ذكر يخرج عن مقتضى خبر  
طلحة بن زيد عن علي عليه السلام: ليس على زان عقر ولا على مستكرهه حدّ، الوسائل المجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا  
الحديث ٥، و قد صرح بذلك في الجواهر.

و في المصباح المنير: العقر بالضم دية فرج المرأة إذا غضبت على نفسها ثم كثر ذلك حتى استعمل في المهر.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٤ الباب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٤ الباب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الحديث ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٢

ثم قال- بعد أسطر-: و لكن مع ذلك ان لم يكن إجماعا لا يخلو من نظر خصوصا مع عود النفع الى المباشر باعتبار مباشرته الإتلاف و ان رجع هو على المكره بل قد يقال: ان القاعدة تقتضى اختصاص الضمان بالمباشر الذى هو المكره «١». أقول: فرق بين مسئلتنا و ما فى كتاب الغضب فان البحث هناك كان فى المتلف المكره و كان يصح القول بضمان المتلف حيث أنه سبب أقوى بخلاف المقام حيث ان المباشر مختار غير مكره و إنما أكرهت المرأة بإكراه الغير و لا- وجه لضمان المكره مع اختيار المباشر.

و تحقيق الكلام ان إكراه الغير- لا الزانى- على الزنا يتصور على ثلاثة وجوه: الأول ان يكون المكره قد اكره الرجل خاصة على الزنا دون المرأة و إنما هى زنت باختيارها.

الثانى ان يكون قد أكره المرأة خاصة عليه دون الرجل.

الثالث ان يكون قد اكره كليهما على الزنا.

فلو كان مراده قدس سره هو الفرض الأول فيرد عليه أنه حينئذ تكون المرأة زانية و لا مهر لها أصلا فكيف يطرح النزاع فى ان المهر على الزانى أو على المكره.

و لو كان المراد هو الثانى و هو ما إذا أكرهت المرأة خاصة فيه ان لازم ذلك هو ثبوت المهر على الزانى لأنه قد باشر الزنا باختياره بلا- أى إكراه و لا- وجه أصلا لاحتمال كون المهر على المكره، و هذا نظير ما إذا حبس رجلا و أتلف آخر ماله فإنه لا إشكال فى كون الضامن هو المباشر المتلف دون الحابس الذى حبس صاحب المال و لم يخلّ سبيله فان المباشر أقوى فى المقام.

كلياىگانى، سيد محمد رضا موسى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ٣ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ١٤١٢ هـ ق

الدر المنضود فى أحكام الحدود؛ ج ١، ص: ٦٢

نعم لو كان مراده هو الفرض الثالث و هو إكراه المكره كليهما على الزنا فهناك يصح الدعوى فى ان المهر على المكره أو على الواطى و يجرى هذا البحث و لعل الأقوى حينئذ كونه على المكره الذى هو السبب فهو الضامن له دون المباشر للوطى لكن هذا الوجه ليس الظاهر من مفروض كلامه.

(١) جواهر الكلام الجلد ٣٧ الصفحة ٥٨.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٣

## الكلام فى حقوق الأولاد

من المعلوم انه يلحق الولد فى الوطى بالشبهة، بمن هو المشتبه عليه واطيا كان أو الموطوءة أو كليهما فهل الأمر كذلك فى باب الإكراه أيضا بأن يكون الولد ملحقا بمن اكره على الزنا أم لا؟

أقول: أنا و ان لم نجد نصا معتبرا في المقام يدلّ عليه بالخصوص كما ذكر ذلك صاحب الجواهر أيضا أنّ المقام في الحقيقة من أفراد الشبهة بناء على كونها هو الوطى الذى اعتقد المشتبه عليه عدم الحرمة و ان لم يكن هناك ملك البضع و مقتضى ذلك هو الحاقه به. و ان شئت فقل أنّ المشتبه عليه حيث كان معتقدا للحلّ جهلا مركبا فهو معذور في اقدمه و عمله و هذا المناط محقق في مورد الإكراه بل المقام اولى به من باب الشبهة و ذلك لانه و ان كان بين المقامين فرق و هو أنّه هناك يرتكب قاطعا بالاستحقاق بخلاف المقام حيث أنّ المكره عالم بعدم الاستحقاق و بذلك يمكن الإشكال في المقام أنّ انه في المقام قد رفع التكليف بسبب الإكراه فلا حرمة في البين أصلا و المكره يأتي بما هو جائز، فالمقام اولى بإلحاق الولد من الوطى شبهه الذى يأتي بالحرام و هو معذور.

و بعبارة اخرى أنّ اعتقاده بعدم الحرمة مطابق للواقع بخلاف من أقدم على الوطى جاهلا فإنّه و ان كان يعتقد عدم الحرمة لكن اعتقاده لا يطابق الواقع.

و يدلّ على المطلوب قاعدة اللحق بأشرف الأبوين، فيما إذا كان الإكراه في أحدهما دون الآخر و هي مستفاد من الروايات ففي خبر يحيى بن العلاء قال:

قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما ترى في رجل تزوّج امرأة فمكثت معه سنة ثم غابت عنه فتزوّجت زوجها آخر فمكثت معه سنة ثم غابت عنه ثم تزوّجت آخر ثم أنّ الثالث أولدها قال: ترجم لأنّ الأوّل أحسنها قلت: فما ترى في ولدها؟ قال: ينسب إلى أبيه. قلت: فان مات الأب يرثه الغلام؟ قال: نعم «١».

(١) أمالى الشيخ الطوسى المجلد ٢ الصفحة ٢٨٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٤

فحيث ان الزوج الذى أولدها كان جاهلا- بأنّها ذات بعل فلذا ينسب الابن اليه و يرثه الغلام و بعبارة اخرى أنّ المانع من الإلحاق، الفجور و هو منتف بالنسبة إليه حسب الفرض.

و لك ان تقول أنّ الولد ملحق عرفا بمن تولد منه و ان كان زان أو زانية و أنّما رفع النسب يحتاج الى دليل و هو وارد في الزنا، و من المعلوم أنّ الوطى بالشبهة ليس زنا عند العرف.

## الكلام في الإحصان

### إشارة

قد يكون الزنا موجبا للرجم و هو ما إذا كان عن إحصان و يعتبر فيه مضافا الى الشروط المعتمدة في أصل الزنا أمور آخر لا يجوز الرجم بدونها.

قال المحقق: و لا- يثبت الإحصان الذى يجب معه الرجم حتّى يكون الوطى بالغا حرّا و يظا في فرج مملوك بالعقد الدائم أو الرق متمكن منه يغدو عليه و يروح.

أقول: أنّ الإحصان لغة هو المنع و فى الشرع ورد على معانى كثيرة كالإسلام و البلوغ و العقل و الحرّية و التزويج و العفة كذا فى المسالك [١] و قد استعمل فى القرآن الكريم فى كلّ واحد من هذه المعانى.

و لكنّ المراد منه فى باب الزنا الموجب للرجم هو شىء خاص و هو ما يجمع أموراً ذكره المحقق و هي كون الوطى بالغا و حرّا و متمكنا من الوطى فى فرج مملوك له أمّا بالعقد الدائم أو بالرق.



[١] قال: الإحصان و التحصين في اللغة: المنع قال تعالى: لتحصنكم من أسكم، و قال: في قرى محصنة و ورد في الشرع بمعنى الإسلام و بمعنى البلوغ و العقل و كل منها قد قيل في تفسير قوله تعالى: فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ، و بمعنى الحرية و منه قوله تعالى: فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصِنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ، يعني الحرائر، و بمعنى التزوج، و منه قوله تعالى وَ الْمُحْصِنَاتُ مِنَ السُّبْحِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، يعني المنكوحات و بمعنى العفة عن الزنا، و منه قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصِنَاتِ، و بمعنى الإصابة في النكاح و منه قوله تعالى مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ و يقال: أحصنت المرأة عفت.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٥

و لا يخفى ان الشرط الأول أعني البلوغ غير مختص بالمقام بل هو شرط الحدّ مطلقا رجما كان أو جلدا فان غير البالغ رفع عنه حتى يدرك أو يحتلم على اختلاف ما ورد في الروايات من التعابير، و قد قام الإجماع على عدم حدّ مطلقا على الصبي، و في الجواهر: بل الإجماع بقسميه عليه لكن على معنى اعتبار البلوغ حين الزنا بل الظاهر كونه كذلك أيضا بمعنى اعتباره في وطى زوجته إلخ. و أما الشرط الثاني و هو الحرية حال الزنا فلا خلاف في اعتبارها في الرجم و ان لم تكن معتبرة في الجلد فلو زنى العبد جامعا لجميع الشرائط فإنه لا يرجم و قد قام الإجماع على ذلك أيضا و ان كان بين الشرطين فرق فان غير البالغ قد رفع عنه بخلاف العبد فإنه ليس كذلك و لذا يحتاج عدم رجمه - مع أنه قد زنى جامعا للشرائط - إلى دليل.

و قد وردت فيه روايات. و عقد المحدث البارع الشيخ حرّ العاملی بابا عنونه بقوله: باب انه يجب على المملوك إذا زنى نصف الحدّ خمسون جلدة و لا يرجم و ان كان محصنا إلا ما استثني، و نقل ما يدلّ على ذلك فيه. عن الحسن بن السري عن ابي عبد الله عليه السلام قال: إذا زنى العبد و الأمة و هما محصنان فليس عليهما الرجم أنما عليهما الضرب خمسين، نصف الحدّ «١».

و عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في العبيد إذا زنى أحدهم ان يجلد خمسين جلدة و ان كان مسلما أو كافرا أو نصرانيا و لا يرجم و لا ينفى «٢».

و عن بريد العجلي عن ابي عبد الله [جعفر] عليه السلام في الأمة تزنى قال: تجلد نصف الحدّ كان لها زوج أولم يكن لها زوج «٣».

و أما الشرط الثالث و هو ان يظأ في فرج مملوك له بالعقد الدائم أو بملك

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٦

اليمن متمكن منه ليلا و نهارا فهو في الجملة مما لا خلاف فيه.

و أما البحث و الكلام في أنه هل يكفي بمجرد التمكن أو يشترط معه الدخول أيضا؟ و تظهر الثمرة فيما إذا تزوج و عقد امرأة لكنه بعد لم يدخل بها و زنى و الحال هذه فإنه على فرض اعتبار الوطى لا يرجم.

و قد اعتبر نفس الوطى قبل ارتكابه للزنا كثير من العلماء كالمحقق و العلامة و غيرهما و قد مرّت عبارة المحقق.

و أما العلامة أعلى الله مقامه فقال في القواعد: المطلب الثاني في الإحصان و أنما يتحقق بأمر سبعة: الأول: الوطى في القبل حتى تغيب الحشفة فلو عقد و خلا بها خلوة تامية أو جامعها في الدبر أو فيما بين الفخذين أو في القبل و لم تغب الحشفة لم يكن محصنا و لا يشترط الإنزال. الثاني: ان يكون الواطى بالغاً فلو أولج الطفل حتى غيب الحشفة لم يكن محصنا و لا المرية و كذا المراهق و ان بلغ لم

يكن الوطى الأول معتبرا بل يشترط في إحصائه الوطى بعد البلوغ و ان كانت الزوجية مستمرة. الثالث ان يكون عاقلا فلو تزوج العاقل و لم يدخل حتى جن أو زوج الولي المجنون لمصلحته ثم وطئ حالة الجنون لم يتحقق الإحصان. الرابع الحرية فلو وطئ العبد زوجته الحرة أو الأمة لم يكن محصنا الخامس: ان يكون الوطى في فرج مملوك بالعقد الدائم أو ملك اليمين. السادس ان يكون النكاح صحيحا. السابع ان يكون متمكنا من الفرج يغدو عليه و يروح الى آخر كلامه. ترى انه رحمه الله اعتبر- مضافا الى اعتباره التمكن- الوطى و اشترط ذلك في تحقق الإحصان. و لكن قال الفاضل الأصبهاني في كشف اللثام: عند شرح أول هذه الشروط: و لا ذكر له في المقنعة و الانتصار و الخلاف و التبيان و مجمع البيان انتهى.

و يظهر من إطلاق بعض آخر أيضا عدم اشتراط ذلك أصلا إلا ان المشهور هو اعتباره بل و اعتبار وقوعه في الكبر فلا اعتبار بالوطى الصادر منه في

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٧

حال صغره و ان كان قد زنى كبيرا.

و في الجواهر عند البحث عن البلوغ بعد التمسك برفع القلم عن غير البالغ: و من هنا كان الإجماع بقسميه عليه لكن على معنى اعتبار البلوغ حين الزنا بل الظاهر كونه كذلك أيضا بمعنى اعتباره في وطئ زوجته فلو أولج غير بالغ و لو مرافقا في زوجته حتى غيب الحشفة ثم زنى بالغ لم يكن الوطى الأول معتبرا في تحقق الإحصان.

و هنا قال: لأنه يشترط في إحصائه الوطى بعد البلوغ و ان كانت الزوجية مستمرة.

و قد تمسك لذلك بأمر: الأصل و الاستصحاب و قصور فعله عن ان يناط به حكم شرعي، و نقص اللذة، و عدم انسباق نحوه من الدخول و شبهه.

و لا بد من ان يكون مراده من الأصل و الاستصحاب أصالة عدم تحقق الإحصان بالوطى قبل البلوغ و أصالة عدم الرجم الثابتة قبل الزنا فإنه حيث يشك في ثبوته بعد الزنا يستصحب العدم السابق.

و لكن لا تصل التوبة الى الأصل و الاستصحاب إذا أمكن الاستظهار من الروايات فلو استظهرنا منها عدم كفاية مجرد التمكن مثلا فلا حاجة الى الأصول.

و أما ما ذكره من قصور فعل غير البالغ عن ان يناط به حكم شرعي ففيه أنه لا- قصور فيه بل وقع ذلك- اي ترتب الأثر عليه- في الشرع. و ذلك كما إذا أجنب غير البالغ فإنه و ان كأنه لا يترتب عليها في حال صغره تكليف لكنه بعد بلوغه يجب عليه الغسل فلا إشكال في ان يكون وطيه صغيرا موجبا لترتب الرجم على زناه كبيرا.

كما أنه لا مجال للتمسك بنقص اللذة و عدم انسباق نحوه من الدخول، لو استفيد الحكم من الاخبار.

هذا بالنسبة إلى الأقوال و أما الاخبار فهي طائفتان يظهر من إحداهما كفاية مجرد التمكن من الوطى في صدق الإحصان و حصوله و تحققه و من الأخرى

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٨

عدم حصوله بدونه بل هي صريحة في اعتبار الوطى و أنه لا رجم بدونه.

فمن الاولى ما رواه إسماعيل بن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال:

قلت: ما المحصن رحمك الله؟ قال: من كان له فرج يغدو عليه و يروح فهو محصن «١».

و عن حريز قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن المحصن قال: فقال:

الذي يزني و عنده ما يغنيه «٢».

و يؤيد الإطلاق المستفاد من هذه الروايات، التعليل الوارد في بعض الاخبار الواردة في الإحصان و الرجم و هو قوله ع: لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا «٣».

و قوله ع: أنّما هو على وجه الاستغناء «٤».

فان هذا التعليل جارفي مطلق من كان متمكنا من الوطى و ان لم يتحقق ذلك منه بعد.

و من الثانية صحيح رفاعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزنى قبل ان يدخل بأهله أ يرحم؟ قال: لا «٥».

و رواه الصدوق بإسناده عن رفاعه بن موسى أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام و ذكر مثله و زاد: قلت: هل يفرق بينهما إذا زنى قبل ان يدخل بها؟

قال: لا «٦».

الى غير ذلك من الروايات. و هنا أخبار أخر واردة في خصوص العبد و أنّه لا يرحم إلا ان يزنى بعد ان أعتق و يواقع بعد عتقه: عن ابى بصير يعنى المرادى عن ابى عبد الله عليه السلام قال فى العبد

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٦) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٦٩

يتروّج الحرّة ثم يعتق فيصيب فاحشاً قال: فقال: لا رجم عليه حتى يواقع الحرّة بعد ما يعتق «١».

و مقتضى الجمع الدلالى هو تقديم هذه الاخبار الدالة على اعتبار الوطى على الاخبار المطلقة حيث أنّها ظاهرة فى الإطلاق لا نصاً فيه بخلاف الأخبار الدالة على اعتبار الوطى فإنّها تدلّ على ذلك نصاً و النتيجة اعتبار التمكّن مع الوطى حتى يتحقق الإحصان و ذلك لتقييد المطلق بالمقيّد.

و لو قيل بأنّ النسبة بينهما التباين و كونهما كالمبتائين بان يكون قسم منها دالاً على كفاية مجرد التمكّن بلا حاجة الى الوطى و الآخر على اعتبار الوطى بنفسه فهناك يحصل التعارض بالنسبة الى ما قبل الوطى، و التقدم للأخبار الدالة على اعتبار الوطى فإنّها أكثر عدداً و أصرح دلالةً و قد عمل بها المشهور أيضاً.

و لو فرض تساقطهما و عدم الترجيح فى البين فحينئذ يرجع الى عموم التنزيل و هو قوله: الزانية و الزانى فاجلدا كل واحد منهما مائة جلد، و على هذا فلا رجم بدون الوطى مطلقاً و ان كان له التمكّن من ذلك. هذا كلّ لو أغمضنا النظر عن احتمال ان المراد من يغدو عليه و يروح هو نفس الوطى كما لا يبعد ارادة ذلك منه و إلا فالأمر واضح. فتحصل من ذلك كلّ ان الأقوى عدم وجوب الرجم قبل الوطى - و أمّا بعد الوطى فكلما الدليلين يثبتان الرجم بلا تعارض.

ثم انّ ما ذكرنا - من الرجوع الى عموم جلد الزانية و الزانى مائة جلد - يتمّ لو قلنا بأنّه يجب جلد كلّ زان سواء كان محصناً أم لا، غاية الأمر انّ المحصن يرحم أيضاً، فإنّ المخصّص المجلّص يكتفى فيه بالقدر المتيقن و هو فى المقام، الوطى بالفعل و يرجع فى غيره الى عموم الجلد.

أمّا لو قلنا بأنّه فى مورد الرجم ليس شىء سوى الرجم و لا مجال للجلد، و أنّه مع وجود الأكثر و الأشدّ فلا مورد للأقلّ و الأخفّ فلو

لم يتحقق الوطى

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٠

لا رجم ولا جلد وذلك للتنوع فان الجلد على هذا يختص بالزاني غير المحصن وهو غير معلوم.

ثم انّ ما ذكره في الجواهر من عدم الاعتبار بالوطى الصادر من الصبي قبل بلوغه، في تحقق الإحصان بالزنا بعد البلوغ فلا نصّ في ذلك بخلاف باب العبد فإنّ رواية أبي بصير المرادى «١» صريحة في عدم الاعتبار بالوطى الذى صدر عن العبد الا ان يواقع بعد عتقه وقد تقدّمت آنفاً.

ولعلّ العلماء استفادوا من هذه الرواية اعتبار كون الوطى بعد البلوغ كما انه يعتبر وقوعه بعد الحرّية نعم لا بأس بتحقيق الزوجية قبله. ويمكن ان يستفاد ذلك- اعتبار وقوع الوطى بعد البلوغ- من الاخبار بان يقال: انّ اشتراط الوطى يكون على وزان اشتراط يغدو عليه ويروح، فهو شرط حيثما يشترط التمكن ومن المعلوم انّ المورد الذى يعتبر فيه التمكن هو حال البلوغ لا قبله فلا محالة يكون هذا هو المورد الذى يعتبر فيه الوطى [١].

### حول تحقق الإحصان بالأمة

ثم أنّه لا شكّ في تحقق الإحصان إذا كانت له زوجة معقودة بالعقد الدائم ولا خلاف في ذلك أصلاً. فهل الأمر كذلك إذا كانت له ملك يمين- حتى يحكم عليه بالرجم إذا زنى وهو كذلك- أم لا؟ المشهور ذلك وخالف فيه- على ما فى كشف اللثام- الصدوق فى الفقيه والمقنع والعلل وأبناء الجنيد و ابى عقيل فلم يروا تحقق الإحصان الموجب للرجم بالأمة قال: ويعطيه كلام سلال [٢] للأصل والاحتياط وقول الباقر

[١] أقول: ويؤيد ذلك كما قيل ورود لفظ الرجل فى بعض الروايات المشعر بعدم كونه صبيّاً.

[٢] قال فى المراسم الصفحة ٢٥٢: و أمّا العاقل المحصن فإنّه إذا شهد عليه أربعة رجال عدول بأنّه وطئها و كان لا حائل بينه وبين وطئ زوجته و كان نكاحها للدوام فان المتعة لا تحصن فاما ملك اليمين فقد روى: تحصن.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧١

عليه السلام إلخ.

أقول: أمّا الأصل والاحتياط فلا- يرجع إليهما مع الدليل و أمّا الرواية فالتحقيق ان يقال أنّه قد وردت روايات تدلّ على ذلك ففى صحيح محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال: سألته عن الحرّ أ تحصنه المملوكة؟ قال: لا يحصن الحرّ المملوكة و لا يحصن المملوك الحرّة، والنصرانى يحصن اليهودية، واليهودية يحصن النصرانية «١».

وفى صحيح آخر له عنه أيضا قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يزنى و لم يدخل بأهله أ يحصن؟ قال: لا ولا بالأمة «٢». وفى صحيحه أيضا عن ابى جعفر عليه السلام. و كما لا تحصنه الأمة و اليهودية و النصرانية إن زنى بحرّة كذلك لا يكون عليه حدّ المحصن ان زنى بيهودية أو نصرانية أو امه و تحته حرّة [١].

و مفاد هذه الرواية اعتبار كون زوجته حرّة و كون الزنا أيضا بالحرّة و لكن هذه الروايات معارضة بعدّة اخبار تدلّ على تحقق

الإحصان بالأمة أيضا كالحرّة و هي مفتى بها، هذا بالإضافة إلى كون هذه الصحيحة متضمّنة لما اجمع على بطلانه فإنها صريحة في عدم رجم من زنى باليهودية أو النصرانية أو الأمة و هذا يطابق فتوى العامة و لعله يكون شاهدا على صدور الرواية تقيّة. و استدلل لقول المشهور بأخبار و هي هذه:

□  
عن إسماعيل بن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال: قلت: ما المحصن رحمك الله؟ قال: من كان له فرج يغدو عليه و يروح فهو محصن (٣).

فهى بإطلاقها تدلّ على تحقّق الإحصان بالأمة أيضا كالزوجة الدائمة

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٩ و قد حمّله الشيخ على ما فى الوسائل و الكشف على ما إذا كنّ عنده بعقد المتعة، و فى كشف اللثام: و هو بعيد.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٥ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٢

بل و إطلاقها شامل للمتعة أيضا إلا أنّها خرجت بدليل خاص كما سيأتى ذلك.

و عن حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحصن قال:

فقال: الذى يزنى و عنده ما يغنيه (١).

و هي أيضا تدلّ بإطلاقها على تحقّق الإحصان بالأمة أيضا.

و عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل إذا هو زنى و عنده السريّة و الأمة يطأها تحصنه الأمة و تكون عنده؟ فقال: نعم أنّما ذلك لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا قلت: فان كانت عنده امرأة متعة أ تحصنه؟

قال: لا أنّما هو على الشىء الدائم عنده [٢].

و هذه صريحة فى تحقّق الإحصان بأن يكون عنده أمة يطأها. و الوجه فى قوله عليه السلام: لا يصدّق، هو قيام الامارة على خلاف قوله، فان من له أمة و هي فى بيته و لا مانع فى البين فإنّه يبعد جدّا ان لا يطأها.

و مثل ذلك رواية إسحاق بن عمار قال: قلت لأبى إبراهيم عليه السلام:

الرجل تكون له الجارية أ تحصنه؟ قال: فقال: نعم، أنّما هو على وجه الاستغناء (٢).

و عن عليّ بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال:

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من الزنا الحديث ٢ قوله: السريّة، قال فى المنجد: السريّة ج سرارى الأمة التى تقام فى بيت و الأغلب انّ اشتقاقها من السرّ، و فى المصباح المنير: و السريّة فعليه قيل مأخوذ من السرّ بالكسر و هو النكاح فالضمّ على غير القياس فرقا بينها و بين الحرّة إذا نكحت سراّ فإنّه يقال لها: سريّة، بالكسر على القياس و قيل من السرّ بالضم بمعنى السرور لأنّ مالكها يسرّ بها فهو على القياس انتهى.

و فى القاموس: السريّة بالضم الأمة التى بوأتها بيتا منسوب الى السرّ بالكسر للجتماع من تغيير النسب.

و فى الروضة عند ذكر انّ: فى شق الرجل ثوبه فى موت ولده أو زوجته كفارة، قال: و المطلقة رجعية زوجة و لا يلحق بها الأمة و ان

كانت سرية.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من حد الزنا الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من حد الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٣

سألته عن الحرّ تحته المملوكه هل عليه الرجم إذا زنى؟ قال: نعم «١» فمع التصريح بتحقيق الإحصان إذا كانت تحته امه لا مجال للإشكال في ذلك.

و بتقرير آخر أنّ هنا اخباراً صحاحاً تدلّ على عدم تحقّق الإحصان بالأمة و في قبالها أخبار آخر تدلّ على تحقّقه بها و حينئذ يرجع الى المرجّحات و حيث أنّ بعضاً من القسم الأوّل حاو لما يطابق فتوى العامة فهذا يوجب ترجيح القسم الثاني على الأوّل لأنّ احتواءه على ما يوافق فتوى العامة شاهد على صدور القسم الأوّل فتية فترجح الروايات المثبتة بمخالفة العامة. و لو قيل بأنّ ما هو مطابق لفتوى العامية هو عدم إيجاب الزنا باليهودية و النصرانية للرجم و هذا لا يوجب رفع اليد عن الحكم الآخر المذكور فيها.

فحينئذ نقول: انه قد وقع التعارض بين الطائفتين من الاخبار و بعد التكافؤ و التساقت يرجع الى العمومات كصحيح إسماعيل بن جابر و صحيح حرز المذكورين أنّما نظير تساقط أكرم زيدا و لا تكرم زيدا و الرجوع الى عموم أكرم العلماء.

لا يقال: أنّ المتبادر و المنصرف اليه من لفظ «من كان له فرج يغدو عليه و يروح» هو الزوجه الحرّة الدائمة دون ملك اليمين خصوصاً بلحاظ أنّ المتمخّض في ذلك هو الحرّة و أمّا الأمة فليست متمخّضة في ذلك بل يستفاد منها للخدمة و طبخ الطعام و الغذاء و تربية الأولاد و غير ذلك [١].

لأنّنا نقول: ادعاء الانصراف لأجل الظروف الموجودة الآن و الّا ففي تلك الأزمنة كانوا يتمتعون بالأمة كالحرة بعينها و كان ذلك امراً متعارفاً.

### عدم تحقّق الإحصان بالمتعة

و هل المتعة توجب تحقّق الإحصان الموجب للرجم أم لا؟

[١] أورده هذا العبد و أجاب سيدنا الأستاذ الأفخم، دام بقاءه بما في المتن.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٤

المشهور انه لا ينفع ذلك شيئاً و لا اثر لها في تحقّق الإحصان بل عن بعض أنّه المتسالم عليه، و عن آخر الاتفاق عليه أو عدم الخلاف فيه و الظاهر انه كذلك و ان كانت عبارة السيد المرتضى قدس سرّه مشعرة بوجود القول بالخلاف فإنّه - بعد ان ذكر أنّ من متفردات الإمامية القول بأنّ الإحصان الموجب في الزاني الرجم هو ان يكون له زوجه أو ملك يمين يتمكّن من وطئها متى شاء - قال:

و نكاح المتعة عندنا لا يحصن على أصحّ الأقوال لأنه غير دائم و معلق بأوقات محدودات. انتهى كلامه رفع مقامه «١».

و من المعلوم أنّ التعبير بأصحّ الأقوال يشعر بالخلاف و قول آخر في المسئلة.

و في القواعد عند ذكر شروط الإحصان و ما يعتبر فيه: الخامس ان يكون الوطئ في فرج مملوك بالعقد الدائم أو ملك اليمين فلا

يتحقق الإحصان بوطى الزنا ولا الشبهة ولا المتعة.

وفي كشف اللثام بعد لفظه (و لا الشبهة): اتفاقا. و بعد لفظه (و لا المتعة): على الأصح كما في الانتصار.

هذا لكن في الجواهر بعد ذكر اشعار كلام الانتصار بوجود المخالف في المسئلة قال: ألا أنى لم أتحمقه كما اعترف به غيرنا أيضا.

و استدلووا على عدم تحقق الإحصان بها بالأصل و الاحتياط و الاعتبار و الروايات.

أما الأصل فالظاهر هو أصالة عدم التخصيص فإن آية الزنا ظاهرة في وجوب جلد مطلق الزانى و الزانية ثمانين جلدة فالخروج عن هذا سواء كان بالرجم أو بهما يحتاج الى دليل، فاذا زنى مع ان له زوجة دائمة فقد خرج عن تحت الحكم بالدليل قطعا أما لو كانت له متعة و قد زنى فلا يعلم أنه خرج عن الآية أم لا و أنه هل خصصت الآية به أم لا، و الأصل هو العدم.

(١) الانتصار، الطبع الجديد الصفحة ٢٥٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٥

و أما الاحتياط فلأن الحكم بالرجم أو به مع الجلد في المتعة مع الشك في تحقق الإحصان خلاف الاحتياط فان الاحتياط يقتضى عدم الاقتحام في الدماء بدون دليل قاطع.

و أما الاعتبار الذى هو وجه من الوجوه المحسنة تبدو في ذهن الفقيه، فهو في المقام ان يقال: الزوجة الدائمة هي التي يغدو الإنسان عليه و يروح و هي التي تغنيه عن الحرام، و أما المتعة فليس هي في الحقيقة كذلك في الخارج.

و فيه ان الاعتبار - بما ذكرنا له من التفسير - ليس مما يثبت به حكم شرعى، مضافا الى أنه يمكن ان يقال: ان الاعتبار يقتضى خلاف ذلك اى جريان الحكم في المتعة أيضا و ذلك لان صاحب الزوجة المنقطعة يصدق عليه عرفا ان له فرجا يغنيه عن الحرام كما يصدق ذلك على صاحب الزوجة الدائمة، و العرف مساعد لتحقيق الإحصان مع المتعة إذا كان متمكنا منها بحيث يغدو عليها و يروح، هذا مضافا الى أنه لا سبيل للاعتبار مع وجود الاخبار.

و أما الاخبار فنقول: انه و ان كان قد وردت روايات تشمل بإطلاقها أو عمومها المتعة كالدائمة - و ذلك كصحيح إسماعيل بن جابر عن ابي جعفر عليه السلام: من كان له فرج يغدو عليه و يروح فهو محصن «١» و صحيح حريز عن الصادق عليه السلام الوارد في تفسير المحصن: الذى يزنى و عنده ما يغنيه «٢» فإنهما و أمثالهما يشمل المتعة - ألا ان هنا روايات تخصص تلك العمومات أو تقيد تلك المطلقات فإنها صريحة في ان المتعة لا توجب الإحصان.

ففى موثقة إسحاق بن عمار المذكورة آنفا: قلت: فان كانت عنده امرأة متعة أ تحصنه؟ فقال: لا أنما هو على الشىء الدائم عنده «٣». و مثلها رواية أخرى له أيضا و فيها بعد السؤال عن الجارية و جواب الامام عليه السلام بأنه توجب الإحصان: قلت: و المرأة المتعة؟ قال: فقال: لا،

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب الزنا الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٦

أنما ذلك على الشىء الدائم «١».

و هل سئل إسحاق، الامام الكاظم عليه السلام عن هذه المسئلة مرتين و اجابه الإمام عليه السلام عنها فى كل مرة بتعبير خاص أو أنه سئل مرة واحدة ألا انه نقل مرة لصفوان و اخرى ليونس و قد حصل النقل بالمعنى؟ يحتمل الأمران.

و كيف كان فقد صرح فيه بعدم تحقق الإحصان إذا كانت عنده المتعة.

و في مرسله ابن ابي عمير عن هشام و حفص البختری عن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يتزوج المتعة أ تحصنه؟ قال: لا إنما ذاك على الشيء الدائم عنده «٢».

و إرسالها غير قاذح بعد ان تقرّر ان مراسيل ابن ابي عمير كالمسانيد.

و عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال: لا يرمم الغائب عن اهله و لا المملك الذي لم يبين بأهله و لا صاحب المتعة «٣».

قوله: لم يبين بأهله، أي لم يدخل بها.

و على الجملة فمقتضى هذه النصوص ان صاحب المتعة ليس بمحصن و على ذلك فلا يترتب على زناه سوى الجلد المقرّر في كتاب الله سبحانه.

### عدم تحقق الإحصان بالمحللة

إذا زنى و لم تكن له زوجة دائمة و لا ملك يمين و انما كانت عنده امه قد حللها مولاه لها فهل هذا يكفي في إحصانه حتى يرمم أم ؟

الظاهر هو الثاني و يدلّ على ذلك أمور:

١- التعليل الوارد في روايات المتعة و هو قوله عليه السلام: انما هو على الشيء الدائم «٤» فإنّ ذلك يفيد ان الملاك و المعيار في صدق الإحصان هو ان

(١) و سائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب الزنا الحديث ٥.

(٢) و سائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.

(٣) و سائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.

(٤) و سائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢ و ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٧

يكون له ما يدوم و يثبت لا ما يزول و ينقطع بحسب طبعه و بمقتضى طبيعته و ذاته، و من المعلوم ان التحليل غير مقتض للزوم و البقاء فان للمولى الرجوع عن التحليل في كلّ وقت و آن.

٢- انصراف قوله عليه السلام: ان يكون له فرج يغدو عليه و يروح، عن التحليل فإنه ليس له ذلك بل هو لما لمالكها و انما حلّ و أباحها له.

٣- الأصل. فإنه لو شكّ في إيجاب التحليل الإحصان فالأصل هو العدم و هكذا بالنسبة إلى الرجم و على هذا فلا يكون محصنا و لا يجوز رجمه.

٤- الاحتياط، فان الاحتياط في الدماء يقتضى عدم إحصانه و عدم رجمه. و خالف في ذلك الشهيد الثاني في الروضة فقال قدس سرّه: و في إلحاق التحليل بملك اليمين وجه لدخوله فيه من حيث الحلّ و الّا لبطل الإحصار المستفاد من الآية- ثم قال: و لم أف في هذا هنا على شيء- و مراده من الآية هو قوله تعالى وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ لَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ «١».

و قد انحصرت أسباب اباحة النساء- بمقتضى الاستثناء الوارد فيها- بالزوجة أو ملك اليمين، و لمكان الحصر المزبور لا بدّ من القول



بكفاية التحليل في تحقق الإحصان بأن يكون هو من أفراد ملك اليمين- فإنه ليس داخلا تحت عنوان الزوجية قطعا- و لو لا ذلك لبطل الحصر المستفاد منها.

و فيه أنه و ان كان التحليل من شئون ملك اليمين فالأمة المحللة ملك لمولاها و مالکها و قد أباحها للغير لكن ذلك في خصوص الوطى و لا يستلزم تحقق الإحصان به كما ان المتعة مبيحة للوطى و لم تكن مقتضية للإحصان. و الحاصل ان تحليل الأمة مستفاد من (ما ملكت) و لا يكفي في الإحصان كما ان المتعة داخلة في- أزواجهم- و لا تكفى هي في الإحصان.

(١) سورة المؤمنون الآية ٢٣- ٢٢ و سورة المعارج الآية ٣٠- ٢٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٨

### الوطى المعتبر في الإحصان

ثم أنه بعد ان ثبت- بمقتضى الروايات المتقدمة و ادعاء الإجماع من الإمامية- ان الوطى معتبر في تحقق الإحصان، فهل المعتبر هو و طى خصوص القبل أو يكفي الوطى مطلقا و ان كان في الدبر؟

مقتضى إطلاق لفظ الفرج هو الثانى و ذلك لأنه بمعنى الثقب و هو شامل لهما.

لكن دعوى التبادر، و الانصراف الى ما هو مبنى الزوجية و هي الوطى في القبل خاصة ليس ببعيد.

و لم يتعزز لذلك بعض العلماء كالمحقق رضوان الله عليه لا- في الشرائع و لا- في المختصر النافع و لكن العلامة أعلى الله مقامه صرح في القواعد باعتبار كون الوطى في القبل و جعله أول الأمور السبعة المعتبرة في الإحصان فقال في كلامه الذى نقلناه من قبل: الأول الوطى في القبل. فلو عقد و خلا بها خلوة تامّة أو جامعها في الدبر. لم يكن محصنا انتهى كلامه.

فان كان لفظ الفرج في كلام الباقيين منصرفا إليه أيضا فهو و الأظاهرة بلحاظ المعنى اللغوى هو الإطلاق، و لو شك في شمول اللفظ المزبور الوارد في الروايات للدبر أيضا فاللزام هو الأخذ بالمتيقن.

و في الجواهر بعد ذكر ما يدل على الاختصاص قال: هو و ان كان مقتضى الأصل و الاحتياط ألا ان الإنصاف عدم خلوه من الاشكال ان لم يكن إجماعا في ما إذا وطأ بالغا دبرا و كان متمكنا من الفرج أيضا نعم لو لم يتمكّن ألا من الدبر أمكن الإشكال فيه بعدم انسياقه من النصوص اما الأول فيحتمل قويا الاجتزاء به كما في كلّ مقام اعتبر الدخول فيه.

و فيه أنه لو كان هناك انصراف فلا فرق بين ما إذا وطئ دبرا متمكنا من الفرج أو غير متمكّن منه.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٧٩

### اعتبار كون زوجته معه

ثم أنه يعتبر ان يكون مع ذلك متمكنا من قضاء وطره بها ليلا- و نهارا و كونها في اختياره مهما أراد. فلو كانت له زوجة ألا انه كان بينهما افتراق بان كان أحدهما مسجوناً أو غائبا- مثلا- فليس بمحصن.

ففى خبر ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى الرجل الذى له امرأة بالبصرة ففجر بالكوفة أن يدر أعنه الرجم و يضرب حدّ الزانى قال: و قضى فى رجل محبوس فى السجن و له امرأة حرّة فى بيته فى المصر و هو لا يصل إليها فزنى فى السجن قال: عليه الحدّ [يجلد الجلد] و يدرأ عنه الحدّ (١).

و فى خبر ربيع الأصمّ عن الحارث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له امرأة بالعراق فأصاب فجورا و هو فى الحجاز فقال: يضرب حدّ الزانى مائة جلدة و لا يرجم قلت: فان كان معها فى بلدة واحدة و هو محبوس فى سجن لا يقدر ان يخرج إليها و لا تدخل

هي عليه. أ رأيت ان زنى فى السجن؟  
قال: هو بمنزلة الغائب عنه اهله يجلد مائة جلدة «٢».

### تحقق الإحصان مع الموانع الشرعية

ثم ان ههنا مسألة مهمّة وهى أنّه لو كانت له زوجة دائمة و كانت عنده و ليس بينهما افتراق أصلا ألا أنّه قد كان ممنوعا عن مقاربتها لموانع شرعية كالحيض أو الصوم أو الإحرام مثلا- حيث انّ وطئها محرّم إذا كانت فى هذه الأحوال- فلو زنى و الحال هذه فهل يكون محصنا أم لا؟

الظاهر عندنا هو انّ الممنوعية بالعرض لا تمنع عن تحقّق الإحصان.  
و ذلك لأنّ قوله عليه السلام: من كان له فرج يغدو عليه و يروح، يراد به ان

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٠

□  
يكون قد أعطاه الله ما يقضى به وطره على ما قرره الشارع و فى المواقع التى أباحه الله تعالى فيها. فإذا كانت له زوجة دائمة يتمكن من وطئها و لا- مانع له عن ذلك فهذا كاف فى صدق الإحصان فيرجم بالزنا و ان كان قد زنى حينما كان ممنوعا شرعيا عن وطئ زوجته لأجل الحيض مثلا و على الجملة فالحيض أو الصوم أو الإحرام لا يمنع تحقّق الإحصان و اجراء حدّ الرجم عليه.  
نعم من استظهر من قوله عليه السلام: يغدو عليه و يروح، كونه كذلك بالفعل و استفاد منه الإرسال المحض بان لا يكون هناك اى مانع من مقاربتها مطلقا فحينئذ لا يتحقّق الإحصان. كما أنّه لو شك فى انّ المراد من يغدو عليه و يروح، هو هذا أو ذاك فإنّه لا يحكم عليه بالإحصان و لا يرجم بالزنا و ذلك للشبهة الدارئة.

### كلمة اخرى حول حدّ الإحصان.

ثم انّ هنا بحثا آخر و هو أنّه ما هو حدّ الإحصان؟ فنقول: اعتبر بعض فيه التمكن من الوطئ متى شاء. و يقيد بعض بالغدو و الرواح، و كيف كان فالغائب عن اهله ليس بمحصن. ثم ان حدّ الغياب مكانا و زمانا أيضا محلّ البحث و الكلام فقد يقيد بمقدار السفر الشرعى الذى يوجب الإفطار و قصر الصلاة، كما أنّه قد يقيد بمدّة شهر أى إذا طال سفره الى ان بلغ شهرا كاملا، خلافا لمن أطلق الغائب.  
قال شيخ الطائفة فى المبسوط: حدّ الإحصان عندنا هو كلّ حرّ بالغ كامل العقل كان له فرج يغدو اليه و يروح على جهة الدوام متمكنا من وطئه سواء كان ذلك بعقد الزوجية أو بملك اليمين و يكون قد وطئ «١».

و قال فى الخلاف: الإحصان لا يثبت إلا بان يكون للرجل الحرّ فرج يغدو اليه و يروح متمكنا من وطئه سواء كانت زوجته حرّة أو امّة أو ملك يمين و متى لم يكن متمكنا منه لم يكن محصنا و ذلك بان يكون مسافرا منها أو محبوسا

(١) المبسوط المجلد ٨ كتاب الحدود الصفحة ٣.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨١

أو لا يكون محلّى بينه و بينها انتهى «١».

و قريب منه عبارة المحقق و الشهيد الثانى و قد تقدّم كلام المحقق و اما الشهيد الثانى فقال فى المسالك: رابعها ان يكون متمكنا من

الفرج يغدو عليه و يروح بمعنى القدرة عليه في أى وقت اراده ممّا يصلح لذلك، و الغدوّ و الروح كناية عنه، و الى هذا المعنى أشار الشيخ في النهاية فقال: ان يكون له فرج يتمكّن من وطيه انتهى «٢».

و قال العلامة في القواعد في الأمور المحقّقة للإحصان: السابع ان يكون متمكّنًا من الفرج يغدو عليه و يروح فلو كان بعيدا عنه لا يتمكن من الغدوّ عليه و الروح أو محبوسا لا يتمكن من الوصول اليه خرج عن الإحصان. و في رواية مهجورة يكون بينهما دون مسافة التقصير. انتهى.

و في كشف اللثام عن التبيان و فقه القرآن للراوندى [٣]. لو كان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو محبوسا لا يتمكّن من الوصول اليه كذلك أو كانت مريضة لا يمكنه من وطئها خرج عن الإحصان. انتهى «٣».

و قال السيد المرتضى في الانتصار: و فرّقوا بين الغيبة و الحيض لأنّ الحيض لا يمتدّ و ربّما امتدّت الغيبة و لأنّه قد يتمتّع من الحائض بما دون موضع الحيض و ليس كذلك الغيبة. انتهى «٤».

[١] و إليك عين عبارة الشيخ في التبيان في ذيل الآية ١٥ من سورة النور: و من كان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو كان محبوسا أو هي محبوسة هذه المدّة فلا- إحصان انتهى ثم انّ عبارة الراوندى هي عين عبارة الشيخ بلا أى زيادة أو نقيصته فقال في فقه القرآن الجلد ٢ الصفحة ٣٧١: و من كان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو هي محبوسة هذه المدّة فلا إحصان انتهى. و لعلّ الراوندى قد أخذ ذلك من الشيخ و اقتبس منه و ذهب اليه، كما ذكر بعض من حقّق الكتاب: انّ القطب في هذا الكتاب شديد التأثير بآراء شيخ الطائفة في كتابيه: التبيان في تفسير القرآن، و الاستبصار. انتهى.

(١) الخلاف الجلد ٣ كتاب الحدود المسئلة ٥.

(٢) مسالك الافهام الجلد ٢ الصفحة ٤٢٤.

(٣) كشف اللثام الجلد ٢ الصفحة ٢٢١.

(٤) الانتصار الطبع الجديد الصفحة ٢٥٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٢

فترى أنّه اقتصر في عبارة النهاية بالتمكّن من الوطى و لكن كثير من الكلمات يدلّ على اعتبار التمكّن في كلّ غدوّ و روح كما انّ مقتضى ما نقلناه عن الكشف هو انّ الإحصان محقّق إذا كان غائبا بأقلّ من شهر و امّا إذا كان غائبا عنها شهرا أو أكثر فهو غير محصن. و قد مال صاحب الجواهر الى ذلك على ما هو ظاهر عبارته حيث قال:- عند ذكر اعتبار التمكّن على وجه يغدو عليه و يروح إذا شاء- فمتى لم يكن كذلك كمن كان غائبا عن زوجته شهرا على ما في التبيان و فقه القرآن لم يكن محصنا انتهى «١» و ان كان قد جعل الملاك بالآخرة هو العرف.

و لا أدري أنّهم من أين استفادوا ذلك و اى دليل لهم في القول به فإنّا لم نقف على ذكر الشهر في شيء من الروايات. اللهم الا ان يكون ذكر ذلك من باب ذكر المصداق العرفى و ان كان يرد عليه انّ المصداق العرفى ربّما يتحقّق بأقلّ من ذلك أيضا. [١].

و لو بنينا على اعتبار الشهر في السفر فلا بدّ من القول به في المحبوس و المريض أيضا لعدم وجه للفرق بينهما و بين المسافر هنا.

نعم لا يجرى هذا الكلام في الحيض و ذلك لعدم امتداده أكثر من عشرة أيام.

و امّا ما افاده السيد قدّس سرّه من التفصيل بين الحيض و الغيبة و توجيه ذلك بأنّ الحيض لا يمتدّ و لكن الغيبة ربّما امتدت و بأنه قد يتمتّع من الحائض بغير موضع الحيض بخلاف الغائب.

فنقول: لو كان الملاك هو الشهر فمن المعلوم عدم جريانه في الحيض. أما

□

[١] أقول: لعل اعتبار الشهر لأجل خبر ربيع الأصم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له امرأة بالعراق فأصاب فجورا وهو بالحجاز فقال: يضرب حد الزاني مائة جلده و لا يرجم إلخ وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣ من أبواب حد الزنا، الحديث ٤، بان يكون المسافة بين الحجاز و العراق يومئذ شهرا. و قد أوردت ذلك و أجاب دام ظلّه بأمر منها انه لا بدّ من اعتبار الأقلّ فيما إذا قطعت مسافة ما بين الحجاز و العراق في عشرة أيام مثلا أو أقل. (فتأمل).

(١) الجواهر المجلد ٤١ الصفحة ٢٧٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٣

لو كان الملاك هو عدم التمكن عرفا- فمن لم يكن متمكنا و مستغنيا عند العرف فليس بمحصن و أيضا الزاني الذي كانت زوجته حائضا كذلك- ففيه أنّ عدم تمكنه من الوطئ أيام الحيض أنّما هو بحكم الشرع و لو كان هو معتنيا بحكم الشرع بحيث يترك الوطئ في أيام الحيض فكيف يرتكب الزنا و لا يبالي بحرمة مع أنّ الزنا أيضا كالوطئ في الحيض بل الزنا أشدّ و أعظم شرعا و عقوبة و على الجملة فمن كان غير متمكّن من الوطئ بواسطة حكم الشرع فيأوى الى حرام أعظم اى الزنا لا يصدق عليه انه غير متمكّن الا ان يكون بحيث تمنعه زوجته عن الوطئ في حال الحيض و لا قدرة له على الغلبة عليها.

هذا كلّ مضافا الى أنّ من كانت له زوجة دائمة اوامه مملوكة فهو متمكّن عرفا من دفع شهوته و قضاء وطره بها و مجرد كونه ممنوعا في أيام خاصّة لا يخرجها عن كونه متمكّنا و مستغنيا عن الحرام.

اللهم الا ان يؤخذ بلفظ يغدو عليه و يروح و يقال باعتبار التمكن الفعلى جمودا على ظاهر اللفظ.

لكنّ الظاهر أنّه كما لا يعتبر في التمكن، التمكن العقلي كذلك لا يعتبر التمكن الفعلى بهذا النحو اى بحيث لا يكون له اى مانع حتى الحيض بل المراد هو التمكن العرفي و هو لا ينافى الحيض و لعلّ الاخبار بتعابيرها المختلفة تفيد ذلك أيضا.

هذا و قد عرفت أنّ كلماتهم رضوان الله عليهم أجمعين في حدّ الإحصان من حيث الحضور و الغيبة و من حيث مكان الغيبة و طول زمانها و من حيث التمكن غدوا و رواحا أو التمكن في كلّ زمان أو مطلق التمكن مختلفة.

و أما الاخبار ففي بعضها: (ما يغنيه) و ذلك كموثقة إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل إذا هو زنى و عنده السريّة و الأمة يطأها تحصنه الأمة و تكون عنده؟ فقال: نعم أنّما ذلك لأنّ عنده ما يغنيه عن

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٤

الزنا «١».

□

و صحيح حرير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحصن قال:

فقال: الذى يزنى و عنده ما يغنيه «٢».

و فى بعضها: كون امرأة عنده يغلق عليها بابه، و ذلك كخبر ابى بصير قال: قال: لا يكون محصنا حتى [الآن] يكون عنده امرأة يغلق عليها بابه «٣».

□

و فى بعضها ذكر المعية. و ذلك كرواية محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المغيب و المغيبة ليس عليها رجم الا ان يكون الرجل مع المرأة و المرأة مع الرجل [١].

و يشعر بذلك ما رواه أبو عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى الرجل الذى له امرأة بالبصرة ففجر بالكوفة أن يدرأ عنه الرجم و يضرب حدّ الزانى قال: و قضى فى رجل محبوس فى السجن و له امرأة حرّة فى بيته فى المصر و هو لا

يصل إليها فزنى في السجن قال: عليه الحد [يجلد الجلد] ويدرأ عنه الرجم «٤».

فان المورد و هو من زنى بالكوفة مع كون زوجته بالبصرة فهو من مصاديق المغيب و المغيبة و عدم كونها عنده و معه. و امّا كونها عنده فلا إشكال في عدم إرادة العندية العقلية بأن تكون على جنبه و في حضوره نظير ما يقال في باب الصلاة بأن من تنجس ثوبه في الصلاة و عنده ماء يمكنه تطهيره إلخ الذي يراد منه كون الماء في جنبه كى لا- يلزم من تطهيره به الفعل الكثير بل المراد في المقام هو كونها عنده بحسب العرف و ان لم تكن الآن

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣ الحديث ١، و أمّا قوله: المغيب و المغيبة، فقال الفيومي في المصباح: اغابت المرأة بالألف غاب زوجها هي مغيب و مغيبة و في القاموس: امرأة مغيب و مغيبة و مغيب كمحسن، غاب زوجها، و في المنجد: اغابت المرأة غاب زوجها فهي مغيب و مغيبة.

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.
- (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.
- (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٦.
- (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣ من حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٥

في حجرته مثلاً.

و كذلك المراد من (إغلاق الباب عليها) ليس هو الفعلي منه بل هو كناية عن كونه متمكناً من الوقاع حيث شاء. و هكذا بالنسبة إلى المعية الواردة في صحيح ابن مسلم فان المراد منها ليس هو الالتصاق بل المراد عدم الحاجة إلى مؤنة في الوصول إليها.

و لكن مع ذلك ربما يحصل الشك في صدق ذلك لكونه من المفاهيم المشككة فهل يصدق فيما إذا كان البلد من البلاد الكبيرة و كانت المرأة في بيت على رأس فرسخين مثلاً- أنها عنده أو ان عنده ما يغنيه؟ كما أنه ربما يحصل للإنسان الشك فيما إذا زنى المحبوس في أول يوم من أيام حبسه فهل يرجم هو أولاً؟

و على الجملة فهذه الاخبار بتعابيرها المختلفة واردة في مقام تخصيص الآية الكريمة الناطقة بجلد الزانية و الزانى فترفع حكم الجلد و تبدله بالرجم أو تضيف الرجم الى الجلد- على ما يأتي ذلك في محله.

فحينئذ فلو كان بين هذه الروايات بأنفسها عام و خاص أو مطلق و مقيد أو مجمل و مبين فلا محالة يحمل البعض على الآخر اى يحمل العام على الخاص و المطلق على المقيد و المجمل على المبين، و الحاصل أنه يؤخذ بما هو أضيّق دائرة منها و تخصّص الآية الشريفة به. و لو لم يكن كذلك فلو استفدنا و فهمنا ان الكلّ بصدد بيان أمر واحد فهو و الأ فمع ورود التعابير المختلفة مع إجمالها في الجملة فلا مناص عن الأخذ بالقدر المتيقن اى ما يتوافق عليه الكل لكثرة القيود.

و يمكن ان يقال: انّ أخصّ ما ذكر في حدّ الإحصان هو ما ورد في خبر ابن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام: المغيب و المغيبة ليس عليها رجم الا ان يكون الرجل مع المرأة و المرأة مع الرجل «١» و ما في خبر ابى بصير: الا ان يكون عنده امرأة يغلق عليها باب [١].

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من حدّ الزنا الحديث ١٦ أقول: و لا أدري أى فرق بين (عنده) و (معه) حتى يكون خبر ابن مسلم المتضمّن للتانى أخصّ من خبر ابى بصير المتضمّن للاول؟

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣ من حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٦

فالملاك هو المعية فمتى تحققت يترتب عليها الرجم، والخارج عن هذا الحكم هو المغيب والمغيبه و ما إذا لم يكن الزوجان معا فلو كانا في دارين لكن في مصر واحد فالمعينة محققة والحكم هو الرجم إذا زنى بخلاف ما إذا كان هو في بلد وزوجته في بلدة أخرى. ثم لو سافر عن بلده- التي تكون زوجته أيضا فيها- الى بلد آخر لأجل الزنا فغاب عنها لاقتراف نفس المعصية- الزنا- فهل يصدق عليه عنوان المغيب والمغيبه حتى لا يحكم بالرجم؟

الظاهر انصراف المغيب عن ذلك- فان الظاهر منه هو الذي غاب بالطبع وللحاجة وسبب طبيعي لا للزنا- و عليه فلو زنى فإنه زان محصن لأنه و ان كان في بلد آخر ألا أنه كالذي زنى و عنده امرأته.

وقد ظهر بما ذكرناه ان الاستفادة من الروايات هو تحقق الإحصان بمجرد التمكن من الحلال، والغناء به عن الحرام كما ان قوله عليه السلام: يغدو عليه و يروح أيضا قد كُتِيَ بهما عن التمكن لا خصوص التمكن في الوقتين بحيث لو كان متمكنا في الظهر لما شمله. فالمقصود هو أنه بحسب طبعه لا مانع له عن الوقوع. ويشير الى ذلك ما ورد في بعض الروايات من قوله: مخلى بينها وبينه [١].

وهل يمكن إسراء الحكم إلى الغائب الذي يتمكن ان يعود إلى اهله و بلده كلما شاء و حيثما أراد أم لا؟  
الظاهر هو الثاني و ذلك لأن المراد هو التمكن الطبيعي العرفي و من كان في بلد آخر فهو غير متمكن عرفا و ان كانت له وسائل و امكانيات يتمكن معها من العود الى موطنه حيثما شاء.

ثم أنه قد تقدم أنه لا دليل على التحديد بالنسبة إلى الزمان بالشهر مثلا و اما بالنسبة إلى المكان ف  
قال المحقق قدس سره:

و في رواية مهجورة: دون مسافة التقصير.

[١] أقول: لم أجد هذه الرواية لا في الوسائل ولا في مستدرکه و لعله دام ظلّه العالی و جدها في موضع آخر.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٧

أقول: هذه الروايات المهجورة الدالة على اعتبار عدم قصور المسافة عن مسافة التقصير- في تحقق الإحصان- هي رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الغائب عن أهله يزني، هل يرجم إذا كان له زوجة و هو غائب عنها؟ قال: لا يرجم الغائب عن اهله و لا المملك الذي لم يبين بأهله و لا صاحب المتعة. قلت: ففي أي حد سفره لا يكون محصنا؟ قال: إذا قصير و أفطر فليس بمحصن «١».

و عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين رفعه قال: الحد في السفر الذي إن زنى لم يرجم ان كان محصنا؟ قال: إذا قصير فأفطر «٢».

و حيث ان في طريق رواية عمر بن يزيد جهالة [١] و الرواية الثانية مرفوعة [٢] و لم يذهب الى مضمونها أصحاب فلذا تكون الرواية في المقام مهجورة و هم قد جعلوا المدار على نظر العرف و قضائه.

### هل يعتبر في الإحصان العقل أم لا؟

قال المحقق: و في اعتبار كمال العقل خلاف فلو وطئ المجنون عاقله و جب عليه الحد رجما أو جلدا هذا اختيار الشيخين و فيه تردد.

أقول: المناسب هو التعبير بالعقل (لا كمال العقل) فان المقابل للمجنون هو العاقل.

ثم ان ترتب الحكم بوجوب رجم المجنون الذي وطئ عاقلة أو جلده على الخلاف في اعتبار كمال العقل غير ملتئم ولا مناسب. ولذا قال قدس سره

[١] أقول: وجه الجهالة أن في سندها عبد الرحمن بن حماد وهو مجهول ولم يرد فيه توثيق في كتب الرجال.

[٢] وجه كونها مرفوعة أنه قد سقط من السند بعض مع التصريح بلفظ الرفع وهو الملاك في المرفوعة راجع مقباس الهداية الصفحة ٣٩ ثم أنه يرد على هذه الرواية أنه لم يذكر فيها الراوي ولا المروي عنه.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٤ من أبواب حد الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٤ من أبواب حد الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٨

بعد الحكم المزبور: هذا اختيار الشيخين، ثم تردّد هو بنفسه في ذلك.

ثم أنه لا بد من تعميم عنوان البحث رجما و جلدا لجريان الإشكال في كلا المقامين و عدم انحصاره بصورة الإحصان و الرجم.

و كيف كان فالظاهر انه لا خلاف في اعتباره في المرأة المزني بها و لو كان خلاف فهو شاذّ جدًا [١].

و اما بالنسبة الى الرجل فقد اختلفوا في ذلك- كما صرح بذلك المحقق قدس سره- فذهب جمع من الأعلام كالشيخ المفيد و شيخ الطائفة و الصدوق و القاضي و ابن سعيد الى عدم اشتراط ذلك في الزاني، و اعتبره فيه الآخرون.

و هنا بحث و هو أنه هل يجوز و يمكن تكليف المجنون كي يجوز عقوبته بالرجم أو الجلد؟ و هل الرجم أو الحدّ عقوبة للزاني المجنون أو هو تعبّد محض؟

الظاهر- بالنسبة الى الثاني- هو أنه من باب العقوبة و حينئذ إذا جاز رجم المجنون أو جلده فلا بدّ من ان يجوز لله تعالى عقابه في الآخرة أيضا.

و على الجملة فالعقوبة مترتبة على مخالفة التكليف، و التكليف منوط و مشروط بالعقل فبدونه لا يمكن التكليف فإنه يصحّ حيث كان هناك اثر، و المجنون لا- يدرك التكليف كي يتأثر به و ان كانت له اعمال و حركات يأتي بها على طبق ارادتها الحيوانية لكنه لا درك له فلا يصحّ تكليفه، و التناذح بالشهوات الجنسية لا يدلّ على دركه كما في الحيوانات.

و لذا فأتى اتعجب من تعرّض العلماء لهذا البحث و ذهاب بعضهم الى حدّ الزاني المجنون أو رجمه و لا أدري لماذا وقع هذا البحث منهم و هذا النظر من بعضهم؟

و استدلل القائلون بعدم اعتبار العقل في الرجل و أنه يرجم المجنون مع إحصانه و يجلد مع عدمه برواية أبان بن تغلب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام إذا

[١] قال السيوري في التنقيح الرائع الجلد ٤ الصفحة ٣٣٠: اعلم أنه لا حدّ على المجنونة إجماعا.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٨٩

زني المجنون أو المعتوه جلد الحدّ و ان كان محصنا رجم. قلت: و ما الفرق بين المجنون و المجنونة و المعتوهة؟ فقال: المرأة إنّما تؤتى و الرجل إنّما يأتي و أنّما يزني إذا عقل كيف يأتي اللذة و أنّ المرأة إنّما تستكره و يفعل بها و هي لا تعقل ما يفعل بها «١».

و فيه- مضافا الى ضعف الرواية [٢] انّ للمجنون إرادات بالنسبة إلى أفعال خاصية كأكله و شربه و فراره عن المخوفات في بعض الأحيان و من هذا القبيل زناه فإنه يزني بإرادته كما يأكل و يفتر بإرادته لكن هذا لا فرق فيه بين المجنون و المجنونة فهي أيضا تأتي

بهذه الأفعال بإرادتها فكما أنّ المجنون يأتي المرأة ويقصد ذلك هكذا المجنونة تقصد ذلك ولذا تخلى بينه وبين نفسها وليس فعل الزنا متحققاً وقائماً بفعل الرجل وحده بل للمرأة دخل فيه ولذا ينتسب الفعل إليها كما ينتسب إليه - اللهم إلا أن تكون المرأة مستكرهة على الزنا كما ذكر ذلك في الرواية - بل قد يتفق أنّ المجنونة تدعو الرجل الى نفسها وتخلي نفسها له كي يزني بها فكيف نقول بأنه يحدّ ويرجم المجنون دون المجنونة والحال أنّهما على حدّ سواء؟

ولو كان المراد أنّ للمجنون مقدارا من العقل دون المجنونة فاللزام بيان الفرق بين العاقل والمجنون - دون المجنون والمجنونة الذي هو المذكور في الرواية - فإنه على ذلك يلزم القول بأنه يحدّ الزاني عاقلاً كان أو مجنوناً.

وعلى الجملة فلا يمكن للشرع تجويز ما ينكره العقل ويأباه بالاستقلال، فاذا لا بدّ أماً من تأويل الرواية المزبورة أو طرحها. وقد حملها بعض العلماء على بعض الوجوه غير المنافية للحكم العقلي ومن هؤلاء هو الشهيد الثاني قدس سرّه فقال في المسالك بعد ذكر اشتراط البلوغ في الإحصان وأنّ الصبي ليس بمحصن:

والأظهر أنّ المجنون كذلك لا اشتراكهما في العلة فيشترط البلوغ والعقل

[١] لأنّ في سلسلة السند إبراهيم بن الفضل (فهو الذي نقل الرواية عن أبان) وهو مجهول.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٠

ويجمعهما التكليف فلو وطئ المجنون فلا حدّ عليه رجماً ولا جلداً لعدم التكليف الذي هو مناط الحدود على المعاصي.

ثم قال: وذهب الشيخان وجماعة إلى وجوب الحدّ على المجنون وتحقق الإحصان منه فيثبت عليه الرجم معه والجلد دونه استناداً إلى رواية أبان بن تغلب - وعندئذ نقل الرواية.

وأجاب عنها بقوله: وهذا الرواية ظاهرة في كون الفاعل غير مجنون وان كان صدرها قد تضمن المجنون فيحمل على مجنون يعتوره الجنون إذا زنى بعد تحصينه لتناسب العلة التي ذكرها في الرواية انتهى.

وفيه أنّ هذا الحمل خلاف الظاهر جداً بل خلاف الصريح فإنّ الرواية صريحة في المجنون حال الزنا وأنه يكفي في صحّة الحدّ مجرد أنّه يعقل كيف يأتي اللذة فكيف نقول: أنّ المراد هو الذي زنى محصناً ثم عرض عليه الجنون [١].

هذا كله مضافاً إلى أنّ نفس هذا الحكم - أي إقامة الرجم أو الجلد على من زنى - في حال عقله - عند جنونه لا يخلو عن كلام و ذلك لما هو الحقّ من عدم صحّة عقوبة المجنون ومؤاخذته على ما فعله، وان كان ما فعله كان في حال الصحّة.

وحملها بعض آخر على إرادة بعض مراتب الجنون الذي يجتمع مع العقل وبقاء ما يصلح لثبوت التكليف عليه من الشعور. وبعبارة أخرى تحمل الرواية على قليل العقل لا كامل العقل - الذي قد عبر به المحقق رحمه الله عليه في بداية البحث - فكان بحيث يصحّ توجيه التكليف إليه وان لم يكمل عقله.

[١] أقول مبنى اشكاله دام ظلّه على الشهيد الثاني هو ما استظهره من كلامه من أنّه يقول بأنّ الزاني قد زنى ثم عرض عليه الجنون فلذا أورد عليه بأنّ الرواية تقول: إذا زنى المجنون إلخ.

ولكن الظاهر أنّ مراد الشهيد الثاني هو أنّ المجنون المذكور في الموضوع مجنون ادواريّ ولا منافاة أصلاً بين كون أحد مجنوناً ادواريّاً وبين ان يزنى في دور إفاقته ومع ذلك يصدق عليه المجنون ويقال: زنى المجنون وعلى ذلك فما ذكره رحمه الله عليه في التوجيه وجيه ولذا قد جمع بذلك الفاضل السيوري رضوان الله عليه فقال في التنقيح الرائع المجلد ٤ الصفحة ٣٣٠ والرواية محمولة



على من يفيق تارةً و يجنّ اخرى فيكون قد زنى وقت تعقله، و التعليل يدلّ عليه و هو قوله عليه السلام: و أنّما يأتي إذا عقل.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩١

و فيه أنّه ان كان بحيث يصحّ معه توجه التكليف اليه فهو عاقل و خارج عن محلّ الكلام و ان لم يكن له أول مرتبة التعقل و التميز الذي يصحّ معه التكليف فلا يمكن العقوبة لعدم التكليف.

و حينئذ فلا مفرّ عن ورود الإشكال العقلي على القول المزبور. هذا مضافا الى روايات دالّة على رفع القلم عن المجنون كالصبيّ بعينه: عن ابن ظبيان قال: أتى عمر بامرأة مجنونة قد فجرت فأمر برجمها فمروا بها على عليّ بن ابي طالب عليه السلام فقال: ما هذه؟ قالوا مجنونة ففجرت فأمر بها عمر ان ترجم. قال: لا تعجلوا فاتى عمر فقال له: اما عملت انّ القلم رفع عن ثلاث عن الصبيّ حتّى يحتلم و عن المجنون حتّى يفيق و عن النائم حتّى يستيقظ «١».

و عن عليّ عليه السلام قال: لا حدّ على مجنون حتّى يفيق و لا على صبيّ حتّى يدرك و لا على النائم حتّى يستيقظ «٢».

و في صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في امرأة مجنونة زنت قال: أنّها لا تملك أمرها ليس عليها شيء «٣».

و مورده و ان كان هو المرأة التي لا نزاع فيها إلّا أنّ التعليل عامّ كلّى يشمل الرجل أيضا.

و مثله ما رواه محمّد بن أحمد عن أحدهما عليهما السلام في امرأة زنت و هي مجنونة قال: أنّها لا تملك أمرها و ليس عليها رجم و لا نفى «٤».

و عن محمّد بن محمّد المفيد في الإرشاد قال: روت العامية و الخاصة أنّ مجنونة فجرتها رجل و قامت البيّنة عليها، فأمر عمر بجلدها

الحدّ فمّر بها عليّ أمير المؤمنين عليه السلام فقال: ما بال مجنونة آل فلان تقتل؟ فقيل له: انّ رجلا

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٨ من مقدّمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٨ من أبواب مقدّمات الحدود الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٢

فجربها فهرب و قامت البيّنة عليها فأمر عمر بجلدها. فقال لهم: ردّوها اليه و قولوا له: اما علمت انّ هذه مجنونة آل فلان و انّ النبي صلّى الله عليه و آله قال:

رفع القلم عن المجنون حتّى يفيق، و أنّها مغلوبه على عقلها و نفسها، فردّوها إليه فدرأ عنها الحدّ «١».

و أمّا ما قد يتوهم من انّ مقتضى هذه الاخبار هو عدم اقامة الحدّ على المجنون حال جنونه و أمّا بالنسبة الى بعد إفاقته فلا دليل على

عدم إقامته عليه، و على هذا فيقام عليه الحدّ بعد حصول الإفاقة له، فهو غير تامّ.

و ذلك لأنّ مقتضى رفع القلم عن المجنون هو عدم شيء عليه و أنّه لا يترتب على فعله أثر أصلا، و الاشكال الجارى في عقوبة

المجنون حال جنونه جار في عقوبته حال إفاقته لما اتى به في حال جنونه إلّا ان يرتكب المعصية في حال صحّته و إفاقته فيعاقب على

فعله و المسلم المتيقن عقوبته على ذلك في خصوص حال إفاقته و أمّا في حال جنونه فهو محلّ الكلام و يأتي في محلّه ان شاء الله

تعالى.

ان قلت: فما تقول في تعزيز الصبيّ فكما انه يجوز ذلك هكذا يجوز اجراء الحد على المجنون.

نقول: لو كان تعزيز الصبي بمعنى عقوبته على فعله لجرى فيه الاشكال المزبور حرفا بحرف. لكنّ الظاهر انّ تعزيز الصبي بمعنى تأديبه

و لأجل ان لا يعتاد على الذنب بل يدعه و يتركه في القابل - كما ترى أنّه قد يضرب الحيوان كيلا يعود الى ما فعله - و على ذلك

يأول ما ورد من تعزيز الزانى المجنون أيضا كخبر أصبغ بن نباته قال:

اتى عمر بخمسة نفر أخذوا في الزنا فأمر أن يقام على كل واحد منهم الحدّ و كان أمير المؤمنين عليه السلام حاضرا فقال: يا عمر ليس هذا حكمهم قال: فأقم أنت الحدّ عليهم فقدّم واحدا منهم فضرب عنقه و قدّم الآخر فرجمه و قدّم الثالث فضربه الحدّ و قدّم الرابع فضربه نصف الحدّ و قدّم الخامس فعزّره

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٨ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٣

فتحير عمر و تعجب الناس من فعله فقال عمر: يا أبا الحسن خمسة نفر في قضيتي واحدة أقمت عليهم خمسة حدود ليس شيء منها يشبه الآخر فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما الأول فكان ذميا فخرج عن ذمته لم يكن له حدّ إلاّ السيف و أما الثاني فرجل محصن كان حدّه الرجم و أما الثالث فغير محصن حدّه الجلد و أما الرابع فعبد ضربناه نصف الحدّ و أما الخامس، فمجنون مغلوب على عقله «١». فترى أنّه عليه السلام لم يحدّ الخامس، و أما التعزير فقد ذكرنا وجهه و على الجملة فترفع اليد عن رواية أبان بهذه الروايات الشريفة و لا مقاومة لها في إثبات الحكم لأنها على خلاف العقل المستقلّ و ان لم يكن لها معارض فكيف بهذه الأخبار المعارضة لها. و لذا قال في الجواهر- بعد قول الشرائع: و فيه تردّد- كما في النافع بل منع، وفاقا لكافة المتأخرين حتى المصنّف في نكت النهاية بل عن الشيخين في العريض و الخلاف ذلك أيضا بل عن المسبوط قبل النسبة المزبورة ما يشعر بالإجماع على العدم بل هو المحكى عن صريح الغنية و ظاهر السرائر إلخ [٢].

ثم أنّه بعد ان اتّضح اعتبار العقل في إحصان الرجل كما اعتبر ذلك في

[١] جواهر الكلام الجلد ٤١ الصفحة ٢٧٤ أقول: و أما كلامه في النكت فهذه: أنّما صار الشيخ الى ذلك لأنّ الواطي يفتقر الى قصد و لا يحصل القصد إلى الواطي مع ذهاب العقل فمع حصول الواطي يعلم انّ له قصدا. و يؤيد ذلك رواية أبان- و هنا نقل الرواية ثم قال قدس سره- و يقوى عندي أنّه لا حدّ على المجنون لما روى عن الأصمغ انّ عمر اتى بخمس أخذوا في الزنا- و نقل تمام الرواية. ثم قال:- و هذه و ان كانت صورة واقعة لكنّ التعليل فيها يؤذن بسقوط الحدّ و لعلّه احداث شبهة في طرف المجنون لاحتمال ان يكون ذلك هو الحكم فيه انتهى. راجع الجوامع الفقهية الصفحة ٤٥٢.

ثم أقول: أنّه قد ضعفت الرواية لأنّ في سندها إبراهيم بن الفضل و لم يرد فيه توثيق و لا مدح، و في جامع المدارك الجلد ٧ الصفحة ٦: و الظاهر انّ إبراهيم المذكور هو الهاشمي كما يظهر من جامع الرواة و هو امامي و قيل حسن و استشعر المحقق البهبهاني ره في تعليقه من رواية جعفر بن بشير عنه وثاقته انتهى.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٤

المرأة كى تكون محصنة فهل يعتبر في إحصان الرجل كون المزنّي بها أيضا عاقلة أم لا؟  
اختلف العلماء في ذلك فذهب كثير منهم الى عدم اعتباره و خالف فيه المحقق الأردبيلي رضوان الله عليه و قال في مجمع الفائدة و البرهان:

يشترط في إحصان الرجل و رجمه كون المرأة المزنّي بها عاقلة بالغّة فلو زنا المحصن بمجنونة أو صغيرة فلا رجم انتهى و في الجواهر بعد ان نقل ذلك عنه: و فيه نظر يأتي عند تعرّض المصنّف لذلك [١]

قال المحقق: و يسقط الحدّ بأدعاء الزوجية و لا يكلف المدعى بينه و لا يمينا و كذا بدعوى ما يصلح شبهة بالنظر الى المدعى. و في المسالك: أنّما يسقط الحدّ عنه بمجرد الدعوى و ان لم يثبت الزوجية لأنّ دعواه شبهة في الحلّ، و الحدّ يدرء بالشبهة و مثله ما لو ادعى شراء الأمة من مالکها و ان لم يثبت ذلك.

ثم قال: و لا يسقط فيه من أحكام الوطى سوى الحدّ فلو كانت امه فعليه لمولاهما العقر أو حرّة مكرهة فمهر المثل ان لم يثبت استحقاق الوطى.

و في الجواهر بعد نقل ذلك عن المسالك قال: قلت: هو كذلك إذا لم يكن مقتضى الأصل سقوطه. أقول: أنّه قد يكون مقتضى الأصل سقوط سائر الآثار أيضا كما إذا ادعى زوجية المزني بها مع أنّها لم تكن من قبل مزوجة فان ادعاء الزوجية يوجب درء الحدّ و مقتضى الاستصحاب هو عدم الزوجية فلا يلزم المهر أيضا لكن هذا يوجب كون الأصل مثبتا لاندّ استصحاب عدم التزويج ينتج كونها أجنبية فلا مهر لها و هذا الأصل المثبت الذي ليس بحجة، و لو كانت الحالة

[١] عند قوله: و لو زنى البالغ المحصن بغير البالغة أو بالمجنونة فعليه الجلد لا الرجم انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٥

السابقة هي الزوجية أو العدة فادعى المتزوج لها أنّه كان يزعم رفع الزوجية أو انقضاء العدة فحينئذ يدرء الحدّ بالشبهة و لكن مقتضى الاستصحاب بقاء الزوجية أو العدة و يترتب أحكامهما.

و ما ذكره في المسالك صحيح ان كان مستند السقوط الشبهة لاحتمال صدقه أو أصالة الصحة في قوله أو فعله كما يوجد في عباراتهم و اما ان كان مستند السقوط حجية قول المدعى بلا معارض فيسقط سائر ما يترتب على الوطى الحرام.

و تحقيق الكلام انّ هنا أمورا يمكن التمسك به في درء الحدّ و يتفاوت الأمر بالنسبة إلى بقاء الآثار باختلاف مقتضيات هذه الأمور.

أحدها التمسك بدرء الحدود بالشبهة و مقتضى ذلك هو درء الحدّ و ترتب سائر الأحكام.

ثانيها صحيح ابى عبيدة عن ابى جعفر عليه السلام قال: انّ علينا عليه السلام اتى بامرأة مع رجل فجر بها فقالت: استكرهنى و الله يا أمير المؤمنين فدرأ عنها الحدّ و لو سئل هؤلاء عن ذلك لقالوا لا تصدق و قد و الله فعله أمير المؤمنين عليه السلام «١». و هذه أيضا كالسابقة.

ثالثها أصالة الصحة كما قد يرى التمسك بها في عباراتهم.

و فيه انّ مقتضى أصالة الصحة في القول هو ان يصدق في قوله و في دعواه الزوجية مثلا- و بعبارة أخرى الحكم بصدقه لا الحكم بكذبه و فسقه في ذلك لكن لا- يترتب آثار الواقع المترتبة على الزوجية. كما انّ أصالة الصحة في الفعل تنتج أنّه لم يفسق بعمله المشكوك فيه و أنّه لم يزن عامدا، و لا يترتب وراء ذلك شيء [١].

[١] راجع لهذا الكلام، التنبيه الخامس من تنبيهات باب أصالة الصحة من فرائد الشيخ الأعظم الجلد ٢ الصفحة ٧٢٨ الطبع الجديد.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٤

رابعها ما بدا لنا و هو كون المقام من قبيل الادعاء بلا معارض، فكما أنّه لو كان هناك مال و كان زيد يدعى أنّه له و لم يكن له معارض يعارضه في ذلك فإنّه يأخذه و يعامل معه معاملة المالك فيشترى منه و يصلّى فيه و يورث منه، الى غير ذلك من الآثار فهنا

أيضا يدعى الرجل أنها زوجته و لا تعارضه الزوجة فيعامل معه معاملة الزوج فيترتب جميع الآثار كما أنه لا حدّ عليه. و يؤيد ذلك أنّ صاحب الجواهر مثل باب التزويج أيضا للدعوى بلا معارض و هذا يشعر بأنّه لا يختصّ ذلك باب الأموال، و السيرة جارية على قبول الدعوى بلا- معارض إذا كان المدعى ظاهر الصلاح، و على الجملة فمقتضى ذلك هو ترتيب جميع الآثار. و قد أتضح بما ذكرناه أنّ ترتيب الآثار كلّها موقوفه على الأمر الرابع و ان كان مجرد درء الحدّ يجرى مع كلّ الوجوه الأربعة. و ظاهر عبارة المحقق أنّ مستنده هو الوجه الأول و لذا قال بعد فرض ادعاء الزوجية: و كذا بدعوى ما يصلح شبهة بالنظر الى المدعى. و على الجملة فدرء الحدّ بالشبهة أمر جار في كلّ مورد كانت هناك شبهة و لم يكن إثبات الزنا بنحو القطع، فيكفي احتمال الزوجية عند ادعائها أو احتمال الجهل بالحكم أو الموضوع أو الاشتباه المصادق كما يكفي ادعاء شراء الأمة من مالها كما مرّ. نعم على فرض ترتب آثار الوطى مطلقا سوى الحدّ يأتي إشكال في زنا الأمة فمن حيث أنّها زنت برضاها فهي بغية و لا مهر لبغية في الحرّة، فلا عقر لها في الأمة و من حيث أنّها لمولها و هو لم يأذن في ذلك فيلزم على الزانى العقر، و كونها بغية لا يوجب إسقاط حقّ المولى.

## الكلام في إحصان المرأة

### إشارة

قال المحقق: و الإحصان في المرأة كالإحصان في الرجل.

و في الجواهر: بلا- خلاف أجده بل عن الغنية الإجماع عليه لا اشتراك معنى الإحصان فيهما نسا و فتوى فيشترط حينئذ فيها جميع ما عرفته على النحو

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٧

الذى سمعته انتهى.

أقول: و على هذا فالمسئلة من جهة الفتوى ممّا لا خلاف فيها بل هي مجمع عليها. هذا بالنسبة إلى الأقوال، و أمّا بالنسبة إلى الاخبار التى يستفاد منها ذلك فهي عدة اخبار منها صحيحة محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول المغيب و المغيبة ليس عليهما رجم إلا ان يكون الرجل مع امرأة و المرأة مع الرجل «١».

فهي تدلّ على أنّ الغيبوبة كما توجب خروج الرجل عن كونه محصنا كذلك توجب خروج المرأة عن كونها محصنة.

و منها صحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة تزوّجت رجلا و لها زوج قال: فقال: ان كان زوجها الأول مقيما معها فى المصر التى هى فيه تصل اليه و يصل إليها فإنّ عليها ما على الزانى المحصن [الزانية المحصنة] الرجم و ان كان زوجها الأول غائبا عنها أو كان مقيما معها فى المصر لا يصل إليها و لا تصل إليه فإنّ عليها ما على الزانية غير المحصنة و لا لعان بينهما «٢».

و هذه تدلّ على أنّ الملاك فى إحصانها وصولها اليه كوصوله إليها و كونهما فى مصر واحد.

و عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن قول الله عزّ و جلّ فإذا أحصنّ قال: إحصانهم أن يدخل بهنّ قلت: أ رأيت ان لم يدخل بهنّ و أحدثن ما عليهنّ من حدّ؟ قال: بلى «٣».

و هذه صريحة فى اعتبار الدخول لصدق إحصانهم.

و مرسله الصدوق: محمد بن على بن الحسين قال: سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ و الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ قال: هنّ ذوات الأزواج قلت:

(١) وسائل الشريعة الجلد ١٨ الباب ٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشريعة الجلد ١٨ الباب ٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٣) وسائل الشريعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٨

و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم قال: هنّ العفائف «١».

و مقتضى هذه هو اشتراط كونها ذات زوج كي يصدق عليها كونها محصنة.

و عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله: فإذا أحصنّ قال:

إحصانهنّ إذا دخل بهنّ قال: قلت: أ رأيت ان لم يدخل بهنّ و أحدثن ما عليهنّ من حدّ؟ قال: بلى «٢».

ثم ان مقتضى الجمع بين هذه الروايات أنّه يعتبر في إحصان المرأة ان تكون مزوجة أي ذات بعل و مدخولا بها و ان لا يكون زوجها غائبا عنها بل كان مقيما معها في البلد بحيث تصل اليه و يصل إليها.

و على هذا فيصحّ القول بأنّ الاستفادة منها هو انّ جميع ما يشترط في إحصان الرجل يشترط في إحصان المرأة كما لا يخفى.

نعم من جملة شرائط إحصان الرجل ان يكون له فرج يغدو عليه و يروح، و من المعلوم انّ هذا لا يتمّ بالنسبة إلى المرأة فإنّه ليس لها ان تغدو على الرجل و تروح بل هذا حقّ للزوج، و الاختيار في ذلك بيده، فالمراد أنّه لو كان الرجل له زوجة يغدو عليها و يروح فهما محصنان بذلك و كما أنّه سبب لإحصانه، كذلك يكون سببا لإحصانها، و المقصود من قوله ع يصل إليها هو إمكان الوصول إليها، و من قوله ع: و تصل اليه، هو إمكان وصولها اليه مهما أراد الرجل الوصول إليها و التمكنّ منها غدواً و رواحا.

و لذا قال في الجواهر: فما يعتبر في إحصان الرجل معتبر في إحصان المرأة لكنّ المراد من تمكّنها من الزوج إرادته الفعل على الوجه المزبور لا إرادتها متى شاءت ضرورة عدم كون ذلك حقّا لها انتهى كلامه «٣».

ثم أنّه قد تقدّم أنّه يعتبر في إحصان الرجل ان لا تكون زوجته متعة بل

(١) وسائل الشريعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشريعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١١.

(٣) جواهر الكلام الجلد ٤١ الصفحة ٢٧٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٩٩

اللازم كونها دائمة فهل يعتبر في إحصان المرأة أيضا كونها زوجة دائمة أو أنّه- و ان كان ذلك شرطا في إحصان الرجل لكنّه- ليس شرطا في إحصانها؟

ربّما يؤيّد الثاني صدق انّ لها زوجا و قد ورد في الروايات السابقة انّ المتعة لا تحصن الرجل و اما عدم كونها محصنة أيضا فلم يكن فيها شيء من ذلك.

و قد يستدلّ للأوّل أي اشتراط العقد الدائم في إحصانها أيضا برواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل إذا هو زنى و عنده السريّة و الأمّة يطأها تحصنه الأمّة و تكون عنده؟ فقال: نعم أنّما ذلك لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا. قلت: فان كانت عنده امرأة متعة أ تحصنه؟ فقال: لا. أنّما هو على الشيء الدائم عنده «١» فان المشار اليه بقوله: ذلك، أو مرجع ضمير أنّما هو على الشيء الدائم هو الإحصان فيدلّ على أنّه أنّما يكون الإحصان في الشيء الدائم بلا فرق بين إحصان الرجل و المرأة فإنّ المورد و ان كان هو الرجل الّا انّ الحكم عامّ و هو من باب تطبيق الكبرى على الصغرى «٢».

لكنّه مشكل و ذلك لعدم الملازمة بين ان لا تحصن المتعة الرجل الزانى و بين ان لا تكون هي بنفسها محصنة.

و الظاهر أنه يصدق عليها كونها مزوجة خصوصا إذا كان زوجها بحيث لا يعطّلها و حينئذ فلو زنت فهي محصنة و ترجم الّا ان يكون هناك إجماع على اعتبار الدوام و عدم كونها متعة في إحصانها.

اللهم الّا ان يكون معنى: لها زوج، ان يكون لها زوج محصن فان الزوج لا يكون محصنا إلا إذا كان له ما يدوم اى الزوجة الدائمة أو ملك اليمين.

و الّا فلم يكن في الروايات ما يفيد ان المتعة لا تكون محصنة فيكفي في إحصانها كون الزوج محصنا نعم في خصوص المغيب و المغيبة و المحبوس منصوص بعدم كون

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

(٢) أورده بعض الأعظم في مباني تكملته المجلد ١ الصفحة ٢٠٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٠

المرأة محصنة [١].

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنه إذا كانت الزوجة مدخولا بها و كانت بحيث كلّما أراد زوجها ان يواقعها امكنه ذلك فهي أيضا محصنة و ان فرض ان الزوج لم يرد ذلك و ان الملاك هو إمكان ذلك و تيسيره حين أراد و لو في كلّ أربعة أشهر مرّة حيث أنه ليس لها حق أكثر من ذلك.

نعم لو كانت مريضة أو محبوسة لا تمكّنها اجابة الزوج فليست بمحصنة كما ان الزوج لا يكون حينئذ محصنا.

### هل يعتبر حرّيتها في تحقّق إحصانها؟

قد تقدّم أنه تعتبر في إحصان الرجل، الحرّية فهل هي شرط في إحصان المرأة و ثبوت الرجم عليها حتّى لا يحكم عليها بالرجم إذا لم تكن حرة؟

الظاهر هو الأوّل بل ادّعى عدم الخلاف في ذلك.

و تدلّ عليه صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في مكاتبة زنت قال: ينظر ما أدّت من مكاتبها فيكون فيها حدّ الحرّة و ما لم تقض فيكون فيه حدّ الأمة- الى ان قال:- و ابي ان يرحمها و ان ينفياها قبل ان يبين عتقها «١».

و رواية بريد العجلي عن ابي عبد الله [جعفر] عليه السلام في الأمة تزنى قال: تجلد نصف الحدّ كان لها زوج أو لم يكن لها زوج «٢». و على هذا فالأمة ليست بمحصنة و ان كان لها زوج محصن و بتعبير آخر يشترط في إحصانها و رجمها حرّيتها كما تشترط في إحصانها و رجمه حرّيته.

### هل تعتبر حرّية الزوج في إحصان المرأة؟

و هل تشترط في إحصانها- مضافا الى حرّية نفسها- حرّية زوجها بان

[١] أقول قد صرّح في صحيح ابن مسلم بعدم الرجم على المغيب و المغيبة و أمّا المحبوس فالمصرّح به في رواية ابي عبيدة هو عدم رجم الرجل الزاني المحبوس و أمّا الزوجة فلا، نعم يمكن ان يستفاد منه ذلك.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠١

لا تكون الحرّة الزانية زوجة للعبد أم لا؟.

نقول: قد عرفت أنه لا- يشترط في إحصان الرجل حرّية زوجته بل لو كان له ملك يمين لكفى ذلك في كونه محصنا ولا فرق بين الزوجة الدائمة والأمة في إحصان الرجل، وإنما الكلام في عكس ذلك وهو ما إذا كان زوج الزانية الحرّة عبداً، والظاهر أنه ليس فيه نصّ خاصّ يدلّ على كونها محصنة كالعكس على ما تقدّم.

بل في صحيح الحلبي: قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يحصن الحرّ المملوكه ولا المملوك الحرّة «١».

لكن فيه كلاماً فلذا قال الشيخ الحرّ العاملي: حملة الشيخ على أنّ المراد به أنّ المملوك والمملوكه لا يحصنان بالحرّ والحرّة بحيث يجب على المملوك الرجوع لأنّ ذلك لا يجب عليه على حال بل عليه الجدل لما مضى ويأتي، فهو نفى لإحصان خاص.

ونحن نقول: لا- شكّ في أنّ الحرّ في الجملة الأولى فاعل، والمملوكه مفعول ومعناها أنّ الزوج الحرّ لا يكون سبباً لكون الزوجة المملوكه محصنة حتّى ترجع بزناها بل يشترط في إحصانها كونها حرّة وأما الجملة الثانية فظاهر السياق وان كان يقتضى كونها كالأولى بأن يكون المملوك فاعلاً والحرّة مفعولاً فيكون المراد أنّ الزوج المملوك لا يكون سبباً لإحصان الحرّة فيعتبر في إحصانها كون الزوج غير مملوك وان تكون المرأة زوجة للحرّ ألاّ أنّه يرفع اليد عن هذا الظاهر لما هو المعلوم من أنّ العبد أو الأمة لا يغيّران حكم الحرّ والحرّة وذلك بدليل خارج كخبر أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه:

ان كان زوجها الأول مقيماً معها في المصر التي هي فيه تصل اليه و يصل إليها فإنّ عليها ما على الزاني المحصن [الزانية المحصنة] الرجوع «٢».

فان الظاهر منه أنّ المرأة إذا كان لها زوج حاضر يصل إليها وتصل

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٢

إليه فلو زنت فهي زانية محصنة، وهذا بعينه صادق في المقام وان كان زوجها مملوكاً.

وعلى هذا فتقرء الجملة الثانية بتقديم المفعول وتأخير الفاعل، والمعنى أنّ الزوج المملوك لا يصير محصناً بمجرد كون الزوجة حرّة بل تعتبر في إحصان الزوج حرّيته بنفسه فإذا كان هو حرّاً متمكناً من امرأة يغدو عليها ويروح فهو محصن سواء كان لها زوجة حرّة أو ملك اليمين فقد ظهر أنّ ما افاده الشيخ الطوسي قدس سرّه هو الظاهر.

كما أنّ في كشف اللثام أيضاً: ولعلّ المملوك منصوب، والحرّة مرفوعة فيكون كصحيح أبي بصير «١».

ومراده من صحيح أبي بصير هذا: عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في العبد يتزوج الحرّة ثم يعتق فيصيب فاحشاً قال: فقال:

لا رجوع عليه حتّى يواقع الحرّة بعد ما يعتق «٢».

ثم لو فرض كون الجملة الثانية كالأولى في كون الأول- المملوك- فاعلاً- والثاني- الحرّة- مفعولاً- فهذا يوجب التخصيص في الروايات الدالة على أنّ المرأة التي لها زوج، محصنة إذا كان يصل إليها وتصل إليه، والنتيجة أنّ المرأة التي لها زوج كذلك إذا زنت فهي محصنة إلّا إذا كان زوجها مملوكاً فلا تكون محصنة، لوضوح أنّ المعنى على فرض تقديم الفاعل هو أنّ الزوج المملوك لا

يصير الزوجة الحرّة محصنة، وهذا بخلاف العكس و هو ما إذا كان المفعول مقدّمًا فإنّه لا يلزم التخصيص أصلاً، و معلوم أنّه مع الشك في التخصيص لا يمكن الذهاب اليه بل المرجع هو عموم المحصنات هي المزوجات، المستفاد من الروايات فيجب الرجم [١].

[١] أقول: و صريح عبارة صاحب الرياض عدم اشتراط حرّية الزوج في إحصان المرأة و أنّ ذلك مجمع عليه قال- في ذيل عبارة المختصر النافع: و إحصان المرأة كإحصان الرجل-: في اشتراط ان تكون

(١) كشف اللثام المجلد ٢ الصفحة ٢٢٠.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٣

لا- يقال أنّه على ما ذكرتم يحتمل التخصيص فلا رجم، و عدمه فيجب الرجم، فيكون المورد من موارد الشبهة و من المعلوم هو درء الحدود بالشبهات.

لأننا نقول: أجل أنّ الحدود تدرء بالشبهات لكن بشرط عدم وجود عام يكون هو المرجع و الّا فمع الرجوع اليه مثلاً كما في المقام فلا شبهة في البين كي تدرء.

### «المطلقة الرجعية محصنة»

قال المحقّق: و لا تخرج المطلقة الرجعية عن الإحصان و لو تزوّجت عالمّة كان عليها الحدّ تاماً و كذا الزوج ان علم بالتحريم و العدة و لو جهل فلا حدّ و لو كان أحدهما عالماً حدّ حدّاً تاماً دون الجاهل، و لو ادّعى أحدهما الجهالة قبل إذا كان ممكناً في حقّه.

أقول: غير خاف أنّ المطلقة على قسمين رجعية و بائة اما الرجعية فهي زوجة في الحقيقة أى في حكمها و ذلك لانه كلّما أراد الزوج الرجوع إليها يمكنه ذلك فإنّ أمرها بيده ما دامت في العدة كما إذا لم تكن مطلقة و على هذا فله فرج يغدو عليه و يروح، و على الجملة فلم تتحقّق البيونة الحقيقية بينهما بالطلاق الرجعي و هي من هذه الجهة كأنها غير مطلقة و ان كان وطئها يحتاج الى الرجوع الّا أنّه كم فرق بين من ليس له زوجة- و ان كان يمكن له تحصيلها في كلّ آن- و بين من كانت له مطلقة رجعية يمكن له الرجوع إليها مهما أراد- و هذا بخلاف المطلقة البائة التي لا- سبيل للزوج إليها- و على هذا فلو طلق الزوج زوجته كذلك ثم زنى حال كون زوجته في العدة فهو محصن و ان لم تكن له زوجة أخرى في حالته فإنّه يصل إليها كلّما أراد و عند ما شاء كما أنّها تصل اليه عند ما أراد الزوج الوصول إليها.

هذا مضافاً الى روايات خاصّة منها صحيح الكناسي قال: سألت

بالغة عاقلة حرّة لها زوج دائم أو مولى و قد وطأها و هي حرّة بالغة عاقلة و هو عندها يتمكّن من وطئها غدواً و رواحا بلا خلاف أجده حتى في اعتبار كمال العقل فيها إلخ

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٤

أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تزوّجت في عدّتها فقال: ان كانت تزوّجت في عدّة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم و ان كانت تزوّجت في عدّة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حدّ الزانى غير المحصن، و ان كانت تزوّجت في عدّة بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعة أشهر و العشرة أيام فلا رجم عليها، و عليها ضرب ماء جلدته قلت: أ رأيت ان كان ذلك منها بجهالة؟ قال: فقال: ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الّا و هي تعلم أنّ عليها عدّة في طلاق أو موت و لقد كنّ نساء الجاهلية يعرفن ذلك.



قلت: فان كانت تعلم ان عليها عدّة ولا تدري كم هي؟ فقال: إذا علمت ان عليها العدّة لزمها الحجّة فتسأل حتى تعلم «١». ومنها رواية الكناسى الأخرى قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدّة من بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعة الأشهر وعشر فلا رجم عليها و عليها ضرب مأه جلدة و ان كانت تزوّجت في عدّة طلاق لزوجها عليها رجعة فإنّ عليها الرجم و ان كانت تزوّجت في عدّة ليس لزوجها عليها فيها رجعة فإنّ عليها حدّ الزانى غير المحصن «٢». فقد فصلّ فيهما بين المطلقة الرجعية و البائنة و صرح بلزوم الرجم فى الاولى و الجلد فى الثانية كما ان الأمر فى المتوفى عنها زوجها أيضا كذلك.

و ليعلم ان المراد من التزويج فى عدّة الطلاق الرجعى الموجب للرجم هو التزويج مع الدخول فان مجرد التزويج- و ان كان محزما- لا يوجب الحدّ و الرجم و انما يوجب التعزير و ليس هو من أسباب الحدّ المذكورة فى بداية الكتاب. و على الجملة فبعد تحقّق الوطى يتحقّق الزنا الموجب للرجم فيكون كالزنا بدون النكاح فى أيام العدّة الرجعية. نعم فى بعض الروايات الحكم بالرجم فى أيام العدّة مطلقا.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٠.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٥

فعن عمّار بن موسى الساباطى عن ابى عبد الله عليه السلام عن رجل كانت له امرأة فطلقها أو ماتت فزنى قال: عليه الرجم و عن امرأة كان لها زوج فطلقها أو مات ثمّ زنت عليها الرجم؟ قال: نعم «١». و عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل طلق و «أو» بانت امرأته ثمّ زنى ما عليه؟

قال: الرجم. و سألته عن امرأة طلقت فزنت بعد ما طلقت هل عليها الرجم؟

قال: نعم [١].

لكن لا بدّ- بمقتضى خبر الكناسى الصريح فى التفصيل بين الرجعية و البائنة- من حمل المطلق على المقيد و لا يمكن الأخذ بإطلاق هاتين.

و لذا قال الشيخ الطوسى قدّس سرّه عند ما نقل رواية الساباطى:

ما يتضمّن هذا الخبر من حكم الرجل أنّه إذا طلق امرأته أو ماتت فزنى انّ عليه الرجم لا ينافى ما قدّمناه من الاخبار لأنّ كونه مطلقا يحتمل ان يكون انما كان طلاقا يملك فيه الرجعة فهو محصن لانه متمكن من وطئها بالمراجعة، و ان كانت بائنة أو ماتت هى فلا يمتنع ان يكون انما أوجب عليها الرجم إذا كان عنده امرأة أخرى تحصنه و اما حكم المرأة إذا طلقها زوجها انما يجب عليه الرجم إذا كان الطلاق رجعيا حسب ما قدّمناه فى الرجل، و اما موت الرجل فلا يحصنها بعد ذلك فاذا زنت فى العدّة فليس عليها غير الجلد، و يحتمل ان يكون ذلك و هما من الراوى «٢».

ترى انه قدّس سرّه حمل رجم الرجل المطلّق زوجته على ما إذا كان الطلاق رجعيا أو أنّه لو كان الطلاق بائنا فإنما كانت عنده امرأة أخرى فكان زناه عن إحصان أيضا و بهذا وجه أيضا حكم رجم الرجل الزانى الذى ماتت زوجته

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٦ من حدّ الزنا الحديث ١ و ٢، لكن ليس فيه لفظ «بسنة» فى حين أنّه موجود فى المصدر أى قرب

الاسناد فراجع الصفحة ١١٠ حيث قال: بعد ما طلقت بسنة.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٧ من حدّ الزنا الحديث ٧.

(٢) التهذيب المجلد ١٠ الصفحة ٢٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٦

و ذلك لما هو مقرّر من أنّ موت الزوجة يخرج الرجل عن كونه محصنا فلا بدّ من حمل ما يدلّ على إحصانه و رجمه على ما إذا كانت له زوجة أخرى. كما أنّه قدّس سرّه حمل ذيل الرواية الدالّة على رجم المريّة التي زنت بعد ان طلقها زوجها على ما إذا كان الطلاق رجعيًا فكانت في الحقيقة ذات بعل قد زنت و حكمها الرجم.

و أمّا رجم المريّة التي زنت بعد ان مات زوجها فقد حمل قدّس سرّه ذلك على وهم الراوى اى تردّده في النظر، و خطأه، و ذلك لتسالم الأصحاب على أنّ زنا أحد الزوجين بعد موت الآخر لا يوجب الرجم لعدم الإحصان.

و على الجملة فالحكم برجم الرجل الذي زنى بعد ان طلق امرأته، في رواية قرب الاسناد أيضا يحمل على كون الطلاق رجعيًا كى يكون ذا زوجة فيكون محصنا و يترتب على زناه الرجم، أو يحمل على انه كانت له زوجة أخرى.

و أمّا قوله عليه السلام في هذا الخبر: أو بان، فحيث أنّ الزنا بعد الطلاق البائن مع عدم زوجة أخرى له لا يوجب الرجم فلا بدّ من ان يحمل أمّا على كون (أو) بمعنى الواو فيكون قوله: أو بان امرأته، عبارة أخرى عن قوله عليه السلام:

طلق، و أمّا على كون المراد أنّها بانّت و تركت زوجها و ذهبت فلا يد له عليها [١] أو على أنّ المراد أنّها بانّت و حرّمت عليه بعامل غير الطلاق كالرضاع أو النشوز و عدم التمكين.

و لو لم يمكن الحمل على شيء من هذه الوجوه أو غيرها فلا- إشكال في طرحها لمعارضتها لروايات اخرى أقوى منها كروايتى الكناسى فإنّهما بسند صحيح و دلالة واضحة تدلان على أنّ الرجعية بحكم الزوجة و على أنّ الإحصان محقق بالطلاق الرجعى دون البائن.

[١] هذا الحمل و الحمل الأخير لا ينفعان شيئًا و ذلك لأنّه و ان وجّه بذلك معنى «بأن» ألا أنّ من المسلم عدم ارادة هذا المعنى و ذلك لأنّه لا يكون حكم الزنا مع البيّنونة بهذا النحو الرجم في حين أنّ الرواية صريحة في الرجم بزناه

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٧

هذا كله بناء على أنّ ضبط الخبر هو لفظه «أو» و أمّا لو كان الوارد فيه هو لفظ (الواو)- كما هو كذلك في قرب الاسناد- فلا إشكال أصلا و لا حاجة الى التوجيه لأنّه على ذلك تكون جملة: و بانّت عنه امرأته، تفسيرًا للطلاق و عبارة أخرى عنه لا شيئًا آخر ورائه. ثم أنّ الموجود في رواية قرب الاسناد على ما هو المضبوط في نفس المصدر هكذا: و سئلته عن امرأة طلقت فزنت بعد ما طلقت بسنة.

فلو كان لفظ (سنة) بلا تشديد فهو بمعنى العام و حيثن لا يكون ملائمًا للحكم المذكور فيها و هو الرجم لأنّه مع مضيّ سنة من طلاقها تكون بانّته لا محالة، فلا بدّ من كون اللفظ مشدّدًا مرادًا به ما يقابل البدع، و هو المعروف بالطلاق السنّي و هو منسوب إلى السنّة و له اطلاقان:

أحدهما أنّه كلّ طلاق جائز شرعا و هو ما قابل الحرام و فى مقابله البدعى اى الحرام.

ثانيهما ما هو أخصّ منه و هو ان يطلق على الشرائط ثم يتركها حتّى تخرج من العدة و يعقد عليها ثانيا و يقال له طلاق السنّة بالمعنى الأخصّ.

ثم أنّك قد علمت أنّه صرّح في روايتى الكناسى بأنّ المطلقة الرجعية إذا زنت فهي محصنة و ترجم لكن لا تعرّض فيهما بالنسبة إلى

الزوج و أنه إذا زنى يكون محصنا و يرجم و ذلك للعلم بوحدة المناط و هو حصول الزوجية و تحققها في هذه المدّة. كما أنّ موثقة الساباطى و رواية قرب الاسناد المذكورتين أنّهما يدلّان بإطلاقهما على أنّ مطلق من طلق امرأته فزنى بعد ذلك يكون محصنا و حيث أنّ الحكم المذكور فيهما هو الرجم فلذا حملتا على من طلق زوجته رجعيا، و على الجملة فبمناط روايتى الكناسى و مقتضى رواية عمّار الساباطى و رواية قرب الاسناد يحكم بأنّ الزوج أيضا كالزوجة إذا زنى في مدّة عدتها فهو محصن و حدّه هو الرجم.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٨

و أمّا ما في الموثقة من عطف موت المرأة بطلاقها الدالّ على أنّ الرجل يرجم بالزنا بعد موت زوجته فهو لا يلائم القواعد فلذا صار معرضا عنه عند العلماء.

ثمّ إنّ ما افاده المحقّق في عبارته المتقدمة من وجوب الحدّ التامّ على المرأة إذا تزوّجت عالمة فتكفى في الاستدلال عليه الاخبار الدالة على رجم المرأة ذات بعل و ذلك لأنّ الرجعية زوجة.

### حول اشتراط العلم

لا شكّ في اعتبار العلم بالحكم و الموضوع كى يوجب الزنا فى المقام الرجم و قد صرح بذلك المحقّق فيما نقلناه من كلامه بلا فرق بين الرجل و المرأة فلو جهلا أو جهل أحدهما سقط الحدّ عنهما أو عن الجاهل منهما. و الدليل على ذلك صدق المحصن على المطلق و المحصنة على المطلقة إذا كان سائر شرائط الإحصان موجودة، و الروايات الواردة فى المقام.

و أمّا قوله عليه السلام فى رواية الكناسى - فى جواب السؤال عن أنّها إذا تزوّجت فى أيام العدة جهلا -: ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الّا و هى تعلم أنّ عليها عدّة فى طلاق أو موت و لقد كنّ نساء الجاهلية يعرفن ذلك إلخ «١» فالمراد منه نفى العلم خارجا و هو محمول على الغلبة فلو علم انه كان جاهلا فلا رجم و لا حدّ أصلا.

و فى المسالك: و لو تزوّجت الزوجة بغير الزوج فكترويج المطلقة رجعيا و اولى بالحكم. □  
ثمّ إنّ من جملة الروايات الدالة على أنّ مع العلم يترتب الرجم رواية أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألت عن امرأة تزوّجها رجل فوجد لها زوجا قال: عليه الجلد و عليها الرجم لأنّه تقدّم بعلم و تقدّمت هى بعلم و كفّارته ان لم يقدّم الى الامام ان يتصدّق بخمسة إصبع دقيقا «٢».

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٧ من حدّ الزنا الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٧ من حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٠٩

و هى صريحة فى أنّ المرأة ذات البعل إذا تزوّجت بآخر فإنّها ترجم، لكونها عالمة بأنّ لها زوجا و بحرمة النكاح مع ذلك. نعم يشكل الأمر بالنسبة الى الرجل الذى تزوّجها فإنّه لو كان عالما بذلك كما هو صريح العبارة، فإن كان له فرج مملوك فلا بدّ من ان يرجم هو أيضا لكونه محصنا على ذلك، و ان لم يكن له فرج مملوك فحكمه و ان كان هو الجلد الّا أنّ ذلك لا يناسب تعليل الرواية فلو كان يعلل بقوله: لأنّه كان عالما و لم يكن له فرج مملوك لكان حسنا لكنّه علّل بقوله: لأنّه تقدّم بعلم.

و على الجملة فيحمل هذا الحكم على أنّ الرجل لم تكن له زوجة فلذا يحدّ و لا يرجم نعم فى نسخة الكافى: لأنّه تقدّم بغير علم، و هذا أنسب ان يكون تعليلا للحكم بعدم رجمه مع أنّها ترجم. الّا أنّه يرد عليها أنّه إذا كان قد أقدم بغير علم فلا حكم له حتّى الجلد و

ان كان له فرج مملوك [١] والحال أنه قد حكم عليه بالجلد.

و كيف كان فهي تدل على رجم المرأة التي قد تزوجت و كان لها زوج و هي عالمه.

و عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال: سئل عن امرأة كان لها زوج غائبا عنها فتزوجت زوجها آخر، قال: ان رفعت الى الامام ثم شهد عليها شهود ان لها زوجا غائبا و ان مادته و خبره يأتيها منه و انها تزوجت زوجها آخر كان على الامام ان يحدها و يفرق بينها و بين الذي تزوجها، قلت: فالمهر الذي أخذت منه كيف يصنع به؟ قال: ان أصاب منه شيئا فليأخذه و ان لم يصب منه شيئا فإن كل ما أخذت منه حرام عليها مثل أجر الفاجرة «١».

[١] أقول: لكن على نقل العلامة المجلسي قدس سره، حمل هذا الحد على التعزير لتقصيره في التفتيش أو على ما إذا ظن ان لها زوجا، ثم قال: و احتمال الشيخ ان يكون متهما في دعوى التزويج. فراجع مرآت العقول المجلد ٢٣ الصفحة ٢٩٤.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٧ من حد الزنا الحديث ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٠

قوله: مادته يعنى النفقة الواجبة عليه لها.

و هي تدل بالمنطوق على أنه إذا أقامت البينة على حياة زوجها و مع ذلك تزوجت برجل آخر فان عليها الحد دون الرجم لأن زوجها غائب عنها و ليس معها، و بالمفهوم على أنه لو لم تقم البينة عند الامام على كونها عالمه بحياة زوجها فليس له ان يحدها باستصحاب علمها الى حال التزويج، و يستفاد منها أنه يكتفى في إجراء الحد بالبينة فهي كالعلم و قيام البينة على ان لها زوجا غائبا و ان خبره و نفقته يأتيها و مع ذلك فقد تزوجت بأخر فهو كالعلم بحياة زوجها و بقاءه بلا فرق بينهما و اما لو لم تقم البينة فلا [١].

و التحقيق ان العلم ان أخذ في موضوع الحد بما هو صفة من صفات النفس فالمعتبر في إجراء الحد مطلقا هو حصول هذه الصفة و تحققها بنفسها و لا يقوم مقامها شيء. اما لو كان مأخوذا فيه بما هو طريق فحينئذ تقوم البينة مقامه.

و اما أنه بعد ان أخذ في الموضوع فمن أين يعلم ان أخذه كان على النحو الأول أو الثاني فهذا قد يستفاد من ظاهر أخذه فيه و قد يستفاد من الخارج كالتصريح به في نص من النصوص أو التصريح بقيام شيء كالبينة مقامه أو بعدم قيامه و ما نحن فيه من هذا القبيل للتصريح بقيامها مقامه في خبر ابي بصير.

و امرا بالنسبة إلى قيام الاستصحاب مقامه و عدمه فمقتضى طريقيّة العلم هو الأول فهذه المرأة التي كان يأتيها خبر زوجها و مادته تستصحب بقاءه و حياته كما يستصحب علمها الحاصل في أول أزمنة غيبوبة زوجها بوجوده فلو تزوجت و تحقق الوطى أيضا يجب اجراء الحد عليها، الا أنه يخرج عن هذه القاعدة لما ذكرنا من اقتضاء رواية ابي بصير قيام خصوص البينة مقام العلم دون

[١] هكذا أفاد دام ظلّه الشريف في مجلس الدرس و كتب كذلك في دفتر مذكراته و هو يظاهاه لا يخلو عن كلام و ذلك لأن البينة المذكورة في خبر ابي بصير كانت عند المرافعة إلى الحاكم و لإثبات زناها و تزويجها مع كونها ذات بعل و لم تكن بينة قائمة للزوجة و عندها حتى يستفاد من ذلك قيام البينة مقام العلم، ثم استفادة الخصوصية لها، حتى لا يجوز قيام الاستصحاب مقامه، و هذا الاشكال وارد في مواقع من هذا البحث.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١١

غيرها إذا فلا وجه للتمسك بالاستصحاب بعد عدم العلم.

لا يقال: يكفينا في المقام أنه من موارد الدرء، للشبهة حيث ان المرأة لم تكن عالمه ببقاء الزوج بل كانت شاكّة في ذلك فيدرء الحد

عنها بلا حاجة الى التمسك بالرواية و أخذ المفهوم.

لأننا نقول: أنه لا- ينفع في المقام شيئاً و ذلك لأنه إذا شك في خروج المورد عن حكم العام الدال على وجوب حد الزاني و الزانية فالأصل عدمه لأن الأصل عدم التخصيص و هذا الأصل جار بلا كلام، و العام حجة، فلا مورد للقاعدة لعدم الشبهة و الحال هذه، فلا محيص حينئذ عن التمسك بالرواية و هو يقتضى عدم قيام غير البيئنة مقام العلم.

و أمّا ما عن ابن ابى عمير عن شعيب قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تزوج امرأة لها زوج، قال: يفرق بينهما قلت: فعليه ضرب؟ قال: لا، ماله يضرب؟ الى ان قال: فأخبرت أبا بصير فقال: سمعت جعفرًا عليه السلام يقول: انّ عليا عليه السلام قضى في رجل تزوج امرأة لها زوج فرجم المرأة و ضرب الرجل الحدّ، ثم قال: لو علمت أنّك علمت لفضخت رأسك بالحجارة [١] فما عن شعيب يحمل على كون الرجل جاهلا و أمّا ما عن ابى بصير، فلا يصح الّا إذا حمل الضرب على التعزير لمسامحته في الفحص مع الشك و التزويج بلا سؤال عنها.

### الكلام في المطلقة البائنة

قال المحقق: و تخرج بالطلاق البائن عن الإحصان و لو راجع المخالعة

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٧ من حدّ الزنا الحديث ٨، أقول: و في التهذيب الجلد ١٠ الصفحة ٢٥: انّ أبا الحسن (ع) نفى عنه الحدّ لأنه لم يعلم انّ لها زوجا و الذى ضربه أمير المؤمنين عليه السلام يحتمل شيئين أحدهما ان يكون ضربه لعلمه بانّ لها زوجا. و الثانى لغلبة ظنه انّ لها زوجا ففرط في التفتيش عن حالها و ليس في الخبر انه ضربه الحدّ تاما و يكون قوله عليه السلام: لو علمت انك علمت لفضخت رأسك بالحجارة، المراد به انك لو علمت علم يقين انّ لها زوجا لفعلت ذلك بك.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٢

لم يتوجه عليه الرجم الّا بعد الوطى.

أقول: أمّا الأول فلما تقدّم آنفا من عدم كون البائنة زوجة لحصول البيئنة بينهما بالطلاق و من التصريح بالتفصيل بين الرجعى و البائن و ياجراء حدّ غير المحصن في مورد البائن في صحيح الكناسى الذى مرّ نقله.

و أمّا الثانى فلانّ طلاق الخلع من أقسام الطلاق البائن، و المختلعة بائنة فلو زنى في العدة بلا رجوعها عن بذلها فلم يتحقق الإحصان و لا يترتب عليه الرجم و لو رجعت عن بذلها و رجع هو في الزوجة فحينئذ يكون محصنا إذا وطئها.

و قال أيضا في المختصر النافع: و لو راجع المخالعة لم يتوجه عليه الرجم حتّى يطأ انتهى.

و في المسالك بعد عبارة الشرائع المذكورة آنفا: أمّا المخالعة فلاّنه بالخلع الموجب للبيئنة خرج عن الإحصان حيث لا يملك فرجا آخر غيرها فيشترط في عوده إلى الزوجة و ان كان برجوعه «إلى الزوجة» بعد رجوعها «الى البذل» تجدد الوطى ليتحقق إحصان جديد لبطلان الأول بالفرقة الثانية انتهى.

و في الجواهر: لأنها بحكم الزوجة الجديدة.

و في الرياض - بعد العبارة المذكورة عن النافع -: لزوال الإحصان بالبيئنة و خروج الاختيار عن يده، و الرجوع غايته أنه كعقد جديد أو نفسه و هو بمجرّده لا يوجب الإحصان ما لم يدخل.

و قال العلّامة في القواعد: و لو راجع المخالعة أمّا لرجوعها بالبذل أو بعقد مستأنف لم يجب الرجم الّا بعد الوطى في الرجعة.

و في كشف اللثام - بعد ذلك -: لزوال الإحصان بالبيئنة و خروج الاختيار عن يده.

و قال العلّامة في الإرشاد: و يشترط وقوع الإصابة بعد الحرّية و التكليف و رجعة المخالعة.

وقال الأردبيلي في الشرح: و من شرائط الدخول كونه بعد رجعة

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٣

المخالع فلو دخل رجل بامرأته ثم خالعا فرجعت المرأة في البذل فرجع الرجل الى زوجته المخالعة ثم زنا قبل وطى امرأته المراجعة و المخالعة لم يرجم و ان تحقّق شرائطه غير الدخول و يجلد، وجه ذلك ظاهر، فإن المرأة بعد الخلع خرجت عن حباله و صارت أجنبيّة محضّة و بعد الرجوع صار بمنزلة شخص تزوّج امرأة أجنبيّة أو التي طلقها بائنا، إلى آخر كلامه.

الى غير ذلك من كلماتهم و نحن قد تفحصنا ما كان بأيدينا من كتبهم و كلماتهم، و كلهم يقولون بهذا المضمون و لا مخالف في خصوص المسئلة أصلا بناء على لزوم الوطى في الإحصان، و أنّما المخالف هو من خالف في أصل اعتبار الوطى في تحقّق الإحصان و قد تقدّم في موضعه أنّ عدّة من العلماء صرّحوا باعتبار الوطى في كون الزانى محصنا و أطلق آخرون، و المحقق اعتبره في الشرائع صريحا كما مرّ ذلك و أطلق في المختصر النافع.

و قد صار صاحب الجواهر هناك بصدد الجمع بينهما بقوله: و يمكن حمله على الغالب، و على الجملة فكلّ من اعتبره هناك اعتبره في الراجع المخالع.

و يمكن ان يستدلّ على ذلك ببعض الاخبار.

منها خبر رفاعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزني قبل ان يدخل بأهله أ يرجم؟ قال: لا «١».

و منها صحيح محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يزني و لم يدخل بأهله أ يحصن؟ قال: لا و لا بالأمة «٢». فإنهما صريحان في عدم الرجم أو الإحصان إذا زنى مع عدم الدخول بأهله، و المطلقة بائنة ليست بأهل للرجل و لا هو زوج لها و ان كانت تصير أهلا له بالرجوع إلّا انه قد انقطعت العلقه بينهما بالطلاق، فاذا صارت أهلا بالرجوع فهناك يلزم الدخول و الّا فهي أهل لم يدخل بها فلا رجم عليها و لا عليه.

ان قلت أنّها بعد رجوعه إليها- عقيب رجوعها في البذل- صارت

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٤

رجعيّة و لذا يجوز له الوطى بعد ذلك مهما أراد و المفروض أنّه قد دخل بها سابقا كما في الرجعية المصطلحة و دخوله من قبل سبب لإحصانه.

نقول: الفرق بينهما واضح و ذلك لأنّ الرجعيّة لم تنقطع أهليتها و لم تخرج عن كونها أهلا- له في حال كونها مطلقة و للزوج الاستمتاع منها منذ وقوع الطلاق الى تمام العدة مهما شاء بخلاف المختلعة فإنّه بعد الطلاق ليس له فرج مملوك أصلا و لذا لو زنى فإنّه يجلد و لا يرجم الى ان ترجع عن بذلها و يرجع هو فيها و عندئذ يكون له فرج مملوك بعد ان لم يكن كذلك و صار زوجها بعد انقطاع العلقه و هي صارت أهلا له بعد ان كان قد زالت الأهلية فهي زوجته جديدة نظير ما إذا عقد عليها بعد انقضاء العدة و ليس الأمر من باب اعادة المعدوم بل علقه جديدة و زوجيّة حادثه.

و على الجملة فالعمدة في المقام هو أنّ العلقه في الرجعيّة باقية ثابتة و لذا تجرى بينهما الوراثة في أيام العدة بخلاف البائنة لانقطاعها جدّا فاذا حصلت الزوجيّة برجوعها و رجوعه فهي زوجيّة مستحدثة و لا بدّ في تحقّق الإحصان معها من وقوع وطى جديد فهذا هو الوجه في اتّفاقهم على اعتبار الوطى في المخالع و إلا فلا رواية في المقام تدلّ على اشتراط الوطى في المخالع.

ثم لو شكك في ذلك أى في كونها الأهل السابق حتّى يكتفى بالوطى السابق أو أنّها أهل جديد كى يحتاج إلى وطى جديد فهو في

الحقيقة شك في التخصيص فان عموم «الزانية والزاني فاجلداوا.» يدل على جلد كل من زنى و إنما خصص هذا العموم بالمحصن و المحصنة فإنهما يرجمان فاذا شك في ان الزاني إذا كانت زوجته هي المختلعة الراجعة بدون الوطى فعلا هل يكون محصنا أم لا و هل خرج عن عموم الآية فلا محالة يرجع الى العام لأنه يقتصر في العام المراد مفهوما بين الأقل و الأكثر على المتيقن.

و قد اتضح من هذه الأبحاث حول المطلقة، ان الرجعية لو تزوجت فعليها الحد التام و هو الرجم و كذا بالنسبة إلى الزوج و يشترط ذلك بالعلم موضوعا و حكما أى بالعدّة و الحرمة و ألا فلا حدّ و لو ثبت ان أحدهما كان عالما

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٥

و الآخر جاهلا يختص الحدّ بالعالم دون الجاهل.

و لو ادعى أحدهما الجهل فهو من موارد الشبهة إذا أمكن ذلك في حقّه و من مثله، فيدرء عنه الحدّ و الفرق بين الشبهة و مورد الجهل هو أنّه في مورد الشبهة يحكم بدرء الحدّ بحسب الظاهر و أما الجاهل فلا حكم له أصلا.

قال المحقق: و كذا المملوك لو أعتق و المكاتب إذا تحرّر.

أقول فقد ذكر رضوان الله عليه ثلاثة موارد يشترط فيها الوطى أحدها المخالغ الراجع، على ما تقدّم، ثانيها: المملوك إذا أعتق فإنه لو وطئ ثم زنى بكون محصنا، ثالثها: المكاتب إذا تحرّر و ذلك لورود النص في المملوك بأنه لا رجم عليه حتى يواقع الحرّة بعد ما أعتق.

كلايبگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود في أحكام الحدود، ٣ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ١٤١٢ هـ ق

الدر المنضود في أحكام الحدود؛ ج ١، ص: ١١٥

فعن ابى بصير يعنى المرادى عن ابى عبد الله عليه السلام قال فى العبد يتزوج الحرّة ثم يعتق فيصيب فاحشهُ قال: فقال: لا رجم عليه حتى يواقع الحرّة بعد ما يعتق «١». الى غير ذلك من الروايات و قد مرّ ذلك.

و فى الجواهر: و ألحقنا به الصبى إذا بلغ و المجنون إذا أفاق لأنّ الوطى السابق على ذلك بحكم العدم للأصل و الاحتياط و غيرهما ممّا أشرنا إليه سابقا انتهى.

أقول: ان هذه الموارد لم يرد فيها نصّ و لا عموم تعليل يشملها.

## الكلام فى الأعمى

لو زنى الأعمى فهل يجرى عليه الحدّ جلدا أو رجما كما فى البصير أم لا؟

قال المحقق: و يجب الحدّ على الأعمى.

أقول: و ذلك لعموم الأدلّة و لا يدفع الحدّ عنه عماه إجماعا بل فى الجواهر: الإجماع بقسميه عليه، إذا فلا فرق بين البصير و الأعمى فى ذلك أصلا.

قال المحقق: فان ادعى الشبهة قيل لا تقبل و الأشبه القبول مع الاحتمال.

(١) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٦

أقول: فى المسئلة أربعة أقوال. أحدها أنّه لا تقبل مطلقا ذهب اليه شيخ الطائفة و الشيخ المفيد و القاضى و سلّار ثانيها القبول مطلقا مع

احتمال صدقه و هو مذهب الأكثر بل المشهور، ثالثها القبول إذا كان هناك شاهد حال على ما ادّعا بان كان قد وجدها على فراشه مثلا- فظنّها زوجته أو أمته أما لو شهد الحال بخلاف ذلك لم يصدّق، ذهب اليه ابن إدريس رابعها التفصيل بين كونه عادلا فيقبل و عدمه فلا، ذهب اليه الفاضل المقداد قال قدس سرّه: و يظهر لي أنّه ان كان على ظاهر العدالة قبل الفعل قبل منه و الّا لم يقبل «١».

و يمكن ان يكون ما ذهب اليه ابن إدريس مصداقا لكلام المشهور [١] فإنّه إذا كان هناك شاهد حال على صدقه و إمكان ذلك في حقّ مثله فقد اقترنت دعواه بالاحتمال.

و لا- شكّ انّ الاحتمال محقّق مع دعواه و يشمله دليل الدرء كما في المبصر و اما النافون فلم يقيموا على ما ذهبوا اليه دليلا مقنعا تظمنن إليه النفس و أنّما قالوا بذلك لبعض الوجوه الاعتبارية، قاله في الجواهر.

و الوجه الاعتباري مثل أنّه حيث كان أعمى فقد كان ينبغي له التحرّز و التحفّظ كثيرا كي لا يقع في الفجور، أو أنّه كان يجب عليه ذلك لمكان فقد حاسّة الأبصار.

و مقتضى ذلك كون الأعمى مكلفا بأزيد و أشدّ ممّا كلف به المبصر فيلزم عليه عند الوقاع ان يتثبت حتّى يتحقّق له أنّ المرأة حليلته أو مملوكته.

و يمكن ان يكون من هذه الوجوه، انّ قبول دعواه يفضي الى تعطيل

[١] قد احتمل ما احتمله دام ظلّه، السيّد في الرياض فإنه بعد ان نقل كلام الحلّي قال: و هو موافق للقوم ان أراد بشهادة الحال بخلافه الشهادة بالقطع و ضعيف ان أراد بها الشهادة بنحو من المظنّ لعدم ارتفاع الشبهة الحاصلة من دعواه بمجرد و ان ضعفت معه فقوله على هذا التقدير ضعيف انتهى بل الفاضل السيوري جعل القول بالقبول مع الاحتمال قول ابن إدريس فإنّه عند قول المحقّق في النافع: فان ادّعى الشبهة فقولان أشبههما القبول مع احتمال، قال: هذا قول ابن إدريس لقوله صلّى الله عليه و آله: ادروا الحدود بالشبهات، و الغرض احتمال ذلك في حقّه انتهى.

(١) التنقيح الرائع المجلد ٤ الصفحة ٣٣٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٧

الحدود و الاجترأ على اقتراف المحرّمات و ارتكاب الفواحش.

و قد يقال ما وجه التعرّض للأعمى و قبول ادعائه الشبهة و الحال انّ المبصر أيضا كذلك؟

و الجواب عنه ان خصوصيّة المقام هو كون الأعمى أقرب الى الاشتباه من البصير فحيث أنّه يكون في معرض الاشتباه أكثر من المبصر فلذا تعرّضوا له مستقلا.

ثم أنّه قد تتحقّق الشبهة بدون ان يدّعيها هو بنفسه كما في غير ذلك من أموره و ما يجرى عليه و يصدر عنه نظير ما لو وقع في البئر فإنّه لا يشكّ أحد في أنّ وقوعه و سقوطه فيه لم يكن عن عمد و اختيار بل كان ذلك لعدم تفتنه و تذكّره فوقع في البئر على حين غفلة منه، و على الجملة فهل الشبهة بحقيقتها و نفسها بدون ادعائه لها توجب الدرء كما يدرء بها مع ادعائه أم لا؟

الظاهر هو الأوّل و ذلك لما هو المفروض من تحقّق الشبهة و أنّ الشبهة دائرة للحدّ فإذا رأى الشهود انّ الأعمى قد باشر الأجنبيّة و زنى و شهدوا بذلك لكن كان هناك احتمال الغفلة و الاشتباه و ان لم يدّع ذلك أصلا فكيف يجوز اجراء الحدّ عليه مع احتمال الشبهة احتمالا قويا و الحدود تدرء بالشبهات؟

لكنّي لم أقف على ذلك في كلمات العلماء رضوان الله عليهم أجمعين. و مثل ذلك ان يقال بلزوم السؤال عنه و الحكم على حسب ما يجيبه فربما ابدى عذرا و اتى بشبهة كما في المرأة الحامل بلا زوج، و ذلك لوقوع الشبهة و احتمال الجذب في الحّمّ أو الوطى



بشبهة فلا تعرض لذلك في كلماتهم.

نعم افتي شيخ الطائفة قدس سره بلزوم السؤال، و إليك عبارته: إذا وجدت امرأة حامل و لا زوج لها فإنها تسئل عن ذلك فان قالت: من زنا، فعليها الحد و ان قالت من غير زنا فلا حد عليها و قال بعضهم: عليها الحد و الأول أقوى لأن الأصل برأيه الذمة لأنه يحتمل ان يكون من زنا أو من وطى بشبهة

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٨

أو مكرهه و الحد يدرأ بالشبهة انتهى كلامه رفع مقامه «١».

و على الجملة فمقتضى القاعدة أنه إذا قام شاهد الحال و دل على ان الأعمى ارتكب الزنا شبهة فلا حاجة الى السؤال بل يكتفى به و يحكم بالدرء.

اللهم ألما ان يقال: أنه فرق بين السقوط في البئر و ارتكاب الزنا و ذلك لأن العاقل لا يقدم على إلقاء نفسه في البئر بعزمه و إرادته إلّا في موارد شاذة و مواقع استثنائية كما إذا أقدم على الانتحار حينما سئم الحياة و ألّا فالتعمد بذلك أما غير محتمل أصلاً أو ان احتمالاً بعيد غايته و هذا بخلاف الاقدام على الزنا و غير من الأمور الاختيارية فإنّ العاقل إذا اتى بعمل فالظاهر أنه اتى به بعلمه و اختياره فلذا لو أقر بالزنا فلا يسئل عن أنه كان عن عمد أو شبهة و ان كان يسئل عن ذلك أحياناً كما روى ذلك بالنسبة الى أمير المؤمنين عليه السلام إلّا ان الظاهر ان العمل قد صدر عن الفاعل بعلمه و اختياره و على الجملة فيمكن ان يكون عدم تعرض العلماء لاحتمال الشبهة بالنسبة إلى الأعمى - مع عدم ادعائه الشبهة - و درء الحد بذلك لأجل هذه النكتة اى قيام الدليل و هو شاهد الحال على أنه فعل ذلك عالماً عامداً لا عن شبهة و اضطرار و إكراه كما في ظاهر إقرار المقرّ بالزنا ألّا ان يقوم شاهد الحال على الخلاف و لذا اقتصرنا على ذكر صورة ادعاء الشبهة فقط.

## الكلام في ما يثبت به الزنا

قال المحقق قدس سره: و يثبت الزنا بالإقرار أو البيّنة.

أقول: لعلّ ظاهر العبارة حصر الطريق فيهما فيرد عليه بأنّه لماذا لم يذكر علم الحاكم فهل لا يكون ذلك حجّة هنا مع أنه كان حجّة في باب القضاء؟

نعم أنه قد ذكر ذلك في المسئلة الخامسة من النظر الثالث و صرح هناك بأنه يجب على الحاكم اقامة حدود الله تعالى بعلمه كحدّ الزنا.

(١) المبسوط الجلد ٨ الصفحة ٧ من كتاب الحدود.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١١٩

لكن يرد عليه أنه بناء على ذلك كان الأنسب أن يقيد كلامه هنا و يقول: لو لم يعلم القاضى بنفسه.

و الذى يسهل الخطب أنه رحمه الله لم يؤدّ المطلب بصورة النفي و الإثبات و لم يقل: لا يثبت إلّا بالبيّنة و الإقرار، بل قال: و يثبت الزنا بالإقرار أو البيّنة و هذا لا يفيد سوى إثبات الزنا بهما لا الحصر فيهما.

ثم لو فرض حصول العلم بمجرد إقرار المقرّ مرّة واحدة أو بشهادة واحد من الشهود لشدّة وثوقه به فما يصنع هنا فهل يأخذ بعلمه و يقتصر على الإقرار الواحد و الشهادة الواحدة أو لا بدّ من شهادة الأربع و الإقرار أربعا و لا يكون علمه هنا حجّة لأنه تمسك أولاً بالبيّنة الإقرار؟

فيه تردّد، من كون العلم هنا جزء الموضوع فان اللازم علم الحاكم بأنه قد زنى عالماً غايه الأمر قيام البيّنة مقام العلم فيمكن ان يكون

حجّة في مورد دون مورد، و من عدم ورود استثناء هذا الفرض في كلماتهم، فلم نقف على من قال بأن علم الحاكم بموجب الحدّ حجّة إلا إذا حصل في أثناء الشهادة أو الإقرار.

نعم قطع الحاكم إقرار المقرّ في الأثناء أو قطعه شهادة باقي الشهود بعد ان شهد شاهد مثلا، بان يقول الحاكم: لا حاجة الى تكميل الأربعة لأنه قد حصل لي العلم بذلك، غير معهود فلذا يشكل الفتوى بذلك جدّا، فما يظهر من بعض من اعتبار أربعة شهود أو أربعة اقرارير إذا لم يتبين المطلب عند الحاكم في غاية الإشكال.

## الكلام حول الإقرار و شرائط المقرّ

### إشارة

قال المحقق قدس سرّه: أما الإقرار فيشترط فيه بلوغ المقرّ و كماله و الاختيار و الحرّية و تكرار الإقرار أربعا في أربعة مجالس. أقول: أمّا البلوغ فاستدلوا على اعتباره بوجوه: و قبل ذكر ذلك ينبغي تذكّر انّ الصبي قسمان مدرك ممّيز، و غير ذلك أمّا الثاني فعدم حجّية إقراره

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٠

لا يحتاج الى الاستدلال و ذلك لأنّ العقلاء لا يعتنون بإقراره أصلا و أمّا المميّز كالمراهق فهم يعتنون بإقراره فلا بدّ في الحكم بعدم اعتباره من التمسكّ بدليل شرعي و هاهو هذه الوجوه التي أشير إليها.

الأول حديث رفع القلم عن الصبيّ، الثاني كون عمد الصبي خطأ الثالث الإجماع. و لكن يرد على الأول أي التمسكّ برواية الرفع بأنّ عنوان الإقرار على النفس الصادر عن العقلاء هو عنوان الكاشفية غاية الأمر أنّه لما لم تكن تلك الكاشفية تامّة فلذا تتم و تكمل بإمضاء الشرع و هو طريق نوعي عندهم و ذلك لأنّ العاقل لا يقدم على الإضرار بنفسه و إتلاف ماله فإذا أقرّ بضرر نفسه مثلا فلا محالة يفهم منه أنّه صادق في إقراره.

و حينئذ نقول: إنّ المرفوع في مورد إقرار الصبي ما هو؟ فان كان هو التكليف فلا- مساس له بإقراره لأنّ رفع التكليف لا يوجب رفع إقراره و لا يمنع عن كاشفيّة إقراره فلو كان يتمسكّ هنا بأصالة الصّحّة لصحّ ان يقال أنّه لا تكليف عليه كي تجرى أصالة الصّحّة في أفعاله و أمّا كاشفيّة إقراره فلا ترفع بذلك، فترى أنّهم يؤلون بكون الصبي مسلوب العبارة في باب المعاملات، لكن هل يوجب ذلك عدم ظهور ألفاظ الصبي في المعاني؟ فكيف و عباداته مشروعة على المشهور و إقراره بالشهادتين- التوحيد و النّهة- مقبول. و لو كان إقراره بلا اثر مطلقا فلازم ذلك عدم صحّة إقراره بوحدانيّة الله جلّ و علا و برسالة الرسول صلّى الله عليه و آله إذا كان متولدا من الكافرين، و هم لم يلتزموا به.

و ان كان المرفوع هو العقاب فهو أيضا كذلك فان رفع العقاب لا تعلق له بعدم صحّة الإقرار و كاشفيّته التي مناط حجّيته عند العقلاء. و على هذا فالتمسكّ بحديث رفع القلم عن الصبي غير سديد و أمّا عمد الصبي خطأ فهو تعبد خاصّ و يمكن التمسكّ به ان لم يرد عليه ما ذكرناه من

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢١

الاشكال و ألا فلم يبق إلا الإجماع.

نعم قد يقال بأنّه يؤدّب لكذبه أو صدور الفعل منه.

و هذا أيضا لا يخلو عن اشكال و ذلك لأنه لو لم يكن إقراره طريقا فلا وجه لتأديبه لعدم تحقّق الفعل، و أمّا كذبه فهو مشكوك فيه و يكون من باب الشبهة المصدقيّة، و لو كان إقراره طريقا و حجّة فلا محالة يكون التأديب على مجرّد الفعل و لا مورد للترديد و جعله

من باب العلم الإجمالي [١]. هذا كله بالنسبة إلى حدّه.

و أما الآثار الوضعيّة كحرمة النكاح بأمّ المزنّي بها فهل هي ترتّب على إقراره أولاً مثل الحدّ بعينه؟

مقتضى عدم حجّيّة هذا الطريق هو الثاني لكن الظاهر أنّها ترتّب، بل القول بعدمه مشكل جداً حيث أنّ المتيقّن هو عدم ترتّب الأثر الخاصّ و هو الحدّ لا أنّ إقرار الصبي كالعدم.

و أما الشرط الثاني أى كمال المقرّ بالعقل فهو واضح فإنّه لا عبرة بكلام المجنون عند العقلاء علماً بأنّه ليس المجنون بحيث لا يتكلم بكلام صحيح أصلاً بل ربّما ينطق بعض المجانين بكلمات حسنة جيّدة إلّا أنّ الغلبة بالعكس فلذا لا يعتنى العقلاء بأقوال المجنون مطلقاً و لم يردع الشارع عن هذه السيرة العقلائيّة و قد اتّضح بذلك أنّه لا حاجة هنا إلى التمسك بحديث الرفع بعد عدم اعتبار لقوله عند العقلاء بضمّ عدم ردع الشارع عنه.

و أما الشرط الثالث و هو الاختيار فهو معتبر بلا خلاف و لا اشكال و ذلك لما تقدّم آنفاً من أنّ حجّيّة الإقرار بطريقته و كاشفيته، و لا شكّ في أنّه مع الإكراه- كما لو هدّد بالقتل مثلاً- فلا طريقيّة و لا كشف له عند العقلاء بل يحمل على انه لدفع الضرر و لا حاجة هنا أيضاً إلى التمسك بحديث الرفع الصريح

[١] أقول: هكذا أفاد دام ظلّه و فيه نوع إجمال و ذلك للعلم الإجمالي و القطع بأنّه ارتكب واحداً من الأمرين و ان لم يعلم شخصه، اللهمّ إلّا ان يعتبر في التأديب العلم بخصوصيّة العمل الذي ارتكبه.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٢

في رفع ما استكروها عليه [١].

و أما الشرط الرابع أى الحرّيّة و اعتبار كون المقرّ بالزنا حرّاً فيدلّ عليه أنّ العبد ملك لمولاه بإقراره على نفسه إقرار على الغير و بضرر المولى لا على نفسه و من المعلوم أنّ إقرار العاقل - بمقتضى لسان الدليل - نافذ إذا كان في اطار خاصّ و هو على نفسه لا على غيره، و على هذا فلا يعبأ بإقرار العبد بالزنا و لا اثر له فلا يجرى عليه الحدّ الخاصّ به الذي هو نصف حدّ الحرّ.

نعم لو صدّقه مولاه لنفذ إقراره - لرفع المانع - و كذا لو أقرّ ثمّ أعتق، على ما أفاده العلامة في القواعد بقوله: و لو أعتق بعد الإقرار فالأقرب الثبوت، و ذلك لأنّه لا ضرر فعلاً على مولاه حيث أنّه حرّ.

و لكن يرد عليه أنّ إقراره لمّا وقع في حال العبوديّة و عند ما كان بضرر الغير فلا عبرة به و هو لم يؤثّر شيئاً فلا وجه لإجراء الحدّ عليه بعد عتقه فان اقامة الحدّ و ان كانت في حال لا تضرّ بالغير إلّا أنّ الإقرار حيث كان بضرر الغير فهو بنفسه غير نافذ و لا يترتب عليه اثر و الى هذا القول أشار العلامة بقوله: الأقرب، المشعر بوجود قول غير أقرب و الظاهر أنّ إقراره نافذ إذا لم يرجع عنه بعد ان أعتق.

و أمّا الخامس و هو تكرار الإقرار أربعاً فاختلف فيه العايمّة فعن أكثرهم الاكتفاء بالمرّة و أمّا الإماميّة فهم متفقون على ذلك إلّا شاذّ منهم و هو ابن ابي عقيل رضوان الله عليه.

قال شيخ الطائفة: لا يثبت حدّ الزنا إلّا بالإقرار أربع مرّات من الزاني في أربع مجالس متفرّقة و به قال جماعة و قال قوم: يثبت بإقراره دفعة واحدة كسائر الاقرارات و اعتبر قوم أربع مرّات سواء كان في مجلس واحد أو مجالس متفرّقة «١».

و قال أيضاً: لا يجب الحدّ بالزنا إلّا بإقرار أربع مرّات في أربعة مجالس

[١] و قد استدللّ له برواية أبي البختری عن ابي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: من أقرّ عند تجريد أو تخويف أو حبس أو تهديد فلا حدّ عليه وسائل الشيعيّة المجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ السرقة الحديث ٢.

(١) المبسوط الجلد ٨ الصفحة ٤ من كتاب الحدود.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٣

فأما دفعة واحدة فلا يثبت به على حال و به قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: إذا أقر دفعة واحدة لزمه الحد بكرة كان أو ثيبا و به قال في الصحابة أبو بكر و عمر، و في الفقهاء حماد بن أبي سليمان و مالك و قال ابن أبي ليلى لا يثبت إلا بان يعترف أربع مرات سواء كان في أربع مجالس أو مجلس واحد دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا الأصل برأيه الذمة و إذا أقر أربع مرات على ما بيناه لزمه الحد بلا خلاف و لا- دليل على استحقيقه بإقراره مرة واحدة و روى عن ابن عباس أن ما عزا أقر عند النبي مرتين فاعرض ثم أقر مرتين فأمر برجمه و روى أن أبا بكر قال لماعز: إن أقرت أربع مرات رجمك رسول الله «١».

و قال الشهيد الثاني في المسالك: اتفق الأصحاب إلا من شد على أن الزنا لا يثبت على المقر به على وجه يثبت به الحد إلا ان يقربه أربع مرات و يظهر من ابن أبي عقيل الاكتفاء بمرة و هو قول أكثر العامة و منهم من اعتبر الأربع كالمشهور عندنا لنا. إلخ. و في الجواهر بلا خلاف معتد به أجده عندنا و لا ريب في ضعفه إلخ.

و على الجملة فلم ينقل الخلاف عن سوى العماني بل مذهبهم على اشتراط الأربع مع أن سيرة العقلاء على قبول إقرار المقر بذلك بلا حاجة الى تكراره بل و ربما يحصل القطع من قوله و إقراره بخلاف باب البيئة فإنه ربما لا يحصل العلم حتى بالثلاثة بل و بالأربعة. ففي الإقرار بشيء لا يتعقبه مال أو جاه بل جاء المقر و أقر بما يوجب الجلد أو الرجم و هيأ نفسه لذلك و استدعى و يلتمس ان يقام عليه الحد كي يتطهر، و يقول: أن عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع - كما سترى ذلك في بعض الروايات - فإنه يحصل للإنسان القطع بقوله و إقراره و لو مرة واحدة لأنه لا داعي له إلى إقراره سوى صدقه و خوفه من الله سبحانه و طهاره نفسه من تبعات ما اقترفه، في الآخرة فإن هذا الإقرار بلحاظ ما يترتب عليه لا يقع

(١) الخلاف الجلد ٣ كتاب الحدود المسئلة: ١٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٤

إلا من أهل الإخلاص و اليقين و ذوى الايمان الصادق.

و على الجملة فمع حصول القطع عرفا و عادة بإقراره مرة واحدة اعتبر الشارع في إقراره ان يتكرر أربع مرات ففي الحقيقة لم يلاحظ الإقرار في خصوص اجراء الحد بعنوان كاشفيته بل اعتبر خصوص كونه أربعاً كما اعتبر مرتين في بعض الموارد و لعل الحكمة في ذلك شدة عناية الشارع الحكيم باختفاء هذه المعصية العظيمة و عدم ظهورها و بروزها و إثباتها، و كيف كان فهذه من ناحية الأقوال. و أما الأدلة: فقد ادعى في الجواهر تطابق النصوص من الطريقتين على ذلك.

و المروى من طرفنا أخبار عديدة فعن جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليها السلام في رجل أقر على نفسه بالزنا أربع مرات و هو محصن رجم الى ان يموت أو يكذب نفسه قبل ان يُرجم فيقول: لم افعل. فان قال ذلك ترك و لم يرجم و قال: لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين فان رجع ضمن السرقة و لم يقطع إذا لم يكن شهود و قال: لا يرجم الزانى حتى يقر أربع مرات بالزنا إذا لم يكن شهود، فان رجع ترك و لم يرجم [١].

فصدر هذه المرسله و ذيلها ظهورا و صراحة يدل على اعتبار الأربع مرات في الإقرار بالزنا الموجب للرجم.

و هنا روايات تعرض لها المحدث البارح الحرّ العاملى رحمه الله في باب عنوانه بقوله: باب ثبوت الزنا بالإقرار أربع مرات لا أقلّ منها و كيفية الإقرار و جملة من أحكام الحد فإليك هذه الروايات.

محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن عليّ بن أبي حمزة عن أبي بصير عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه قال: أتت امرأة مجحّ أمير المؤمنين عليه السلام فقالت يا أمير المؤمنين إننى زنت فطهرنى طهرك الله فان عذاب الدنيا

أيسر من عذاب الآخرة الذي

[١] المصحح بتقديم المعجمة على المهملتين الحامل المقرب التي دنا ولادتها، النهاية.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٥

لا- ينقطع، فقال لها: مِمَّا أَطْهَرَكَ؟ فقالت: أتى زينيت فقال لها: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت أم غير ذلك؟ قالت بل ذات بعل، فقال لها: ا فحاضرا كان بعلك إذ فعلت أم غائبا كان عنك؟ قالت: بل حاضرا، فقال لها: انطلقى فضعى ما فى بطنك ثم اثينى أطهرك فلما ولت عنه المرأة فصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم أنها شهادة فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت فطهرنى قال: فتجاهل عليها فقال: أطهرك يا أمه الله مما ذا؟ قالت: أتى زينيت فطهرنى قال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم.

قال: فكان زوجك حاضرا أم غائبا؟ قالت: بل حاضرا قال: فانطلقى فأرضيه حولين كاملين كما أمرك الله قال: فانصرفت المرأة فلما صارت منه حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم أنهما شهادتان قال: فلما مضى الحولان أتت المرأة فقالت: قد أرضعته حولين فطهرنى يا أمير المؤمنين فتجاهل عليها و قال: أطهرك ممّا ذا؟ فقالت: أتى زينيت فطهرنى فقال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم قال: و بعلك غائب عنك إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: بل حاضر قال: فانطلقى فاكفليه حتى يعقل ان يأكل و يشرب و لا يتردى من سطح و لا- يتهور فى بئر قال: فانصرفت و هى تبكى فلما ولت و صارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم هذه ثلاث شهادات قال: فاستقبلها عمرو بن حريث المخزومي فقال لها: ما يبكيك يا أمه الله و قد رأيتك تختلفين الى على تسألينه أن يطهرك؟ فقالت: إنى أتيت أمير المؤمنين عليه السلام فسألته ان يطهرنى فقال: اكفلى ولدك حتى يعقل ان يأكل و يشرب و لا يتردى من سطح و لا يتهور فى بئر و قد خفت أن يأتى على الموت و لم يطهرنى، فقال لها عمرو بن حريث: ارجعى إليه فأنا أكفله فرجعت فأخبرت أمير المؤمنين عليه السلام بقول عمرو بن حريث فقال لها أمير المؤمنين عليه السلام و هو متجاهل عليها: و لم يكفل عمرو ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين إنى زينيت فطهرنى فقال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت قالت: نعم. قال: ا فغائبا بعلك إذ فعلت ما فعلت؟

قالت: بل حاضرا قال: فرفع رأسه الى السماء فقال: اللهم أنه قد ثبت عليها

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٦

اربع شهادات، «الى ان قال:» فنظر اليه عمرو بن حريث و كأنما الزمان يقفأ فى وجهه فلما راي ذلك عمرو قال: يا أمير المؤمنين إنى إنى أردت أن أكفله إذ ظننت انك تحب ذلك فأمرا إذ كرهته فأتى لست افعل فقال أمير المؤمنين عليه السلام أبعده أربع شهادات بالله؟ لتكفلته و أنت صاغر، الحديث، و ذكر أنه رجمها «١».

و هذه الرواية تدل على اعتبار الأربع فى الإقرار من وجوه فإنه لو لم يكن ذلك شرطا و معتبرا لما أخر الإمام عليه السلام اجراء الحد هذا التأخير، كما ان قوله عليه السلام: اللهم أنها شهادة ثم قوله: اللهم أنها شهادتان ثم فى الإقرار الثالث: اللهم أنها ثلاث شهادات و فى الرابع: اللهم أنه قد ثبت لك عليها اربع شهادات، دليل على ذلك و على الجملة فهى تدل بوضوح على اعتبار الأربع فى الإقرار كما فى الشهادة و ان سبيله سبيلها.

و عن على بن إبراهيم عن أحمد بن محمد بن خالد رفعه الى أمير المؤمنين عليه السلام، قال: أتاه رجل بالكوفة فقال: يا أمير المؤمنين إنى زينيت فطهرنى قال: ممن أنت؟ قال: من مزينة قال: أ تقرأ من القرآن شيئا؟ قال: بلى قال: فقرأ، فقرا فأجاد فقال: ابك جنه؟ قال: لا، قال فاذهب عنى حتى نسأل عنك فذهب الرجل ثم رجع اليه بعد، فقال: يا أمير المؤمنين إنى زينيت فطهرنى قال: الك زوجة؟ قال: بلى، قال: فمقيمة معك فى البلد؟ قال:

نعم فأمره أمير المؤمنين عليه السلام فذهب و قال: حتى نسأل عنك فبعث الى قومه فسأل عن خبره فقالوا يا أمير المؤمنين صحيح

العقل فرجع إليه الثالثة فقال مثل مقالته فقال: اذهب حتى نسأل عنك فرجع إليه الرابعة فلما أقرّ قال أمير المؤمنين عليه السلام لقنبر: احتفظ به ثم غضب، الحديث، وفيه أنه رجمه «٢».

عن ابن ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لا يقطع

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٧

السارق حتى يقرّ بالسرقة مرتين ولا يرجم الزاني حتى يقرّ أربع مرّات «١».

عن ابي مريم عن ابي جعفر عليه السلام قال: أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: أتى قد فجرت فاعرض بوجهه عنها فتحوّلت حتى استقبلت وجهه فقالت: أتى قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: أتى قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: أتى قد فجرت فاعرض عنها فتحوّلت فأمر بها فحبست وكانت حاملا فتربّص بها حتى وضعت ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفرة في الرحبة وخط عليها ثوبا جديدا وأدخلها الحفرة إلى الحقو وموضع الشدين وأغلق باب الرحبة ورامها بحجر وقال: بسم الله اللهم على تصديق كتابك وسنة نبيك ثم أمر قنبر فرماها بحجر ثم دخل منزله ثم قال: يا قنبر ائذن لأصحاب محمد فدخلوا فرموها بحجر حجر ثم قاموا لا يدرون أيعيدون حجارتهم أو يرمون بحجارة غيرها وبها رمق فقالوا يا قنبر أخبره أنا قد رمينا بحجارتنا وبها رمق كيف نصنع؟ فقال: عودوا في حجارتهم فعادوا حتى قضت فقالوا له: قد ماتت فكيف نصنع بها؟ قال فادفعوها إلى أوليائها وروهم ان يصنعوا بها كما يصنعون بموتاهم «٢».

فهذه الروايات كلّها تدلّ على اعتبار أربع مرّات في الإقرار بالزنا نعم هنا اشكال وهو أنها واردة في مورد الرجم أو متعرّضة لخصوصه كما أنّ رواية معاذ المروزي بطرق أهل السنة أيضا كذلك ولا ذكر فيها عن الجلد ويزيد الاشكال التصريح الوارد في رواية جميل على اعتبار الإقرار في السرقة مرتين وفي الرجم أربع مرّات فلو كان يعتبر ذلك في الجلد أيضا لكان اللازم ذكره. وإذا كان الأمر كذلك فكيف أطلق العلماء رضوان الله عليهم أجمعين الحكم باعتبار الأربع في حدّ الزنا جلدا كان أو رجما فهل كانت هناك رواية تدلّ على ذلك لم نجد لها؟ أو أنه قام الإجماع على عدم الفرق بينهما؟ أو أنهم ألحقوا الجلد بالرجم تنقيحا للمناط؟ لم يتعرضوا لذلك.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٨

بل مقتضى مفهوم صحيح فضيل هو الاقتصار في الحكم باعتبار الأربع على خصوص الرجم والاكتفاء بإقرار واحد في مورد الجلد وإليك لفظه:.

عن الفضيل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من أقرّ على نفسه عند الامام بحق من حدود الله مرة واحدة حرّا كان أو عبداً أو حرّة كانت أو امّة فعلى الامام ان يقيم الحدّ عليه للذي أقرّ به على نفسه كائنا من كان إلّا الزاني المحصن فإنه لا يرمجه حتى يشهد عليه أربعة شهداء فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائة جلدة ثم يرمجه «١».

فان مقتضى قوله: «إلّا الزاني المحصن فإنه لا يرمجه حتى يشهد عليه أربعة شهداء» بعد قوله: «من أقرّ على نفسه مرة واحدة فعلى الامام ان يقيم الحدّ عليه» هو أنه يكتفى بمرة واحدة في الجلد للزنا.

نعم هذه الرواية موافقة لمذهب العامة و مشتملة على أمور مخالفة للقواعد المقررة [١].

و يمكن ان يستدل بهذا الخبر [٢] لابن ابي عقيل في قوله بالاكتفاء بإقرار واحد في الزنا- على ما نسب اليه- نعم هو صريح في اعتبار الأربع بالنسبة إلى الرجم، و لعل العمانى أيضا يقول بالاكتفاء بمرة واحدة في خصوص مورد الجلد و زنا غير المحصن لا الأعم الشامل للرجم و زنا المحصن أيضا، و اللازم ملاحظة كلامه.

[١] أقول هي على ما ذكره: عدم الفرق بين الحرّ و العبد و الحال أنّه لا أثر لإقرار العبد بلا تصديق المولى، و الفرق بين المحصن و غيره الذى لم يحك عن ابن ابي عقيل ذلك، و كون ظاهرها أنّ الرجم لا يترتب على الإقرار و ان كان اربع مرّات و أنّما يثبت بشهادة أربعة شهداء و هو مخالف لمذهب الأصحاب.

[٢] إذا أريد الاستدلال بهذا الخبر فلما ذا يتمسك بصدوره و الحال أنّ ذيله صريح في الاكتفاء في زنا غير المحصن و هو: فقال له بعض أصحابنا يا أبا عبد الله فما هذه الحدود التى إذا أقرّ بها عند الإمام مرّة واحدة على نفسه أقيم عليه الحدّ فيها؟ فقال: إذا أقرّ على نفسه انه شرب خمرا حدّه فهذا من حقوق الله. و إذا أقرّ على نفسه بالزنا و هو غير محصن فهذا من حقوق الله.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٢ من مقدّمات الحدود الحديث ١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٢٩

هذا و لكنهم أرسلوا اعتبار الأربعة فى كلّ من الجلد و الرجم إرسال المسلمات فلا يكتفى بمرة واحدة مطلقا. و أمّا العامة فهم فرقتان- كما أشرنا الى ذلك- فمنهم من قال بالاكتفاء بمرة واحدة و حجّتهم على ذلك أمور.

١- ما جاء فى حديث أبى هريرة و زيد بن خالد من قول النبى (ص) فى حديث العسيف: اغديا أنيس على امرأه هذا فان اعترفت فارجمها فغدا عليها أنيس، فاعترفت فأمر النبى (ص) بها فرجمت «١».

فترى أنّه لم يذكر فيه العدد.

٢- عن البيهقى: أمر عمر أبا واقد الليثى بمثل ذلك و لم يأمره بعدد الاعتراف «٢».

٣- أنّ الإنسان إذا أقرّ على نفسه بما يوجب الحدّ جلدا أو رجما دلّ هذا على صدق قوله. و منهم من ذهب الى اشتراط الإقرار بالزنا بالأربعة.

و استدلو على ذلك بحديث ماعز و هو على ما رواه البيهقى عن ابن المسيّب و ابى سلمة أنّ أبا هريرة قال: اتى رسول الله (ص) رجل من الناس و هو فى المسجد فناده يا رسول الله أنّى زنت يريد نفسه فاعرض عنه النبى (ص) فتنحى لشق وجهه الذى أعرض قبله فقال يا رسول الله أنّى زنت فاعرض عنه فجاء لشق وجه النبى (ص) الذى أعرض عنه فلمّا شهد على نفسه اربع شهادات دعاه النبى فقال: ا بك جنون؟ فقال: لا يا رسول الله فقال: أحصنت؟ قال:

نعم يا رسول الله، قال: اذهبوا فارجموه «٣» و فى بعض رواياته قال (ص) له: لعلمك قبلت أو غمزت أو نظرت، قال: لا يا رسول الله قال: ا نكتها لا تكتى؟ قال:

نعم، قال: كما يغيب المرود فى المكحلة و الرشاء فى البئر؟ قال: نعم. قال: فهل

(١) الفقه على المذاهب الأربعة الجلد ٥ الصفحة ٨٣.

(٢) سنن البيهقى الجلد ٨ الصفحة ٢٢٦.

(٣) سنن البيهقى الجلد ٨ الصفحة ٢٢٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٠

تدرى ما الزنا؟ قال: نعم أتيت منها حراما ما يأتي الرجل من امرأته حلالا قال: ما تريد بهذا القول؟ قال: أريد أن تطهرنى فأمر به فرجم. وفي بعض ألفاظ الحديث. شهدت على نفسك اربع شهادات اذهبوا به فارجموه. وفي رواية اخرى أنه لما اعترف ثلاث مرّات قال له: ان اعترفت الرابعة رجمتك فاعترف الرابعة.

وقد يقال كما في المسالك: أنه ارتاب في امره فاستثبت ليعرف أنه مجنون أم شرب خمرا أم لا.

وفيه ان الاستثبات لا يتقيد بهذا العدد و كان يمكن البحث و السؤال عنه في أول مرّة و التثبت في بدأ الأمر.

ثم ان روايات العامية أيضا كروايات الخاصية خالية عن ذكر الجلد بل موردها هو الرجم و لم نجد دليلا على ان الإقرار بالجلد أيضا كالرجم يحتاج الى وقوعه اربع مرّات.

نعم قد مرّ ان الشيخ الطوسي قدّس سرّه الشريف قال في الخلاف:

لا يجب الحدّ في الزنا إلّا بإقرار أربع مرّات. فاما دفعه واحدة فلا يثبت به على حال، قد عبّر قدّس سرّه بالحدّ و هو شامل للجلد و الرجم لو لم يكن ظاهرا في الجلد و اعتبر الأربعة و صرح بأنه لا أثر لإقرار واحد.

ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا الأصل برأيه الذمّة و إذا أقرّ أربع مرّات على ما بيناه لزمه الحدّ بلا خلاف و لا دليل على استحقيقه بإقراره مرّة واحدة انتهى.

و نحن نقول: إذا قلنا بأنّ خروج معلوم النسب لا يقدح في تحقّق الإجماع فالظاهر تحقّقه و ذلك لعدم نسبة الخلاف الى أحد سوى ابن ابي عقيل.

و أمّا الاخبار التي ادّعى رضوان الله عليه دلالتها على اعتبار الأربع فلعله عثر على ذلك و اما نحن فلم نجد في الروايات ما يدلّ على ذلك في الجلد و أمّا الاستفادة منها اعتبارها في مورد الرجم وحده كما تقدّم.

و أمّا التمسك في ذلك بتفكيح المناط و الحكم بأنّ حكم الجلد حكم

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣١

الرجم فغير صحيح، و ذلك لأنه لا مورد لتفكيح المناط بعد ان نعلم انّ الرجم أمر أشدّ من الجلد بلا كلام حيث انّ فيه إزهاق النفس بخلاف الجلد الذي نرى انّ المجرم يجلد ثم يقوم و يشتغل بعيشه فأين هذا من ذاك و لا يصحّ ان يقال انّ كلّما اشترط و اعتبر في تحقّق الأمر الأشدّ فهو معتبر في الأمر الأسهل، و ما يلاحظ في العقوبة الشديدة الصعبة يلاحظ في العقوبة الخفيفة السهلة.

و أمّا ما ذكره الشيخ قدّس سرّه من الوجهين الأخيرين فيرد عليه انّ ما افاده هنا موقوف على عدم وجود عام يرجع اليه عند الشكّ و الّا فالشكّ في الحقيقة راجع الى الشكّ في التخصيص و عدمه و المرجع حينئذ هو ذاك العام لا أصل البراءة كما أنه على ذلك لا يتمّ التمسك بعدم الدليل لأنّ العام المزبور دليل، و ما نحن فيه كذلك لأنّ قوله صلّى الله عليه و آله: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز «١» عام ظاهر في العموم و هل هو ليس دليلا حتّى يرجع الى الأصل؟ نعم قد خرج عن هذا العام إقرار الزاني المحصن و ذلك بمقتضى تلك الروايات المتقدمة أنفا الصريحة في عدم حجّية الإقرار في باب الرجم إذا كان أقلّ من أربعة، و على الجملة فقد خصّص العام بهذا المورد و أمّا الجلد فلم نجد ما يدلّ على استثنائه أيضا كي يحتاج إثباته بالإقرار إلى وقوعه اربع مرّات، و مع الشكّ في التخصيص يرجع الى العام المقتضى حجّية الإقرار فيكتفى في إثبات زنا غير المحصن بإقرار مرّة واحدة و ذلك لوجود أصل لفظي.

اللهم ألا ان يدعى ان هذا العام ليس عامّا شرعيا واردا و دليلا لفظيا يؤخذ به و أمّا هو من التقاط العلماء رضوان الله عليهم فيقتصر في التمسك به على موارد خاصّة التي تمسكوا به فيها دون غيرها.

لكنّ الظاهر خلاف ذلك.

لا يقال: انّ مقتضى درء الحدود بالشبهات عدم تأثير الإقرار مرة واحدة.



لأننا نقول: قد ظهر جوابه مما ذكرناه في المقام من وجود أصل لفظي في

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٦ الباب ٣ من أبواب الإقرار الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٢

المقام كأصالة عدم التخصيص ومع وجوده يرجع الى العام ولا شبهة في البين كى يدرء الحد بها.

نعم لو كان الأصل من قبيل الاستصحاب وغيره لصح التمسك بدرء الحدود بالشبهات.

و أمّا ما قد يقال من أنّ مورد الروايات وان كان هو الرجم إلا أنّه يستفاد منها حكم الجلد أيضا وذلك لتزليل الإقرار في الزنا بمنزلة الشهادة كما عرفت ذلك من بعض الروايات الماضية حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله بعد إقرار المقرّ بالزنا: اللهم انّ هذه شهادة. اللهم انّ هذه شهادتان. وغير ذلك [١] و حيث أنّه لا يكتفى بواحد في الشهادة سواء كان الحد رجما أو جلدا فكذلك الإقرار.

ففيه انّ مجرد إطلاق الشهادة على الإقرار لا يقتضى اتحاد حكمهما حتّى يقال. أنّه يعتبر في الإقرار بالزنا العدد الخاص أى الأربعة كما أنّه يعتبر ذلك في الشهادة خصوصا بعد العلم بتحقق الفرق بينه وبين البينة، فقد تخلف أحدهما عن الآخر في موارد فيقولون بأنّه يجوز للحاكم العفو عنه إذا تاب و كان قد ثبت زناه بالإقرار ولا يجوز إذا ثبت بالشهادة.

فلم يبق إلا انّ يتمسك بالإجماع على اعتبار الأربعة مطلقا.

نعم قد وقفنا على روايتين في باب القذف تدلّان على اعتبار ذلك في الإقرار بالزنا الموجب للجلد.

إحديهما صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام فى رجل قال

[١] أقول: وقد أطلقت الشهادة على الإقرار فى القرآن الكريم أيضا قال الله تعالى فى سورة النور الآية ٦: وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ.

ثم انه قد يتمسك لإثبات اعتبار الأربعة أيضا بأنّه لو كان يثبت بالإقرار مرّة واحدة لم يكن وجه لتأخير الحدّ فى الإقرار بالزنا الى ان يتمّ اربع مرّات كما فى هذه الروايات الشريفة.

ولكن هذا لا ينفع جوابا بالنسبة الى من يقول بالاكتفاء بالمرّة فى الجلد وذلك لأنّ هذه الروايات واردة فى باب الرجم.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٣

لامرأته: يا زانية أنا زنيت بك قال: عليه حدّ واحد لقذفه أيّاها و أمّا قوله: انا زنيت بك فلا حدّ فيه إلا ان يشهد على نفسه اربع شهادات بالزنا عند الامام «١».

قوله: انا زنيت. يعنى أنّه زنا بها قبل ان ينكحها فيكون الزنا حينئذ هو الزنا الموجب للجلد خاصّة أو المراد هو الأعمّ بسبب الإطلاق أو ترك الامام الاستفصال فى ذلك.

ثانيتها مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام فى رجل قال لامرأته: يا زانية قالت: أنت أرنى منى فقال: عليها الحدّ فيما قذفت به و أمّا إقرارها على نفسها فلا تحدّ حتّى تقرّ بذلك عند الإمام أربع مرّات [١].

ترى أنّه عليه السلام ترك الاستفصال عن كون الموجب موجبا للرجم أو الجلد و على هذا فيصحّ تمسكهم بالإجماع و النص فى إثبات اعتبار الأربعة فى الإقرار بالزنا مطلقا فبدون ذلك لا يثبت شىء منهما إذا كان ما يثبت به هو الإقرار.

«و هل يعزّر المقرّ بالزنا دون الأربع؟»

بعد ان ثبت أنه أقرّ دون الأربع فلا حدّ عليه، فهل يجب تعزيره أم لا؟

قال المحقق: ولو أقرّ دون الأربع لم يجب الحدّ ووجب التعزير.

وقد قال بذلك أيضا الشيخان والعلامة في القواعد وابن إدريس.

ففي القواعد: أنّما يثبت بأمرين: الإقرار أو البينة، فهنا مطلبان الأول الإقرار ويشترط فيه البلوغ والعقل والحريّة والاختيار والقصد وتكراره أربع

[١] وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٣ من أبواب حدّ القذف الحديث ٣.

أقول: يمكن الإشكال في الاستدلال بالثانية وذلك لأنّها نسبت الزنا الى نفسها و هي محصنة فإنّ الظاهر أنّ نسبة الزنا بلحاظ الحال لا بالنسبة الى قبل التزويج بل لعلّها منصرفه عنه نعم لا كلام في دلالة الأولى.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٣ من أبواب حدّ القذف الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٤

مرّات. ولو أقرّ من جمع الصفات أقلّ من أربع لم يثبت الحدّ وعزّز انتهى.

وقد يستدلّ لذلك بوجوه أحدها عموم الأخذ بالإقرار.

ثانيها ما دل على أنّ الإقرار بالمعصية معصية.

ثالثها العلم الإجمالي لانه أمرا أين يكون صادقا في إقراره وقوله أو أنّه كاذب في ذلك فيجب تعزيره على عمله لو كان صادقا في الواقع مع عدم تحقّق ملاك الحدّ أو على قوله لو كان كاذبا في الواقع والحاصل أنّ تعزيره متيقّن على كلّ حال. وكلّ هذه الوجوه مخدوشة ومحلّ الإشكال أمّا الأول فلانّ عموم الأخذ بالإقرار قد خصّص في باب الزنا بلزوم التكرار، وبدونه إلا أثر له.

و أمّا الثاني فلانّ الإقرار بالمعصية لم يكن معصية إذا كان في مقام التوبة والتحمّل للعقوبة الدنيوية فرارا عن العقوبة الأخروية.

توضيح ذلك أنّ المستفاد من مجموع الروايات الواردة في الإقرار بالزنا هو أنّ تخلّص الزاني من عقوبة الله في الآخرة يحصل بواحد من أمرين و يكفيه في رفع العذاب والعقاب واحد منهما.

أحدهما ان يتوب الى الله سبحانه فيما بينه وبين الله قبل ان يطّلع الحاكم وبدون المراجعة اليه وقد ورود في بعض الروايات أنّه أفضل [١].

ثانيهما ان يراجع الحاكم ويقرّ عنده حتّى يقام عليه الحدّ و يطهر من الذنب نظير توبة من كان عنده حقّ من حقوق الناس حيث أنّه مضافا الى الندم الحاصل له يؤدّي حقوق الناس إليهم فيتهيأ لان يقتل و يصبر على ذلك كي يتخلّص من عذاب الله تعالى وقد ورود في مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد أنّه لما رجم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام الرجل الذي كان من مزينة وقد أقرّ عنده بالزنا أربع مرّات، فمات فأخرجه أمير المؤمنين عليه السلام فأمر فحفر له و صلّى عليه و دفنه فقيل: يا

[١] ففي مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد بن خالد في الزاني الذي أقرّ أربع مرّات: افلا تاب في بيته فو الله لتوبته فيما بينه وبين الله أفضل

من إقامتي عليه الحدّ الوسائل الباب ١٦ من مقدّمات الحدود المجلد ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٥

أمير المؤمنين الا تغسله؟ فقال: قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيامة لقد صبر على أمر عظيم «١».

و على هذا فالذى يقَرَّ لم يأت إلّا بما هو أحد طرفى الواجب التخيرى فضلا عن ان يكون عمله معصية يترتب عليها التعزير. و قد يقال [١] الإقرار الذى كان واحدا من طرفى الواجب التخيرى هو الإقرار الكامل البالغ حدّ الأربعة لا ما ينقطع فى الأثناء و لا يبلغ حدّ الكمال و النصاب المعتبر فيه.

و فيه ان للإقرار عند الحاكم هذا الأثر فالمقرّ فى طريق تطهير نفسه و ان لم يبلغ إقراره الأربعة و لذا لم يكن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله ينتظر أن يأتى المقرّ و يقَرَّ ثانيا و هكذا و لا يطالبه بذلك.

و أما الثالث فلأن العلم الإجمالى لا يؤثر شيئا حيث انّ الزنا بدون الإثبات لا يترتب عليه شيء فلا عقوبة دنيوية بالنسبة الى ما لم يثبت منه أصلا، هذا بالنسبة إلى عمله و أما من حيث الكذب فهو مشكوك فيه.

ثم أنه يشهد بما ذكرنا من عدم التعزير فى المقام معاملة النبى الأعظم و أمير المؤمنين مع المقرّين حيث انهما لم يعزراهم بإقرارهم دون الأربعة و قد مرّ فى قصّة رجل أقرّ عند رسول الله بالزنا أنه عرض بوجهه عنه لشقّ وجهه، الى ان أقرّ ثانيا و هناك أيضا عرض بوجهه عنه و هكذا فلو كان يجب تعزير المقرّ بما دون الأربعة فكيف عرض عنه بوجهه و لم يحكم بتعزيره و لا أمر بذلك؟ أو هكذا تقدّم فى قصّة رجل أقرّ عند الامام على عليه السلام بالزنا انه صلوات الله عليه قال له: أذهب عني حتى نسأل عنك، و لو كان يجب تعزير المقرّ بمجرد إقراره لما كان وجه لهذا التأخير و التواني.

و أما احتمال ان ترك تعزيرهم كان لعلمهما بأنه سيكمل الأقرار

[١] أورده هذا العبد و أجاب دام ظله بما فى المتن و لعله لا يخلو عن كلام.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٦ من مقدّمات الحدود الحديث ٢، الكافي المجلد ٧ الصفحة ١٨٩.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٦

الاربعة، فهو خلاف الظاهر حيث انّ علينا عليه السلام أمر بالذهاب بعد الإقرار دون الأربعة و لم يأمر بالمراجعة. نعم يمكن ان يقال بأنّ الإقرار بالمعصية يوجب التعزير إلّا انّ فى المقام خصوصية أوجبت انهما صلوات الله عليهما و آلهما تركا التعزير و هى ما تقدّم آنفا من انّ المقرّ هنا قد أقدم على الإقرار تطهيرا لنفسه و خلاصا من العقاب، فلا يحمل المقرّ على الإقرار إلّا خوفه القلبي من مقام ربّه و إخلاصه الكامل فلا يعقبه التعزير فلذا ترى فى قصّة ماعز أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قال:- على ما فى بعض ألفاظ الحديث- ان اعترفت الرابعة رجمتك، و لم يقل له بعد إقراره الأول أو الثانى أو الثالث: ان لم تتم أربعة اقرارين لعزرتك [١].

بقي فى المقام شيء و هو أنه قد استدل بعض على عدم جواز الإقرار و انه معصية بأنه إشاعة الفاحشة و قد قال الله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١».

و فيه انّ هذا ليس من باب إشاعة الفاحشة و اذاعة السوء بل ربّما يكون فيه ترويح الدين و تشييد أركان اليقين حيث يراه الناس و قد هتأ نفسه للقتل مثلا طلبا لمرضاة الله و اقامة لأمر الله، و كم من قلوب تتوجّه الى الله بسماع حاله و قوّة يقينه و تصلبه فى ذات الله و تسليمه قبال أمر الله.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا انه لا وجه لما ذهب اليه المحقق و صاحب الجواهر من وجوب تعزير المقرّ دون الأربعة.

[١] و قد يقال بأنّ إعراضه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عمّن أقرّ عنده، نوع تعزير منه و فيه أنه خلاف الظاهر مضافا الى عدم نقل إعراضه صلوات الله عليه فى سائر الموارد.

و مثله ما قد يقال أو يحتمل من انّ ما هو المسلّم هو عدم تعزيرهما عليهما السلام المقرّين كما عزر و غيره و هو أعظم من عدم

الاستحقاق فلعله كان عدم تعزيرهما للمقر من باب العفو لمصالح كانت هتاك.

(١) سورة النور الآية ١٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٧

### و هل يعتبر تعدد المجالس أم لا؟

قال المحقق: و لو أقر أربعة في مجلس واحد قال في الخلاف و المبسوط:

لا يثبت و فيه تردد.

ثم أنه على القول بكفاية إقرار واحد فلا مورد للبحث عن اعتبار تعدد المجلس و عدمه و أما على القول باعتبار الأربعة فيجرب البحث في أنه هل يعتبر تعدد مجلس الأقارير- أى وقوع كل إقرار في مجلس غير مجلس الآخر- أو انه لا- يعتبر ذلك و يكفى كونها في مجلس واحد؟

ذهب جماعة منهم الشيخ في الخلاف و المبسوط و ابن حمزة إلى الأول، و افتى الأ-كثر بخلاف ذلك و منهم الشيخ في النهاية و المفيد و ابن إدريس و غيرهم.

و يدل على الأول ما وقع في المجالس عند النبى و الوصى بأمرهما و ذلك كقصة ماعز و غيره فقد وقع الأقارير الأربعة في أربعة مجالس لا في مجلس واحد، هذا مضافا الى أن الأصل برأيه الذمة عن الحد بالأقرارات في مجلس واحد.

و أجيب عن الأول بأن قصة ماعز و أمثالها قضايا اتفاقية فلا دلالة لها على اعتبار تعدد المجالس، و فى الجواهر بل لعل ظاهر خبر ماعز كون المجلس واحدا.

و فيه انه لا- فرق بين مراعاة الآداب المعمولة بحضرة رسول الله صلى الله عليه و آله فى مورد الحد و ما كان يفعله و يأتى به من الأركان المخصوصة فى الصلاة مثلا.

و يمكن ان يقال بأنه ليس المراد من تعدد المجالس تفرقهما و انعطال المجلس حتى يفتتح مجلس آخر و يأتى الحاكم و المقر ثانيا حتى يستشكل بأن قصة ماعز لا ظهور لها فى تعدد المجلس أو أنها ظاهرة فى وحدته، بل يكفى ما كان يكفى فى صدق التعدد و التفرق، فهو شىء يقرب ما ذكره فى باب خيار

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٨

المجلس من أنه يدوم ما دام فى المجلس و لم تحصل بينهما فرقة يذهب واحد منهما إلى ناحية أخرى من المجلس و لا حاجة فى صدق تعدد المجلس إلى أزيد من هذا المقدار [١] و الظاهر أن هذا المقدار من المفارقة كان حاصلًا فى قصة ماعز لأنه قد ذكر فيها أن النبى صلى الله عليه و آله قد اعرض عن ماعز لما أقر بالزنا فجاء ماعز من ناحية أخرى التى توجه إليها النبى. صلى الله عليه و آله.

و لو تردد فى صدق تعدد المجلس على هذا فنقول: هب انه ليس منه لكن لا بد من تحقق هذا المقدار من الفاصلة و التفرق سمه ما شئت لو سلم لزوم مراعاة خصوصيات قضاء رسول الله، فلا يكفى وقوع الإقرار الثانى فى موضع الأول و بعبارة أخرى يجب التعدد و ان كان بمجرد تحقق حضوره بعد غيبوته عن مرأى الحاكم.

و استدلل المشهور القائلون بعدم اعتبار التعدد، بأصالة عدم اشتراطه و بإطلاق الروايات الواردة فى حد الزانى فإنها تدل على اعتبار أربعة أقارير و لم يكن فيها ذكر عن تعدد المجالس فى رواية جميل المذكورة آنفا:

لا يرجم الزانى حتى يقر أربع مرات.

أقول: يمكن ان يكون المراد من الإطلاق هو ما كان من مقدمات الحكمة بتقريب أنه مع كونه فى مقام البيان لم يذكر هذا القيد و لو

كان تعدد المجالس معتبرا في الواقع لكان اللازم ذكره و إلا لزم نقض الغرض والإغراء بالجهل.  
و يمكن ان يكون المراد هو الظهور اللفظي - لا- المقامي - بلحاظ ان تمام الموضوع هو الإقرار أربع مَرَّات فقط و على هذا فلا حاجة الى مقدمات الحكمة.  
و أما الأصل فالمراد به أنه إذا لم يعلم أن هذا الحكم مشروط بتعدد

[١] قال الأردبيلي قدس سره في الشرح بعد ان استشكل بعدم دلالة بعض الروايات الراجعة إلى فعله (ص) على تعدد المجلس فإنه كان في مجلس واحد ألما أنه كان تارة عن يمينه و اخرى عن شماله: ألما ان يراد بتعدد المجلس تغيير مكان المقر و هو بعيد على ان ذلك غير ظاهر في فعله في الثالثة و الرابعة انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٣٩

المجالس أم لا فالأصل عدم اشتراطه به و بعبارة اخرى ان الشارع عند جعل الحكم لم يجعل تعدد المجالس شرطا و لم يكن جعله مقرونا بهذا الشرط.

أقول: ان أصالة العدم إذا كانت من الأصول العمليّة فلا اثر له في قبال عموم درء الحدود بالشبهات نعم إذا كانت من الأصول اللفظيّة على ما قرّره آخفا- من عدم جعل هذا شرطا للإقرار- فهي في حكم الدليل لأنها شبيهة أصالة عدم القرينة عند ما شك في وجود قرينة اختلفت علينا، و النتيجة أنه يجب الحدّ بمجرد إقراره أربع مَرَّات، و مرجع هذا الأصل إلى أصالة عدم تخصيص الأكثر فإنّ عموم إقرار العقلاء على أنفسهم جائز قد خصص باعتبار الأربعة في باب الزنا، و الأصل عدم تخصيصه بأزيد من ذلك، هذا هو مقتضى الأصل لو شك في اعتبار تعدد المجلس.

نعم يمكن ان يقال: لو لم يكن في الروايات ما يزيل الشك عن اعتبار تعدد المجلس و عدمه فالإقرار أربع مَرَّات في مجلس واحد مورد للشك و الحدود تدرء بالشبهات.

### الرجل و المرأة في ذلك سواء

قال المحقق: و يستوى في ذلك الرجل و المرأة.

أقول: و يدلّ على ذلك أمور أحدها: ما في الجواهر من أنه لا خلاف و لا إشكال في ذلك.

ثانيها إطلاق الأدلة الدالة على ان من أقرب أربع مَرَّات بالزنا يرحم مثلا فراجع رواية جميل و غيرها.

ثالثها ان الوقائع الواردة على رسول الله و أمير المؤمنين صلوات الله عليهما و آلهما مختلفه فبعضها كان في مورد الرجال و آخر منها في مورد النساء.

### الكلام في إقرار الأخرس

قال المحقق: و تقوم الإشارة المفيدة للإقرار

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٤٠

في الأخرس مقام النطق.

أقول: لا خلاف و لا إشكال في ذلك بشرط ان تكون الإشارة مفهومة و مفيدة للإقرار.

و هل يكتفى في إشارته المفهومة بإشارة واحدة أو لا بدّ من إشارته أربع مَرَّات؟ من المعلوم ان سبيل الإشارة في الأخرس سبيل النطق في الناطق، و العرف يرتب على إشارة الأخرس ما يرتب على نطق الناطق و لم يردع الشارع عنه فيعتبر في هذه الإشارة ما يعتبر في ذاك

النطق شرعا و من ذلك هو كونها أربعا فإنّ المعتر في إقرار الناطق هو الأربع. و إذا احتيج في فهم معنى إشارة الأخرس إلى الترجمة فهناك يكفي الاثنان و لا حاجة الى أكثر من ذلك كما انه لا يكتفى بأقل منه و ذلك لأنّ الترجمة من باب الشهادة و هما يشهدان بان الأخرس قد أقرّ - بإشارته - بالزنا و من المعلوم الفرق بين إقرار أحد بالزنا أو الشهادة على زناه و بين الشهادة على إشارة الأخرس و ترجمتها فيعتبر في الأولين خصوص الأربعة بخلاف الأخيرة فإنّ المترجم يفسر معنى إشارة الأخرس و في الحقيقة تكون الشهادة هنا شهادة بالإقرار لا بالزنا حتّى يعتبر فيها الأربعة هذا هو الوجه في عدم الحاجة الى الأربعة، و اما وجه عدم الاكتفاء بواحد فلأنّ الترجمة من باب الشهادة لا من باب الرواية التي يكتفى فيها بواحد. ثم انّ ما ذكرناه يجرى في إقرار الناطق إذا كان بلغه تحتاج إلى الترجمة.

### الكلام في قول القائل: زنت بفلانة

قال المحقق: و لو قال: زنت بفلانة لم يثبت الزنا في طرفه حتّى يكرره أربعا و هل يثبت القذف للمرأة؟ فيه تردّد. أقول: حيث انّ هذا التعبير من أنواع تعابير الإقرار فلذا يعتبر في إثبات زنا المقرّ بذلك أيضا تكراره اربع مرّات فلا يقام عليه حدّ الزنا بدون ذلك.

و اما أنّه هل يثبت بذلك القول قذف المرأة التي سمّاها؟ فهو محلّ التردّد و الكلام و يحتمل الوجهان: الإثبات و النفي.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 141

أما الأوّل فلأنّ العبارة ظاهرة في القذف و نسبة الزنا إليها و هتك حرمتها عند العرف و لا يدرى هذا الحدّ باحتمال أنّه يريد خصوص زنا نفسه عمدا دون المرأة و ذلك لأنّ هذا الحدّ مجعول حقّا للمقذوف و ما كان يدرى هو خصوص حقّ الله تعالى، و على الجملة فللعبارة ظهور عرفي في نسبة الزنا إليها أيضا و ان كان لا ملازمة بينهما إلّا أنّ العرف يفهم منها أنّه نسبها الى الزنا. و اما الثاني: فلأنّ ما هو صريح العبارة هو نسبة الزنا الى نفسه دونها و لا ملازمة بينهما أصلا لاحتمال الاشتباه و الإكراه في ناحيتها و لا تدلّ قوله:

زنت بفلانة على زناء المرأة بواحدة من الدلالات الثلاثة المطابقة و التضمّن و الالتزام فان زناء المرأة غير زناء الرجل و ليس عينه و لا جزءا منه و لا لازما له نعم يعزّر القائل لأنّ الكلام المزبور هتك للمرأة عرفا.

و استوجه في المسالك الوجه الأوّل فإنّه بعد ذكر الوجهين و تقريرهما قال: و الوجه ثبوت القذف بالمرأة مع الإطلاق لأنّه ظاهر فيه و الأصل عدم الشبهة و الإكراه.

قوله قدّس سرّه: «مع الإطلاق» يعنى مع عدم تعرّضه للشبهة أو الإكراه بالنسبة إليها فحيث لم يلحق بكلامه قرينة تدلّ على عدم التعمّد و الاختيار فهو في نفسه ظاهر في وقوعه عن اختيار و على هذا فقد نسب إليها زناها عن اختيارها، و ليس المراد من الإطلاق هو الشمول لكليهما و احتمال الاختيار و الإكراه.

و اما ما افاده من أنّ الأصل عدم الشبهة و الإكراه فهذا لم يعلم وجهه و لم يتّضح مراده لأنّه لو كان المراد جريان الأصل بالنسبة إلى فعل المرأة فأصالة عدم الشبهة أو الإكراه الجارية في فعلها لا تعلق لها بنسبة الزنا الصادرة عن الرجل و لا مساس لذلك بقذفه فان هذه قد تتحقق بدون وقوع الزنا في الخارج أصلا و يترتب على قذفه الحدّ.

هذا مضافا الى أنّ الزنا الواقع في الخارج مردّد بين الاختيارى و الإكراهى و لا يمكن إثبات ضد بنفى ضده فإنّه من الأصول المثبتة حيث أنّ

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 142

إثبات أحد الضدّين بنفى الآخر ليس أثرا شرعيا حتّى يثبت بنفى الآخر.

وهنا اشكال ثالث و هو كون هذا الأصل معارضا بأصالة عدم كون زناها اختياريًا لأن الأصل عدم. صدور الزنا عن اختيار و ذلك لأن كليهما فردان من الزنا فيقال زنا اختياري و زنا غير اختياري.

و لو كان المراد جريان الأصل بالنسبة إلى فعل القاذف- كما فهم صاحب الجواهر ذلك من عبارة المسالك و كان من المسلم عنده أن نظر الشهيد الثاني إلى الافتراء و القذف- فيه ما أورده عليه في الجواهر- بعد ان استشكل في الظهور المزبور بأنه ظهور في بادئ النظر بقوله: و الأصل المزبور لا يحقّق موضوع القذف بعد عدم دلالة اللفظ عليه في ثانی النظر، و دعوى عدم سقوط المزبور بالشبهة لكونه حقًا للمقذوف لا لله تعالى خاصّة يدفعها عموم الدليل.

أقول: و يرد هنا ما أورده في الفرض الأول من عدم صحّة إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر.

ثم انّ الشهيد الثاني قال في آخر كلامه: و لو فسره بأحدهما قبل و اندفع عنه الحدّ و وجب التعزير انتهى.

يعنى لو صرح بأنّي قد أكرهتها على الزنا أو أنّه اشتبه عليها الأمر، و زعمت أنّه زوجها و وقعت في الزنا من حيث لا تعلم، قبل ذلك منه و يندفع عنه حدّ القذف بذلك و لكن لا يندفع عنه التعزير.

و هذا أيضا لا يخلو عن كلام، لأنّه إذا كان الكلام المزبور ظاهرا في نسبة الزنا إليها كما صرح هو قدّس سرّه بذلك فتفسيره بعد ذلك بالشبهة أو الإكراه لا ينفع شيئا لأنّه يكون من باب الإنكار بعد الإقرار الذي لا اثر له أصلا كما لو قال: انا قتلت فلانا- المقتول- ثمّ فسّر القتل بالضرب فإنّه لا يقبل و لا يسمع منه و على الجملة فلو كان هناك ظهور للفظ واقعا فلا وجه لرفع اليد عنه بتفسيره بما ينافيه بعد ذلك.

فلا بدّ من القول بنقصان في الظهور بان يكون برزخا بين الظاهر و المجمل فلذا يقبل التفسير، و على الجملة فلعلّ ما ذكره شاهد على عدم ظهور

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 143

زنيته بفلانته في القذف.

نعم لو كان مقصودة قدّس سرّه- كما يظهر من كلامه- هو التمسك بقاعدة درء الحدود بالشبهات فلا يرد عليه إشكال الإنكار بعد الإقرار و ذلك لأنّه تحصل الشبهة بتفسيره بهما.

و ان كان قد يستشكل عليه أيضا بأنّ هذا الحدّ حقّ للمقذوف على القاذف فلا يدرء بالشبهة و أنّما يدرء الحدّ بها إذا لم يكن هناك حقّ للغير.

□

لكن أجاب عنه في الجواهر بأنّ دعوى عدم سقوط المزبور بالشبهة لكونه حقًا للمقذوف لا لله تعالى خاصّة يدفعها عموم الدليل. □  
يعنى انّ دليل درء الحدود عامّ يشمل كلّ الحدود و لا اختصاص له بحدّ مخصوص فيجرى في كلّ ما كان حدّا سواء كان حقًا لله تعالى أو للناس.

□  
ثم ان صاحب الجواهر قال- عند توجيه الوجه الأول من الوجهين و هو كون القول المزبور قذفا-: و ربّما أيدّ بقول النبي صلّى الله عليه و آله في خبر السكوني:

لا- تسألوا الفاجرة من فجر بك، فكما جاز عليها الفجور يهون عليها ان ترمى البريء المسلم (1) و قول عليّ عليه السلام: إذا سألت الفاجرة من فجر بك فقالت:

فلان جلدتها حدّين حدّا للفجور و حدّا لفريتها على الرجل المسلم (2).

و فيه أنّه لا تأييد فيما ذكره للمقام و ذلك لأنّ قول المرأة في الجواب:

فجر بي فلان، غير قول الرجل: انا زنيته بفلانته فإنّ الأول صريح في نسبة الفجور اليه فلا يجرى فيه احتمال الإكراه أو الاشتباه في حين انّ الثاني ليس صريحا في نسبة الزنا إليها بل يحتمل الشبهة و الإكراه فلم يبق ألا الظهور العرفي له في صدور الزنا عنها أيضا بالاختيار.

ثم انه قدس سرّه عند توجيه الوجه الثاني و هو عدم كون القول المزبور قذفا قال: و ربما كان في صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل قال لامرأته: يا زانية أنا زنيت بك قال: عليه حدّ القذف لقذفه إياها، و اما قوله:

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٤١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٤١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٤٤

انا زنيت بك فلا حدّ عليه فيه الا ان يشهد على نفسه اربع مرّات بالزنا عند الامام «١»، نوع إيماء الى عدم القذف بالقول المزبور.

و لعلّ مقصوده قدس سرّه من نوع إيماء انه لو كان زنيت بك كافيا للقذف لما احتاج الى إضافة قوله: يا زانية.

و كلامه هذا أيضا لا يخلو عن اشكال و ذلك لتحقق القذف بقوله:

يا زانية، إذا فلا تصل التوبة إلى قوله: انا زنيت بك.

و اما التعزير في المقام فهو صحيح و ذلك لأنه ليس في مقام التوبة.

### الكلام فيما لو أقرّ بحدّ و لم يبيّنه

قال المحقق: و لو أقرّ بحدّ و لم يبيّنه لم يكلف البيان و ضرب حتّى ينهى عن نفسه، و قيل لا يتجاوز به المائة و لا ينقص عن ثمانين و

ربّما كان صوابا في طرف الكثرة و لكن ليس بصواب في طرف النقصان لجواز ان يريد بالحدّ التعزير.

أقول: إذا أقرّ بأنّ عليه حدّا اى أقرّ بارتكابه ما يوجب الحدّ و لكن لم يفصّل و لم يبيّن ذلك الحدّ بل اقتصر على مجرد الإقرار

الإجمالى ففيه وجوه:

الأوّل انه يخلّى سبيله و لم يكلف البيان فلا يترتب على إقراره شيء ذهب اليه الشهيد الثاني في المسالك و قواه.

و قد يستدلّ على ذلك بالأصل و درء الحدود بالشبهات و ما ورد من ترديد جزم المقرّ كما في قصّة ماعز.

الثاني انه يكلف البيان فيجبر على ان يبيّن ما أجمله و يوضح انه اى حدّ كان هو و ذلك لعدم جواز تعطيل حدود الله تعالى.

الثالث انه يضرب لكن لا- يتجاوز به المائة و لا ينقص عن ثمانين ذهب اليه ابن إدريس نظرا الى ان أقلّ الحدود حدّ الشرب و هو

ثمانون جلده و أكثرها حدّ الزنا و هو مائة.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٤٥

و مقتضى إطلاقه انه لا يتجاوز به المائة و ان لم يبيّن عنه بل و ان طلب المقرّ ان يضربوه بعد كما انّ المعتبر على ذلك ان لا يضربوه

أقلّ من الثمانين و ان نهى عن نفسه.

و صوّبه المحقق- بعد نقل ذلك- في طرف الزيادة لأنّ الحدّ لا يزيد عليها و لم يصوّبه في طرف النقصان لجواز ان يريد بالحدّ التعزير

[١].

فقد أورد عليه في جانب النقصان لإمكان ان يكون مراده من الحدّ التعزير فإنه قد يطلق عليه لغة فلا يتحقق ثبوت الحدّ المعهود، عليه.

و قد استشكل في المسالك و الجواهر على ابن إدريس و على المحقق فيما استصوبه من كلامه بالنسبة إلى الأوّل- أى كلام ابن

إدريس- بأنّ كلا الأمرين ممنوعان اما في جانب القلّة فلانّ حدّ القواد خمسة و سبعون فليس أقلّه الثمانين، و اما في جانب الكثرة فلانّ

حدّ الزنا قد يتجاوز المائة كما لو زنى في مكان شريف أو وقت شريف فإنه يزداد على المائة بما يراه الحاكم.



و أما بالنسبة الى الثاني أعنى كلام المحقق فأولاً بأنَّ الحدَّ حقيقةً شرعيةً في المقدرات المذكورة، و إطلاقها على التعزير مجاز لا يصار اليه عند الإطلاق بدون القرينة.

و ثانياً بأنَّه على فرض حمله على التعزير فأمره منوط بنظر الحاكم و هو يتوقف على معرفة المعصية ليرتب عليها ما يناسبها لا بالتشهي. و ثالثاً بأنَّ من التعزير ما هو مقدر فجاز ان يكون أحدها فيشكل تجاوزها أو نقصها بدون العلم بالحال. الرابع أنَّه يضرب حتى ينهى عن نفسه اى يقول: لا تضرب. أو يقول يكفي، و لا يخفى انَّ الظاهر أنَّه يحكم عليه بذلك بمجرد إقراره و لو مرّة واحدة و قد ذهب جمع من العلماء الى هذا القول و نسب أيضاً الى الشيخ و القاضي. و مستندهم على ذلك خبر محمد بن قيس - و في المسالك: انه الأصل في هذه المسئلة - عن ابي جعفر عن أمير المؤمنين عليهما السلام في رجل أقر على

[1] و في تحرير العلامة بعد نقل القول المزبور: و هو جيد في طرف الكثرة لا القلة.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 146

نفسه بعدد و لم يسمَّ اى حدّ هو، قال: أمر ان يجلد حتى يكون هو الذى ينهى عن نفسه فى الحدّ «1».

و أورد عليه فى المسالك بوجه عديده أحدها: ضعف سنده لاشتراك محمد بن قيس الذى يروى عن الباقر عليه السلام بين الثقة و غيره.

ثانيها انَّ الحكم الوارد فيه مخالف للأصل.

ثالثها انَّ الحدَّ يطلق على الرجم و على القتل بالسيف و الإحراق بالنار و رمى الجدار عليه و نحو ذلك، و على الجلد و هو يختلف كمية و كفيته فحمل مطلقه على الجلد غير مناسب للواقع و لا يتمّ معه إطلاق انَّ الإقرار أربع مرّات يجوز جلد المائة.

رابعها استلزام أنَّه لو نهى عن نفسه فيما دون الحدود المعلومة قبل منه و ليس هذا حكم الحدّ و لا التعزير.

خامسها انَّ الحدود مختلفة فمنها ما يتوقف على الإقرار أربع مرّات و منها ما يتوقف على الإقرار مرّتين و منها ما يثبت بمرّة.

سادسها أنَّه معارض بما روى بطريق يشاركه فى الضعف ان لم يكن منه عن انس بن مالك قال: كنت عند النبي (ص) فجاءه رجل فقال يا رسول الله انى أصبت حدّاً فأقمه علىّ و لم يسمّه قال: و حضرت الصلاة فصلّى مع النبي (ص) فلما قضى النبيّ (ص) الصلاة قام اليه الرجل فقال يا رسول الله انى أصبت حدّاً فأقم ما فى كتاب الله فقال: أ ليس قد صليت معنا؟ قال: نعم قال: انَّ الله قد غفر لك ذنبك أو حدّك «2».

قال قدس سرّه: و لو كان الحدّ يثبت بالإقرار مطلقاً لما أخره النبي (ص) و لا حكم بأنَّ الصلاة تسقط الحدّ و أنّما اجابه بذلك من حيث عدم ثبوته مع إطلاقه لذلك و ان تكرر الإقرار.

ثم استنتج من جميع ذلك بقوله: فالقول بعدم ثبوت شىء بمجرد الإقرار

(1) و سائل الشيعة الجلد 18 الباب 11 من مقدّمات الحدود الحديث 1.

(2) صحيح البخارى الجلد 8 الصفحة 207.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج 1، ص: 147

المجمل قوى. و على هذا فيمكن القول بعدم وجوب استفساره بل و لا استحبابه.

و قد أجاب عنه فى الجواهر بصحّة السند لأنَّ محمد بن قيس الوارد فى السند هو محمد بن قيس الموثق، و ذلك للقرائن المفيدة لذلك كرواية عاصم بن حميد عنه كما انَّ العلامة المجلسي قدس سرّه قال: حسن كالصحيح.

و عتبر السيد صاحب الرياض عن هذا الخبر بقوله: الصحيح على الصحيح. يعني ان خبر قيس صحيح على القول الصحيح [١].  
و أجاب قدس سره عن باقي إشكالات الرواية سوى اشكال المعارضة بأنها كالاتجاه في مقابل النص، أي إذا كان الخبر صحيحا  
فنحن متعبدون به و نقول بكل ما دل عليه تعبدا.

و يمكن ان يجاب عنها أيضا بأن المحاذير مولودة إجماله في الإقرار فلو كان يقرّ بالزنا لما كان عليه شيء بإقرار مرّة واحدة الى ان يقرّ  
اربع مرّات و هناك يقام عليه الحدّ.

و أمّا أنّه يمكن ان ينهى عن نفسه بأقل من الحدّ كان ينهى بعد ان ضرب جلدتين و مقتضى الخبر القبول منه و الحال ان هذا ليس  
حكم الحدّ و لا التعزير.

ففيه ان نهي عن نفسه قبل البلوغ الى الحدّ مناف لإقراره بالحدّ و سيأتى الكلام بالنسبة إلى التعزير.

و أمّا المعارضة ففيها ان المعارضة فرع اعتبار المعارض قال في الجواهر:

و خبر انس الذي هو من طرق العامية المحتمل لصدور التوبة منه لا- يصلح معارضا للصحيح المعمول به من طرق الخاصية المؤيد  
بمرسل المقنع إلخ «١».

و أمّا ما ذكره إيرادا على المحقق- في ما أفاده في جانب النقيض من

---

[١] و استشكل الأردبيلي بأن في سنده سهلا و أجاب عنه في الجواهر بأن الأمر في سهل، سهل. راجع الجواهر المجلد ٤١ الصفحة ٢٨٧.

---

(١) المقنع الصفحة ١٤٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٤٨

احتمال ارادة التعزير من الحدّ- من انّ التعزير امره منوط بنظر الحاكم و هو متوقف على معرفه المعصية تفصيلا كي يترتب عليها ما  
يناسبها.

فقد أجاب عنه بقوله: و كون التعزير مقدرا بنظر الحاكم، و لا نظر له ما لم يعلم المعصية، أمّا هو في غير المقام المحتمل تقدير الشارع  
بما يؤدي إليه نظر المقرّ فيضرب ما لم ينه و ان زاد على المائة و يترك مع نهي و ان نقص عن أقلّ الحدّ لاحتمال ارادة التعزير منه و لو  
على ان يكون نهي قرينه على ذلك مع فرض المجازية انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: تارة يبحث في صحّة الرواية و سقمها و قد عرفت الكلام فيه حيث انّ الشهيد الثاني ضعفها لتردد محمد بن قيس بن الموثق و  
غيره و قد مرّ انّ عدّه من الأعلام صحّحوها و اعتمدوا عليها، و اخرى بعد تصحيحها.

فلو اعتمدنا على الرواية و صحّحناها فلا اشكال من سائر الجهات فان كون الحدّ معيّنا، و التعزير منوطا بنظر الحاكم و على حسب ما  
يراه من المصلحة و ان كان تاما صحيحا لكن ذلك في الحدود المفصّلة المبيّنة و أمّا الحدّ المجمل فلا بأس بأن يقال فيه انه يضرب  
حتّى ينهى فيكون هذا حدّا في هذا الطرف الخاص في قبال سائر الحدود و هكذا بالنسبة إلى التعزير فلا مانع عن القول بأنه إذا قرّ  
إقرارا مبهما يكون تعزيره منوطا برأى المقرّ لا بنظر الحاكم فلا رأى له إذا لم يعرف المعصية بعينها و على هذا فلا معارضة بين هذا  
الخبر و أدلّة الحدود لأنها متعلقة بالحدود المعيّنة و هذا بالحدّ المجمل.

ثم انّ هنا احتمالا آخر و هو حمل رواية محمد بن قيس على انها قضية في واقعه و لعلّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كان يعلم من  
الطرق العادية- لا- من علم الغيب الذي ليس هو ملاك الأحكام- ما فعله المقرّ في الخارج و أنّه اتى كي يطهره الامام ممّا ارتكبه و  
تلوث به فعمل عليه السلام بعلمه و أمر بأن يضرب حتّى ينهى، لأنّه ليس بأزيد و أكثر من صدور فعل من الامام عليه السلام، و على  
هذا فلا يمكن التمسك بها.

و الإنصاف ان هذا الاحتمال في غير موضعه و ذلك لان الأئمة

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 149

عليهم السلام إذا نقلوا شيئاً مما يرتبط بالأحكام عن جدّهم رسول الله أو عن أمير المؤمنين صلوات الله عليهما و آلهما فالظاهر أنّه حكم كلّي ذكر لأجل تمسك الناس و جىء به للأخذ به فإنهم لم يكونوا في تلك المقامات بصدد ذكر التاريخ.

نعم يبقى الكلام في أنّه ما يصنع حينئذ بدليل درء الحدود بالشبهات لكن امره سهل فإنه على تقدير صحّة الرواية تكون هي حاكمة على دليل الدرء، نعم لو لم تثبت صحّتها فلا حجّة بيننا و بين الله في الحكم بالحدّ و ضربه مع ما نعلم من شدّة اهتمام الشارع بحرمه المؤمن و كمال عنايته في وضوح موضوع الحدود و عدم الاقدام على إقامتها بدون ذلك فيبقى السؤال عن أنّه ما هو التكليف بالنسبة إلى المقرّ بالإقرار بحدّ مجهول؟

يمكن ان يقال انّ الظاهر من الحدّ الذي أقرّ به هو الحدّ المقابل للتعزير و عندئذ يتردّد الأمر بين الأقلّ و الأكثر و لا بدّ من الاقتصار على الأقلّ و هو ما يصدق عليه الحدّ.

و لكن يرد عليه بأنّ ذلك موقوف على كون المقام من قبيل الأقلّ و الأ-كث و الحال انّ كونه من باب المتباينين ليس ببعيد و عليه فالعمل بالأقلّ لا اثر له أصلاً بل هو في حكم العدم و ربّما يكون الواجب هو الفرد الآخر، و ما اتى به حراماً في الواقع.

ان قلت: على ذلك يجب إلزامه بتوضيح ما أجمله و تبيين ما أبهمه من سبب الحدّ.

نقول: لا وجه لذلك أصلاً بعد ما نعلم و نعهد من فعل النبي و الأمير عليهما السلام من التسامح في ذلك و ما ورد في غير واحد من النصوص من ترديد المقرّ الجازم الذي كان يقرّ بالحدّ المعين، فاذا لم يجب تكرار الإقرار، و الإصرار عليه مع كون الحدّ معيّناً فكيف نقول بوجوب إلزامه بالبيان و التوضيح في الإقرار بالمجمل؟

لا- يقال فكيف يجب إلزام المقرّ بحق الناس مجملاً على البيان و التوضيح؟ لأننا نقول: أنّه و ان كان يصحّ ذلك في حق الناس الّا انه ليس من

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 150

مذهبنا القياس.

و على الجملة فلا يجب إلزامه بالبيان و لا يكلف التفصيل و قد وافق على ذلك صاحب المسالك و الجواهر.

و قد ظهر بما ذكرناه الجواب عن القول الثاني و هو أنّه يكلف المقرّ، بالبيان. كما أجاب عنه في الجواهر بالأصل و ظاهر بعض النصوص و الام بدرء الحدّ بالشبهة و خبر انس و لما في غير واحد من النصوص من ترديد جزم المقرّ فكيف بالساكت و لقوله صلّى الله عليه و آله: من اتى هذه القاذورات شيئاً فستر ستره الله و انّ من بدا صفحته أقمنا عليه الحدّ، و قول أمير المؤمنين عليه السلام للرجل الذي أقرّ عنده أربعاً: ما أقبح في الرجل منكم ان يأتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رءوس الملأ فلا تاب في بيته؟ فو الله لتوبته في ما بينه و بين الله أفضل من اقامه الحدّ عليه.

فقد جعل الإقرار بالحدّ مجملاً كالإقرار بالزنا تصرّيحاً حيث لا يكلف هو ان يقرّ ثانياً و ثالثاً و رابعاً بل و كانوا عليهم السلام يردّدون في مقال المقرّين و إقرارهم و يلقّونهم الشبهة كقوله صلّى الله عليه و آله: لعلك مجنون أو لعلك غمزت، و أمثال ذلك.

ثم انّ المحقق قدّس سرّه كما استصوب هنا كلام ابن إدريس في طرف الزيادة نفى عنه الاستبعاد في نكت النهاية أيضاً و قد ذكر هناك نكات و مطالب زائدة على ما افاده هنا و إليك عبارته:

قوله: و قضى أمير المؤمنين في من أقرّ على نفسه بحدّ و لم يبينه ان يضرب حتّى ينهى هو عن نفسه الحدّ هل يعتبر هذا فيمن يعرف الحدود أم لا و هل إذا بلغ معه المائة يقطع عنه الضرب أم لا؟

الجواب: روى هذه محمّد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام عن عليّ عليه السلام في رجل أقرّ على نفسه بحدّ و لم يسمّ اى حدّ هو،

قال: أمر أن يجلد حتى يكون هو الذي ينهى عن نفسه الحد. وهذا اللفظ مطلق فتحمل على العارف وغيره وهذه الرواية مشهورة فيعمل بها وإن كان في طريقها قول،

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥١

و يؤيدها أنه إقرار من بالغ عاقل فيحكم به ولا استعبد إذا وصل به إلى مائة جلد أن يقطع عنه الجلد وإن لم يمنع عن نفسه لأنه لا حد وراء المائة، وإذا نهى عن نفسه قبل وإن كان دون الحد لاحتمال أن يكون ذلك توهمه وأنه يسمى حداً فيسقط ما زاد للاحتمال إذ لا يثبت بالإقرار إلا ما يتحقق أنه مراد من اللفظ انتهى كلامه رفع مقامه «١».

نقول: أما ما كان منه متعلقاً بمحل الكلام هو أن النزاع في الحقيقة في أنه هل يؤخذ بإطلاق الرواية على تقدير صحتها ويحكم بأنه يضرب إلى أن ينهى فما لم ينه يضرب وإن مات وانجز إلى زهوق روحه، أو أنه يقتصر على ضربه مائة جلد إن لم يزر ضاربه قبل ذلك؟

و يدل على الأول إطلاق الرواية وعليه فيضرب كائناً ما كان.

و تمسك من قال بالثاني بأن هذا المقر لم يقر بأزيد من الحد ومن المعلوم أنه لا حد فوق مائة وأزيد منها، وأما ما كان يزداد على هذه تغليظاً ولا جل ارتكابه القبيح في مكان شريف أو زمان كذلك فليس هو من الحد في شيء بل هو أمر زائد على أصل الحد من باب التعزير والتأديب فيمن لم يراع شرف الزمان المخصوص أو المكان كذلك وضيع حرمتها، ومن المعلوم أن المقر في المقام قد أقر بالحد لا بالحد والتعزير كليهما.

والظاهر أن هذا الكلام حسن فيكون معنى «يضرب حتى ينهى» أنه يضرب كذلك إلى بلوغ الحد التام وهو المائة فحينئذ يخلى سبيله ولا حاجة إلى أن ينهى فنهيه يفيد و يؤثر بالنسبة إلى ما قبل المائة إلا إذا ظن في حقه ما يوجب القتل كزنا المجارم فهناك يمكن أن يقال أنه يضرب ما لم ينه عنه وإن قتل به فإن حكم الزاني كذلك، وإن كان هو الرجم أو القتل لا عن جلد وضرب، إلا أن ذلك إذا كان معينا وأما إذا كان مجملاً فلا بأس بما ذكرناه.

لكني لم أرفى كلماتهم من يقول بذلك.

هذا بالنسبة إلى استصوابه طرف الزيادة من كلام ابن إدريس وأما

(١) الجوامع الفقهية الصفحة ٤٥٤.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥٢

بالنسبة إلى ما ذكره من كونه عارفاً أو غيره فنقول:

وهل تعتبر في هذا الحكم - أي ضرب هذا المقر حتى ينهى - علمه ومعرفة بالحدود المقررة في الشرع أولاً يعتبر ذلك؟ اعتبر ذلك بعض العلماء [١]، قال في كشف اللثام «عند قول العلامة ضرب حتى ينهى عن نفسه»: وإن لم يبلغ أحداً من الحدود المقررة لأن نهيه يدل على إرادته التعزير أو يبلغ المائة فإنها أقصى الحدود وما يزداد لشرف المكان أو الزمان تعزير زائد على أصل الحد والأصل عدمه.

ثم قال: نعم إن علم بالعدد وبالمسئلة وطلب الزيادة توجه الضرب إلى أن ينهى انتهى.

أقول: والمستند في ذلك أنه إذا كان عارفاً بالمسئلة وبالحدود والتعزيرات فإنه يعتمد بنهيه ويطمئن إليه فإذا نهى قبل بلوغ أقل الحدود فإنه يعلم أنه أراد من الحد التعزير، كما أنه إذا نهى عند بلوغ الضربات ثمانين جلد يعرف أنه كان حده حد شرب الخمر وهكذا، بخلاف ما إذا لم يكن عالماً بالمسائل وعارفاً بالحدود المقررة فإنه ربما يضرب فوق المقدار اللازم وهو لعدم كونه عارفاً لا ينهى أو أنه لشدة تسليمه بقال حكم الله تعالى وجده البالغ في تطهير نفسه عن دنس ما أتى به من الذنب قد هتأ نفسه لأن يضرب

كمالا- و يرى أنه كلما زيد في ضربه ازداد مغفرة و رحمة فلا بد من ان يكون عارفا حتى يكون نهيه ناشيا عن علم و بصيرة فيعتمد عليه.

و لكن المحقق خالف في ذلك مستدلا بان اللفظ مطلق فيحمل على العارف و غيره كما عرفت آنفا من كلامه الذي نقلناه من النكت.

[١] قال الشهيد في غاية المراد: و خص هذا الحكم في النكت بالعالم بالحدود- ثم قال:- قلت:

و قول الأصحاب ببلوغ المائة فيه نظر إذ لم يعتبروا التعدد هنا و موجب المائة يعتبر فيه التعدد قطعا و كذا في البلوغ إلى الأقل لما ذكر من اعتبار التعدد فان كان مراد الأصحاب ان ذلك مع الإقرار أربعا فليس ببعيد ما قالوه و ألا فهو مشكل، و لك ان تقول: ان من أقر مرة لم يتجاوز التعزير و ان ثنى أو ثلث لم يتجاوز الثمانين و ان ربّع لم يتجاوز المائة و يحتمله لجواز تغليظ الحدّ بالزنا في مكان شريف أو زمان شريف و مع التعدد يحتمل حمله على التأسيس فيتعدّد الحدود انتهى كلامه.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥٣

و يرد عليه ان الإطلاق متعلق بما إذا كان هناك حكم كلى قد تعلق بمفهوم شامل لافراد كما إذا قال أعتق رقبة حيث ان الرقبة شاملة للمؤمنة و الكافرة فما لم يدل دليل على اختصاص الحكم بالمؤمنة يؤخذ بالإطلاق و يقال:

ان المراد هو محض الرقبة سواء ا كان مؤمنا أم كافرا، و اما إذا استعمل لفظ في مقام الحكاية و ان كان لأجل بيان الحكم فلا إطلاق هنا كما إذا قال: رجل قتل رقبة إله فهل يمكن ان يقال: ان الرقبة مطلقة؟ و ما نحن فيه كذلك فلا إطلاق يشمل كليهما فالصحيح التمسك بترك الاستفصال، و ذلك لوقوع هذا الأمر بأمر الإمام عليه السلام و له وجهان فيمكن كونه في الواقع عارفا كما يمكن كونه جاهلا و لما لم يسئل الامام عن ذلك فلذا يحتمل على العموم اي سواء كان عارفا أو جاهلا.

ثم ان هنا كلاما آخر و هو انه إذا ضرب مائة ثم كف عن ضربه اما بنهيه أو لأنها أقصى الحدود فقد جرى حدّ الزنا بإقرار واحد و الحال انه يعتبر فيه أربعة شهود و هكذا.

و لذا قال في كشف اللثام في مقام رفع الاشكال: و إطلاق الخبر الأول و الأصحاب نزل على الحدّ الذي يقتضيه ما وقع منه من الإقرار فلا- يحدّ مائة ما لم يقرّ أربعا و لا- ثمانين ما لم يقرّ مرتين و لا يتعين المائة إذا أقرّ أربعا و لا الثمانون إذا أقرّ مرتين على قول غير ابن إدريس انتهى.

قوله: الخبر الأول يعنى خبر محمد بن قيس المتقدم آنفا.

ثم ان كلامه محلّ النظر و الاشكال و ذلك لأن «أقر» ظاهر في الإقرار مرة واحدة لا الإقرار بمقتضى الحدود مرتين أو أربع مرات فهذا تعبد خاص في الموضوع.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه في المقام انه يؤخذ بالرواية و يعمل بها فإذا أقرّ بحدّ و لم يبينه فإنه يضرب الى ان ينهى عن نفسه الى ان يبلغ المائة فهناك يخلّى سبيله.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥٤

### حكم الرجل و المرأة الذين جدا في إزار واحد

قال المحقق: و في التقبيل و المضاجعة في إزار واحد و المعانقة روايتان إحداهما مائة جلدة و الأخرى دون الحدّ و هي أشهر. البحث هنا في أنه إذا وجد الرجل و المرأة في إزار أو لحاف يقبلان و يعانقان فهل يحكم عليهما بالحدّ أو التعزير؟ بعد أنه يحرم مضاجعة الاجنبيين تحت إزار واحد مجردين.

مقتضى رواية هو الأول و مقتضى رواية أخرى هو الثانى و يستفاد من عبارة المحقق انه مائل الى الثانى حيث عبر بأنه الأشهر، فهو

مشعر بالتقدم لقوله عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك [١].

و في الجواهر في شرح «و هي أشهر»: عملا على معنى ان في ذلك التعزير المناط بنظر الحاكم الذي أقصاه مائة سوط دون الحد بل قيل أنه المشهور بل في كشف اللثام الإجماع كما يظهر منهم عليه بل عن الغنية دعواه صريحا انتهى و الوجه في قوله: عملا ان روايات الحد أكثر.

فهم بين من عبر بالأشهر و من عبر بالمشهور، و من ادعى الإجماع على ذلك، و الفرق بين الأشهر و المشهور واضح لأن الأشهر مقابل المشهور و أما المشهور

[١] و قال الشيخ في المبسوط الجلد ٨ الصفحة ٧: إذا وجد رجل مع امرأة في فراش واحد يقبلها أو يعانقها فلا حد عليه و عليه التعزير، و روى في بعض أخبارنا أنه يجلد كل واحد منهما مائة جلدة و كذلك روى المخالف ذلك عن علي عليه السلام و قال بعضهم خمسين و قال الباقر يعزّز انتهى.

و قال الشيخ المفيد في المقنعة الصفحة ٧٧٤: فإن شهدوا عليه بما عينوه من اجتماع في إزار و التصاق جسم بجسم و ما أشبه ذلك و لم يشهدوا عليه بالزنا قبلت شهادتهم و وجب على الرجل و المرأة التعزير حسب ما يراه الامام من عشر جلدات الى تسع و تسعين جلدة و لا يبلغ التعزير في هذا الباب حد الزنا المختص به في شريعة الإسلام.

و قال العلامة في التحرير الصفحة ٢٢٢: و في التقييل و المضاجعة في إزار واحد و المعانفة التعزير.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥٥

فهو مقابل الشاذ.

و قد عقد المحدث الحرّ العاملي في ذلك بابا تحت عنوان: باب ثبوت التعزير بحسب ما يراه الامام على الرجلين و المرأتين و الرجل و المرأة إذا وجدا في لحاف واحد أو ثوب واحد مجردين من غير ضرورة و لا قرابة و يقتلان في الرابعة.

و هذه فتواه في المقام فيجب التعزير مع هذه القيود و كيف كان فقد ذكر في هذا الباب خمسة و عشرين حديثا، و هذه الروايات على قسمين فبعضها يدل على وجوب الحد اي مائة جلدة و بعضها الآخر على ان الحكم هنا هو التعزير و حيث ان كل واحد من القسمين متضمن لروايات صحيحة السند صريحة الدلالة فلذا كان الجمع بينهما و علاج تعارضهما بما تظمن إليه النفس مشكلا، كما ان الحكم بالتساقط بعد تعارضهما أيضا في غاية الإشكال للإجماع على ان الحكم هنا واحد من هذين و اللازم هو المراجعة إلى الروايات و النظر فيها فلعلنا نصادف فيها شيئا يجمع به بين الطائفتين.

فمنها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: حدّ الجلد، ان يوجد في لحاف واحد و الرجلان يجلدان إذا وجدا في لحاف واحد الحدّ و المرأتان تجلدان إذا أخذتا في لحاف واحد الحد «١».

و حيث ان الفرض الثاني متعلق برجلين و الثالث بالمرأتين فلا بد من ان يكون الفرض الأول متعلقا بالرجل و المرأة.

و عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: حدّ الجلد في الزنا ان يوجد في لحاف واحد و الرجلان يوجدان في لحاف واحد و المرأتان توجدان في لحاف واحد «٢».

و عن عبد الرحمن الحدّاء قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا وجد الرجل و المرأة في لحاف واحد جلدا مائة جلدة «٣»

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥٦

و عن ابى الصباح الكنانى عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل و المرأة يوجدان فى لحاف واحد جلداً مائة مائة «١».  
و عن سلمة عن ابى عبد الله عليه السلام: انّ علياً عليه السلام قال: إذا وجد الرجل مع المرأة فى لحاف واحد جلد كل واحد منهما مائة «٢».

الى غير ذلك من الاخبار بهذا المضمون.

و لا شك فى دلالة هذه الروايات على انّ حدّ المجتمعين فى لحاف واحد هو الجلد، و الظاهر من الجلد و الحد هو حدّ الزنا مائة جلدة كما صرح بكون حدّ ذلك مائة جلدة التى، التى هى حدّ الزنا فى قسم منها كما عرفت.  
و اما الاخبار الدالة على التعزير حيث استثنى فيها من المائة، واحدة فهى هذه:

عن زيد الشحام عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل و المرأة يوجدان فى اللحاف قال: يجلدان مائة مائة غير سوط «٣».  
و عن ابان بن عثمان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: انّ علياً عليه السلام وجد امرأة مع رجل فى لحاف واحد فجلد كل واحد منهما مائة سوط غير سوط «٤».

و عن ابن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجلين يوجدان فى لحاف واحد قال: يجلدان غير سوط واحد «٥».  
و عن حريز عن ابى عبد الله عليه السلام: انّ علياً عليه السلام وجد رجلاً و امرأة فى لحاف واحد فضرب كل واحد منهما مائة سوط الّا سوطاً «٦».

الى غير ذلك من الروايات الشريفة الدالة على التعزير.

و الأمر الصعب جدّاً هو الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات،

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٠.
- (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢٤.
- (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.
- (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٩.
- (٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٨.
- (٦) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢٠.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥٧

و القائلون بلزوم التعزير حملوا روايات المائة على وجوه لا تنافى ذلك بناء منهم على انّ مقدّمات الزنا و مناسباته لا تكون مثل الزنا نفسه.

ففى الوسائل فى ذيل خبر ابن سنان- ح ٤:- هذا محمول على الجلد دون المائة و فى ذيل خبر الحداء- ح ٥:- هذا يحتمل الحمل على أنّه يجلد كل واحد منهما خمسين جلدة لوجود التصريحات الكثيرة السابقة و الآتية بأنّه يجلد دون الحدّ انتهى.

و ان كان هذا الحمل عندنا بمكان من البعد لمخالفته للظاهر شديداً.

و قد يجمع بينهما بحمل روايات المائة على التقية و جعلوا رواية عبد الرحمن- بن الحجاج المتعزّضه لدخول عباد البصرى على الامام الصادق عليه السلام: عن شاهداً على ذلك عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: كنت عند ابى عبد الله عليه السلام فدخل عليه عباد البصرى و معه أناس من أصحابه فقال له: حدّثنى عن الرجلين إذا أخذوا فى لحاف واحد فقال له: كان علىّ عليه السلام إذا أخذ الرجلين فى لحاف واحد ضربهما الحدّ فقال له عباد: انك قلت لى: غير سوط، فأعاد عليه ذكر الحديث- الحدّ- حتى أعاد ذلك مرارا

فقال: غير سوط، فكتب القوم الحضور عند ذلك، الحديث «١».

قال في الجواهر: و لعل التأمل في الجمع بين النصوص يقتضى تعيين كونه مائة ألسوا خصوصا بعد اشعار صحيح الحلبي الوارد في الرجلين بأن ذكر المائة للتقية.

و فيه أن في رواية عبد الرحمن قرائن تدل على أن الحكم بالتعزير و استثناء واحد من مائة، صدر تقيية.

أحدها نسبة ضرب المائة الى أمير المؤمنين عليه السلام فإن التقيية تحصل بإلقاء الحكم على خلاف الواقع و لا حاجة الى نسبة هذا الحكم الى امام آخر فإنه كذب و افتراء [١].

[١] أقول: يرد عليه أن في عدة من روايات هذا الباب نسب الامام عليه السلام ضرب كل واحد مائة ألسا

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حد الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥٨

ثانيها أن ظاهر السياق أن الامام أبا عبد الله عليه السلام ذكر ألسا الحكم الواقعي و لما رأى الراوى نسب اليه صلوات الله عليه انه قال من قبل «من غير سوط» و أصر على ذلك فلم ير مقتضيا لبيان الحكم الواقعي فهناك قال: من غير سوط.

ثالثها أن فتوى الفقهاء من العامة هو وجوب التعزير لا الحد كما صرح بذلك الشيخ الطوسى قدس سره الشريف حيث قال:

روى أصحابنا في الرجل إذا وجد مع امرأة أجنبيية يقبلها و يعانقها في فراش واحد أن عليهما مائة جلده، و روى ذلك عن علي عليه السلام و قد روى أن عليهما أقل من الحد، و قال جميع الفقهاء عليه التعزير، دليلنا أخبار الطائفة، و قد ذكرناها، و قد روت العامة ذلك عن علي عليه السلام «١».

قوله: و قد ذكرناها إلخ مراده ذكر ذلك في كتبه الروائية مثل التهذيب و الاستبصار، و كيف كان فترى أنه نسب وجوب مائة جلده إلى أصحابنا، و التعزير الى الفقهاء اى فقهاء العامة كما هو مصطلحه.

و إذا كان فتوى العامة هو وجوب التعزير فهل يصح القول بأن إفتاء الإمام عليه السلام بالمائة محمول على التقيية؟ بل حمل نصوص دون الحد على التقيية أولى.

هذا كله مضافا الى أن الحمل على التقيية معناه الطرح و ليس هو في الحقيقة جمعا بين الروايات.

و من وجوه الجمع ما افاده شيخ الطائفة من حمل روايات المائة على صورة علم الامام بوقوع الزنا قال قدس سره بعد ذكر الأخبار الدالة على وجوب المائة و من جملتها خبر ابي الصباح الكناني المذكورة آنفا: الوجه في هذه الاخبار هو أنه إذا انضاف الى كونها في إزار واحد، الفعل و علم ذلك منهما الإمام فإنه حينئذ يقيم عليهما الحد كاملا «٢».

سوطا، الى أمير المؤمنين عليه السلام، فالإشكال مشترك الورود

(١) الخلاف كتاب الحدود المسئلة: ٩.

(٢) التهذيب المجلد ١٠ الصفحة ٤٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٥٩

و على هذا فيعمل بأخبار التعزير لأن روايات المائة محمولة على صورة الزنا و علم الامام بذلك.

و فيه أنه لا وجه لهذا الحمل بعد أن الظاهر منها هو بيان الحكم الشرعى الكلى و ليس في الروايات ما يشعر بذلك حتى يكون شاهدا



له [١] فيبعد في النظر جدًا حملها على هذا الوجه فان هذه الروايات متعرضة لأصل الحكم واما طريق إثبات الموضوع فهو موكول الى مقام آخر «فتأمل» و منها ما أفاده أيضا من حمل روايات المائة على صورة قد زبره الامام و نهاه ثم وجد انه قد عاد الى فعله الأول. قال قدس سره - بعد ذكر خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا وجد الرجل و المرأة في لحاف واحد و قامت بذلك عليهما البيئة و لم يطلع منهما على سوى ذلك جلد كل واحد منهما ماء جلدته:-  
فيحتمل هذا الخبر ان يكون المراد به من قد زبره الامام و أدبه و نهاه عن ذلك بفعل كان منه ثم وجده قد عاد الى مثل فعله فحينئذ جاز له اقامة الحد عليه كاملا و هذا الوجه تحتمله الاخبار الأول و الذي يدل على ذلك. إلخ «١».  
أقول: و هذا أيضا خلاف الظاهر و بعده غير خفي [٢] و يمكن ان يجمع بينهما بحمل الأخبار الدالة على المائة على ما إذا وجد مجردين و اما إذا وجد لا كذلك فهناك يضربان ماء الا واحدا.  
و يمكن الاستشهاد لذلك برواية ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال: كان علي عليه السلام إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجردين جلدتهما حد الزاني ماء جلدته كل واحد منهما و كذلك المرأتان إذا وجدتا في لحاف واحد مجردين جلدتهما كل واحدة منهما ماء جلدته «٢».

[١] أقول: ذكر الشيخ خبر حسين بن خالد شاهدا و دليلا على حمله فراجع.

[٢] أقول: انه قدس سره جعل رواية ابي خديجة دليلا على ما افاده فراجع.

(١) التهذيب المجلد ١٠ الصفحة ٤٤.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حد الزنا الحديث ١٥.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦٠

نعم لا تعرض في هذه الرواية للرجل و المرأة و انما المفروض فيها الرجلان مرة و المرأتان أخرى، و بذلك تخصيص اخبار المائة بما إذا وجد مجردين لامع الثوب فان حكمه هو أقل من ماء.

اللهم ان يقال بعدم خصوصية للفرضين المذكورين، بل اجتماع الرجل و المرأة تحت لحاف واحد أيضا كذلك و على هذا فتخصص الحكم في الجميع اى الصور الثلاثة و الا فيقتصر على الفرضين المذكورين في رواية ابي عبيدة.

و كيف كان فقد جمع بين الطائفتين بهذا النحو فإنهما كالمثبتين، و قد ذكر هذا القيد في كلمات جماعة من العلماء القائلين بالماء. انما انه يمكن الإشكال في هذا الوجه أيضا بأن التقيد في المثبتين متعلق بما إذا أحرزت وحدة الحكم و لم يحتمل تعدده مثل: ان ظهرت فأعتق رقبة و ان ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، و هنا لا نقطع بذلك، فرمما يكون الحكم في المجردين و غير المجردين ماء جلدته، و لو قيدنا بهذا القيد فلعله يقتصر فيه على الموردين، و اما في الرجل و المرأة الذي لم يذكر في الخبر فلا، بل يقال هناك بالإطلاق. كما انه لو شك في اعتبار هذا القيد و عدمه فالحد يدرء بذلك و على هذا فلا يحدان و لا يعززان بدون ذلك الا مع فرض حرمة كونهما تحت لحاف واحد مطلقا نعم معلوم ان كون الرجل و المرأة تحت لحاف واحد حرام لأنه أولى من مجرد النظر الذي هو حرام بل أولى من مجرد كونهما في الخلوة الذي ورد فيه:

ان ثالثهما الشيطان، فهنا لا حاجة الى قيد التجرد كما لا حاجة في الحرمة و وجوب التعزير الى روايات هذا الباب و هذا بخلاف الرجلين فان نومهما تحت لحاف واحد ليس في حد نفسه بحرام فيقيد بما إذا كانا مجردين فيحرم و يعززان و كذلك المرأتان. و قد يجمع بين الطائفتين بالتخير فان هذا هو مقتضى تعارض الاخبار الصحاح الواجدة لشرائط الحجية.

و الذي يقتضى القاعده هو الأخذ بروايات المائة فإنها مخالفة للعامة كما

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦١

رأيت ذلك في كلمات الشيخ قدس سره في الخلاف، مضافا الى أنها أكثر عددا فيؤخذ بهذه و يغض النظر عن روايات ما دون مائة لموافقتها لمذهب العامة.

و ان كان ربما يستبعد في الذهن تساوى النوم تحت لحاف واحد، و الزنا، في الحكم بان يكون حد كل منهما مائة لكن إذا ثبت التعبد فلا مجال للاستبعاد.

كما ان مقتضى قوله عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، أيضا هو القول بالتعزير.

نعم يشكل ذلك اى القول باعتبار المائة، ان العلماء رضوان الله عليهم أجمعين مع أنهم قد رأوا تلك الروايات الدالة على المائة و نقلوها و مع ان بناءهم على العمل بالأخبار الصحاح واضحة الدلالة، لم يعملوا بتلك الاخبار و هذا مما يوجب سلب الاطمئنان بالنسبة إليها و يبدو في الذهن الظن بأنه كانت عندهم قرينة حملتهم على الاعراض عن هذه الاخبار و لم يقولوا بالتخيير فضلا عن الإفتاء بخصوص المائة.

و أما احتمال الجمع بينهما بكون الاخبار الدالة على المائة في مورد الرجل و المرأة، و اخبار التعزير في مورد الرجلين، أو المرأتين، فهو في غير محله و ذلك لورود الاخبار المتعارضة في كل واحد من الموارد الثلاثة.

أما بالنسبة الى الرجل و المرأة فقد تقدم.

و أما في مورد الرجلين فرواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام و قد تقدم نقلها، و فيها: و الرجلان يجلدان إذا وجدا في لحاف واحد، الحد.

و صدر رواية عبد الرحمن بن الحجاج في قصة عباد البصرى: كان على عليه السلام إذا أخذ الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحد.

و رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام التي مرّ نقلها و فيها:

حدّ الجلد في الزنا ان يوجد في لحاف واحد، و الرجلان يوجدان في لحاف واحد.

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦٢

كان على عليه السلام إذا وجد الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحد «١».

و رواية ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال: كان على عليه السلام إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجردين جلدتهما حدّ الزانى مائة جلدة كل واحد منهما «٢».

و اما ما يعارض ذلك فمنها ذيل الرواية الواردة في قصة عباد البصرى و فيها: فقال: غير سوط.

و منها رواية معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام. قلت الرجلان ينامان في ثوب واحد، قال: يضربان، قال: قلت: الحدّ قال: لا «٣».

و منها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجلين يوجدان في لحاف واحد قال بجلدان غير سوط واحد «٤».

و منها رواية سليمان بن هلال قال: سألت بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام فقال: جعلت فداك، الرجل ينام مع الرجل في لحاف واحد فقال: ذوا محرم؟ فقال: لا، قال: من ضرورة؟ قال: لا، قال: يضربان ثلاثين سوطا ثلاثين سوطا «٥».

و منها رواية حفص البخترى عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل وجد تحت فراش رجل فأمر به أمير المؤمنين عليه السلام فلوث في مخروءة «٦».

و أما المرأتان، فالروايات الدالة على لزوم الحدّ عليهما كثيرة منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام المتقدمة ففى آخرها: و المرأتان تجلدان إذا أخذتا في لحاف واحد الحدّ.

- (١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٦.
- (٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٥.
- (٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٦.
- (٤) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٨.
- (٥) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢١.
- (٦) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٦ من حدّ اللواط الحديث ١.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص ١٦٣

و منها خبر عبد الله بن سنان: عن ابي عبد الله عليه السلام: حدّ الجلد في الزنا. و المرأتان توجدان في لحاف واحد «١». و منها خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان على عليه السلام. فإذا أخذ المرأتين في لحاف ضربهما الحدّ «٢».

و منها رواية ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال: كان على عليه السلام إذا وجد. و كذلك المرأتان إذا وجدتا في لحاف واحد مجرّدين جلدهما كلّ واحدة منهما مائة جلدة «٣».

و منها رواية عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام: حدّ الجلد في الزنا. و المرأتان توجدان في لحاف واحد «٤». و منها رواية ابي خديجة قال: لا ينبغي لامرأتين تنامان في لحاف واحد ألا و بينهما حاجز فان فعلتا نهيتا عن ذلك فان وجدتهما بعد النهي في لحاف واحد جلدتا كلّ واحد منهما حدّا حدّا «٥».

و أما ما يعارض ذلك فمنها رواية معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأتان تنامان في ثوب واحد؟ فقال: تضربان: قلت: حدّا؟

قال: لا. «٦».

و منها رواية سليمان بن هلال قال: سألت بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام. قلت: فامرأة نامت مع امرأة في لحاف؟ فقال: ذواتا محرّم؟ قلت:

لا. قال: من ضرورة؟ قلت: لا، قال: تضربان ثلاثين سوطا «٧».

و أما قيد المحرميّة و عدمها الذي ورد في هذه الرواية - رواية سليمان

- (١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.
- (٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.
- (٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٥.
- (٤) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢٣.
- (٥) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢٥.
- (٦) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٦.
- (٧) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢١.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦٤

صدرها و ذيلها - فنقول: أنّه لو كان كونهما تحت لحاف واحد للريبة و قصد السوء فأمره أشدّ، و إثمه أعظم من غير المحرم كما أنّ الزنا

بالمحارم كذلك فلا بد من ان يكون سؤال الامام عليه السلام لأجل استظهار أنه مع المحرمية و القرابة لا يصدر منهما قصد السوء و الفساد و الفحشاء فالأب أو الأخ لا يصدر منهما بحسب النوع قصد المعصية بالنسبة الى ابنه أو أخيه، و على الجملة فإجراء الحد أو التعزير منوط بان يعلم منهما ارادة الفساد و العصيان و اما بدون ذلك فلا يترتب على مجرد كونهما تحت لحاف واحد، شيء لأن ذلك ليس بحرام.

كما أنه بالنسبة إلى التجرد و عدمه نقول: أنهما لو كانا رجلين و لم يكونا مجردين فلا شيء، و اما لو كانا مجردين فهناك يترتب الحد أو التعزير، و كذا في المرأتين، و أمّا الرجل و المرأة فمجرد كونهما تحت لحاف واحد يوجب التعزير لأنه حرام مطلقا سواء كانا مجردين أو غير مجردين كما تقدم ذلك.

و على الجملة فمع وجود التعارض بين الاخبار في كل من المقامات الثلاثة فلا وجه للحمل الزبور اى حمل اخبار المائة على صورة كونهما رجلا و امرأة و اخبار التعزير على صورة كونهما رجلين، أو امرأتين.

هذا كله مضافا الى ان اخبار الزنا الدالة على أنه يعتبر في الزنا ان يكون الشهود قد رأوه ذلك بالنحو المعروف اى كالميل في المكحلة و الأ فلا يحد، تكون بنفسها كالمعارض لاخبار الحد في المقام فإنه يبعد في النظر جدا ان يجعل حد الزنا لمجرد كونهما تحت لحاف واحد و لو كان الأمر كذلك لما كانت حاجة الى ان يروهما كذلك بل يقتصر على الشهادة بكونهما تحت لحاف أو إزار واحد و يجلدان مائة جلدة بلا حاجة الى تلك القيود الصعب التحقق.

اللهم إلا ان يكون مجرد كونهما تحت لحاف واحد اماره على تحقق الزنا و طريقا اليه.

و اما ما قيل من ان الروايات الدالة على ضربهما مائة مقيدة برواية ابي خديجة المذكورة آنفا الدالة على نهى امرأتين اللتين كانتا في لحاف واحد، عن ذلك ثم ان فعلتا ذلك ثانيا جلدت كل واحدة منهما حدا و النتيجة أن

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦٥

المضطجعين تحت لحاف واحد ينهيان أولا ثم في المرة الثانية يجلد ان، فجلد مائة يختص للمرة الثانية و اما قبلها فما دونها.

ففيه ان ذلك غير تام لخلو الروايات الكثيرة الواردة في مقام البيان عن هذا القيد فلا يكتفى في تقييدها برواية واحدة مثلها [١].

هذا كله بالنسبة إلى أصل الحد و التعزير، و النزاع في اختيار هذا أو ذاك، و قد ظهر بما ذكرناه ان المشهور لم يعملوا بأخبار الحد اى مائة جلدة فهي مطروحة.

و اما البحث في نفس التعزير و مقداره فنقول: قد ورد في هذه الروايات أنه يضرب أو يجلد مائة الأ سوطا واحدا و ظاهره تعيين ذلك كما ان ظاهر رواية سليمان بن هلال «١» هو تعيين الثلاثين سوطا.

لكن يشكل الأمر بالنسبة إلى تعيين المائة دون سوط حيث أنه قال في الجواهر: أتى لم أجد بذلك قائلاً انتهى، و على هذا فلا بد من ان يقال بان المراد كون هذا أكثره.

و اما بالنسبة إلى أقله فمقتضى كون التعزير بنظر الامام و ان كان هو جوازه إلى واحدة لكن خبر ابن هلال صريح في اعتبار الثلاثين فان كان مخدوشا من حيث السند فهو و الأ فمع صحة السند أو انجبار ضعفه بالعمل فلا محيص عن القول بأن أقله الثلاثون.

و الرواية و ان كانت واردة في خصوص الرجلين و كذا المرأتين إلا ان الظاهر اتحاد الحكم من هذه الجهة و على هذا فالأمر بيد الحاكم في هذه المحدودة أى من ثلاثين إلى تسعة و تسعين بحسب ما يراه من المصالح لا خصوص التسعة و التسعين.

و الوجه في ذكر الأكثر بأن يكون منتهاه مائة الأ واحدا مع ان أمر التعزير

[١] قال العلامة المجلسي في المرات الجلد ٢٣ الصفحة ٣٠٩ عند ذكر خبر ابي خديجة: مختلف فيه.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦٦

بيد الامام و محوّل الى نظره، هو خصوصيته هذا العمل الشنيع بالنسبة إلى غيره من المعاصي و هذا التعزير بالنسبة إلى غيره من التعزيرات فان عظمت هذه المعصية اقتضت ان يذكر أنّ تعزيره مجالا واسعا الى ان يبلغ مأه دون واحد و مناسبة هذه المعصية تقتضى ان يجلد مرتكبها بأكثر من مرتكب سائر المعاصي و الّا فأمر التعزير بيد الحاكم الشرعى.

ثم لو شكّ في تعيين خصوص المائة الّا واحدا أو أنّ الواجب هو ضربه ما بين الثلاثين إلى تسعة و تسعين فالاحتياط في إجراء الحدود يقتضى الثانى و النتيجة أنّ مأه سوط غير سوط نهاية التعزير.

قال المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة و البرهان: فينبغى العمل بالاحتياط التام في الحدود خصوصا القتل لادراءوا، و بناء الحدّ على التخفيف مهما أمكن فتأمل انتهى.

بقى أمران. أحدهما: أنّ هذه المباحث كلّها متعلّقة بما إذا كان في حال الاختيار و بلا ضرورة أمّا إذا دعتهما الضرورة كالبرد الشديد أو غير ذلك الى ان يكونا تحت لحاف واحد فلا بأس به و لا- يجرى هناك تلك المطالب كما يستفاد ذلك من بعض الروايات الواردة في الباب أيضا [١].

ثانيهما أنّه لا خصوصية للحاف بل الحكم هو ما ذكرناه إذا كانا تحت إزار واحد أيضا فالملاك مطلق ستر يمكن لهما الاستمتاع به و تحته و قد وردت الروايات أيضا بالتعيرين لا بخصوص أحدهما [٢].

### الكلام في ما لو أنكر بعد ما أقر

قال المحقق قدس سرّه: لو أقر بما يوجب الرجم ثم أنكر سقط الرجم.

[١] أقول و ذلك كخبر سليمان بن هلال «الحديث ٢١» حيث سئل الامام أنّ نيام الرجل مع الرجل في لحاف واحد هل كان من ضرورة؟ فراجع.

[٢] كرواية أبى بصير «الحديث ٧» و رواية معاوية بن عمّار «الحديث ١٦» حيث عبّرتا بالثوب، و أمّا التعبير باللحاف فكثير و قد تقدم.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦٧

أقول: الظاهر من العبارة هو الإقرار المعتبر في باب الزنا و هو الإقرار أربعا فإنّ الإقرار مرّة واحدة مثلا لا يؤثّر في الرجم فهو لم يكن ينفع شيئا حتّى يحتاج رفع الحدّ الى ذلك أى الإنكار بعد الإقرار.

و فى الجواهر بعد عبارة الشرائع: بلا خلاف أجده كما عن الفخر الاعتراف بل يمكن تحصيل الإجماع عليه.

قال شيخ الطائفة: إذا أقرّ بحدّ ثم رجع عنه سقط الحدّ و هو قول أبى حنيفة و الشافعى و احدى الروايتين عن مالك، و عنه رواية اخرى أنّه لا يسقط و به قال الحسن البصرى و سعيد بن جبير و داود. دليلنا إجماع الفرقة و أيضا فإنّ ما عزا أقرّ عند النبي (ص) بالزنا فاعرض عنه مرّتين أو ثلاثا ثم قال:

لعلّك لمست، لعلّك قبلت فعرض له بالرجوع حين اعرض عند إقراره و صرح له بذلك فى قوله: لعلّك لمست لعلّك قبلت و لو لا أنّ ذلك يقبل منه لم يكن له فائدة انتهى «١».

و تعبيره بالحدّ مطلق شامل للحدّ و الرجم، و كيف كان فقد تمسك قدس سرّه فى إثبات المطلب بخبر ماعز.

و تبعه فى ذلك الشهيد الثانى فى المسالك فقال: و أمّا سقوط الرجم بالإنكار فيدلّ عليه قضيه ماعز و تعريض النبي (ص) له بالإنكار بعد الإقرار و لو لا قبوله منه لم يكن لترديده فائدة [١].

وفيه أنه لا مساس لخبر ماعز بمسئلتنا هذه وذلك لأن الكلام في الإنكار بعد تمام الإقرار الموجب للرجم، والحال أن خبر ماعز يدل على أنه صلى الله عليه وآله كان بترديده و تلقينه ما لقنه بصدد ان لا يتم ولا يتحقق الأقرار الأربعة و كان يجدد و يجتهد في ان يقول ماعز: أتى لمست أو قبلت، رجاء ان لا تكمل

[١] مسالك الافهام المجلد ٢ الصفحة ٤٢٦ و استدل قدس سره بقوله ص لأصحابه لما فر من الحفيرة فأدركوه و قتلوه: هلاً تركتموه و جئتموني به لنستيبه، و في بعض ألفاظها: هلاً رددتموه التي لعله يتوب، انتهى.

(١) الخلاف كتاب الحدود المسئلة ١٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦٨

الأربعة، و أين هذا من انه لو كان المقر ينكر ما أقر به أربعا لكان النبي (ص) يقبل منه فليس في الخبر ما يدل على ذلك و هو صلى الله عليه وآله و ان قال له: ان أقررت الرابعة رجمتك، المستفاد منه أنه ان لم يقر الرابعة لا يجرمه لكن لم يقل بأني ما ارجمك إن أنكرت بعد تحقق الإقرارات و تمامها [١] و على هذا فالاستدلال بخبر ماعز للمقام غير سديد.

و العمدة في مقام الاستدلال الروايات الواردة في الباب و هي تغنينا عن التمسك بخبر ماعز و قد جمعها في الوسائل في باب عنوانه بقوله: باب ان من أقر بحد ثم أنكر لزمه الحد إلا ان يكون رجما أو قتلا و يضرب المقر بالرجم الحد إذا رجع.

و قد أضاف القتل و افتى بجريان حكم الرجم فيه و هو محل الكلام و سنتعرض له إن شاء الله تعالى كما أنه ذكر أيضا ان من أقر بموجب الحد ثم أنكر يضرب الحد و هذا قد ذكر في بعض الروايات و إليك تلك الاخبار.

عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل أقر على نفسه بحد ثم جحد بعد فقال: إذا أقر على نفسه عند الامام أنه سرق ثم جحد قطعت يده و ان رجم انفه و ان أقر على نفسه أنه شرب خمرا أو بفرية فاجلدوه ثمانين جلدة، قلت فإن أقر على نفسه بحد يجب فيه الرجم أ كنت راجمه؟ فقال: لا و لكن كنت ضاربه الحد «١».

و عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: إذا أقر الرجل على نفسه بحد أو فرية ثم جحد جلد قلت: أ رأيت ان أقر على نفسه بحد يبلغ فيه الرجم أ كنت ترجمه؟ قال: لا و لكن كنت ضاربه «٢».

و عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من أقر على نفسه

[١] أقول: الظاهر ان معنى قوله صلى الله عليه وآله، ان رجوعك ينفع الآن و لا ينفع بعد تمام الأربع.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٢ من مقدمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٢ من مقدمات الحدود الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٦٩

بحد أقمته عليه إلا الرجم فإنه إذا أقر على نفسه ثم جحد لم يرجم «١».

و معلوم ان الظاهر منها إقراره أربعا و بعد تمام الأربع لا قبل ذلك فإنه بعد ليس عليه الرجم.

**الإنكار بعد الإقرار في مورد القتل**

و هل يلحق القتل بالرجم - في أنه يسقط بالإنكار بعد الإقرار - أم لا؟  
فرض المسئلة هو ما إذا أقرّ بالزنا الذي يوجب القتل كالزنا بالمحارم ثم رجع عن ذلك، فقال ابن حمزة: ويستحب للحاكم التعريض إليه بالرجوع و ان رجع بعد الأربع لم يسقط ان كان موجه الجلد و سقط ان كان موجه القتل «٢».  
وقال العلامة في القواعد: و لو أنكرا ما أقرّ به من الحدود لم يلتفت إليه إلا بما يوجب الرجم فإنه يسقط بإنكاره - ثم قال: - و في إلحاق القتل به اشكال [١].  
وقال المحقق في المختصر النافع: و لو أقرّ بما يوجب الرجم ثم أنكره سقط عنه و لا يسقط غيره.

كليا يگانی، سيد محمد رضا موسوی، الدر المنضود في أحكام الحدود، ٣ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ١٤١٢ ه ق

الدر المنضود في أحكام الحدود؛ ج ١، ص: ١٦٩

وقال السيد صاحب الرياض بشرح العبارة: و يدخل في إطلاق غير الرجم في النص و العبارة و نحوها، القتل بغيره فلا يسقط بالرجوع عن الإقرار و استشكله في القواعد من خروجه عن المنصوص و من الاحتياط في الدماء و بناء الحدّ على التخفيف و لعلّ هذا أظهر و فاقا للمحكّي عن الوسيلة لذلك و لمنع

[١] و قال فخر الدين في الإيضاح، الجلد ٤ الصفحة ٤٧٣ في شرح العبارة: هنا مسلتان (الف) سقوط الرجم بالإنكار، و لا خلاف بين الأصحاب فيه (ب) سقوط القتل كالزنا بالعمية أو الخالّة أو إحدى المحرّمه لو أنكره بعد الإقرار قال المصنّف: فيه إشكال، ينشأ من ثبوت المقتضى و هو الإنكار لما بنى على التخفيف، و لمبالغة الشارع في عصمة دم المسلم، و بنائه على الاحتياط التام و من عدم النصّ عليه، و امتناع القياس عندنا و الأقرب عندى الأول انتهى.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من مقدّمات الحدود الحديث ٣.

(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة الصفحة ٤١٠.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٠

اختصاص النصّ بالرجم.

و في الجواهر: و في إلحاق القتل به اشكال من الاحتياط في الدماء و بناء الحدّ على التخفيف، و من خروجه عن النصّ، و لعلّ الأول لا يخلو عن قوّة. انتهى.

و يدلّ على كون القتل كالرجم في الحكم المبحوث عنه، مرسل جميل بن درّاج عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال: إذا أقرّ الرجل على نفسه بالقتل قُتل إذا لم يكن عليه شهود فان رجع و قال: لم افعل ترك و لم يقتل «١».

قوله عليه السلام: إذا أقرّ على نفسه بالقتل، اى بموجب القتل كالزنا بالمحارم و ليس المراد أنّه أقرّ بقتل أحد حتّى يجب قتله، و ذلك لظهور كونه من باب الحدّ عرفا لا القود و القصاص، خصوصا بلحاظ تعيين القتل في المقام فان القتل قصاصا يختصّ بما إذا كان عمدا مع مطالبه الولي ذلك حيث أنّه حقّ له لقوله تعالى و مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَشْرِفُ فِي الْقَتْلِ «٢».

هذا مضافا الى أنّ القصاص من حقوق الناس و هو لا يسقط بالإنكار و لذا قال المجلسي رضوان الله عليه عند ذكر الرواية: و لعلّ المراد ما يوجب القتل من الحدود انتهى «٣».

و الرواية تدلّ على سقوط القتل إذا أنكرا بعد ما أقرّ بموجبه و هي و ان كانت مرسله إلا أنّ مرسلها جميل بن درّاج الذي له مكانة

معلومة و تكون مراسلاته - كمرسالات ابن ابي عمير - في حكم المسانيد.  
و على هذا فلا بأس بالعمل بها في القتل الواجب بالزنا خصوصا بعد أنّها موافقة للاحتياط و بناء الحدود على التخفيف.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحديث ٤.

(٢) سورة الإسراء الآية ٣٣.

(٣) مرآت العقول المجلد ٢٣ الصفحة ٣٤٠.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧١

### و هل يجب عليه اليمين أم لا؟

الظاهر انه يسقط الرجم - و القتل على ما مرّ - بالإنكار بعد الإقرار مطلقا بلا حاجة في ذلك الى يمينه.  
نعم نقل و حكى عن جامع البزنطي أنّه يحلف و يسقط عنه الرجم و أنّه رواه عن الصادقين عليهما السلام بعدة أسانيد.  
الّا أنّه قال في الجواهر: و لكن لم نقف على شيء منها فالمتّجه عدم اعتباره [١].

### و هل يجب جلده أو تعزيره أم لا؟

ثم أنّه بعد سقوط الرجم - و القتل على ما تقدّم - فهل يخلى سبيله أو أنّه يجب اجراء حدّ الجلد عليه أو أنّه لا جلد عليه أيضا بل يجب تعزيره؟

مقتضى بعض الروايات الواردة في المقام، انتفاء الاحتمال الأوّل، إذا بقي الاحتمالان الآخران، و منشا الاشكال هو الاختلاف في ضبط رواية الحلبي.

فقى الكافي: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابان عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل. فإن أقرّ على نفسه بحدّ يجب فيه الرجم ا كنت راجمه؟ قال: لا و لكن كنت ضاربه الحدّ «١» و رواها الشيخ قدس سرّه كذلك في التهذيب «٢».

و مقتضى هذا الضبط هو وجوب حدّه بعد ان سقط عنه الرجم أو القتل.

[١] أقول: و في الرياض: و ليس فيها «اي النصوص» و لا- فيما وقفت عليه من الفتاوى اعتبار الحلف، و عن جامع البزنطي أنّه يحلف و يسقط عنه الرجم و أنّه رواه عن الصادقين ع بعدة أسانيد فلم أقف على شيء منها. راجع الرياض المجلد ٢ الصفحة ٤٦٧.

(١) الكافي المجلد ٧ الصفحة ٢١٩ الحديث ٤.

(٢) التهذيب المجلد ١٠ الصفحة ١٢٣ الحديث ١٠٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٢

لكن في رواية أخرى عنه ليس فيها لفظ (الحدّ) و هي:.. على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: إذا أقرّ الرجل على نفسه بحدّ أو فرية ثم جحد جلد قلت أ رأيت ان أقرّ بحدّ على نفسه يبلغ فيه الرجم أ كنت ترجمه؟ قال: لا و لكن كنت ضاربه «١».

و هنا قد اقتصر على ذكر الضرب و ليس هو ظاهرا في الحدّ.



و عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من أقرّ على نفسه بحدّ أقمته عليه أّا الرجم فإنّه إذا أقرّ على نفسه ثم جحد لم يرجم (٢).

وهنا اقتصر على مجرد سقوط الرجم وليس فيه ذكر عن سوى ذلك. وقد نقل الفيض رضوان الله عليه رواية الحلبي في الوافي - وهو معروف بالضبط - مع لفظه: ولكن كنت ضاربه الحدّ (٣) نعم نقل بعد ذلك عن التهذيب رواية محمد بن مسلم الخالية عن ذكر الحدّ.

لكن حيث أنّ هذا اللفظ المذكور في رواية الحلبي المنقولة عن أبان فالأقوى هو الحكم بإجراء الجلد عليه بعد سقوط الرجم عنه. وبذلك يظهر ضعف ما ذكرناه في جواب الاستفتاء عن ذلك في مجمع المسائل من الحكم بسقوط الرجم أّا أنّه يعزّز ولا يسقط التعزير بالإنكار بعد الإقرار [١] نعم ذكر في الجواهر الرويتين كليهما بدون ذكر الحدّ.

[١] لعلّ الظاهر هو ما أفاده في المجمع الجلد ٢ الصفحة ١٩٣ فإنّه يبدو في الذهن أنّ المراد من الحدّ هو التعزير كما قال العلامة المجلسي في المرآت الجلد ٢٣ الصفحة ٣٣٩ في ذيل خبر الحلبي: حسن و هذا الخبر و ما يوافقه من الاخبار الآتية محمولة على انه جحد بعد الإقرار فإنه يسقط به الرجم دون غيره من الحدود و يكون الحدّ المذكور في بعض الاخبار محمولا على التعزير، إذ ظاهر كلامهم أنّه مع سقوط الرجم لا يثبت الجلد تاما.

(١) الكافي الجلد ٧ الصفحة ٢١٩ الحديث ٣.

(٢) الكافي الجلد ٧ الصفحة ٢١٩ الحديث ٥.

(٣) الوافي الجلد ٣ الصفحة ٧٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٣

### عدم تأثير للإنكار بعد الإقرار في سقوط الحدّ

هذا كلّه حكم الإنكار بعد الإقرار في مورد الرجم و القتل، و أّا لو أقرّ بحد غير ذلك ثم أنكر فهل يوجب إنكاره سقوط الحدّ عنه؟ قال المحقق: و لو أقرّ بحدّ غير الرجم لم يسقط بالإنكار.

أقول: و يدلّ على ذلك صدر خبر الحلبي المذكور آنفا عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل أقرّ على نفسه بحدّ ثم جحد بعد فقال: إذا أقرّ على نفسه عند الامام أنّه سرق ثم جحد قطعت يده و ان رغم انفه (١).

نعم في خبر جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام.

و قال: لا يقطع السارق حتّى يقرّ بالسرقة مرّتين فان رجع ضمن السرقة و لم يقطع إذا لم يكن شهود (٢).

و هذا يدلّ على سقوط حدّ السرقة و هو اقطع بالإنكار بعد الإقرار. لكن فيه أنّه مع كونه مرسلا شاذّ لا عامل به.

و قد حمل على الرجوع بعد الإقرار مرّة أي قبل تمام الإقرار المعبر فيه فان المال و ان كان يثبت بالإقرار مرّة واحدة أّا انّ القطع لا يثبت أّا بالإقرار مرّتين.

و ان كان هذا الحمل خلاف الظاهر فان عدم القطع حينئذ لا يحتاج الى الرجوع.

لا يقال: إذا كان الرجم يسقط بالإنكار بعد الإقرار فلا بدّ من ان يسقط الجلد بعده فإنّه سقط الرجم مع كمال أهميته فالجلد اولى بالسقوط بذلك.

لأننا نقول: أنّ أمر الحدّ أسهل من الرجم و القتل فترى أنّه يضرب ثم يقوم و يشتغل بحوائجه و لوازم عيشه و معيشته و هذا بخلاف

الرجم مثلا الذي يختم على حياته و حينئذ فلو سقط الرجم بالإنكار بعد الإقرار فهذا لا يلزم ان

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من مقدمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من مقدمات الحدود الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٤

يسقط الجلد أيضا بذلك.

فتحصّل من جميع هذه الأبحاث أنّ الحكم في الرجم و القتل استثنائي و من باب التخصيص و الّا فلا ينفع الإنكار بعد الإقرار.

### إذا أقر ثم تاب تخير الإمام في إقامة الحدّ و العفو

قال المحقّق: و لو أقرّ بحدّ ثم تاب كان الامام مخيرا في إقامته رجما كان أو جلدا.

و في الجواهر بعد هذه الجملة: بلا خلاف أجده في الأول بل في محكيّ السرائر الإجماع عليه بل لعلّه كذلك في الثاني أيضا و ان

خالف هو فيه للأصل الذي يدفعه أولويّة غير الرجم منه بذلك و النصوص المنجبرة بالتعاضد و بالشهرة العظيمة إلخ «١».

أقول: أنّ ما ذهب اليه ابن إدريس هو مقتضى مبناه المعروف من عدم العمل بأخبار الآحاد فيبقى أنّ الحكم في الرجم إجماعي فيقول

به و لا إجماع في غيره فلا يقول به فيه.

قال في السرائر: لأننا أجمعنا أنّه بالخيار في الموضوع الذي ذكرناه و لا إجماع على غيره، فمن ادّعاه و جعله بالخيار و عطّل حدّا من

حدود الله فعليه الدليل.

و استدللّ في الثاني بالأصل، بيان ذلك أنّه إذا شكّ في سقوط الحدّ بعد استحقاقه بالإقرار فالأصل عدم سقوطه.

و قد أجاب عنه صاحب الجواهر بأولويّة غير الرجم منه بذلك. توضيح ذلك أنّه إذا كان الرجم مع ما هو عليه من الأهميّة يسقط

بالتوبة فالحدّ الذي هو أخفّ و أهون منه أولى بالسقوط بها.

و قد تمسّك بها غيره أيضا كالشهيد الثاني في المسالك [١].

[١] مسالك الافهام الجلد ٢ الصفحة ٤٢٦ قال قدّس سرّه بعد ذكر الروايات في بيان مستند سقوط

(١) جواهر الكلام الجلد ٤١ الصفحة ٢٩٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٥

و فيه انّ الجلد و ان كان أخفّ من الرجم، ألّا انّ هذا بنفسه يقتضى ان لا تكون أولويّة أصلا لأنّ في الرجم تلف النفس و زهوق

الروح بخلاف الجلد فإنّه مجرد إيلاّم و إيذاء و من المعلوم أنّ حفظ النفس ممّا اهتمّ به الشارع كثيرا كما يشهد بذلك لزوم الاحتياط

في الشبهات في باب الدماء الى ان يتحقّق و يثبت المبرّر للقتل فلو كانت التوبة موجبة لجواز العفو عن الرجم فهذا لا يلزم جواز العفو

عن الجلد أيضا فضلا عن ان يكون ذلك أولى بعد ما نعلم باهتمام الشارع في حفظ الدماء المحترمة و النفوس المصونة بما لم يهتم

بشيء سواه.

نعم النصوص الواردة المنجبرة بالعمل تدلّ على العموم.

فمنها خبر ضريس الكنانى عن ابى جعفر عليه السلام قال: لا يعفى عن الحدود التي لله دون الإمام، فأما ما كان من حقّ الناس في حدّ

فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام [١].

فإن المفهوم من صدره هو أن للإمام العفو عن حدود الله تعالى وأنه مختص به.

ومنها ما عن أبي عبد الله البرقي عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين عليهم السلام قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقر بالسرقة فقال له:

أقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة

الرجم: وتخيير الامام بعد توبه المقر، بين حده و العفو عنه مطلقاً، وهو المشهور بين الأصحاب وقيد ابن إدريس بكون الحد رجماً، والمعتمد المشهور، لاشتراك الجميع في المقتضى، ولأن التوبه إذا أسقطت تحتم شد العقوبتين فاسقاطها لتحتم الأضعف أولى انتهى كلامه رفع مقامه.

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من مقدمات الحدود الحديث ١، أقول: وقد أورد عليه سنداً و متناً أما الأول. فلان راوى الخبر و هو ضريس الكناسى لم يرد فيه مدح و لا قدح و اما الثانى: فلعدم ذكر فيه عن الإقرار فلعله يشمل ما إذا ثبت بالشهادة.

و يمكن الجواب آياً عن الأول فبجيران ضعف الخبر بعمل الأصحاب على ما هو مذاق سيدنا الأستاذ الأكبر دام ظلّه و سيصيرح فى المتن بذلك، هذا مضافاً الى ما ذكره من كون ابن محبوب فى سلسلة السند و هو من أصحاب الإجماع. و اما عن الثانى فبان امره سهل بعد عدم القول بالإطلاق، و لعل الرواية أيضاً لم تكن فى مقام افادة ذلك مطلقاً.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٦

قال: فقال الأشعث: أتعطل حدًا من حدود الله؟ فقال: و ما يدريك ما هذا، إذا قامت البيئته فليس للإمام ان يعفو و إذا أقر الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عفا و ان شاء قطع «١».

و منها ما عن الحسن بن على بن شعبة فى تحف العقول عن ابى الحسن الثالث عليه السلام فى حديث قال: و اما الرجل الذى اعترف باللواط فإنه لم يقم عليه البيئته و إنما تطوع بالإقرار من نفسه و إذا كان للإمام الذى من الله ان يعاقب عن الله كان له ان يمن عن الله اما سمعت قول الله: هذا عطائنا فامنن أو أمسك بغير حساب «٢».

و هذه الروايات و ان كان كلها أو أكثرها ضعيفة لكنها منجبره بعمل الأصحاب- كما تقدم ذلك- ثم ان صريح المتن و كذا كلمات غيره من الفقهاء هو اعتبار التوبه فى حين أنه لم يكن فى هذه الروايات ذكر عن التوبه أصلاً، و فوق ذلك ان الاستفادة منها كون الملاك و الميزان هو إقراره فإذا ثبت الإقرار يكون الحاكم مختيراً بين عفو و اجراء الحد عليه.

اللهم ألا ان يقال: ان إقراره هذا عند الحاكم للتطهير، يكون توبه [١] و ألا لما استسلم للقتل أو الرجم أو الحد، و على هذا فيصدق أنه قد تاب بإقراره.

ألا ان ظاهر عباراتهم هو لزوم التوبه مضافاً الى الإقرار.

و فى الجواهر [٢]: و لعل اتفاقهم عليه «اي على اعتبار التوبه» كاف فى تقييدها إلخ و عليه فقد خصصت تلك الروايات بالإجماع القائم على لزوم التوبه، فلا يكفى التوبه المطوية، فى ترتب هذا الأثر على الإقرار بل لا بد من

[١] أقول: خصوصاً بلحاظ اشعار لفظ (تطوع) المذكور فى روايه تحف العقول بأنه تائب و نادى من عمله.

[٢] أقول: و قد قال بذلك قبله صاحب الرياض فراجع الجلد ٢ الصفحة ٤٦٧.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من مقدمات الحدود الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٧

توبة مستقلة معه.

لكن الظاهر كفاية الإقرار للتطهير في التوبة إذا كان حاضرا لإجراء الحد عليه.

نعم لو كان مع إقراره بموجب الحد يقول لشدة غروره واستكباره: أتى قد فعلت و سأفعل ذلك أيضا فاصنع ما شئت، فإن هذا الإقرار لا ينفع شيئا بلا كلام ولا تشمله الاخبار فلا تخيير للإمام في هذا الفرض، في حين أنه لو كان يقرّ و يقتصر عليه يجرى ما ذكرناه من التخيير للإمام في العفو عنه و عدمه.

ثم إن البحث في مسألتنا هذه في تخيير الحاكم بين العفو و الاجراء لا في سقوط الحد بخلاف البحث السابق «الإنكار بعد الإقرار» حيث إن البحث هناك في سقوط الحد.

### هل الحكم يختص بالإمام (ع) و يشمل الفقيه؟

و هل هذا الحكم مختص بالإمام المعصوم فيقتصر عليه أو أنه يشمل الحاكم الإسلامي العادل أي الفقيه الجامع للشرائط أيضا؟  
استظهر في الجواهر الأول و احتمال ثانيا الثاني و جعل الأحوط هو الأول، قال: ظاهر النص و الفتوى قصر الحكم على الامام عليه السلام و ربما احتمال ثبوته لغيره من الحكام و لا ريب في أن الأول أحوط لعدم لزوم العفو.  
أقول: بيان ذلك أن الأمر دائر بين التخيير و التعيين لأن إجراء الحد جائز للحاكم بلا اشكال و لكن لا يعلم جواز العفو أيضا فالترديد في جواز العفو و عدمه فيتردد الأمر بين تعيين الاجراء أو التخيير بينه و بين العفو و مع الشك في جواز العفو له فالأصل عدمه و لربما تشمله أدلة من عطل حدا من حدود الله فكذا، ثم قال: لكن قد يقوى الإلحاق لظهور الأدلة في التخيير الحكمي الشامل للإمام عليه السلام و نائبه الذي يقتضى نصبه إياه ان يكون له ماله انتهى «١».

(١) جواهر الكلام الجلد ٤١ الصفحة ٢٩٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٨

فقد قوى في آخر كلامه إلحاق الفقيه الجامع للشرائط بالإمام الأصل في كون التخيير له أيضا و ذلك لأن المستفاد من قوله عليه السلام: فذاك الى الامام، أن الحكم المجمعول هنا التخيير، فإنه قد يكون الحكم الاوّل هو التخيير كما أنه قد يكون الحكم الاصلى هو تعيين اجراء الحد لما أن للإمام ان يعفو عنه و الظاهر من الأدلة هو الأول و على هذا فالحكم في هذا الموضوع التخيير لا ان يكون مختصا بالإمام عليه السلام.

فمن قال بأن الحدود ليست مما يرضى الشارع بتعطيلها و لا بد ممن يتعهد و يتصدى لإقامتها و ليس هو إلا من كان نائبا للإمام الحجة عليه السلام أي الفقيه الجامع للشرائط و له ما للإمام المعصوم، فمن جملة ما كان له عليه السلام هو التخيير في المقام بين اجراء الحد عليه و العفو عنه.

نعم من قال باختصاص اجراء الحدود بالإمام عليه السلام فهو في راحة من هذه الأبحاث لأن أمر الحد على ذلك ليس بيد غيره حتى يبحث في عفو و عدمه.

### ما هو الحد الذي للإمام العفو عنه؟

بقي الكلام في أن هذا الحد الذي للإمام إجرائه و العفو عنه ما هو؟

قال في كشف اللثام: المراد بالحدّ حدود الله فان ما كان من حقوق الناس لا يسقط إلّا بإسقاط صاحب الحق و سيأتي في حدّ القذف أنّه لا يسقط إلّا بالبيّنة أو إقرار المقدوف أو عفو أو اللعان و في حدّ السرقة أنّه لا يسقط بالتوبة بعد الإقرار انتهى [١].  
أقول: لو كان مراده من عدم السقوط أنّه لا يسقط بأيّ نحو حتّى بأن يعفو عنه الامام ففيه أنّ مرسله البرقي المنجبره صريحه في عفو الامام عليه السّلام عن

[٢] كشف اللثام المجلد ٢ الصفحة ٢١٥ أقول: إذا كان الإشكال في حقوق الناس فكيف نقض دام ظله و كذا صاحب الجواهر بحدّ السرقة الذي ذكره أنّه حقّ الله تعالى و ان كان ضمان المال حقّ الناس؟  
الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٧٩  
حدّ السرقة و هبته ذلك لأجل سورة البقرة.

نعم لو كان مراده أنّ الإقرار المتعقب بالإنكار لا يوجب ثبوت الحدّ بل هو ساقط بطبعه فلا مورد للعفو [١] فهو أمر آخر و مسئلة غير مسئلتنا بل هو داخل تحت المسئلة السابقة.

وقال صاحب الرياض في المقام: ثم أنّ هذا في حدود الله سبحانه و أمّا حقوق الناس فلا يسقط الحدّ إلّا بإسقاط صاحبه كما صرح به بعض الأصحاب و وجهه واضح و في بعض المعتبيرة لا يعفى عن الحدود التي لله دون الامام و أمّا ما كان من حقّ الناس في حدّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الامام انتهى.

فقد استدللّ بمعتبرة الكناسي على اختصاص عفو الإمام في التوبة بعد الإقرار، بما إذا كان من حقوق الله دون حقوق الناس.  
و فيه أنّه لا- دلالة فيها على أنّه ليس للإمام العفو عنه و أمّا تدلّ على أنّه ليس لغير الامام العفو إلّا في حقوق الناس لا غير، فيمكن ان يكون للإمام العفو عن حقوق الناس- كما أنّ له العفو عن حقّ الله- و على الجملة فلا منافاة بين المعتبيرة و بين ان يكون للإمام العفو عن أقرّ و تاب كما هو واضح.

و في الجواهر في ضمن أمور ذكرها جوابا عن الرياض: مضافا الى ما يفهم منها من كون ذلك حكم الإقرار من حيث كونه كذلك و الى إطلاق الأصحاب، و لعلّه لأنّ الإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم [٢].  
أقول: بيان الأوليّة أنّه إذا كان لصاحب الحق ان يسقط حقّه و يعفو عنه فالإمام أولى بذلك منه.  
هذا و لكن لا يخفى أنّه و ان كان يتمّ التمسك بما يفهم من الاخبار من أنّ هذا أثر التوبة بعد الإقرار من حيث هو بلا فرق بين الموارد و كذا بإطلاق

[١] أقول: هذا الاحتمال بعيد عن ظاهر عبارته و سياقها فإنّه ذكر ذلك عند قول العلّامة قدّس سرّه:

و لو تاب عند الحاكم بعد الإقرار تخير الإمام في إقامة الحدّ عليه و العفو عنه.

[٢] لأنّ ولايته ولاية النبي و قد قال الله تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ، سورة الأحزاب الآية ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨٠

الأصحاب و عدم تفصيلهم و فرقه بين الموردين إلّا أنّ التمسك بالأولوية محلّ الاشكال.

بيانه أنّ ذلك خلاف ظاهر قوله (ع) إذا أقرّ. فللإمام الخيار، هذا مضافا الى كلام آخر و هو أنّ ظاهر الآية الكريمة: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ، بمقتضى لفظ الاولى، أنّ ما كان امره بيد المؤمنين كالنكاح و الطلاق و غير ذلك فالنبي أولى بذلك منهم، و أمّا ما لم يكن لهم اختيار فيه فكيف يصحّ القول بالأولوية هناك؟ و لا يخفى أنّ الحدّ في باب السرقة من قبيل الثاني فهو من حقوق الله تعالى [١] و ليس امره بيد المسروق عنه، فما ذكره و ان كان يصحّ في مثل حدّ القذف لكّنه لا يتمّ في حدّ السرقة الذي ذكره

أيضا.

## الكلام في ما لو حملت المرأة و لا بعل لها

قال المحقق: و لو حملت و لا بعل لم تحدّ إلا ان تقرّ بالزنا أربعاً.

أقول: و مثله ما لو قامت البيّنة على ذلك.

و وجه عدم اقامة الحدّ عليها هو احتمال الاشتباه أو الإكراه أو جذب المنى من الحمامات أو تزوّجها في الخفاء مثلا و ليس لأحد ان يسئل عنها لأنها تفحصّ عمّا يحرم شيوعه.

و في الجواهر: بل ليس علينا سؤالها للأصل بل الأصول.

و هل المراد من قوله «ليس علينا» عدم الوجوب أو عدم الجواز؟

الظاهر هو الثاني فإنه من باب التفحصّ و التجسس، بل و من قبيل إشاعة ما نهى الله سبحانه عن إشاعته بقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١» و لو تردّد في ذلك فلا أقلّ من كونه في معرض إشاعة الفاحشة.

و أمّا «الأصل أو الأصول» فلا يخفى أنّ ذلك لا يساعد ارادة عدم

[١] هذا ينافي ما افاده دام ظله آنفا من النقص و قد أشرنا الى ذلك فراجع الصفحة ١٧٨.

(١) سورة النور الآية ١٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨١

الجواز من قوله: ليس علينا، و أنّما يتمّ لو كان المراد عدم الوجوب و ذلك لأنّ الأصل عدم وجوب السؤال مثلا [١].

لكن بعد حرمة التفحصّ و التجسس فلا مورد للأصل، و لو لا ذلك فالأصل جواز السؤال و عدم حرمة.

و عليه فما ذكره في المبسوط من وجوب السؤال بقوله: «إذا وجدت امرأة حامل و لا زوج لها فإنّها تسئل عن ذلك فان قالت من زنا فعليها الحدّ و ان قالت من غير زنا فلا حدّ عليها و قال بعضهم عليها الحدّ و الأول أقوى لأنّ الأصل برأيه الذمّة لأنه يحتمل ان يكون من زنا أو من وطى بشبهة أو مكرهه و الحدّ يدرء بالشبهة انتهى» فلم يعلم وجهه إلا ان لا يراد ظاهره كان يكون مراده وجوب السؤال في موارد خاصّة: كما إذا وقع ذلك في أسرته جليلة محترمة رأوا وجاهتهم الاجتماعية في معرض الهتك و هجموا عليها من كلّ جانب و يعيرونها و يلومونها بذلك و يظنّ أو يحتمل وقوع فساد عظيم فهناك تسئل كي يرتفع بذلك، الفساد و الفتنة، و يدفع الهتك عنهم، و هو في الحقيقة من باب دفع الأفسد بالفساد.

و يبعد ان يكون مراده السؤال مطلقا و أمّا فيجب الفحص و السؤال في كلّ مورد احتمل في حقّ أحد ارتكابه للمعصية و هو واضح البطلان.

## كلام من العلامة حول الإقرار

إشارة

قال العلامة أعلى الله مقامه في القواعد: و يشترط في الإقرار ان يذكر حقيقة الفعل لتزول الشبهة إذ قد يعبر بالزنا عمّا لا يوجب الحدّ و لهذا قال عليه السلام لماعز: لعنك قبلت، أو غمزت، أو نظرت، قال: لا. قال: افنكتها؟

لا تكني؟ قال: نعم، فقال: حتى غاب ذلك منك في ذلك منها؟ كما يغيب المروود في المكحلة و الرشاء في البئر؟ قال: نعم. قال فعند ذلك أمر برجمه.

[١] قال في المسالك بعد عبارة المتن: لأن الحمل لا تستلزم الزنا، والأصل في تصرف المسلم حمله على الصحة ولأصالة برأيه الذمّة من وجوب الحدّ و لاحتمال ان يكون من شبهة.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨٢

أقول: إنّ فعله صلوات الله عليه يدلّ على الجواز ولكن لا يدلّ على الوجوب و لعلّ استفساره كان لخصوصيّة في المقام.

نعم يمكن ان يقال: إنّ ما أفاده لأجل أنّ الحدّ إيذاء و إيلاء و ربما يوجب قبول إقراره و عدم السؤال و الاستفسار عنه، قتله مع أنّه ليس مستحقاً للقتل و ربّما يقتل بمجرد قبله أو غمز أو لمس أطلق عليها الزنا و على ذلك فلا يجوز الاقدام عليه بلا مبرّر فيلزم السؤال حتى يقطع بتحقيقه و عدمه و ذلك لإطلاق الزنا في الاخبار و الآثار على بعض المقدمات أو الأعمال كما ورد: أنّ العينين تزنيان، و كذا ورد: زنا العين، و هو النظر إلى الأجنبية أو يقال زنا الشفة، اي القبلة.

و قد أورد في الجواهر على العلامة، بقوله: و فيه أنّه- مع كونه ليس من طرفنا- قضية في واقعه و الّا فالظاهر الاكتفاء بظاهر اللفظ لعموم ما دلّ على حجّيته و لذا لم يستقص في جملة من النصوص.

و الإنصاف أنّ ما أفاده- من كون الزنا ظاهراً في معناه الحقيقي و أنّ الظاهر حجّية- و ان كان تاماً الّا أنّ ما ذكره العلامة أيضاً ليس بلا أساس و ملاك و ذلك لأنّ المقام مقام اجراء الحدّ و مع احتمال التجوّز يضعف الظاهر عن ظهوره و لا يمكن اجراء الحدّ مع احتمال التجوّز احتمالاً عقلياً بل تجرى قاعدة درء الحدود بالشبهات.

## فروع مناسبة للمقام

### إشارة

ثمّ انّ هنا فروعاً ذكرها العلامة في القواعد بمناسبة الإقرار بالزنا و قد تعرّض لها صاحب الجواهر أيضاً و نحن نقفوا أثرهما و نتبعهما في ذلك و ان لم يذكرها المحقّق رضوان الله عليه و عليهم أجمعين.

## فمنها: لو أقرّ أنّه زنى بامرأة فكذبته

حدّ دونها و ان صرح بأنّها طاعته على الزنا إذا لا يؤخذ أحد بإقرار غيره.

أقول: لا بدّ من ان يكون المراد أنّه أقرّ بذلك اربع مرّات و الّا فلا حدّ،

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨٣

و أمّا عدم اجراء الحدّ عليها فلعدم مسوّغ لذلك، و لا يكفي في الحكم بزناها مجرد إقرار أحد به بعد ان كانت تنكره و تكذب المقرّ بذلك أو ما دام لم تقرّ هي أيضاً بذلك.

## و منها أنّه لو أقرّ من يعتوره الجنون حال إفاقته بالزنا

و اضافته الى حال إفاقته حدّ و لو أطلق لم يحدّ.

أقول: أمّا الأول فلأنّ الإقرار صدر في حال الإفاقة فهو إقرار من العاقل، و المغروض أنّه نسبه الى حال الإفاقة فقد وقع كلّ من الفعل و

الإقرار في حال السلامة و العافية فإذا أكمل أربعة اقرارير فلا بدّ من ان يقام عليه الحدّ.  
 و اما الثاني و هو عدم الحدّ فيما إذا أقرّ في حال الإفاقة بالزنا و لم ينسبها الى حال الإفاقة فقد علل ذلك باحتمال وقوعه حال جنونه  
 لكنّه ردّ عليه في الجواهر بقوله: و فيه نظر خصوصا إذا قلنا باعتبار العقل في مفهوم الزنا.  
 بيان ذلك أنّ الإطلاق محمول على ما هو الظاهر منه و هو وقوع الزنا في حال الإفاقة و العقل، لا مع الجنون و من حيث لا يشعر،  
 خصوصا إذا قلنا باعتبار العقل في تحقّق مفهوم الزنا فإنّه على ذلك ليس وطيه في حال الجنون زناء مع أنّه قد أقرّ بالزنا فلا بدّ من  
 اجراء الحدّ عليه.  
 و فيه انّ اعتبار العقل في مفهوم الزنا شرعا لا ينافي صدقه بدون عرفا و في بعض إطلاقاته و ليس بنحو لا يصدق الزنا مطلقا فترى انه  
 يصدق الزنا على وطى المجنون.

و الحقّ هو ان يقال انّ المواقع مختلفه فتارة قد بقي في ذهنه صورة من اعماله و حركاته حال الجنون و الآن يريد أين يحكيها و ينقلها،  
 و اخرى لا يكون كذلك فلو حصل الاطمئنان بأنّه يريد من قوله ما فعله حال جنونه فهنا لا شيء كما أنّه لو حصل الاطمئنان بأنّه يريد  
 حال إفاقة فلا إشكال في اجراء الحدّ عليه و اما لو لم يحصل لنا ظهور تام تطمئن إليه النفس فلا يجوز ذلك و لا يمكن الأخذ بإقرار  
 مجمل إلّا إذا سئل و انكشف الحال بالسؤال، فتحصل انّ الأقوى عدم الحدّ إلّا بقريته تدلّ على وقوعه حال إفاقة.  
 الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 184

### و منها أنّه لو أقرّ العاقل بوطء امرأة و ادعى أنها امرأه فأنكرت الزوجية

و الوطى فلا حدّ عليه و ان أقرّ أربعاً لأنّه لم يعترف بالزنا و لا مهر لها عليه لإنكارها الوطى.  
 الأمر هنا واضح لأنّه و ان أقرّ أربعاً فإنّ إقراره كان بوطء زوجته بزعمه غاية الأمر انّ المرأة تنكر الأمرين الزوجية و الوطى و من  
 المعلوم انّ الإقرار لا يوجب الحدّ إذا لم يكن بالزنا و حيث انّ المرأة تنكر وقوع الوطى فلا تستحق عليه مهرا [1] لأنّه في قبال الوطى.

### و منها ما لو اعترفت بالوطى و أنّه زنى بها مطاوعة

فلا مهر و لا حدّ عليه و لا عليها إلّا ان تقرّ أربعاً.  
 أمّا عدم استحقاقها المهر فلا-قرارها بالمطوعة في الزنا، و اما عدم الحدّ على الرجل فلأنّه و ان كان يدعى و يعترف بالوطى لكنّه  
 يدعى أنّها زوجته، و اما عدم الحدّ عليها فلأنّها و ان كانت تدعى الزنا لكنّها أقرت مرّة و هو لا يؤثر في لزوم اجراء الحدّ عليها. نعم لو  
 أقرت أربعاً فهناك يجب عليها الحدّ.

### و منها ما لو أقرت بالوطى إلّا أنّها ادعت إكراهه لها عليه

أو أنّه اشتبه عليها فهنا لا حدّ على أحد منهما لكن عليه المهر.  
 أمّا عدم الحدّ على الرجل فلما تقدّم، و اما بالنسبة إليها فلا دعائها الإكراه أو اشتباه الأمر عليها.  
 و اما وجوب المهر عليه فلأنّه مدّع للزوجية و الوطى، و هي و ان كانت تعترف بوقوع الوطى المحرّم لكنّها لا تدعى المطاوعة كى لا  
 يترتب عليه مهر بل تدعى الإكراه أو الاشتباه، و الوطى الناشى منهما يوجب المهر.

### الكلام في البيّنة و ما يعتبر فيها



قد تقدم أنه يثبت الزنا بالإقرار أو البيّنة، و ما ذكرناه الى هنا كان

[١] هذا لا- ينافى وجوب أداء المهر على الزوج بمقتضى إقراره، و لعله الى ذلك يشير كلام كاشف اللثام في المقام حيث قال: و ان كان أقبضها شيئاً على أنه مهر لم يكن له الاسترداد.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨٥

متعلقاً بالإقرار، و بقي الكلام في البيّنة:

قال المحقق: و أما البيّنة فلا يكفي أقل من أربعة رجال أو ثلاثة و امرأتين، و لا تقبل شهادة النساء منفردات و لا شهادة رجل و ست نساء.

أقول: أنه يثبت الزنا الموجب للرجم بأربعة رجال كما يثبت الزنا الموجب للجلد بهم، و بعبارة أخرى تعتبر في إثبات الرجم أربعة رجال و لا- يكتفى بغير ذلك و أمّا الجلد فيثبت بذلك و بغير ذلك. و لا- خلاف في إثباته مطلقاً بأربعة رجال، و في الجواهر: بل الإجماع بقسميه عليه.

و يدل على ذلك، الكتاب و السنّة المستفيضة.

أمّا الكتاب فآيات، منها قوله تعالى و اللّٰتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ تَيَوَّمَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً «١».

و منها قوله تعالى و الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً و لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا و أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «٢».

و منها قوله تعالى في قصّة الافك لو لا جأؤ عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون «٣».

و الآية الأولى صريحة في اعتبار الأربعة في الشهداء كما ان مفهوم الآية الثانية أنه إذا أتوا بأربعة شهداء ثبت قولهم، و قد أطلق في الآية الثالثة، الكاذبون على ما دون الأربعة من الشهداء، و يستفاد منه أنهم لو أتوا بأربعة شهداء فهناك ليسوا بكاذبين و يقبل عنهم.

و أما السنّة فبالنسبة إلى حدّ الرجم فالروايات مستفيضة و قد أخرجها المحدّث الحرّ العاملى رضوان الله عليه في باب سمّاه: باب انّ الزنا لا يثبت إلّا بأربعة شهداء يشهدون على معاينة الإبلاج.

(١) سورة النساء الآية ١٤.

(٢) سورة النور الآية ٤.

(٣) سورة النور الآية ١٣.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨٦

عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: حدّ الرجم ان يشهد اربع أنهم رأوه يدخل و يخرج «١».

و عن محمّد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يرمم رجل و لا امرأة حتّى يشهد عليه أربعة شهود على الإبلاج و الإخراج «٢».

و عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لا يجب الرجم حتى يشهد الشهود الأربعة أنهم قد رأوه يجامعها «٣».

و أيضا عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: حدّ الرجم في الزنا ان يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل و يخرج «٤».

و هذه الروايات بتعابيرها المختلفة- من: حدّ الرجم ان يشهد اربع إلخ و لا يرمم حتّى يشهد أربعة إلخ و لا يجب الرجم حتّى يشهد الشهود الأربعة إلخ- ظاهرة في الحصر و انّ طريق الإثبات في الرجم منحصر بأربعة شهداء و لا يثبت بما سوى ذلك، و إذا ثبت الرجم

بأربعة رجال فالجلد اولى بالإثبات بذلك، هذا، مضافا الى التصريح بذلك في بعض الروايات فعن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجلد رجل ولا امرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهود على الإيلاج والإخراج و قال: لا أكون أول الشهود الأربعة أخشى الروعة أن ينكل بعضهم فأجلد «٥» الى غير ذلك من الاخبار، و على الجملة فلا إشكال في الإثبات بأربعة رجال في الرجم و الجلد و امّا إثباته بثلاثة رجال و امرأتين الذي مرّ في عبارة المحقق فنقول: أنه و ان كان ظاهر الاخبار الماضية هو الحصر على ما تقدّم الا ان هنا روايات أخرى

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.
- (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.
- (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.
- (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.
- (٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨٧

تدلّ على إثبات ذلك بثلاثة رجال و امرأتين أيضا و هي بالطبع تكون قرينة على ان الحصر المستفاد من الروايات المتقدمة هو الحصر النسبي الإضافي لا الحقيقي و هذا الجريان ليس بعزيز في أدلتنا.

و من هذه الاخبار صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال:

سألته عن شهادة النساء في الرجم فقال: إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان، و إذا كان رجلان و اربع نسوة لم تجز في الرجم «١».

و صحيح عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

لا تجوز شهادة النساء في رؤية الهلال و لا يجوز في الرجم شهادة رجلين و اربع نسوة و يجوز في ذلك ثلاثة رجال و امرأتان «٢».

و صحيح زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شهادة النساء تجوز في النكاح؟ قال: نعم و لا تجوز في الطلاق قال: و قال على

عليه السلام تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان و إذا كان أربع نسوة و رجلان فلا يجوز الرجم «٣».

نعم هنا رواية ناطقة بعدم قبول ذلك و هي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: إذا شهد ثلاثة رجال و امرأتان لم يجز في الرجم «٤».

و لكن حيث أنها موافقة لفتوى أكثر العامة على ما حكى و لم يعمل بها المشهور بل ادعى الإجماع على عدم العمل بهذه الرواية - بخلاف الأخبار المتقدمة عليها فإنها معمول بها عندهم - فلذا لا تصلح للمعارضة و تحمل على التقيّة.

و امّا الروايات الدالة على عدم قبول شهادة النساء في الحدود كرواية غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: لا تجوز

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.
- (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٠.
- (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١١.
- (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨٨

شهادة النساء في الحدود و لا في القود «١» الى غير ذلك من الروايات، فأمرها سهل لأنها مطلقات، و روايات المقام مقيدات لها، و

يحمل المطلق على المقيد، و النتيجة أنه لا تقبل شهادة النساء في الحدود إلا في باب الزنا.

والفرض الثالث هنا هو شهادة رجلين و اربع نسوة و إثبات الزنا بذلك فعن كثير أنه يثبت ذلك بل قيل أنه المشهور لكن في خصوص الجلد دون الرجم فقد صرح في الاخبار الماضية بعدم ثبوت الرجم بأقل من ثلاثة رجال و امرأتين فلا يثبت برجلين و اربع نسوة فراجع رواية الحلبي و ابن سنان و زرارة و غيرها.

و تدل على إثبات الجلد بذلك دون الرجم، معتبرة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد عليه ثلاثة رجال و امرأتان و جب عليه الرجم و ان شهد عليه رجلان و اربع نسوة فلا تجوز شهادتهم و لا يرجم و لكن يضرب حدّ الزانى [١].

ترى التصريح بأنه يضرب حدّ الزانى و لكن لا يرجم.

و لا يخفى ان الروايات بهذه الصورة و العبارة ناقصة و لا أقل من سقوط لفظ قال [١] حتى تكون العبارة بهذه الصورة: قال: و جب عليه الرجم.

و كيف كان و تدل على الجواز في الفرضين الأخيرين مضافا الى ما مضى الروايات الدالة على جواز شهادة النساء في الحدود مع الرجال إلا أنها دالة على المقام بعمومها و إطلاقها لا بعنوان خصوص المورد فان مفادها جواز شهادتهم مع الرجال في الجملة، و ذلك كرواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال: تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال «٢».

[١] أقول: الرواية في نقل الفقيه متضمنة للفظ (قال) و أما التهذيب فأزيد من ذلك و إليك عبارته: أنه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد عليه ثلاثة رجال و امرأتان قال: فقال: إذا شهد عليه ثلاثة رجال و امرأتان و جب إلخ.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات الحديث ٢٩.

وسائل الشيعة الجلد ١٨ باب ٣٠ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢١ من أبواب الشهادات الحديث ٢١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٨٩

و أما الفروع الأخر التي تعادل أربعة رجال في الواقع كشهادة رجل و ست نساء، و كذا شهادة النساء منفردات بان تشهد ثمان نسوة فلا تنفع شيئا و لا يثبت الزنا بذلك.

## تذنيب

بقي في المقام أمران: أحدهما ان مقتضى ما تحقّق من عدم ثبوت الرجم برجلين و اربع نسوة هو عدم ثبوت القتل بذلك أيضا و هذا هو مقتضى القاعدة لكنني بعد لم اتفحص كلمات العلماء رضوان الله عليهم أجمعين في ذلك.

ثانيهما ان بعضا من الأصحاب كالعمّاني و المفيد و الديلمى على ما حكى عنهم ذهبوا الى عدم جواز الرجم بشهادة ثلاثة رجال و امرأتين - كما لا يجوز برجلين و اربع نسوة - و أنه لا يثبت بذلك، و ذلك للأصل.

أقول: لا مجال للتمسك بالأصل بعد ورود تلك الروايات الصريحة و لعلّ تمسكهم بالأصل كان جل انهم لم يطمئثوا بحمل الروايات النافية على التقيّة كى يرجحوا الأخبار المثبتة فلا مناص لهم عن الرجوع الى الأصل و لكن نحن قد ذكرنا ان الترجيح للأخبار المثبتة فراجع.

## شهادة ما دون الأربع

قال المحقق: و لو شهد ما دون الأربع لم يجب و حدّ كلّ منهم للفريئة. أقول: إذا كان المعترف في الشهادة بالزنا أربعة رجال أو ما في حكم ذلك بحيث يكمل النصاب المعترف كامرأتين مع ثلاثة رجال أو أربع نسوة مع رجلين فكلّ من شهد و لم يكن داخلا تحت الضابط - كما إذا شهد ثلاثة رجال فقط فما دون ذلك أو شهد رجل و ست نسوة أو ثمان نسوة - فلا يثبت الزنا فلا يقام على المشهود عليه رجم و لا جلد بل يحدّ حينئذ الشاهد أو الشهود حدّ الافتراء و القذف.

و لازم ذلك انه لو شهد بالزنا أربعة لم يكونوا عدولا ثم قامت الشهادة الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 190  
الصحيحة من العدول عليه فان ذلك لا يوجب سقوط الحدّ عن الأولين.  
الشهادة الصحيحة من العدول عليه فان ذلك لا يوجب سقوط الحدّ عن الأولين.

## الشروط المعترف في شاهد الزنا

ثم انه قد تعرّض المحقق هنا للشرائط و الأمور المعترف في شاهد الزنا فالأول منها ان تكون الشهادة بالرؤية و المشاهدة. قال: و لا بدّ في شهادتهم من ذكر المشاهدة للولوج كالميل في المكحلة. أقول: و على هذا فلا يكتفى بالشهادة بدون المشاهدة و ان حصل العلم للشاهد من قول الموثقين أو من إقرار الزاني مثلا عنده بذلك أو من قرائن أخرى و الحاصل انه لا تقبل الشهادة بالعلم و الحدس مع عدم الرؤية و المشاهدة، و في الجواهر: بلا خلاف معتد به أجده فيه بينهم و لعله للاحتياط في الحدود المبيته على التخفيف. و قال الشهيد في اللمعة: و يشترط ذكر المشاهدة كالميل في المكحلة انتهى. و قال الشهيد الثاني في الروضة: فلا يكفي الشهادة بالزنا مطلقا انتهى.

و في المسالك: لما كان الزنا قد يطلق على ما دون الجماع فيقال:

زنت العين و زنت الاذن و زني الفرج، و الجماع يطلق على غير الوطئ لغه و كان الأمر في الحدود سيما الرجم مبيتا على الاحتياط التام و يدرء بالشبهة فلا بدّ في قبول الشهادة من التصريح بالمشاهدة لوقوع الفعل على وجه لا ريب فيه بان يشهدوا بمعانيه الإيلاج و يدلّ عليه صحيحة الحلبي. انتهى.

و قال في الرياض - عند كلام المحقق في النافع: و لا بدّ في الشهادة، من ذكر المشاهدة كالميل في المكحلة - بعد ان تمسك بالأخبار: و لأنّ الشهادة إنما تسمع بما عوين. أو سمع و لا معنى للزنا حقيقة إلّا ذلك فلا تسمع الشهادة به إلّا إذا عوين كذلك و ربّما أطلق على غيره من التفخيز و نحوه فلو لم يصرح الشهود لم تكن الشهادة نصّا في الموجب للحدّ انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 191

أقول: قوله: إلّا إذا عوين كذلك، يعنى المعاينة و المشاهدة بالنحو المخصوص المذكور في النصوص و في متن كلام المحقق. و كلامه هذا يشير إلى انه يشترط في الشهادة على الزنا أمران أحدهما رؤية العمل و مشاهدته حيث قال: فلا تسمع الشهادة به إلّا إذا عوين كذلك، ثانيهما ان تكون الشهادة صريحة فلا يذكر الألفاظ الكنائية كما هو صريح آخر كلامه المذكور.

ثم انه يمكن في الخارج تحقّق الشهادة بالإيلاج و الإخراج بدون ان يكون رأى ذلك بل اعتمادا على ما سمع و نقل له، فهذه شهادة صريحة مع انه لو سئل عن انه هل رأى ذلك لأجاب بأنّي ما رأيت و لكن علمت بذلك من طريق كذا، و الحال ان مقتضى النصوص

هو اعتبار التعرض بأنه قد رأى ذلك و شاهد لا مجرد التصريح بالإدخال والإخراج كي ينتفى احتمال المجاز و الكناية كالتفخيد و غيره.

و على هذا فلا يكفي مجرد استعمال اللفظ الصريح بل لا بد من ذكر المشاهدة و الرؤية في مقام الشهادة، و النتيجة أنه لا يجوز للشاهد الاقدام على إقامة الشهادة إلا إذا رآه و شاهد على الوجه المزبور ثم لا تعتبر شهادته مع ذلك إلا إذا شهد بلفظ صريح أولاً و بالمعينة و المشاهدة ثانياً.

و التحقيق ان في الشهادة على الزنا ثلاثة أمور مذكورة في كلمات الأصحاب و قد وقع خلط في بعض الكلمات بين هذه الثلاثة: الأول أنه هل تعتبر في الشهادة على الزنا كسائر المبصرات الرؤية و المشاهدة، و في المسموعات السماع، أو أنه يكفي العلم و لا حاجة الى أزيد من ذلك؟ بل و قد يجعل البحث أوسع من ذلك فيقال: هل تعتبر الرؤية مثلاً أو أنه يكفي العلم بل و الظن و الاستصحاب، فلو قلنا بكفاية العلم فلا حاجة الى إحراز الحاكم ان الشاهد قد رآه و عاينه و هذا بخلاف ما إذا اعتبرت الرؤية و المعينة فإنه على ذلك يشكل الأمر لأنه يلزم إحراز أنه قد شاهد ذلك و عاينه و لو بالحجة على المشاهدة و المعينة.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٩٢

الثاني أنه لا بد من كون الشهادة صريحة فلا تقع الشهادة بالألفاظ الكنائية و المجازية بدون إقامة القرينة الصارفة لها عن معناها الظاهر. و لا فرق في هذين الشرطين بين باب الزنا و غيره كالسرقة مثلاً.

الثالث ذكر الرؤية و المشاهدة و هذا هو الذي يمتاز به الزنا عن غيره فإنه يكفي في غير المقام الشهادة بأصل الفعل أما في باب الزنا فلا بد من ذكر المشاهدة و المعينة.

و الدليل على اعتبار اللفظ الصريح دون الاستعارات و المجازات هو قضيه ماعز الذي أقر على نفسه بالزنا فكان شهادته النسبة إلى عمل نفسه لا غيره و مع ذلك قال له رسول الله صلى الله عليه و آله: انكتهما؟ فقد سئله عن ان عمله كان هو النيك الذي هو الدخول بلا كلام و صريح فيه؟ و أضاف بعد ذلك قوله: لا تكتني؟ اي لعلك أردت من الزنا غير النيك كالتقيل و الغمز و غير ذلك. فهذا ينادى باعتبار اللفظ الصريح في قبول الشهادة بالزنا.

و أما ذكر المشاهدة فذلك للنصوص العديدة الدالة على ذلك و قد أخرجها الشيخ المحدث العامل في باب سماء: باب ان الزنا لا يثبت إلا بأربعة شهداء يشهدون على معينة الإيلاج:

عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: حدّ الرجم ان يشهد اربع أنهم رأوه يدخل و يخرج «١».

و عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يرجم رجل و لا امرأة حتى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج و الإخراج «٢».

و عن ابي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يرجم الرجل و المرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهداء على الجماع و الإيلاج و الإدخال كالميل في المكحلة «٣».

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدود الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدود الزنا الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدود الزنا الحديث ٤.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٩٣

و عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال:.. فان شهد له ثلاثة و ابي واحد يجلد الثلاثة و لا تقبل شهادتهم حتى يقول أربعة: رأينا مثل الميل في المكحلة «١».

و صحيح حريز هذا الصريح في المقصود يفيد ان ذلك شرط القبول في الشهادة على الزنا مطلقا سواء كان حده هو الرجم أو الجلد و ان كان غيره من الروايات متعرضا لخصوص الرجم.

فهذه النصوص تدل على اعتبار ذكر الرؤية و المشاهدة.

و لعل نظر الشارع الأقدس من اعتبار هذا الشرط في الزنا الى ان لا يثبت في الخارج تحقق هذا العمل الشنيع و وقوع هذه المعصية الكبيرة بسرعة و سهوله كما يستشتم ذلك من بعض الشرائط المعتمدة فيه غير ذلك.

و كيف كان فنظر المحقق في الكتابين: الشرائع و المختصر النافع، في المقام الى ذكر الشرط الأخير لكن شارح الأول في المسالك و شارح الثاني في الرياض قد ذكرا في شرح كلامه ما لا يساعد ذلك.

فما ذكره في المسالك من ان الزنا قد يطلق على ما دون الجماع لو كان بذلك بصدد شرح عبارة المحقق فهو بمعزل عنها لأنه بصدد اشتراط ذكر الرؤية و المعاينة و كلام الشهيد الثاني يفيد اعتبار التصريح في الشهادة و عدم قبول الشهادة بالألفاظ غير الصريحة و هذا شيء و ذاك شيء آخر، نعم أنه قدس سره قد مال و توجه بقوله: فلا بد في قبول الشهادة.» و قوله: بان يشهدوا بمعاينة الإيلاج، الى ما هو محل البحث و الكلام.

و على الجملة فاعتبار المعاينة لأجل النصوص لا من جهة الصراحة فإنها شرط آخر و أمر مستقل.

و هكذا الأمر بالنسبة إلى كلام المحقق في النافع و ما افاده السيد صاحب الرياض بشرحه، فان نظر المحقق من كلامه المذكور آنفا الى اشتراط ذكر المشاهدة في مقام الشهادة كعبارته في الشرائع بعينها، و الحال ان الرياض

(1) وسائل الشيعة الجلد 18 الباب 2 من أبواب حد القذف الحديث 5.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 194

علل بقوله: لأن الشهادة إنما تسمع بما عوين أو سمع، و هذا و ان كان تاما في موضعه و مقامه اي البحث في أنه لا بد في الشهادة في المبصرات من المعاينة و في المسموعات من السماع إلا أنه غير مرتبط بما كان المحقق بصدده.

و بعبارة اخرى ان ما افاده المحقق متعلق بسماع الشهادة و قبولها و هو مرتبط بالحاكم، و ما ذكره في الرياض متعلق بوظيفة الشاهد فإنه يجب عليه ان يكون تحمله للشهادة بالمعاينة، فالمعاينة شرط اقامة الشاهد الشهادة لا القبول منه و إلا لكان اللازم على الحاكم إحراز ذلك [1] و ذكر الرؤية شرط في قبول الحاكم الشهادة منه.

كما ان ما ذكره في الرياض أيضا بقوله: «و ربما أطلق الزنا على غيره من التفخيد و غيره فلو لم يصرح الشهود به لم تكن الشهادة نصا في الموجب للحد» أمر غير ما ذكره المحقق فان هذا شرط التصريح و عدم استعمال الألفاظ المجازية و الكنائية و أين هذا من اشتراط ذكر المعاينة و المشاهدة؟

و الحاصل ان اشتراط الصراحة في الشهادة غير اشتراط ان يكون الشهادة بالرؤية فإنهما شرطان، و شرط الصراحة لا يختص بباب الزنا، بخلاف شرط الرؤية فإنه مختص بالزنا للنصوص المذكورة فلو صرح في مقام الشهادة بالإدخال بالنحو المخصوص و لكن كان منشأ ذلك علمه به للسمع عن غيره أو لقرائن أخرى فإنه لم تقبل شهادته، و لو رأى ذلك بعينه لكنه لم يشهد بالمشاهدة و العيان بل شهد بمطلق الزنا و لو صريحا لم تقبل أيضا.

و أورد في الجواهر على المحقق و صاحب الرياض ما حاصله بتوضيح منا أنه لا يعتبر في الشهادة ذلك بل يكفي مجرد العلم، نعم الرؤية و المشاهدة من طرقه، و ما دل على اعتبار ذلك فالمقصود ذكر أحد طرق العلم لا لأجل الخصوصية و على الجملة فلا يعتبر في الشاهد ان يكون رأى ذلك و لا يعتبر في قبول شهادته ذكر الرؤية.

كما أنه قدس سره في باب الشهادات أفاد عدم الحاجة الى الرؤية في

[1] أقول: قد مرّ أنفا ما لا يساعد ذلك فراجع ما افاده دام ظلّه عند وروده في التحقيق.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 195  
المبصرات و أنّ الضابط الكلّي هو العلم و ذلك لقول الله تعالى و لَّا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ «1». و إذا حصل العلم فهناك يجوز الشهادة استنادا اليه و ان لم تكن منشأ الرؤية، و قد أكدّ على ذلك حتّى عدّ قول من اعتبر الاستناد الى الحسن من غرائب الكلام قال: ضرورة اقتضائه عدم صحّة الشهادة لنا الآن لأمر المؤمنين عليه السّلام بنصب النبي صلّى الله عليه و آله اماما يوم غدير خم لأنّه و أصل إلينا بطرق التواتر و لم تكن حاضرين وقت النصب.

و قد بنى على ذلك في كتاب الحدود و اكتفى بمجرّد العلم و ان لم يكن مستندا الى الحسن اى البصر. نعم احتمال هنا ان تكون للزنا و نحوه ممّا يكون التخفيف فيه مطلوبا للشارع خصوصيّة، تحكيما للأدلة الواردة في المقام على الأدلة الدالة على كفاية العلم مطلقا مؤيدا ذلك بكلام الأصحاب.

لكنه استدرك ذلك بأنّه ألما ان يدعى أنّ ما ورد في الباب اى روايات رؤية الإيلاج و الإخراج مبنّى على ما هو الميزان الكلّي من اعتبار الرؤية في المبصرات لا لتعبّد خاص في المقام، قال: فيرد عليه ما قدّمناه في كتاب الشهادات، يعنى أنّه على ذلك يرد عليه أنّه لا حاجة الى الرؤية و ان كان المشهود به من المبصرات بل المعيار هو العلم.

و لا- يخفى عليك أنّ ما افاده و كان بصدد إثباته خلاف ظاهر روايات الباب جدّا فان ظهورها الذي لا يقبل الإنكار هو اعتبار نفس الرؤية و المشاهدة فليس ذكر ذلك فيها من باب أنّها الغالب في حصول العلم في المبصرات، نعم ما ذكره من كفاية مطلق العلم صحيح بالنسبة إلى سائر الأمور- دون المقام- فكّر النظر في رواية الحلبي و ابي بصير و حريز و غيرها من الروايات فإنّها تدلّ على اعتبار كون الشهادة بخصوص الرؤية لا بأصل الفعل و هي أمّا صحيحة أو معتبرة و لا معارض لها و هي مفتى بها عندهم فلا وجه لرفع اليد عنها و القول بكفاية مطلق العلم بل القول به طرح لهذه الروايات العديدة بلا وجه، الا ترى أنّه لو

(1) سورة الإسراء الآية 36.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 196

اعتبرت في الشهادة بالهلال، الرؤية فإنّه لا تصحّ الشهادة بالعلم بل اللازم هو نفس الرؤية و الشهادة بها، و ما نحن فيه من هذا القبيل و المعبر فيه الشهادة بالطريق لا بذي الطريق.

نعم قد يستشكل بأنّه لو اعتبرت رؤية الإيلاج و الإخراج على النحو المخصوص المذكور في الروايات فوقع هذا بعيد بل لعله لا يتحقّق في الخارج ألّا نادرا و ذلك يفضى و يؤدّي الى تعطيل الحدود.

و فيه أنّ بعض الروايات يدلّ على الاكتفاء برؤية الجماع و لا تعرّض فيه لرؤية الإيلاج و الإخراج فعن علي بن أبي حمزة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: لا يجب الرجم حتّى يشهد الشهود الأربع أنّهم قد رأوه يجامعها «1».

لا يقال: إنّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد حمل مثل رواية أبي بصير هذه على الروايات السابقة و ذلك يوجب عدم قبول الشهادة على أنّه رأوه يجامعها حتّى يضمّوا الى ذلك: انه كالميل في المكحلة.

لأننا نقول: لعلّ المقام من قبيل المثبتين الذين لا يعلم وحده المراد و من المعلوم أنّ الشرط في التقييد هو العلم بذلك كما في مثل ان ظهرت فأعتق رقبة، و ان ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، فإذا لم يتحقّق ذلك فيؤخذ بكليهما و يكتفى برؤية الجماع و الشهادة به خصوصا بلحاظ بُعد رؤية الظرف و المظروف.

ثم أنّ من شروط الشهادة بالزنا كما أشرنا إليه هو التصريح لبناء الحدود على التخفيف و درءها بالشبهة و الاحتياط التام فيها و يدلّ

على ذلك قضيّة ماعز على ما أوضحناها آنفاً وخالف في ذلك في الجواهر قائلاً: أنك سمعت ما ذكرناه في الإقرار من عدم دليل معتبر على اعتبار النصوصيّة فيه بل ولا الشهادة فيكفي فيهما اللفظ الدالّ على ذلك وضعا أو عرفا ولا يحتاج إلى زيادة على ذلك بحيث يعلم منه إرادة الأمر المخصوص ولو من قرائن الأحوال.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٢ من حدّ الزنا الحديث ٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٩٧

تري أنّه نفى اشتراط صراحة الشهادة صريحا وصرح بكفاية مجرد كون اللفظ دالّا على المراد بحسب الوضع أو عند العرف فيكفي ما يعلم منه إرادة الأمر المخصوص ولو كان ذلك بمعونة القرائن الحائيّة ولا حاجة إلى مزيد من ذلك.

لكنّه ينافي ذكر الرؤية المخصوصة في تلك الروايات، وحملها على أنّها من طرق العلم بخلاف الظاهر كما تقدّم، فهل تري من نفسك أنّه يمكن التعبير بأصريح من تلك التعابير الواردة في الروايات كالإبلاج، والإدخال، والإخراج، وكالميل في المكحلة؟ فالظاهر أنّ الاكتفاء بمطلق الدالّ وضعا أو عرفا - وإن لم يكن صريحا - في غاية الإشكال.

نعم في الموثق عن أبي جعفر عليه السلام: إذا قال الشاهد: أنّه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته أقيم عليه الحدّ «١».

فقد حكم بوجود الحدّ بشهادة الشهود أنّه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته والحال أنّ هذا اللفظ ليس صريحا بل ولا مجعولا للزنا وضعا أو عرفا وإنما يمكن أن يكون كناية عنه، نظير ما ورد في قصّة ماعز من أنّه بعد أن سئله رسول الله صلّى الله عليه وآله عن أنّه يدري ما هو الزنا أم لا قال: نعم أتيت منها حراما ما يأتي الرجل من امرأته حلّالا.

الآ أنّه لا بدّ من طرحه لأنّه قاصر عن مقاومة تلك الروايات التي هي أقوى سنداً وأكثر عدداً ولم يعهد من أحد من الأصحاب العمل به.

نعم حكى عن الشيخ قدّس سرّه احتمالاً بعد تخصيصه الحدّ بالجلد دون الرجم ولكنّه مجرد احتمال فإنّه لم يفت بذلك.

ومثل ما حكى عن الشيخ ما ذكره العلامة المجلسي رضوان الله عليه فإنّه - في مقام الجمع بين اخبار اجتماع الرجلين أو الرجل والمرأة في لحاف واحد التي دلّ بعضها على تمام الحدّ وبعضها الآخر على انقاص منه - قال: والأظهر في الجمع بين الاخبار مع قطع النظر عن الشهرة أن يؤخذ بالأخبار الدالّة

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٠.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٩٨

على تمام الحدّ بان يقال: لا يشترط في ثبوت الجلد المعاينة كالميل في المكحلة وتحمل الأخبار الدالّة على ذلك على اشتراطه في الرجم كما هو الظاهر من أكثرها وأما اخبار النقيصة فمحمولة على التقيّة انتهى «١».

لكنّه رحمه الله كما تري صرح بأنّ ذلك مع قطع النظر عن الشهرة، وأما ما ذكره من حمل أخبار النقيصة على التقيّة فقد مرّ أنّه لا يصحّ حملها على ذلك.

ثم إنّ في بعض الروايات ما يبطل هذه الوجه الذي قد جمع به بين الاخبار وهو معتبره محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجلد رجل ولا امرأة حتّى يشهد عليهما أربعة شهود على الإبلاج والإخراج [١] فإنّها صريحة في اعتبار معاينة الإبلاج والإخراج في الجلد.

ويمكن حمل الحدّ في الموثق الدالّ على كفاية اللفظ الكنائي على التعزير وعليه فلا يرد اشكال حتّى يحتاج إلى الجمع والتوجيه لعدم إرادة الحدّ المصطلح عليه.



هذا مضافا الى أنه مخالف لما ذهب إليه الأصحاب بل مخالف للإجماع كما في الجواهر، فقد تحصل انّ الاستفادة من الاخبار عدم قبول الشهادة بالزنا الا مع ذكر رؤيته في الشهادة.

و منه يظهر أنه لا يجوز للشاهد ان يشهد عليه من دون الرؤية لأنه لو شهد به بلا رؤية لكانت شهادته كذبا. نعم لو كان المراد من الرؤية هو رؤية الآلتين بالحالة المخصوصة فهي غير متيسر إلا في فروض نادرة كما إذا تعمد أحد لشدة تجزيه و عدم حياته في ان يأتي بهذا العمل بمرأى الناس و منظرهم قصدا منه ان يرى منه كل الخصوصيات و الا فبحسب المتعارف فلا يمكن ذلك و ان كان ربما يظهر من بعض العبارات ذلك.

[١] وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٢ من حدّ الزنا الحديث ١١، أقول: لكن في نسخة الكافي المجلد ٧ الصفحة ١٨٤ (لا يرجم) بدل (لا يجلد)

(١) مرآت العقول المجلد ٢٣ الصفحة ٢٧٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ١٩٩

قال العلامة المجلسي رضوان الله عليه بشرح خبر الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام: حدّ الرجم ان يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل و يخرج:

و لا خلاف بين الأصحاب في أنه لا بدّ في شهادة شهود الزنا من ذكر المشاهدة للولوج كالميل في المكحلة (ثم قال:) و اما الإخراج الذي يدلّ عليه بعض الروايات فلم يتعرّض له أكثر المتأخرين فيمكن ان يكون ذكره مبيّنا على الغالب من كون مشاهدتهما معا، على أنه لا- استبعاد في اشتراط مشاهدته أيضا فإنّ هذا الحكم مخالف لسائر الأحكام في الشهادة كما هو ظاهر كلام ابن الجنيّد و بعض القدماء. قال ابن الجنيّد على ما حكى عنه: ليس يصحّ الشهادة بالزنا حتّى يكونوا أربعة عدول و ليس فيهم خصم لأحد الشهود عليهما و يقولوا: أنا رأيناه يولج ذلك منها و يخرج كالمروود في المكحلة «١».

لكن فيه عدم إمكان رؤية الموضوع بحسب النوع و العادة، و اشتراط ذلك يوجب سدّ باب الشهادة.

فلا بدّ من حمل الاخبار و كلمات العلماء على رؤية المقدمات الملازمة الحاكية عن الدخول و الخروج بحيث يصدق أنه رآه يدخل و يخرج كالميل في المكحلة و ذلك كما اذا راهما مجردين ضامّي الموضعين الى غير ذلك من المقدمات الملازمة فإنّه في هذه الظروف و الأحوال لا بدّ من ان يواقعها و يزنى بها.

و الا فكيف يحمل الرؤية على ما لا مصداق له في الخارج نوعا؟ [١].

و تدلّ على ما ذكرناه قصة المغيرة بن شعبه التي رواها الشيخ قدّس سرّه في الخلاف فإنّه استخلف عمر المغيرة على البصرة و كان نازلا في أسفل الدار، و نافع و أبو بكر و شبل بن معبد و زياد في علوها فهبت ريح ففتحت باب البيت و رفعت الستر فرأوا المغيرة بين رجلى امرأة «٢».

فإنّه كيف يمكن ان يرى من كان في العلو انّ من كان في السفلى يولج

[١] و هكذا قال بعض الأعاظم في مباني تكملته المجلد ١ الصفحة ١٨٠.

(١) مرآت العقول الطبع القديم المجلد ٤ الصفحة ١٦٦ و الجديد المجلد ٢٣ الصفحة ٢٧٨.

(٢) راجع الخلاف المجلد ٣ الصفحة ١٥٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 200

و يخرج مع الخصوصيات؟ فالحق أنه ليس إلا الشهادة على الزنا بما رواه من الأحوال المناسبة لا رؤية العضوين و سائر الخصوصيات. و أما ما قد يقال من أنه كيف يجمع بين رؤية جماع غيره مع العدالة؟ ففيه أن المستفاد من الأدلة عدم حرمة النظر لإقامة الشهادة، و هل ترى من نفسك أن الآية الكريمة: **لَوْ لَأَجَاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ**، جوزت المعصية؟ فلا بد من أن يكون ذلك جائزا.

### حول قيد آخر من قيود الشهادة

ثم إن من جملة ما اعتبره المحقق قدس سره في الشهادة هو ما ذكره بقوله: من غير عقد و لا ملك و لا شبهة. و معنى ذلك أنه فعل ذلك عالما بحرمة من دون شك و لا ريبة، و عليه فهذا من قيود الشهادة و لا بد من ذكره، كما أنه لا بد من أن يكون هذا من الشهادة بالعلم، بخلاف الشهادة على الوطى فإنه أمر مرئى و لا بد في الشهادة به من ذكر قيد الرؤية كما كان تعتبر فيه نفس الرؤية، و لازم ذلك أنه لو شهد برؤية الولوج و لكنه لم يقيد به بقيد: بلا عقد إلخ أو قیده بقوله: بلا عقد، و لم يذكر أنه كان بلا ملك و لا شبهة، لم يحد المشهود عليه بل حد الشهود، لكنه استدرك و قال:

و يكفي ان يقولوا لا نعلم بينهما سببا للتحليل.

أقول: و فيه أولا- أن بين كلاميه نوع تهافت لأنه اعتبر أولا- ذكر الشهادة بعدم وجود مبرر للوطى علما على ما هو ظاهر عبارته و هنا يقول بالاكتفاء بالشهادة بعدم العلم بوجود سبب مبرر، و من المعلوم أنهما لا- يجتمعان، و كان الأنسب أن يقول أولا: من غير علم بالعقد أو الملك أو الشبهة، حتى تكون بين العبارتين ملائمة.

و ثانيا أن نفس المطلب غير تام و ذلك لأنه كيف يمكن الحكم بإجراء الحد مع أن الشهود يقولون: لا نعلم سببا للتحليل و الحال أن معناه: أنه

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 201

لا نعلم بموجب الحد و لا نعلم بالزنا.

و لا يخفى أن سبب التحليل قسمان أحدهما أن يكون من قبيل الزوجية و الملكية و تحليل المالك، فمعنى قول الشهود: لا نعلم بينهما سببا للتحليل، هو أنا لا نعلم الزوجية أو الملك أو تحليل المالك.

ثانيهما أن يكون المراد هو المسقط للحد بعد أن عدم الزوجية و الملكية و التحليل أمر مفروغ عنه كالشبهة و الإكراه و غير ذلك. فعلى الأول فشهادتهم بعدم العلم بسبب التحليل تؤول الى عدم علمهم بالحرمة أصلا و هذا لا ينفع في الشهادة شيئا و اما على الثاني فهو الذى حاول صاحب الجواهر حل الاشكال به فقال بعد ان أشكل بعدم تحقق الزنا مع احتمال كونها زوجة: و يمكن إرادته بعد العلم بكونها أجنبية عنه لكن لم يعلم الشبهة أو الإكراه أو نحوهما مما يسقط به الحد انتهى.

يعنى ان الزنا بالأجنبية بعد كون المرأة كذلك حسب الفرض - موجب للحد، و المسقط مشكوك فيه و الأصل عدمه.

و فيه أولا أنه خلاف المتبادر من «سبب التحليل» لأن وطى الأجنبية مع الشبهة محرمة واقعا و ليس هناك سبب للتحليل غاية الأمر أنه لا عقاب عليه و لا حد، و الحال أن عبارة المحقق: لا نعلم سببا للتحليل، لا السبب المسقط للحد، و الحاصل أن المسقطات ليست سببا للتحليل.

و ثانيا هب أنه كان المراد ذلك لكن هل يجوز إقامة الشهادة مع عدم العلم بالشبهة أو كون الزنا عن إكراه؟ أو ليس هذه الموارد من موارد الشبهة و الحدود تدرء بالشبهات؟ و كيف يحد من أقيم عليه الشهادة بأنه وطئ و طئا لم يعلم أنه يوجب الحد؟ و على الجملة فالشبهة الموضوعية اقتضت عدم جواز الشهادة و عدم إقامة الحد.

و على قوله قدس سره، لو شهدوا كذلك لا وجبت اجراء الحدّ و هو

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 202

مشكل جدّاً، و مثل عبارته صدرها و ذيلها عبارة العلامه في القواعد حيث قال: و لا تكفى شهادتهم بالزنا عن قولهم: من غير عقد و لا شبهة عقد بل لا بدّ من ذلك، نعم يكفى ان يقولوا: لا نعلم سبب التحليل.

و فيه ما مرّ من الإشكال لأنّه مع وجود احتمال الإكراه أو الشبهة لا مورد للشهادة و لا لإجراء الحدّ، و في الحقيقة انّ هذه الشهادة مركّبة من الوجدان و الأصل الجارى لنفى الشبهة و الإكراه، و هذا لا ينفع فانّ المعتبر في الشهادة هو العلم و مآل ما ذكر إلى الشهادة مع الشك، و لا فرق بين هذا و بين ما إذا صرّح الشاهد و قال: أنّه زنى و لكنّي لا اعلم أنّه كان مكرها أم لا. فكما أنّه لا اثر لهذه الشهادة كذلك لا اثر لها بالنحو المبحوث عنه، و على الجملة فما ذكر غير قابل للقبول و التصديق و ان قاله كثير من الأعلام [1].

و احتمال ان يكون مرادهما و مراد غيرهما من ذلك هو العلم بالعدم نظير قولك: لا نعلم أنّه عادل، الذى تريد منه: انى لا أراه عادلا و اعلم أنّه غير عادل، مع أنّه خلاف الظاهر - حيث أنّ الظاهر من قول الشهود: لا نعلم إلخ هو عدم علمهم لا علمهم بالعدم - يرد عليه أنّه لو كان المراد ذلك يكفيه قوله: من غير عقد و لا شبهة و لم يكن مورد لقوله: و يكفى إلخ.

### حول كلام من الشهيد الثانى

ثم انّ الشهيد الثانى قال فى المسالك فى هذا المقام: و أنّما تحدّد الشهود إذا لم يشهدوا بالإيلاج على ذلك الوجه، بتقدير ان يكون شهادتهم بالزنا، ثم قال: أمّا لو شهدوا بالفعل و لم يتعرّضوا للزنا سمعت شهادتهم و وجب على المشهود عليه التعزير انتهى. و لم نقف على مراده رحمه الله من وجوب تعزير المشهود عليه بعد انّ الشهود لم يتعرّضوا للزنا و أنّما اقتصرنا على الشهادة بأصل الفعل.

[1] راجع لهذا البحث شرح الإرشاد للأردبيلي فإنّ فيه ما يؤيد ما افاده السيد الأستاذ الأكبر دام ظلّه العالى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج 1، ص: 203

و يمكن توجيه كلامه بنحو لا يرد عليه اشكال لكنّه موقوف على ذكر مطلب مقدّمه و تمهيدا له.

فنقول: هل المعتبر فى الشهادة على مقدّمات الزنا كجلوسه معها مجلس الرجل من زوجته، أيضا أربعة رجال أو أنّه يكفى الاثنان؟ - بعد أنّه لا شك أصلا فى اعتبار الأربعة فى الشهادة على الزنا نفسه على ما تقدّم - مقتضى قبول شهادة العدلين مطلقا آلا ما خرج بالدليل هو حجّيّة قول الاثنين و شهادتهما على مقدّمات الزنا بلا حاجة الى مزيد من ذلك، فان كلّ ما كان غير الزنا مثلا يقتصر فيه على شهادة الاثنين و منه مقدّمات الزنا.

و حينئذ نقول: لعلّ مراده رحمه الله أنّه لو شهد الشهود - سواء كانوا اثنين أو ثلاثة أو أربعة بالفعل اى بالمقدّمات كجلوسه معها على النحو المخصوص و لم يتعرّضوا للزنا أصلا فإنّه يعزّر المشهود عليه على ما فعله، آلا أنّه لا خصوصيّة للأربعة. نعم هذا الحمل خلاف ظاهر لفظ «الفعل» حيث أنّه ظاهر فى نفس الفعل المعهود اى الوقاع و الجماع [1].

### جلد الشهود لو لم يشهدوا بالمعانيه

قال المحقق: و لو لم يشهدوا بالمعانيه لم يحدّ المشهود عليه و حدّ الشهود.

أقول: أمّا الأول فلانّ شرط قبول الشهادة هو ذكر الرؤيه و المعانيه و هو مفقود حسب الفرض و لا يجوز ان يسئل الشهود عن أنّهم رأوا ذلك أم لا؟ لأنّه تجسّس لإثبات الزنا و هو حرام، و هذا بخلاف قصيه ماعز لأنّه أفترّ بالزنا و كان صلّى الله عليه و آله بصدد ما يدفع

عنه الحدّ.

و اما الثاني فلان الشهود قد أقدموا على القذف فيقام عليهم حدّه

[١] يحتمل ان يكون المراد من الفعل هو نفس الوطى الاّ أنّه يعزّر لعدم تحفظه عن أعين الناس و عدم الاختفاء به، و ان لم يكن زنا.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٠٤

### الكلام في لزوم اتفاق الشهود في الشهادة.

قال المحقق: و لا بدّ من تواردهم على الفعل الواحد و الزمان الواحد و المكان الواحد فلو شهد بعض بالمعينة و بعض لا بها، أو شهد بعض بالزنا في زاوية بيت و بعض في زاوية أخرى أو شهد بعض في يوم الجمعة و بعض في يوم السبت فلا- حدّ و يحدّ الشهود للقذف.

أقول: لا- شكّ و لا- شبهة في أنّه لو تعرّض الشهود لذكر الخصوصيات و اختلفوا في ذلك فإنّه تردّ شهادتهم فلا بدّ من ان تكون شهادتهم متّحدة فعلا و زمانا و مكانا.

و أضاف في المسالك الصفة أيضا فقال: لا ريب في عدم قبول شهادتهم على تقدير الاختلاف في الفعل بالزمان أو المكان أو الصفة انتهى.

و الوجه في ذلك أنّه لو اختلفوا في الخصوصيات، فلم تقم أربعة شهداء المعبرة في الشهادة، على الفعل الواحد بل قام على الزنا في هذه الزاوية مثلا شاهدان و على وقوعها في زاوية أخرى آخرا، هذا إذا اختلفوا من جهة المكان، و هكذا الأمر لو اختلفوا من جهة الزمان كما إذا شهد بعض بالزنا في يوم الجمعة و آخر ان به في يوم السبت، و ان كانت الشهادة محقّقة على أصل الزنا الاّ أنّها غير كافية بعد عدم تواردهم على فعل واحد.

بل و لو شهد بعض بوقوع الزنا حال كونهما مجرّدين و آخر به حال كونهما من وراء الثوب أو شهد بعض بوقوع الزنا في ثوب أبيض و آخر بوقوعه في ثوب اصفر مثلا فان ذلك غير مقبول على ما هو مقتضى ما ذكره في المسالك من اعتبار اتّحاد الصفة أيضا فهذا لا كلام فيه و لذا قال بعد ما نقلناه من عبارته:

لأنّ كلّ واحد من الفعل الواقع على أحد الوجوه غير الفعل الآخر، و لم يقم على الفعل الواحد أربعة شهداء.

و أنّما النزاع و الكلام في أنّه هل يعتبر تعرّض الشهود للخصوصيات أو أنّه يكفي الشهادة مطلقاً؟

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٠٥

قال في المسالك: أنّ ظاهر المصنّف و العلّامة اشتراط ذلك فلا يكفي إطلاقهم الشهادة على الزنا على الوجه السابق الاّ مع تصريحهم باتّحاد الزمان و المكان حتّى لو أطلق بعضهم و قيد آخرون حدّوا و النصوص خالية من اشتراط ذلك و دالّة على الاكتفاء بالإطلاق و هذا هو الظاهر من كلام المتقدّمين.

ثم نقل كلام الشيخ في النهاية و قال بعد ذلك: و هذا صريح في عدم اعتبار التقييد بالزمان.

ثم نقل عبارة ابن الجنيد، و قال بعد ذلك: و هذا صريح في ذلك و كلام غيرهما قريب من ذلك، و هذا هو المعتمد.

ثم صار بصدد توجيه عبارة المحقق و قال: و يمكن تنزيل كلام المصنّف و ما أشبهه على ذلك بحمل عدم القبول على تقدير التعرّض على ذلك و الاختلاف فيه.

أقول: أنّ هذا الحمل خلاف الظاهر جدّا بل الظاهر هو لزوم التعرّض و اتّحادهم في الخصوصيات و لعلّ الأقوى ذلك، و ذلك لاحتمال ان يكون نظر بعض الشهود الى وقوع الفعل مع خصوصيّة تكون مغايرة للخصوصيّة التي كانت بنظر الآخر فلم تتحقّق شهادة

الأربع على فعل واحد و إنما تتحقق ذلك مع التعرض للخصوصيات و الاتفاق عليها.

و ما افاده من خلو النصوص من اشتراط ذلك.

فيه ان ذلك غير قادح و لا يوجب القول بعدم اعتبار ذكر هذه القيود و الخصوصيات و لا دلالة له على صحه الشهادة و قبولها فان ذكر ذلك في النصوص غير لازم بعد ان المعتبر بحسبها هو شهادة الأربع على فعل واحد و هو الزنا الشخصي فاذا تعرضوا للخصوصيات و اتفقوا عليها و فيها، يتحقق موضوع الشهادة و يمكن هناك اجراء الحد و اما إذا أطلقوا فمن الممكن ان يكون شهادة بعض في الواقع على خلاف ما يشهد به بعض آخر.

و غاية ما يمكن ان يقال هو ان الشهادة المطلقة بلا ذكر فيها عن الزمان و المكان تكون ظاهرة في وحدة الفعل، فليست صريحة في ذلك و قد تقدم اعتبار

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٠٦

الصراحة في الشهادة- على خلاف من صاحب الجواهر- فلا يكتفى بها.

و يشهد على ما ذكرناه من ان خلو النصوص عن ذكر ذلك لا يدل على عدم اعتباره، خلوها عن قيد: بلا عقد و لا ملك و لا شبهة، فقد راجعنا الروايات و لم نجد فيها ذكرا عن ذلك و الحال أنهم اعتبروا هذا القيد و لم يكتفوا بظهور لفظ الزنا في أنه صدر بلا عقد و لا ملك و لا شبهة [١].

و لباب الكلام ان الملاك في جواز اجراء الحد بالشهادة هو الشهادة مع ذكر الخصوصيات لأنها الشهادة الخالية عما يوجب درء الحد فمع التعرض و الاتفاق على القيود يحصل ذلك و الا فلا.

و بعبارة اخرى ان الشهادة بهذا النحو مصداق للشهادة الموجبة للحد و بدون ذلك تحصل الشبهة الدارئة للحد، لاحتمال اختلافهم في القيود لو كانوا يتعرضون لها و مع الاختلاف كان يحصل التعارض في شهادتهم و لم يتحقق الشهادة اللازمة على فعل واحد. و في الجواهر- بعد عبارة المصنف المذكورة آنفا- بلا خلاف أجده في شيء من ذلك بل و لا إشكال في صورة عدم اتفاق الأربعة على شيء من ذلك بل و لا إشكال في صورة عدم اتفاق الأربعة على شيء واحد كغير المقام من المشهود عليه من البيع و الإجارة و غيرهما.

يعنى أنه لا فرق بين المقام و غيره في هذا المقدار و هو لزوم الاتفاق في المشهود به مع تمام الخصوصيات إذا تعرضوا لذلك، غاية الأمر اعتبار اتفاق الأربعة في باب الزنا، و الاثنين في مثل البيع و الإجارة.

ثم قال: إنما الكلام في اختصاص المقام عن غيره باعتبار ذكر الشهود الخصوصيات و الاتفاق عليها مع تعرض البعض على وجه لا يجزى إطلاق الآخر و لا قوله: لا اعلم به و ربما شهد للثاني الموثق.

و لا يخفى أنه قد تعرض هنا لقسم من موضع البحث و هو أنه هل يعتبر مع ذكر بعض منهم الخصوصيات ان يتعرض الآخرون لها أيضا أم لا؟ مع ان

[١] أقول: هذا مضافا الى ما سياتى من ذكر ذلك في بعض النصوص فانتظر.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٠٧

المستفاد من ظاهر عبارة المحقق هو اعتبار ذكر الخصوصيات و ان على الشهود التعرض لها أولا.

و مراده من الثاني هو فرض قول واحد من الشهود: لا أعلم، في قبال الآخرين المتعرضين لذكر الخصوصيات، فان الفرض الأول في كلامه هو تعرض بعض منهم و إطلاق الآخرين، و اما الموثق فهو موثق عمّار و قد نقله باختلاف يسير في الألفاظ، و متنه على ما في الوسائل هذا: عن عمّار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يشهد عليه ثلاثة رجال أنه قد زنى بفلانة و يشهد الرابع

أنه لا يدري بمن زنى قال: لا يحدّ ولا يرجم «١».

ولعله تمسّك به جواباً عمياً قاله في المسالك من خلّو النصوص، وكأنه يقول: إنّ فيها تعرّضاً لذلك غاية الأمر بالنسبة الى بعض فروضه و صورته.

والظاهر أنه يستفاد من ذلك حكم ما لو تعرّض بعض الشهود للخصوصيات و سكت الآخرون أيضاً و أنه لا تقبل شهادتهم و ذلك لأنّ عدم قبول الشهادة في مفروض الرواية ليس لأجل قول الرابع: لا اعلم، بخصوصه و تعبداً مخصوصاً بتلك الشهادة، حتّى يتفاوت الحكم بالنسبة الى ما لو أطلق الرابع و لم يتعرّض للخصوصيات حتّى بقوله: لا اعلم، بل ذلك لمكان عدم حصول أربعة شهداء، المشترك بينه و بين المقام.

و قد ظهر بما ذكرنا أنه لا حاجة في إسراء حكم المثل الى سائر الأمثال، الى التمسك بالإجماع المركّب و القول بأنّه يتمّ في غيره بعدم القائل بالفرق بين الأصحاب، كما تمسّك به في الرياض، حتّى يرد عليه ما أورده في الجواهر بقوله: لا إجماع مركّب تسكن اليه النفس على عدم الاجتزاء بالشهادة على معاينة الإدخال و الإخراج على وجه الزنا من غير تعرّض للزمان و المكان و لا على ما إذا تعرّض بعد و أطلق الآخر على وجه لم يعلم عدم شهادته بها ثم استنتج بقوله: فالمتّجه الاقتصار في الموتق على مورده.

و ذلك لأنّ بما ذكرنا يحصل الغناء عن ذلك و هو أنه لا بدّ من تحقّق

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٠٨

أربعة شهداء على فعل واحد بحيث لا يجرى احتمال تعدّد الواقعة فإذا كانت الشهادة بحيث تحتمل التعدد فلا تنفع في إثبات الحدّ على المشهود عليه، فمن هذا الباب ما إذا تعرّض البعض و قال الباقي: لا اعلم، و منه ما إذا تعرّض بعض و أطلق الباقي، و منه ما إذا لم يتعرّضوا للخصوصيات أصلاً فإنّ الرمز الأصيل و الوحيد في ردّ الشهادة في مورد الرواية هو احتمال تعدّد الواقعة و هو محقّق في غير موردها أيضاً. فكما أنه لو شهد اثنان بوقوع الزنا في مكان كذا و شهد آخرون بوقوعه في مكان آخر فإنها لا تؤثر شيئاً، كذلك فيما إذا تعرّض بعض و أطلق الباقيون مثلاً.

و هذا الكلام يأتي في جميع الشهادات و ان كان بينها فرق من جهة العدد المعتبر فيها فاذا شهد شاهدان بوقوع القتل ألا ان أحدهما قال بأنّ زيدا قتل عمرا و قال الآخر: انّ زيدا قتل و لكن لا أدري أنه قتل اى شخص و لا اعلم أنه كان عمرا مثلاً فإنّه لا تقبل هذه الشهادة و لا تؤثر في استحقاق القصاص فليس لولّي المقتول الاقتصار منه لعدم إثبات أنه قتل عمرا حتى يجوز له ذلك و هكذا لو كانت شهادتهما من باب المطلق و المقيد بان شهد أحدهما بأنه قتل عمرا و قال الثاني: أنه قد قتل رجلاً.

نعم في مورد لا يفضى الاختلاف في الخصوصية الى احتمال تعدّد المشهود به لا اشكال، و ذلك كما إذا شهد الشهود انّ هذا الرجل قد زنى بهذه المرأة لكنهم اختلفوا في معرفتها و الجهل لها فبعضهم يعرفها و يسمّيها و بعض لا يعرفها و لا يسمّيها مثلاً فان اختلافهم في المعرفة بها و عدمها و أنه يعرفها بعضهم دون الآخريين غير قادح بعد تعيينهم جميعاً شخصها و ذلك لعدم احتمال التعدّد حيث عيّنوا شخصها و زمان الزنا و مكانه.

فقوله عليه السّلام في الرواية: لا يحدّ و لا يرجم إشارة الى عدم تماميّة الشهادة في الواقع و ذلك لاحتمال عدم اتّفاقهم على شيء واحد.

و بذلك قد ظهر أيضاً انّ ما أفاده في الجواهر بعد التمسك بالموتق بقوله:

و منه يعلم الوجه في اشتراط توارد الجميع على الخصوصية إذا ذكرها بعضهم

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٠٩

فيختصّ المقام حينئذٍ بذلك تعبدًا من غير فرق بين الخصوصيات «١»، لا يخلو عن إشكال فإنه لو كان المراد عدم قبول الشهادة مع تمامها وكمالها و ذلك للتعبد بسبب الخبر المزبور- كما أنه الظاهر من التعبد أيضا ذلك حيث أنّ حقيقته الحكم بشيء مع عدمه في الواقع أو بالعكس أو الحكم بكونه من أمر مع عدم كونه منه في الواقع أو بالعكس نظير قوله تعالى وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءٍ. وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «٢» فإنه أطلق عليهم الفاسقين مع احتمال صدقهم في الواقع- ففيه أنه غير صحيح لأنّ الشهادة غير تامة على حسب الفرض و ذلك لاحتمال التعدد بان يكون شهادة بعضهم بشيء و الآخرين على شيء آخر. نعم لو كان المراد منه أنّ الشارع اعتبر الأربعة تعبدًا و لم يحصل ذلك فليس فيه اشكال.

### الكلام في ما لو شهد بعض بالإكراه و بعض بالمطوعة

#### إشارة

قال المحقق: و لو شهد بعض أنه أكرهها و بعض بالمطوعة ففي ثبوت الحدّ على الزاني وجهان أحدهما يثبت للاتفاق على الزناء الموجب للحدّ على كلا التقديرين، و الآخر لا يثبت لأنّ الزناء بقيد الإكراه غيره بقيد المطوعة فكأنّ شهادة على فعلين. أقول: ذهب الشيخ في المبسوط إلى الأوّل، و اختار في الخلاف، الثاني فقال في الأوّل: إذا شهد اثنان أنه أكرهها و قال آخرون أنّها طوعته فلا حدّ عليها لأنّ الشهادة لم تكمل و الرجل لا حدّ عليه أيضا و قال بعضهم: إنّ عليه الحدّ، و هو الأقوى عندي، لأنّ الشهادة قد كملت في حقّه على الزنا لانه زان في الحالين و من قال بالأوّل، قال: لأنّ الشهادة لم تكمل على فعل واحد فإنّ الإكراه غير المطوعة «٣».

(١) جواهر الكلام المجلد ٤١ الصفحة ٣٠٢.

(٢) سورة التور الآية ٤.

(٣) المبسوط المجلد ٨ الصفحة ٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١٠

و قال في الثاني: إذا شهد أربعة شهود على رجل بالزنا بامرأة فشهد اثنان أنه أكرهها و آخرا أنّها طوعته قال الشافعي: أنه لا يجب عليه الحدّ و هو الأقوى عندي، و قال أبو حنيفة: عليه الحدّ و به قال أبو العباس. دليلنا أنّ الأصل برأيه الذمّة، و إيجاب الحدّ يحتاج الى دليل و أيضا الشهادة لم تكمل بفعل واحد و أنّما هي شهادة على فعلين لأنّ الزنا طوعا غير الزنا كرها «١». و حاصل الاستدلال على استقرار الحدّ عليه- كما هو مختاره في المبسوط- هو تمام الشهادة و كما لها بالنسبة إلى زناه لأنّ المرأة سواء كانت مكرهه في زناها أو مطوعة فإنّ الرجل قد زنى بها فيجب عليه الحدّ لتحقق الشهادة المعتمدة بالنسبة اليه. و قد مال الى ذلك صاحب الجواهر فإنه بعد ان نقل الاستدلال على وجوب الحدّ بالاتفاق على الزنا الموجب للحدّ على كلا التقديرين قال:

و الاختلاف أنّما هو في قول الشهود لا في فعله «٢».

و فيه أنّ منشأ الاختلاف في القول باختلاف المقول و لو لا اختلاف المقول لاّتحّد القول، فاذا قال بعضهم: أنه قد زنى مكرها لها و قال آخرون: أنه قد زنى بها و هي قد طوعته فالاختلاف أنّما هي في قسمة الزنا المختلفين و ذلك لأنّ زنا المكره قسم و زنا غير المكره قسم آخر، و الشاهد على ذلك أنّ الأوّل موجب للقتل و الثاني للحدّ جلدا أو رجما و حينئذٍ فلم يتحقق أربعة شهود على فعل واحد

فان هذا الزنا فرد خاص و الآخر فرد آخر منه غير الأول، فيقال زنا اكرهى وزنا مطاوعى فهما موضوعان متباينان و لهما حکمان مختلفان لا تعلق لأحدهما بالآخر و هذا نظير تردّد القاتل بين هذا و ذاك الذى لا يمكن الاقتصاص هناك. و على الجملة فلا يجوز اجراء الحدّ على الفعل المرّد.

قال الشهيد الثانى: إذا شهد بعض الأربعة على رجل بأنّه زنى بفلاته مكرها لها فى ذلك الزنا و شهد الباقيون بأنّه زنى بها مطاوعه له فيه فلا حدّ على

(١) الخلاف كتاب الحدود مسئلة ٢٤.

(٢) جواهر الكلام المجلد ٤١ الصفحة ٣٣٠.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١١

المرأة قطعاً لعدم ثبوت المقتضى لحدّها و هو الزنا مطاوعه و اختلف قولاً- الشيخ فى الرجل فقال فى الخلاف: لا حدّ عليه و تحدّ الشهود لأنها شهادة على فعيلين فان الزنا بقيد الإكراه غيره بقيد المطاوعه و هى كشهادة الزوايا، و قال فى المبسوط: يحدّ الرجل لثبوت الزنا على كلّ واحد من التقديرين المشهود بهما و لأنّ الاختلاف أنّما هو فى أقوال الشهود لا فى فعله و هذا مختار ابن الجنيد و ابن إدريس، و تردّد المصنّف مقتصرًا على نقل القولين و كذلك العلامة فى الإرشاد و التحرير، و رجح فى القواعد و المختلف الأول و كذلك الشهيد فى الشرح و لعلّه أوجه و يمنع ثبوت الزنا على كلّ واحد من التقديرين لأنّه لم يشهد به على كلّ تقدير العدد المعتمد فهو جار مجرى تغاير الوقتين و المكانين المتفق على أنّه لا يثبت على تقديره انتهى «١».

و ان أورد عليه فى الجواهر بقوله: و فيه وضوح الفرق بينهما ضرورة اقتضاء الاختلاف تعدّد الفعل بخلافه هنا المفروض اتفاق الجميع على اتّحاد الزمان و المكان و أنّما اختلفوا فى حال المزنى بها و الزانى، الذى لا يقتضى تعدّد الفعل فيمكن اطلاع من شهد بالمطاوعه على كون الإكراه الظاهر صورياً نعم لو لم يتعرّضاً للزمان و قلنا بكفايته و اختلفا فى الإكراه و المطاوعه على وجه لا يمكن الجمع بينهما الّا بتعدّد الفعل أتجه حينئذ عدم القبول فتأمل جيّداً انتهى «٢».

لكن فيه تأمل و اشكال و ذلك لأنّه إذا كان السواد و البياض ضدّين فلا محالة يكون الأسود و الا بيض أيضاً ضدّين و كذلك إذا كان الإكراه و المطاوعه ضدّين فلا محالة الفعل الصادر من الإكراه و الصادر من المطاوعه أيضاً ضدّان و لا يجتمعان، و ليس المراد من كونهما قسمين أنّ الواقع فى الخارج فعلاً و قسماً فإنّه لا شكّ فى أنّ الفعل واحد و أنّما تردّد امره بين ان يكون من هذا أو من ذاك و قد شهد بعض الشهود على الأول و بعض على الثانى و بعبارة أخرى

(١) مسالك الافهام المجلد ٢ الصفحة ٤٢٧.

(٢) جواهر الكلام المجلد ٤١ الصفحة ٣٠٢.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١٢

لا- نعلم أنّ الواقع فى الخارج من أفراد هذا القسم أو من أفراد القسم الآخر فعدد الشهود فى كلّ من الفردين ناقص، و اتفاق الشهود أنّما كان على الجامع و أمر كلّى لا على أمر شخصى الذى هو الموجب للحدّ.

ثمّ أنّه قد يقال أنّ الوجه فى عدم إثبات الزنا أمر آخر- لا عدم شهادتهم على أمر واحد- و ذلك لأنّ من شهد منهم على مطاوعه المرأة فقد قذفها و رماها بالزنا فيجرى عليه حكم القذف و يكون فاسقاً فلا تقبل شهادته.

و فيه أنّه مع فرض وحدة الفعل فقد كملت شهود الزنا و يثبت ذلك، و معه فالشهادة تؤثّر فى أمرين أحدهما إثبات حدّ الزنا على الزانى، ثانيهما نفى حدّ القذف كما فى كلّ مورد يؤخذ بشهادة الشهود الذين شهدوا على الزنا، و الّا تكون الشهادة قذفاً، و على



الجملة فمع وحدة الفعل ليس هناك قذف وإنما يتحقق هو فيما كان الفعل بالمآل متعدداً، وعبارة أخرى أنه مع كمال الشهود لا تدخل الشهادة تحت عنوان القذف بل اللازم عليه هو ترتيب آثار الزنا المشهود به.

ثم إن العلامة في القواعد ذكر الوجهين في المسئلة: ثبوت الحد على المشهود عليه لكمال الشهادة على الزنا وكون اختلافهم في فعلها لا في فعله، و ثبوت الحد على الشهود، مستندلاً بتغاير الفعلين ثم قال: وهو أوجه ولا حد عليها إجماعاً ثم إن أوجبنا الحد بشهادتهم لم يحد الشهود والآ حدوا ويحتمل أن يحد شهود المطاوعة، لأنهما قد قذفا المرأة بالزنا ولم تكمل شهادتهم عليها دون شاعدي الإكراه لأنهما لم يقذفا وقد كملت شهادتهم وإنما انتفى عنه الحد للشبهة انتهى.

أقول: يمكن أن يورد عليه بأنه بعد البناء على إيجاب الحد بشهادتهم وإثبات الزنا بذلك لا وجه لحد الشهود مطلقاً فكيف احتمل أن يحد شهود المطاوعة، وعبارة أخرى أما إن نقول بأن الشهادة قد كملت وعلى هذا فلا وجه لحد الشهود بل يحد المشهود عليه لا غير، وأما إن نقول بعدم ذلك لكون بعضهم قاذفاً وفاسقاً فيلزم حد الشهود دون المشهود عليه لأنه لم تستكمل الشهادة.

وعلى الجملة فلو تحقق أن الشهادة كانت على فعلين كما استوجهه

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 213

العلامة قدس سره بنفسه فلم يبق إلا حد الشهود ولا مجال لانتفاء الحد عنهم وإن قلنا بعدم التعدد كما هو المفروض والمبنى في كلامه - حيث قال: إن أوجبنا إلخ - فلا بد من إجراء الحد على المشهود عليه ولا شبهة كى ينتفى الحد بعد فرض إيجاب الحد وثبوته [1].

وفي الجواهر بعد لفظ الشبهة الوارد في كلام العلامة المذكور آنفاً: أي لا - لعدم الثبوت، ثم قال قدس سره: وفيه أن الشهادة بالمطاوعة أعم من القذف لاحتمال الشبهة فيها وإن كان هو زانياً.

يعنى أنه وإن شهد شاهد المطاوعة بمطاوعتها له إلا أن مجرد ذلك لا يلزم قذفها بالزنا وذلك لإمكان مطاوعتها زعماً منها إن ذلك يحل لها، هذا.

أقول: وفيه أن هذا الاشكال وإن كان يصح ويأتي على مذهب من يعتبر التصريح في الشهادة أما على مذهب من يكتفى بلفظ ظاهر في المراد كما أكد عليه صاحب الجواهر آنفاً فلا، فإنه إذا قال بعض أنها كانت مكرهة على الزنا وشهد الباقر أنها قد طوعته في ذلك، فإن ظاهر هذا أنها قد زنت وكانت زانية لا أنه اشتبه عليها الأمر، فيجب عليها الحد.

هذا مع أنه فرق بين قبول الشهادة وباب القذف حيث أنه لا حاجة في القذف إلى الصراحة بل يكفي قول: يا بن الزانية أو أنت زان وأمثال ذلك كما ترى كلماتهم في القذف، والحاصل أنه يكفي في القذف مجرد النسبة على ما هو ظاهر إطلاق الأدلة والكلمات من غير توقف على ادعاء الرؤية أو استعمال لفظ صريح في ذلك بل يكفي اللفظ الظاهر في الزنا الحقيقي.

### اختلاف الشهود في قميص الزاني

قال في القواعد: لو شهد اثنان بأنه زنى وعليه قميص أبيض و اثنان أن

[1] أقول: وفي دفتر مذكراته دام ظلّه بعد نقل كلام القواعد: أقول: مع اعترافه بتغاير الفعلين فكيف يقال: وقد كملت شهادتهم عليه إلا أن يكون المقصود على القول الآخر ولكن عليه لا ينفي الحد انتهى هذا لكن لا يخفى أن توجه الاشكال على العلامة في المقام محلّ تأمل و اشكال فراجع كلام العلامة ثانياً إن شئت.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 214

عليه قميصاً أسود ففي القبول نظر.

و في الجواهر: و فيه أنه لا مانع من اجتماع الخصوصيتين فلا تعدد للفعل.  
أقول: أنه و ان كان لا مانع من اجتماعهما لكن العبارة ظاهرة في انحصار القميص كما لا يخفى.

### إذا شهد بعض فلا يرتقب إتمام البيئته بل يحد الشهود

قال المحقق: و لو أقام الشهادة بعض في وقت حدوا للقذف و لم يرتقب إتمام البيئته لأنه لا تأخير في حد.  
و في الجواهر بعد ذلك: بلا خلاف محقق أجده فيه إلا ما يحكى عن جامع ابن سعيد و هو شاذ [١].  
و قال العلامة في القواعد- عند حد شرائط ثبوت الزنا بالبيئته:- الثالث اتفاقهم على الحضور للإقامة دفعه فلو حضر ثلاثة و شهدوا حدوا للفرية و لم يرتقب إتمام الشهادة لأنه لا تأخير في حد نعم ينبغي للحاكم الاحتياط بتفريق الشهود في الإقامة بعد الاجتماع و ليس لازما و لو تفرقوا في الحضور ثم اجتمعوا في مجلس الحكم على الإقامة فالأقرب حدهم للفرية انتهى.  
أقول: ظاهر عبارة المحقق المذكورة أنفا هو اشتراط اجتماع الشهود حين الشهادة بخلاف كلام العلامة فإن الظاهر منه اعتبار اجتماعهم حين الحضور، و ان أمكن ان يكون مراده ما هو الظاهر من كلام المحقق، غاية الأمر أنه أضاف اجتماعهم وقت الحضور أيضا و لذا قال في الجواهر أنه قد بالغ الفاضل في القواعد و ولده في الشرح فاعتبر حضورهم قبل الشهادة للإقامة. إلخ.  
و كيف كان فعلى ما هو ظاهر العبارات، لو حضر بعضهم و شهد ثم بلا أى تأخير شهد الباقون فإنه يكتفى بذلك عند المحقق دون العلامة لأنهم لم يحضروا

[١] قال ابن سعيد في جامع الشرائع الصفحة ٥٤٨: و ان شهد ثلاثة في وقت ثم تم العدد في وقت آخر ثبت الزنا، و روى: لا نظرة فيه و يحدون و يدرء الحدود بالشبهات.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١٥

جميعا و معا و ان كانوا مجتمعين على الشهادة بعد ان من المسلم عدم اعتبار أداءهم الشهادة دفعه واحدة و معا.  
و قد وافقه في ذلك ولده فخر الدين فقال في شرح كلام والده المذكور آنفا: وجه القرب ان اجتماعهم على الحضور شرط في ثبوت الحد على المشهود عليه و انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط و كلما لم يوجب شهادة الزنا الحد أوجب حد القذف، و يحتمل عدم وجوب الحد و يمنع اشتراط الحضور دفعه و كونه وقع في حضرة النبي صلى الله عليه و آله على هذه الحالة لا يوجب اشتراطه بل جاز ان يكون اتفاقا.

ثم قال: و الأقرب عندى الأول لأنه حد مبني على التخفيف انتهى «١» و لا يخفى أنه لم يقد دليل واضح على مختار العلامة أعلى الها مقامه.

و هنا قول ثالث ذهب اليه الشيخ قدس سره في الخلاف، قال: إذا تكامل شهود الزنا فقد ثبت الحكم بشهادتهم سواء شهدوا في مجلس واحد أو في مجالس و شهادتهم متفرقين أحوط و به قال الشافعي، و قال أبو حنيفة: ان كانوا شهدوا في مجلس واحد ثبت الحد بشهادتهم و ان كانوا شهدوا في مجالس فهم قذفة يحدون و المجلس عنده مجلس الحكم فان جلس بكرة و لم يقد إلى العشي فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة و آخران عشية ثبت الحد، و لو جلس لحظة و انصرف و عاد فهما مجلسان.

ترى تصريحه بأنه يثبت الحكم بتكامل الشهود سواء شهدوا في مجلس واحد أو في مجالس متعددة و الظاهر من المجالس المتعددة هو تعدد المجالس حقيقة بأن يشهد بعضهم في هذا اليوم مثلا و بعضهم في يوم آخر لا ان يشهد كل من الشهود في بيت فإنه شيء آخر ذكره بقوله: و شهادتهم مفترقين أحوط، و على هذا فلا فرق بين اجتماعهم في الحضور و عدمه.

و كيف كان فقد استدلل على ما ذكره بقوله: دليلنا كل ظاهر ورد بأنه إذا شهد أربعة شهود وجب الحد، يتناول هذا الموضوع فإنه لم

يفصل و أيضا قوله

(١) إيضاح الفوائد المجلد ٤ الصفحة ٤٧٦-٤٧٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١٦

تعالى وَالَّذِينَ يَزُومُونَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، و لم يفصل، و أيضا فإذا شهد واحد أولا لم يخل من أحد أمرين اما ان يكون شاهدا أو قاذفا فبطل ان يكون قاذفا لأنه لو كان قاذفا لم يصر شاهدا بإضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت أنه ليس بقاذف ثبت أنه يكون شاهدا و إذا كان شاهدا لم يكن قاذفا بتأخر شهادة غيره من مجلس الى مجلس آخر انتهى «١».

أقول: ان مقتضى إطلاقات الأدلة كتابا و سنه هو الاكتفاء في الحكم بالزنا بأربعة شهداء مطلقا سواء كان حضورهم في المجلس دفعا أو بالتدريج، و بلا فرق بين كونهم معا حاضرين و مجتمعين في المجلس و عدمه و ذلك لصدق شهادة أربعة شهداء، كما ان مقتضى هذا الإطلاق هو القول بأنه لا فرق في إقامتهم الشهادة متعاقبا و بدون أي تأخير أو معه، غايه الأمر أنا قد خرجنا عن هذا الإطلاق بسبب الروايات مثل قوله صلوات الله عليه بعد ان شهد ثلاثة: أين الرابع؟ [١] كما أنا قد نخرج بسبب الروايات عما افاده الشيخ من عدم الفرق بين وحدة المجلس و تعدده فان مقتضى بعض الاخبار هو اعتبار وحدة المجلس.

ثم ان المحقق الأردبيلي عند تعرضه في شرح الإرشاد لقول العلامة:

و لو سبق أحدهم بالإقامة حد للذف و لم يرتقب إتمام الشهادة.

قال: إذا حضر بعض الشهود مجلس الحكم و شهد بالزنا قبل الباقي يجب حدّ الشاهد الذي أقام و لا ينتظر باقي الشهود و إتمام الشهادة و عدمها. فحضور الشهود كلهم مجلس الحاكم و اجتماعهم فيه قبل الشهادة سواء دخلوا مجتمعين أو متفرقين شرط لسمع شهادتهم و اقامة شهادتهم و ثبوت الحدّ بها على المشهود عليه و سقوطه عنهم فلا يجوز قبل الاجتماع و لا ينفع نعم يجوز التفريق في الإقامة بل قالوا يستحبّ التفريق بين الشهود بعد اجتماعهم حال الإقامة فيفترق بعد الاجتماع و يستشهد واحدا بعد واحد كما قالوا باستحباب ذلك في سائر الأحكام لكن مع الريه و هنا مطلقا للاحتياط و التخفيف، و دليل حدّ

[١] سيأتي نقل الخبر بكامله.

(١) الخلاف المجلد ٣ الصفحة ١٥٣ المسئلة ٣١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١٧

الشاهد السابق من غير انتظار الباقي هو أنه صدق عليه أنه افتري و رمى بالزنا و لم يأت بأربعة شهداء و أنه كاذب فيحدّ بالفعل للفرية إذ لا- تأخير لحدّ على ما ثبت بالرواية بل بالإجماع و بدلّ عليه أيضا رواية نعيم بن إبراهيم عن عباد البصري قال: سألت أبا جعفر عليه السلام. و رواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام في ثلاث شهدوا.

ثم قال: و قد ترى سندهما كأنه انجبر بالشهرة و فيه ما مرّ مرارا.

أقول: انّ من المسلّم عندهم انّ الروايتين ضعيفتان لكنهم يقولون بانجبار الضعف بالعمل نعم للأردبيلي رحمه الله في انجبار ضعف الخبر بالشهرة تأمل و اشكال.

ثم قال: و قد بالغ في القواعد في ذلك حيث قال باشتراط اجتماعهم في الحضور مجلس الحكم فلو تفرّقوا بالحضور حدّوا و هو بعيد و كذا الأول.

فهنا قد استبعد كلام العلامة أولا و عطف عليه في ذلك القول الأول الذي هو في الحقيقة قول الشرائع أيضا- فهو أيضا عنده بعيد- و

علل ذلك بقوله:

لأن ثبوت الحد بعد غير معلوم حتى يقال: ولا تأخير للحد فان الشاهد قد يكمل شهادته بالباقي وقد يكون اعتمادا على ذلك شهد، فحدّه قبل شهادة الباقي و معلوميّة حالهم - خصوصا مع العلم بوجود الباقي و أنّه سيجيء عن قريب و تسهّل - محلّ التأمل، و لأنّه يصدق بعد شهادة الباقي أنّه اتى بأربعة شهداء فلا حدّ عليه بل لا يبعد الصدق قبله و ان كان على سبيل المجاز و بالجملة إبطال هذه الشهادة و حدّ الشهود بمجرد سبق مشكل مع التخفيف في الحدود، و الدرء بالشبهات، بل ينبغي ان يحمل على الوجه المتعارف في ذلك فان كمل الشاهد المسقط و الّا حدوا.

ثم قال: و كأنه لذلك قال الشيخ في الخلاف بعدم اشتراط اتحاد المجلس لأنه قال: إذا تكاملت. أحوط، و تأويل المختلف و حمله على تفرّقهم بعد اجتماعهم لإقامة الشهادة دفعة نظرا الى أنّ ذلك هو المذهب عندنا

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١٨

بعيد الّا ان يثبت الإجماع و هو بعيد لخلاف الشيخ المتقدم على الظاهر نعم ان شهد البعض و نكل البعض حدّ الشاهد للفريء و عدم الإتيان بالأربعة و لحسنه محمد بن قيس.

وقد أيد ما ذهب اليه من كفاية الأربعة و ان كان قد وقع تراخ بالنسبة الى بعض منهم، بكلام الشيخ في الخلاف و هو عدم اشتراط اتحاد المجلس - و قد مرّ منا نقل كلام الشيخ فراجع - و استبعد ما ذكره العلامة في المختلف تأويلا لكلام الشيخ من التفرّق بعد الاجتماع لإقامة الشهادة، و عليه فلا يكون نظر الشيخ من تعدّد المجالس تفرّق الشهود في إقامة الشهادة بعد اجتماعهم معا بل المراد هو حصول التراخي في الشهادات مستقلا.

و على ذلك فلم يبق في إثبات اعتبار تتابع الشهادات و حدّ الشهود لو وقع بينها تراخ، سوى الروايات على ما هو المبني من الجبر و الّا فأدلّه حجية الشهادة شاملة لما إذا تتابعت الشهادات أو بالتراخي و حصول الفصل بينهما و النتيجة أنّه لو وقعت الشهادات كلّ واحدة عقب الأخرى حتى كملت فهو و الّا فيحدّ الشهود خلافا للشيخ حيث جوز تعدّد المجالس.

و أما كلام العلامة في المختلف فهو هذا: قال الشيخ في الخلاف: إذا تكاملت شهود الزنا فقد ثبت الحكم بشهادتهم سواء شهدوا في مجلس واحد أو مجالس و شهادتهم متفرّقين أحوط. و قال ابن حمزة: و أنّما يقبل البيّنة مع ثبوت العدالة بسّته شروط: قيامها في مجلس واحد، و المعتمد ما قاله الشيخ للعموم و لاستحباب تفريق الشهود، و ان قصد ابن حمزة اجتماعهم لإقامة الشهادة دفعة صحّ كلامه لأنه المذهب عندنا و قال سلار: كلّ حدود الزنا على اختلافه لا يثبت إلّا بشهادة أربعة رجال على الوجه الذي ذكرناه في مجلس واحد انتهى كلامه [١].

[١] مختلف الشيعة الصفحة ٧٦٤. أقول لعلّ التنزيل المزبور يستفاد من أنّ العلامة أولا نقل كلام الشيخ ثم كلام ابن حمزة المخالف له الناطق باعتبار قيام الشهود في مجلس واحد، ثم جعل المعتمد كلام الشيخ و بذلك ردّ كلام ابن حمزة ثم صدّق كلام ابن حمزة إذا كان مقصوده اجتماعهم لإقامة الشهادة دفعة و صحّح كلامه على هذا الفرض و لازم ذلك أنّه على هذا يكون ابن حمزة موافقا للشيخ فيعلم أنّ الشيخ يقول بذلك بنظر العلامة حيث أنّ قول الشيخ هو المعتمد عنده.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢١٩

أقول: و فيه أنّ ذلك لا يساعده دليل الشيخ و ذلك لأنه علل ما ذكره بأنّ الشاهد الأول اما ان يكون قاذفا أو شاهدا لكنّه ليس بقاذف و ذلك لأنه لو كان قاذفا كان لا ينعف ضمّ شهود آخر إليه لكونه فاسقا مع أنّه لو ضمّت إليه الثلاثة لقبّلت و حكم بالحدّ على المشهود عليه فاذا ثبت أنّه ليس بقاذف بل هو شاهد فاذا لا يضرّه تأخير سائر الشهود من مجلس الى مجلس آخر هذا و كانّ الشيخ لم يعمل بالرواية الدالة على اعتبار حضور الشهود كلّهم عند إقامة الشهادة كي تتحقق الشهادات متعاقبة.

هذا ولكن الإنصاف أنه يمكن استفادة اعتبار اجتماعهم قبل مقام الشهادة من كلام الشيخ و ذلك لمكان قوله: و شهادتهم متفرقين أحوط.

بيان ذلك أن الاحتياط جار فيما أمكن ما يقابله أيضا حتى يكون الأول احتياط و ما يقابله خلاف الاحتياط، و فيما نحن فيه يكون تفریق الشهود أحوط، إذا أمكن التفریق و الاجتماع كلاهما و ذلك لا يتحقق إلا بان يكون الشهود حاضرين عند إقامة الشهادة حتى يفرق الحاكم بينهم في أداءها، و أمّا إذا لم يكن بعضهم حاضرين فهو أمر قهري و لا يصدق عليه أنه احتياط، فمن ذلك يمكن ان يستفاد أن مراد الشيخ أيضا اعتبار حضورهم عند الإقامة جميعا الذي يعبر عنه بالمجلس الواحد عرفا غاية الأمر أنه يقول بجواز إقامتهم الشهادة و أداءها في هذه الحال و في حال افتراق كل منهم عن الباقيين و قد أضاف أن الثاني هو المستحب لثلا يطّلع أحدهم على ما شهد به الآخر، و اللاحق على ما شهد به السابق، فيتلقى منه الشهادة.

و ربّما يؤيد ذلك أن ابن إدريس عبر في السرائر بذلك اي مجلس واحد أو مجالس - فإنه قال: إذا تكامل شهود الزنا فقد ثبت الحكم بشهادتهم سواء شهدوا في مجلس واحد أو في مجالس و لا يعتبر حضور الشهود لأداء الشهادة في وقت واحد إلا ههنا إلخ «١» - مع أنه قال قبل ذلك: و لا تقبل شهادة الشهود على الزنا إلا إذا حضروا في وقت واحد فان شهد بعضهم و قال: الآن يجيء

(١) السرائر الطبع الجديد المجلد ٣ الصفحة ٤٣٤.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢٠

الباقون جلد حدّ المفترى لأنه ليس في ذلك تأخير انتهى [١].

وجه التأييد و بيانه أنه عبر في المقام بالمجلس أو المجالس و الحال أنه اعتبر قبل ذلك و في كلامه السابق، الحضور في وقت واحد، فمن هذا يعلم أن المراد من المجلس أو المجالس هو تفریق الحاكم بين الشهود و عدمه عند الشهادة، بعد أنه يعتبر حضورهم جميعا قبل ذلك.

و بالجملة فعلى هذا فالشيخ أيضا موافق للمشهور و لذا قال في الجواهر:

و حينئذ لا خلاف في المسئلة إلا من ابن سعيد الذي قد سمعت شذوذه انتهى.

استدل المشهور بروايات منها رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام في ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا فقال علي عليه السلام أين الرابع؟

قالوا: الآن يجيء فقال علي عليه السلام: حدّوهم فليس في الحدود نظر ساعة «١».

و منها ما رواه عباد البصري قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا و قالوا: الآن تأتي بالربع قال: يجلدون حدّ القاذف ثمانين جلده كل رجل منهم «٢».

و لو استشكل في الأولى باحتمال كونها قضية في واقعة و لعل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كان يعلم بأن الرابع لا يأتي أو يأتي بعد مضي مدة فلذا حكم بحدّ الشهود، فإنّ الرواية الثانية لا يجرى فيها هذا الاحتمال لأنّ السؤال فيها قد وقع عن أمر كلي.

[١] السرائر المجلد ٣ الصفحة ٤٣١ أقول: و لا يخفى أن عبارة الجواهر في الطبع الجديد مغلوطة محرّفة، و الصحيح هو عبارته في الطبعة

القديمة و إليك متنها في الجديد: و ربّما أيد الحمل المزبور بأنه عبر في السرائر أنه قال قبلها. إلخ و أمّا متن القديم فهذا: و ربّما أيد الحمل المزبور بأنه عبر به في السرائر مع أنه قال قبلها إلخ و قد أوجب تحريف النسخة الجديدة أن يستشكل على ابن إدريس بأنه ليس في ما سبق من كلام الشيخ هذا الكلام، ثم يوجه باحتمال أنه ربّما كان في الخلاف الذي كان عند ابن إدريس فلا تغفل.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢١

فقد استفيد من الاخبار اعتبار حضورهم و اجتماعهم قبل الشهادة و كذا اعتبار تتابع شهاداتهم و عدم فصل فيها.

و الإنصاف عدم استفادة الأول منها و أنّه لا دلالة لها على عدم قبول الشهادة إذا لم يكن الرابع مثلا حاضرا إلا أنّه قد حضر بمجرد ان تمت شهادة الثالث و شهد بما شهد به الأولون و من قبله.

فهل ترى من نفسك أنّ في قضيّة قضاء الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام - رواية السكوني - لو كان الرابع يدخل مجلسه و بمجرّة قوله عليه السّلام: أين الرابع؟ يجيب: ها انا حاضر، فهل كان الامام يردّ شهادته و لم يقبل منه؟  
كلّا.

فتحصّل أنّه قد استثنى من حجّية الشهادة ما إذا أدوها بتراخ و انفصال كما إذا شهد بعضهم و لم يكن الباقي حاضرا و بعد مضى زمان دخل و شهد فان هذه الشهادة تكون مردودة.

## أربعة فروع في المقام

### إشارة

ثم انّ هنا فروعاً تناسب المقام نتعرض لها تبعا لصاحب الجواهر و ان لم يذكرها المحقق قدّس سرهما.

### الفرع الأول

لو شهد بعض و ابى الآخر بعد الحضور لها حدّ الشاهد للکذف كما صرح به غير واحد نافيا للخلاف فيه.

أقول: المفروض انّ الشهود قد حضروا و اجتمعوا لإقامة الشهادة و قد أداها بعضهم إلا أنّه أبى من أداءها الآخرون فهنا لا خلاف في عدم ثبوت الحدّ على المشهود عليه لعدم ثبوت الزنا كما أنّه لا خلاف في عدم حدّ الناكل عن الشهادة، و أنّما الكلام في حدّ من أقامها و عدمه و قد وقع الخلاف في ذلك بين العامة، و أما الخاصة فذهبوا الى وجوب الحدّ عليه للکذف و لا خلاف بينهم

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢٢

في ذلك إلا عن العلامة أعلى الله مقامه و ادعى الشيخ الإجماع على ثبوت الحدّ، و نفى الآخرون الخلاف فيه.  
و قد استدلل على ذلك بأمور.

أحدها ما مرّ من ادعاء الإجماع و عدم الخلاف فيه.

ثانيها صحيحة محمد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: لا أكون أولّ الشهود الأربعة في الزنا أخشى ان ينكل بعضهم فأجلد «١».

ثالثها فحوى الخبرين المذكورين آنفا - خبر السكوني و خبر عباد البصري - فإنّه إذا وجب حدّ ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا مع عدم حضور الآخر فهم اولى بالحدّ إذا كان الرابع حاضرا و ابى عن إقامة الشهادة لأنّه يأتي في الأول احتمال انّ الرابع لم يستطع من الحضور و إلا فلو كان متمكنا منه لحضر، و ادّى الشهادة، و الحاصل أنّه قد عرض له مانع عن الحضور، فاحتمال كذب الشهود هناك ضعيف، بخلاف الثاني حيث انّ الرابع مثلا على حسب الفرض حاضر و مع ذلك فلا يشهد و هذا ممّا يقوى احتمال كذب مقيمي الشهادة فكأنّه بابائه يكذبهم فيها.

رابعها قصة المغيرة مع عدم إنكار أحد فيها، وقد تمسك بهذا، الشيخ قدس سره بعد ان تمسك بإجماع الفرقة و اخبارهم. قال في الخلاف: إذا حضر أربعة ليشهدوا بالزنا فشهد واحد أو ثلاثة و لم يشهد الرابع لم يثبت على المشهود عليه بالزنا لأن الشهادة ما تكاملت بلا خلاف و من لم يشهد لا شيء عليه أيضا بلا خلاف و من شهد فعليه الحد، حد القذف و به قال أبو حنيفة و أصحابه و الشافعي في أحد قوليه في القديم و الجديد و قال في الشهادات: لا يجب الحد و هي المشهورة بالقولين و الأول أظهر في الآية و الثاني أقيس.

ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا فيه إجماع الصحابة روى

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من حد القذف الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢٣

ذلك عن علي و عمر، و لا- مخالف لهما أما علي ع فروى ان أربعة أتوه ليشهدوا على رجل بالزنا فصرح ثلاثة و قال الرابع: رأيتهما تحت ثوب، فان كان ذلك زنا فهو ذلك، و اما عمر فالقصة مشهورة و هو أنه استخلف المغيرة بن شعبه على البصرة و كان نازلا في أسفل الدار، و نافع و أبو بكره و شبل بن معبد و زياد في علوها فهبت ريح ففتحت باب البيت و رفعت الستر فأرأوا المغيرة بين رجلى امرأة فلما أصبحوا تقدم المغيرة ليصلى فقال له أبو بكره: تنح عن مصلانا فبلغ ذلك عمر فكتب ان يرفعوا اليه و كتب الى المغيرة: قد يحدث عنك بما ان كان صدقا فلو كنت مت من قبله لكان خيرا لك فاشخصوا إلى المدينة فشهد نافع و أبو بكره و شبل بن معبد فقال عمر: أودى المغيرة الأربعة، فجاء زياد ليشهد فقال عمر:

هذا رجل لا يشهد إلا بالحق إن شاء الله فقال: أما بالزنا فلا اشهد و لكني رأيت أمرا قبيحا فقال عمر: الله أكبر و جلد الثلاثة فلما جلد أبو بكره فقال: اشهد ان المغيرة زنا فهم عمر بجلده فقال له علي عليه السلام: ان جلده فارجم صاحبك يعني المغيرة. فموضع الدلالة ان هذه قصة ظهرت و اشتهرت و لم ينكر ذلك أحد.

و استدلل من قال بعدم الحد على من شهد بأمور.

منها ما حكاه الشيخ قدس سره في الخلاف فإنه بعد ما نقلناه من عبارته و كلامه قال: و من قال: لا حد عليهم استدلل بقول تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، فأخبر أن القاذف من إذا لم يأت بأربعة شهداء حد، و هذا ليس منهم فإنه لا يحد إذا أتى بأقل منهم و هو إذا شهد معه ثلاثة فكل من خرج من قذفه بأقل من أربعة شهود لم يكن قاذفا انتهى «١».

و منها ما تمسك به العلامة أعلى الله مقامه- و قد مر أنه قدس سره قائل بعدم الحد- فإنه في المختلف عنوان المسئلة و ذكر أولا كلام الشيخ في الخلاف المذكور آنفا ثم قال: و قال الشيخ في المبسوط: الذي يقتضيه مذهبنا ان

(١) انظر الخلاف كتاب الحدود المسئلة ٣٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢٤

عليهم الحد، و على ما يحكمون أصحابنا في قصية المغيرة، لا- حد عليهم و الشيخ نقل قصية المغيرة في الخلاف و جعله دليلا بعد استدلاله بإجماع الفرقة. و قول الشيخ في المبسوط مشكل، و ابن الجنيد قال: لو شهد ثلاثة و تأخر الرابع الى تصرم مجلس الحكم أو قدر ساعة صاروا كلهم بالقذف.

ثم تعرض لكلام من صاحب الشامل و نقل عنه أنه قال: إذا لم يتم عدد الشهود كأن شهد ثلاثة أو شهد واحد فهل يكون قذفة يجب عليهم القذف؟ فيه قولان أحدهما و هو المنصوص المشهور أنهم يحدون و به قال مالك و أبو حنيفة، و الثاني أنهم لا يحدون لأنه

أضاف الزنا اليه بلفظ الشهادة عند الحاكم فلم يجب عليه الحد كما لو شهد الأربعة ثم رجع واحد منهم، فلم يحدّ الباقيين. قال قدس سره: وهذا القول عندى لا يخلو من قوة والألاذى ذلك الى امتناع الشهود عن إقامتها لأنّ تجويز ان يترك أحدهم الشهادة يقتضى تجويز إيقاع الحدّ عليه فيمتنع من أدائها، ولأنّ أصحابنا نصّوا على أنّه لو شهد أربعة فردّت شهادة واحد منهم بأمر خفى لا يقف عليه ألّا الأحاد يقام على المردود الشهادة الحدّ دون الثلاثة لأنّهم غير مفترطين في إقامتها فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا في إقامتها فلهذا لا حدّ و ما ذكرناه من الأمور الباطنة «١».

أقول: والإنصاف أنّ ما أورده على القول بحدّ الشهود، وارد لا محيص عنه فان من احتمال نكول واحد من الشهود يحتمل لا محالة أن يحدّ هو بنفسه، ولا يقدم على إقامة الشهادة طبعاً والحال هذه، وقلّ جدّاً من يقدم عليها ولا يبالي بإجراء الحدّ عليه مع نكول بعض. ولا يمكن الدّيب عن هذا الاشكال بعدم الاقدام على الشهادة بدون العلم بتكميل الشهادة و عدم نكول بعض الشهود. وذلك لأنّه لو لم يكونوا يقولون بوجوب الحدّ على الشهود مع نكول البعض مطلقاً حتّى ولو حصل لهم العلم بعدم تخلف الباقيين لكان ذلك حسناً

(١) مختلف الشيعة الصفحة ٧٥٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢٥

و اما مع حكمهم بوجوب الحدّ على الشهود مع نكول بعض منهم و ان كانوا عالمين بذلك فلا. وعلى الجملة فهذه عويصة في الباب، فكيف يمكن الحكم بوجوب الحدّ على من اقام الشهادة مع إباء واحد منهم بعد ذلك، و الحكم بوجوب أداء الشهادة و حرمة كتمانها و أنّ من يكتمها فإنّه آثم قلبه «١»؟ و معلوم أنّ الحكم بحدّ الشهود المطمئنين بعدم تخلف واحد منهم عن الأداء، أكبر ذريعة الى عدم إقدام أحد على الشهادة. فلو أمكن الاعتراض على الشهود فيما إذا شهدوا مع عدم حضور الرابع بأنّه لماذا اقدمتم على الشهادة و قد رأيتم أنّ رابعكم لم يحضر، فلا يمكن هذا الاعتراض عليهم في المقام لأنّ الشهود كلّهم حاضرون، و المقدم على الشهادة كان مطمئناً بإقدام الباقي عليها أيضاً، و الحاصل أنّ الحكم بحدّ الشهود هنا مخالف بظاهره للقواعد الشرعية الثابتة.

و بعبارة اخرى أنّ الثلاثة الذين أقدموا على إقامة الشهادة مع حضور الرابع و تهيئة لذلك قد أقدموا عليها إقامة لأمر الله و اطاعة لواجبه تعالى و انقيادا لنهي عن الإباء بقوله تعالى و لا يَأْبُ الشُّهُدَاءُ إِذْ يُدْعَوْنَ «٢» غاية الأمر أنّ الرابع قد عصى و خان أو خاف من أداء الشهادة أو لم يقيمها لأغراض دنيوية فما هو تقصيرهم حتّى يحدّوا؟ و كيف يرضى الفقيه ان يحكم بحدّ من أراد اطاعه ربّه؟ وعلى هذا فالمتّجه هو قول العلامة أعلى الله مقامه و لا مناص عن الذهاب اليه، و حمل الاخبار حتّى صحيحة قيس المذكورة آنفاً على ما إذا لم يكن هناك اطمينان بتمام الشهادة و قيام الباقي بها، و الأفتنافى حكم العقل، فإنّهم إذا أقدموا على الشهادة اطمينانا بقيام الباقي أيضاً فهم معذورون عقلاً و كيف لا يكون العذر المقبول عند العقل مقبولاً عند الشرع؟ نعم لو لم

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٣.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٨٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢٦

يكونوا مطمئنين بقيام الباقي فلا إشكال في الحكم بالحدّ لأنّهم مقصرون.



الدر المنضود في أحكام الحدود؛ ج 1، ص: 226

أضف ال بذلك كله أنه ما الفرق بين المقام وبين من تردّ شهادته بأمر خفي حيث لم يحدّ الباقيون هناك و يحكم بحدّ الباقيين في المقام وكذلك أي فرق بين ما إذا رجع بعضهم عن شهادته حيث يحكمون بان لا حدّ عليهم، و بين المقام الذي حكموا فيه بوجوب الحدّ عليهم؟

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ ما أورده صاحب الجواهر على العلامة - بقوله:

فما عن المختلف من عدم الحدّ لبعض الوجوه الاعتبارية التي لا تصلح معارضا للدليل الشرعي واضح الضعف انتهى - ليس في محلّه و ذلك لأنه ليس وجها اعتباريا بل هو حكم العقل الصريح.

## الفرع الثاني

و لو شهدوا و كانوا فساقا كلّا أو بعضا حدّوا، ذكره في الجواهر، ثمّ نقل عن الخلاف و المبسوط و السرائر و الجامع و التحرير التفصيل بين ما إذا كان ردّ الشهادة لمعنى ظاهر كالعمى و الفسق فيجب حدّ الجميع و ما إذا كان لمعنى خفي فإنّه يحدّ مردود الشهادة دون الباقيين لأنهم غير مفترطين.

قال الشيخ في الخلاف: إذا شهد الأربعة على رجل بالزنا فردّت شهادته واحد منهم فان ردّت بأمر ظاهر لا يخفى على أحد فإنّه يجب على الأربعة حدّ القاذف و ان ردّت بأمر خفي لا يقف عليه إلا آحادهم فإنّه يقام على المردود الشهادة الحدّ، و الثلاثة لا يقام عليهم الحدّ. دليلنا أنّ الأصل برأيه الذمّية و لا دليل على أنّه يجب على هؤلاء الحدّ و أيضا فإنهم غير مفترطين في إقامة الشهادة فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا في إقامتها فلهذا لا حدّ و يفارق إذا كان الردّ بأمر ظاهر لأنّ التفريط كان منهم فلهذا حدّوا «(1)». و قال في المبسوط: ان شهد الأربعة لكن ردّت شهادته واحد منهم لم يخل من أحد أمرين اما ان يردّ بأمر ظاهر أو خفي فإن ردّت بأمر ظاهر مثل ان كان

(1) الخلاف كتاب الحدود المسئلة 33.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 227

مملوكا أو امرأة أو كافرا أو ظاهر الفسق فان حكم المردود شهادته قال قوم: يجب عليه الحدّ و قال آخرون: لا يجب و كذلك اختلفوا في الثلاثة إذ لا فصل بين ان لا يشهد الرابع و بين ان تردّ شهادته بأمر ظاهر لا يخفى على الثلاثة و الأقوى عندي ان عليهم الحدّ و ان كان الردّ بأمر خفي قبل ان يبحث الحاكم عن حاله فوقف على باطن يردّ به الشهادة فالمردود الشهادة قال قوم: لا حدّ عليه و هو الأقوى و الثلاثة قال قوم لا حدّ عليهم أيضا و هو الأقوى عندي و فيهم من قال: عليهم الحدّ، لأنّ نقصان العدالة كنقصان العدد و الأوّل أقوى لأنهم غير مفترطين في إقامتها فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا في إقامتها فلهذا لا حدّ و يفارق هذا إذا كان الردّ بأمر ظاهر لأنّ التفريط كان منهم فلهذا حدّوا عند من قال بذلك على ما اخترناه فبان الفصل بينهما «(1)».

و أنت ترى أنّ بين مختاره في الخلاف و مختاره في المبسوط فرقا فإنّه في الأوّل اختار ان مردود الشهادة في الأمر الخفي يحدّ دون الثلاثة الآخر فإنهم لا يحدّون بخلاف المبسوط فان مختاره فيه ان مردود الشهادة أيضا لا يحدّ كما أنّ الثلاثة لا يحدّون فليس مختاره في الكتابين واحدا على ما هو الظاهر من عبارة الجواهر.

و يرد على مختاره في المبسوط انه و ان كان غير المردود ليس مفرطا بلا اشكال فيه و اما المردود فإنّه مفرط فلم لا يحدّ هو و الحال أنّه قد فرط و قصر لأنه قد أقدم على الشهادة مع العلم بأنّه لا يجوز للفاسق ذلك؟

اللهم ألا ان يكون نظر الشيخ أيضا الى ما إذا لم يكن مردود الشهادة مقصرا بان لا يرى عمله الذي يأتي به فسقا موضوعا أو حكما. لكن يرد عليه أنه على ذلك فهو ليس بفاسق لعدم تقصيره. لا يقال: لعل المراد هو ما إذا أقدم على الشهادة زاعما جواز الاقدام عليها مع علمه بفسقه في الخفاء [١].

[١] أورده هذا العبد وقد تفضل بالجواب عنه بما في المتن.

(١) المبسوط الجلد ٨ الصفحة ٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢٨

لأنه يقال: فعلى هذا كان اللازم التفصيل في الحكم بعدم تقصيره و الحال أنه قد أطلق في ذلك. و مما ذكرناه يعلم ما في الخلاف من إطلاق حدّ المردود إذا كان الردّ بأمر ظاهر، فإنه لو لم يعلم بأنّ شهادته مردودة فليس بمفطر.

### الفرع الثالث

لو شهدوا و كانوا مستورين اى مجهولى الحال كلا أو بعضا فلا شكّ في عدم الحدّ على المشهود عليه لأنّ إثبات الحدّ موقوف على شهادة العدول و هى مشكوكة في المقام لأنه من قبيل الشبهة المصدقية للعدل و اما الشهود ففي القواعد: لا حدّ للشبهة. بيان ذلك أنه ربّما كانوا في الواقع عدولا و ربّما كانوا فاسقا فان لم تثبت عدالته و لا فسقه يجرى في حقه الاحتمالان فيشك في استحقاقه الحدّ و في جواز ذلك عليه، و الحدود تدرء بالشبهات.

و أورد عليه في الجواهر بخبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل بالزنا فلم يعدلوا قال: يضربون الحدّ «١». أقول: لو كان المراد من عدم تعديلهم مجرد عدم شهود يعدلهم مع جهل الحال و احتمال كونهم عادلين أو فاسقين فكلام العلامة لا يلائم الرواية و يردّ بها عليه، و اما لو كان المراد من أنهم ليسوا عادلين - كون هذا التعبير رمزا الى - فسقهم فلا منافاة أصلا لأنه لا شك في إجراء الحدّ على الشهود الفاسقين في المقام و لذا قال بعد اشكاله عليه بهذا الخبر: و يمكن حمله على ظهور الفسق انتهى. ثم ان هؤلاء الشهود تارة قد أقدموا على الشهادة علما منهم بعدم قبول شهادتهم و عدم اثر لها في إثبات المشهود به حيث أنهم يعلمون أنهم لا يعدلون فحينئذ يصحّ ان يحدوا و ذلك لتفريطهم و الحال هذه.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ القذف الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٢٩

و اما إذا كانوا يرون أنفسهم عادلين و زعموا انّ الناس أيضا يعتقدون فيهم العدالة و يرونهم متّصفين بها فاقدموا على ذلك فمقتضى القاعدة عدم حدّ عليهم لكونهم غير مفترطين.

نعم هنا بحث و هو أنه إذا كان الشاهد يرى نفسه فاسقا و يراه الناس عادلا فهل يجب عليه إقامة الشهادة احقا للحقّ أم لا؟ الظاهر هو الوجوب، و لا- يضّرّ عدم عدالته، و لا- يجب عليه إعلان غيره بفسقه كما أنه لا يجب على من يرى نفسه فاسقا ان يعلن المؤمن به بفسقه، و تصح صلاة من اقتدى بإمام يراه عادلا و ان انكشف بعد ذلك كونه فاسقا بل و كافرا و على الجملة فالظاهر أنه يكفي للحاكم، المصحح الفعلي في حكمه و ان لم يكن بحسب الواقع محققا و ليس مثل باب الطلاق الذي لو بان فسق الشاهدين يكشف بطلان الطلاق، كما سيّضح ذلك من بعض الفروع القادمة.

لو رجعوا عن الشهادة كلاً أو بعضاً قبل الحكم فعليهم اجمع [١] الحدّ ألا ان يعفو المقذوف و ذلك لأنهم قد قذفوا فيجب حدّهم و لا يثبت الزنا حتّى يحدّ المشهود عليه لعدم تحقّق الشهادة المعتبرة، و رجوع الشاهد عمّا شهد به أوّلاً يوجب ان لا يبقى اطمينان بما قاله أوّلاً فلم يبق لقوله كشف عن الواقع و يزول الاطمئنان بخبره فالشهادة مع الرجوع عنها مساوقة لعدم الشهادة و الحاصل ان الاختلال في الشهادة يوجب ان لا يثبت الزنا.

نعم هنا كلام بالنسبة إلى الشهود و هو أنّه لو قال الراجع: أنّي قد كذبت في الشهادة فهو يحدّ بلا كلام لإقراره بنسبة الزنا الى الغير عمداً و كذباً، و أمّا لو ادّعى الخطأ في ذلك كما إذا رأى عمراً فزعم أنّه زيد الذي رآه و عاينه و هو يزني، و شهد بأنّ هذا قد زنى ثم ظهر له أنّ الزاني كان غيره فلا وجه هنا لحدّه أصلاً لأنّه قد أخطأ و قد رفع عن الأئمة الخطأ، هذا كلّه فيما إذا رجعوا قبل

[١] أقول: يرد هنا ما أورده دام ظلّه من قبل ذلك.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣٠  
الحكم.

و أمّا إذا رجعوا بعد الحكم ففي الجواهر أنّه يختصّ الراجع بالحدّ أخذاً بإقراره. و فيه أنّه لا يصحّ ذلك على إطلاقه لأنّه لو كان ذلك خطأ فلا وجه لحدّه لأنّ المخطئ ليس بمفرط و قد مرّ مراراً أنّ ميزان الحدّ كونه مفراطاً و لا عقوبة على المخطئ مطلقاً دنيويّةً أو أخرويّةً. و أمّا ثبوت الدية في القتل خطأ فهو جبران و تدارك لدم المسلم و ليس هو من باب العقوبة، فلا بدّ من التقييد بما إذا كان قد تعمد في الشهادة كذباً. هذا.

لكن قال الشيخ فالخلاف: إذا شهد أربعة ثمّ رجع واحد منهم فلا حدّ على المشهود عليه بلا خلاف و على الراجع الحدّ أيضاً بلا خلاف و أمّا الثلاثة فلا حدّ عليهم، و للشافعي فيه قولان، المنصوص عليه مثل ما قلناه. و قال بعض أصحابه هذا أيضاً على قولين. و قال أبو حنيفة: عليهم الحدّ. دليلنا قوله تعالى:

وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحِجَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ. وَ هَذَا اتَى بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ وَ رَجُوعَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ لَا يُوَثِّرُ فِيمَا ثَبَتَ. وَ أَيْضاً الْأَصْلُ بِرَأْيِهِ الذَّمُّ. فَمَنْ أَوْجَبَ عَلَيْهِمُ الْحَدَّ فَعَلِيهِ الدَّلَالَةُ «١».

أقول: يمكن ان يقال: لما ذا لا يجب الحدّ على المشهود عليه إذا كان رجوع واحد منهم بعد الحكم، بعد ان حكم قدّس سرّه بأنّ الثلاثة لا حدّ عليهم؟

و قوله: و رجوع واحد منهم لا يؤثّر فيما ثبت، لا يخلو عن شيء لأنّه إذا كان المطلب ثابتاً بحيث ان رجوع واحد منهم لا يؤثّر فيه فلما ذا لا يحدّ المشهود عليه [١]؟

[١] يمكن ان يقال: انّ المقام نظير ما تقدّم في مسألة شهادة البعض بالطوع و بعض آخر بالمطوعة حيث قال العلامة هناك بأنّه يثبت الزنا بحسب الشهادة إلا انّ الشبهة تمنع عن اجراء الحدّ و قد ذكرت ذلك في مجلس الدرس لكن سيّدنا الأستاذ كان يرى هناك أيضاً التناهي بين الثبوت و بين الشبهة.

(١) الخلاف المجلد ٣ كتاب الحدود المسئلة ٣٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣١

كما أنه يرد عليه في الحكم بوجوب الحدّ على الراجع، بأنّ هذا بإطلاقه لا يتمّ فإنّه ربما لا يكون مقصراً في رجوعه. ثمّ أنّه قد يقال بأنّ حدّ القذف حقّ للغير و من حقوق الناس جعله الشارع على القاذف للمتهم جبراً لما أتلّف القاذف منه من شرفه وجاهة و مروته فهو نظير مال الغير الذي من أتلّفه يكون ضامناً بلا تفرق بين المفزط و غيره و المتعمّد و المخطى و كما يجب على المتلف تدارك ما أتلّفه المتلف و ان كان ذلك عن غير تعمّد كذلك يجب الحدّ على القاذف إذا طالبه المقذوف بذلك و ان كان ذلك عن غير تقصير و تفریط. و على هذا فكيف يقال بأنّه لا حدّ على الشهود لأنهم غير مفزطين، كما ذكر في المقام و كما عن الشيخ في الخلاف و المبسوط بالنسبة إلى الشهود فيما ردّت شهادة أحدهم لمعنى خفيّ، و عنه في المبسوط بالنسبة إلى مردود الشهادة أيضاً و كما عن العلّامة في المختلف بالنسبة إلى الشهود الذين شهد ثلاثة من الأربعة و ابي الرابع، على ما تقدّم، الى غير ذلك من الفروع و المسائل.

و فيه الفرق بين حدّ القذف و باب الضمانات و الحقوق المائيّة فإنّ الضمانات من قبيل التدارك للمال الذي أتلّفه المتلف و لذا لا فرق فيه بين ما إذا تعمّد في الإتلاف أو أخطأ أو انه أتلّف في النوم فالمال يقابل بالمال و يتدارك به و هذا بخلاف الحدّ فإنه ليس من الحقوق المائيّة يبدل بإزائها المال حتّى يكون على المتلف بل هو عقوبة من الله تعالى على القاذف نظير عقاب الزنا لكنّه بعدله و حكمته جعلها بيد المقذوف و موكولة بإرادته تداركاً لما وقع عليه من الهتك و نقصان الوجاهة و الاحترام لقذفه بين الناس. فقرر سبحانه على الذي هتك عرض المسلم بالقذف ان يهتك عرضه بإجراء الحدّ عليه و جعل امره بيده فله الاستيفاء و العفو بمقتضى كونه من حقوق الناس، و العقوبة فرع التعمّد فلا عقوبة مع عدم التفریط.

و اما عدم تصريحهم في المقام بأنّ حدّ القذف منوط بمطالبة المقذوف فأمره سهل لأنّ ذلك موكول الى محله.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣٢

### البحث في الشهادة بالزنا المتقادم

قال المحقق قدس سرّه: و لا يقدح تقادم الزنا في الشهادة، و في بعض الاخبار: ان زاد عن ستّة أشهر لم يسمع و هو مطرح. أقول: لا فرق في إثبات الزنا بأربعة شهود و اجراء الحدّ على المشهود عليه بين ان يشهدوا بوقوع الزنا حديثاً أو فيما سبق من الأزمان فلو شهدوا بأنّ فلاناً قد زنى قبل سنتين مثلاً فإنه يثبت أيضاً و لا يقدح في ذلك مضى زمان عليه. نعم نقل المحقق أنّ في بعض الاخبار أنّه ان زاد عن ستّة أشهر لم يسمع، لكن لم يذكر هو و لا غيره هذه الرواية و لا أين هي؟ و الحاصل أنّا لم نجدّها في الروايات، و قد حكم هو كغيره بأنّها مطرحه [١] و ذلك لموافقتهما

[١] فأفتوا بعدم الفرق بين الحديث منه و المتقادم. قال الشيخ في المبسوط الجلد ٨ الصفحة ١٣ إذا شهد أربعة بالزنا قبلت شهادتهم سواء تقادم الزنا أو لم يتقادم و فيه خلاف، و روى في بعض أخبارنا أنّهم ان شهدوا بعد ستّة أشهر لم يسمع و ان كان لأقلّ قبلت. انتهى.

و قال في مسائل خلافه الجلد ٣ كتاب الحدود المسئلة ٤٥ إذا شهد أربعة بالزنا قبلت شهادتهم سواء تقادم الزنا أو لم يتقادم و به قال الشافعي، و قال أبو حنيفة و أصحابه: إذا شهدوا بزنا قديم لم تقبل شهادتهم و قال أبو يوسف: جهدنا بأبي حنيفة ان يوقّت في التقادم شيئاً فأبى. و حكى الحسن بن زياد و محمّد عن أبي حنيفة أنّهم إذا شهدوا بعد سنة لم تجز و قال أبو يوسف و محمّد: إذا شهدوا بعد شهرين من حين المعاينة لما يجوز و في الجملة إذا لم يقيموها عقيب تحملها لم تقبل. دليلنا قوله تعالى الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ و أيضاً قوله تعالى وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً. و لم يفرق بين الفور و التراخي دلّ على أنّهم إذا أتوا بالشهود لم يجب عليهم الحدّ و إذا لم يجب عليهم الحدّ وجب الحدّ بشهادتهم لأنّ أحداً لا

يفترق. انتهى.

وقال العلامة في القواعد: ولا يقدح تقادم الزنا في الشهادة انتهى.

وقال في كشف اللثام المجلد ٢ الصفحة ٢٢٥: عند شرح العبارة المذكورة: ما لم يظهر توبته، للأصل و العمومات خلافا لأبي حنيفة، و في المبسوط: و روى في بعض أخبارنا أنهم ان شهد و أبعد سنه أشهر لم يسمع و ان كان لأقل قبلت انتهى.

و في اللعة و الروضة: و لا يقدح تقادم الزنا المشهود به في صحة الشهادة للأصل، و ما روى في

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣٣

لمذهب بعض العامة، أو أنها تحمل على ما لو ظهر منه التوبة كما تدل على ذلك أو تومي اليه مرسله جميل، فعن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن رجل عن أحدهما عليهما السلام في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم بذلك منه و لم يؤخذ حتى تاب و صلح فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جميل لم يقيم عليه الحد. قال محمد بن ابي عمير: قلت: فان كان امرا قريبا لم يقيم؟ قال: لو كان خمسة أشهر أو أقل و قد ظهر منه أمر جميل لم يقيم عليه الحدود [١].

قال العلامة المجلسي قدس سره: قوله: لو كان خمسة أشهر، لعله على سبيل المثال، و لم أر قائلا بالتفصيل سوى ما يظهر من المصنف انتهى «٢».

ثم ان الشهيد الثاني استدلل في إثبات عدم قدح التقادم بأصالة البقاء و قال- بشرح عبارة المحقق-: إذا ثبت موجب الحد لم يسقط بتقادم عهده لأصالة البقاء إلخ.

و لكن صاحب الجواهر عند شرح كلام المحقق تمسك بإطلاق الأدلة، و لعلك تقول: ما وجه ان الأول تمسك بالأصل دون الإطلاق و الثاني بالعكس تعلق بالإطلاق دون الأصل؟

و نحن نقول: الحق ان كلا منهما صحيح لأن كل واحد منهما دليل في مورده فان التمسك بالإطلاق يكون في قبال من ادعى انصراف الأدلة إلى الزنا القريب المشهود عليه دون البعيد كالشهادة بزناه بمدته كثيرة مثل عشر سنين قبل ذلك، فيقال في دفعه بان الأدلة مطلقة و تشمل كل فرد من أفراد الزنا في أي

بعض الاخبار من أنه متى زاد عن سنه أشهر لا يسمع، شاذ. راجع المجلد ٢ الصفحة ٣٣١.

وقال العلامة في التحرير الصفحة ٢٢١: و لا يقدح تقادم الزنا في الشهادة فلو شهدوا بزنا قديم و جب الحد و كذا الإقرار بالقديم يوجب الحد.

وقال في الإرشاد: و لو شهدوا بزنا قديم سمعت انتهى.

و استدلل له الأردبيلي قدس سره في الشرح بعموم الأدلة و عدم مخصص بزمان قريب.

[١] الكافي المجلد ٧ الصفحة ٢٥٠ و التهذيب المجلد ١٠ الصفحة ١٢٢ و رواها في الوسائل المجلد ١٨ الباب ١٦ من مقدمات الحدود، الحديث ٣ لكن فيها: فان كان امرا غريبا لم يقيم.

(٢) مرآت العقول المجلد ٢٣ الصفحة ٣٨٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣٤

زمان قد وقع، و الحاصل ان إطلاق الأدلة لا تفرق بين الموارد و لا انصراف في البين.

و اما أصالة البقاء فهي متعلقة بما إذا شك في سقوط الحد بمرور الزمان و مضيه سواء كان بالشك الحكمي كما تقدم أو بالشك الموضوعي بان احتمال أنه قد تاب عن فعله فلا مورد لإجراء الحد عليه، فحينئذ يؤخذ باستصحاب بقاء الحد و هذا الاستصحاب

تعليقي.

بيانه ان في مورد الزاني كان حكم تعليقي و هو انه لو اقيم عليه البينة اى الاربعة شهود لحد، لكن حيث انه قد تقادم عهده يحتمل انه قد سقط حده شرعا بذلك فيستصحب هذا الحكم و يقال الآن أيضا: هذا لو اقيمت عليه اربعة شهود لحد، و كذا لو احتملنا انه تاب في خلال هذه المدّة فارتفع عنه الحدّ فإنه يقال: هذا كان بحيث لو اقيمت عليه اربعة شهود يحدّ فالآن أيضا كذلك و على الجملة فالزنا بنفسه بدون قيام اربعة شهود مثلا لا يوجب الحدّ- فالحكم إذا تعلق بموضوع فما دام لم يدل دليل على ارتفاعه يحكم ببقائه و مجرد سبق الزمان و تقادم العهد لا يقدح في الشهادة فتقبل و ان كان قد مضى على الفعل زمان طويل [1].

[1] أقول: و يناسب هنا نقل كلام العامّة أيضا، قال في الفقه على المذاهب الأربعة الجلد 5 الصفحة 72: و إذ اشهد الشهود بحدّ متقادم لم يمنعهم من إقامته بعدهم من الامام الحاكم. اختلف فيه الفقهاء، الحنفية قالوا: انه لا تقبل شهادتهم في هذه الحالة لوجود شبهة التقادم في أداء الشهادة لأن الأصل عندهم ان الحدود الخالصة لله تعالى تبطل بالتقادم، لأن الشاهد مخير بين حسبتين إحداها أداء الشهادة، و ثانيتهما الستر على المسلم فالتأخير في أداء الشهادة لاختيار الستر فالإقدام على الأداء بعد ذلك لوجود ضغينة هيّجتهم أو لعداوة حرّكتهم بعد السكوت، فيتهمون في شهادتهم إلا إذا وجد عذر لهم، أما إذا كان التأخير لغير سبب يصير الشاهد فاسقا، فتردّ شهادته لتيقننا بالمانع، المالكية و الشافعية و الحنابلة قالوا ان الشهادة في الزنا و في حدّ القذف و شرب الخمر تسمع بعد مضيّ زمان طويل من الواقعة و ذلك لأن الحدّ بعد الشهادة أصبح حقا و لم يثبت لنا ما يبطله و قد يكون عندهم عذر منعهم من أداء الشهادة في وقت وقوع الفاحشة بانّ الفتنة قائمة لم تخمد الى ذلك الوقت الذي يقام الحدّ فيه فيعذرون في تأخيرهم انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 235

### عدم اعتبار كون المشهود به واحدا

قال المحقق: و تقبل شهادة الأربع على الاثنين فما زاد.

أقول: لا يشترط في قبول شهادة الأربع ان تكون شهادتهم على مورد واحد و بعبارة أخرى لا يعتبر فيه كون المشهود عليه واحدا بل هي مقبولة و ان كانت على اثنين أو أزيد.

و استدلل على ذلك أولا بإطلاقات أدلّة الشهادة فإنها شاملة لكلا الموردين و ثانيا بخصوص خبر عبد الله بن جذاعة قال: سألته عن أربعة نفر شهدوا على رجلين و امرأتين بالزنا قال: يرحمون «1».

ثم لو شكّ في اشتراط ذلك فالأصل عدمه فمجرد عدم الدليل كاف في الحكم بالجواز كما لا يخفى.

### حول تفريق الشهود

قال المحقق: و من الاحتياط تفريق الشهود في الإقامة بعد الاجتماع و ليس بلازم.

و الظاهر ان هذا الاحتياط جار بالنسبة إلى حكم الحاكم و متعلق به و ذلك لأنه مع الاجتماع في أداء الشهادة بحيث يسمع بعضهم كلام بعض و شهادة الباقي، يحتمل كثيرا ان يشهد الأول كذبا و على خلاف الواقع ثم يقفو أثره الباقيون و يتبعونه في الكذب و إبداء ما هو خلاف الواقع بخلاف ما إذا فرّق بينهم و استشهد من الأول في غياب الباقيين ثم يحضر الثاني و يستشهد منه و هكذا فإن الثاني مثلا حيث لم يسمع شهادة الأول يزعم انه قد اتى بما هو الواقع و الحق، فهو أيضا يصدق في شهادته و يبدى ما هو الحق و الواقع نوعا خصوصا إذا كان ذلك بصورة قضاء الإمام أمير المؤمنين عليه السلام- حيث انه

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣٦ □  
 فرّق بين الشهود ولما شهد الأوّل قال عليه السلام: «الله أكبر» - فإنّ باقى الشهود إذا سمعوا التكبير مثلاً يزعمون جدّاً أنّ الأوّل شهد بصدق القضية، وعلى الجملة فاداء الشهادة فى هذه الظروف والأحوال أبعد عن الكذب والتهمة وعن ان يتلقى بعضهم من بعض وأقرب الى الصدق والحقيقة من ان يشهد الشهود متكافئين جنبا بجنب.  
 ولذا قال صاحب الجواهر - عقيب قول المحقق: بعد الاجتماع:-  
 جميعا فى المجلس فيفرّقوا ويستنتق كل واحد منهم بعد واحد استظهارا فى الحدود المبيّنة على التخفيف وتدرأ بالشبهة، وعقيب قوله: وليس بلازم قال:  
 للأصل وإطلاق الأدلة.

والمقصود أنّه يدقّق النظر فى الأمر كى لا يقع فى إجراء حدّ الزنا على من لم يكن بحسب الواقع زانيا ولو فرّق بين الشهود لبان ما كان، واتّضح نوعا الواقع والحقيقة، وان شهادتهم كانت صدقا وعدلا أو توطئة وخيانة.  
 أقول: الظاهر أنّه لا احتياط فى المقام وذلك لأنّه كما أنّ فى عدم تفريقهم خوف الوقوع فى إجراء حدّ الزنا على غير الزانى كذلك فى تفريقهم خوف إجراء الحدّ على الشهود لأنّه ربما يتفاوت ويختلف شهاداتهم ويوجب ذلك حدّ القذف بالنسبة إلى أربعة أشخاص، و اى احتياط فى عدم الوقوع فى جلد أحد مع الوقوع فى جلد أربعة اشخاص؟ فالأمر دائر بين المحذورين [١].  
 هذا مضافا الى أنّه لو كان المورد من موارد الاحتياط لكان يلزم هذا الاحتياط لأنّه من قبل الاحتياط فى الدماء والاعراض والحال أنّه قدس سرّه قال: و ليس بلازم، فهذا يكشف عن عدم كون المورد من موارد الاحتياط.

[١] أقول: إنّ الأمر فى الحقيقة مردّد بين الحدّ للقذف الذى هو الجلد قطعاً لا غير وهو ثمانون جلده و بين حدّ الزنا الذى قد يكون مائة جلده وقد يكون الرجم أو الجلد و الرجم وقد يكون هو القتل و ما افاده دام ظلّه لو كان تاما فى الفرض الأوّل فإنّه لا يتم فى الفروض الأخيرة حيث أنّ حدّ الزانى فيها أشدّ وأعظم، و الجلد - و ان كان بالنسبة إلى الأربعة - لا يقاوم القتل أو الرجم.

(١) بحار الأنوار طبع بيروت جلد ٤٠ الصفحة ٢٦٠.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣٧

و حينئذ لم يبق شىء سوى فعل المعصوم و صدوره عن الامام عليه السّلام و هو يدلّ على جواز ذلك لا محالة و ان لم يكن الفعل دليلا على الوجوب.

ثم قال فى الجواهر: و لذا كان المستحبّ للشهود ترك إقامتها ستر على المؤمن إلّا إذا اقتضى ذلك فسادا.

أقول: لو تعلّق هذه الجملة بقوله من قبل: «و ليس بلازم للأصل والإطلاقات» كما هو مقتضى ظاهر الكلام و قربها منه و عدم الفاصلة بين الجملتين فلا يلتزم الكلام أصلا لعدم ربط بين الكلامين كى يعلّل أحدهما بالآخر و يترتب أحدهما على الآخر، فلم يبق إلّا ان تتعلق هذه الجملة بما سبق من أنّ الاحتياط يقتضى تفريق الشهود فى الأداء حتّى يستنتق كل واحد منهم بعد واحد و فى غياب منه فيستظهر فى الحدود و يتّضح الأمر جدّاً و يعلم أنّه لم يكن هناك تواطى و توطئة، و على هذا فكأنّه قيل: ينبغى الاستظهار حتّى لا يقع حدّ الزنا بسهولة و سرعة بل تختلف الشهادات ببركة التفريق فلا يقع هذا الحدّ و لذا يستحبّ ترك إقامة الشهادة أيضا.

و بتعبير آخر: فكما أنّه يستحبّ ترك إقامة الشهادة للستر على المؤمن كذلك ينبغى تفريق الشهود كى لا يفتضح المؤمن و لا يجرى عليه حدّ الزنا، لاحتمال انتهائه إلى اختلافهم فى الشهادة و عدم ثبوت حدّ الزنا.

لكن لا يخفى ان نفس هذا الكلام «اي استحباب ترك الإقامة» محل التأمل و الاشكال و ذلك لأن إقامة الشهادة واجبة من باب اقامة الدين و احياء معالم الشريعة و النهى عن المنكر، فلا يجوز تركها إذا لم يترتب عليها فساد، لأنها اما واجبة عينا إذا انحصر من يقوم بالشهادة بهذه الشهود أو كفايا إذا كان هناك من يقوم بها و على أي حال فلا يصح الحكم باستحباب تركها. ان قلت أ و ليس قوله رحمه الله: ألا إذا اقتضى ذلك فسادا، جوابا عن هذا الإشكال؟ فإنه قال باستحباب ذلك بشرط عدم لزوم فساد إلا فهي واجبة [١].

[١] أورده هذا العبد و أجاب دام ظلّه بما قررناه.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣٨

نقول: ان المراد من هذا الفساد هو الفساد بوقوع الفتنة و اثاره الاختلافات و بروزها و اراقه الدماء و ما أشبه ذلك لا ما يقع فيه الإنسان من ترك الوظيفة و تبعات ترك الواجب معنى و عند الله سبحانه. و لعل كلامه يحمل على ما إذا لم تكن إقامة الشهادة واجبة عليه و ذلك لإقامة الآخرين، فاذا كان قد حضر شهود لأداء الشهادة فلا داعى هناك له إلى الشهادة و كشف سرّ المؤمن و إيضاح قبائحه [١].

### بحث عن الإقرار بمناسبة المقام

ثم لا يخفى ان هنا امرا أعظم من استحباب ترك إقامة الشهادة- الذى ذكره- و هو أنه يستحب للمؤمن الذى اقترف المعصية ان يستر ما فعله و اتى به من المعصية و لا يكشف عن ذلك بإقراره أنه قد عصى الله، و كما ان التجاهر بالمعصية أشدّ إثما و أعظم ذنبا من مجرد الإتيان بها و ذلك لمزيد هتك العبد بذلك بالنسبة إلى ساحة المولى الجليل سبحانه و تعالى، كذلك ذكر إتيانه بالمعصية أيضا يزداد إثما لعلبه نفسها و حينئذ لو كان إظهار ذلك و ذكره لأجل إقامة الحدّ عليه فلا حرمة و إلا فهو حرام، و عند ما كان لإجراء الحدّ فالأحسن ترك ذكره، و الالتجاء إلى التوبة بينه و بين الله تعالى، كيلا يفتضح بين الناس. □ و المستفاد من اخبار كثيرة هو ان تطهيره طريقين أحدهما التوبة فى الخفاء و فيما بينه و بين الله تعالى، ثانيهما إقراره عند الإمام أو نائبه حتى يحدّ، و الثانى أولى من الأول.

و يدلّ على ذلك ما ورد في قصّيه ماعز المذكورة سابقا حيث كان النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم يلقنه المعاذير كى لا- يقرّ بالمعصية، و قوله صلوات الله عليه: لو سترته بثوبك كان خيرا لك، و ما رواه فى الوسائل فى

[١] أقول: و قال المحقق فى كتاب القضاء: لا بأس بتفريق الشهود و يستحبّ فى من لا قوّة عنده، و قال أيضا: و يكره للحاكم ان يعنّت الشهود إذا كانوا من ذوى البصائر و الأديان القويّة مثل ان يفرّق بينهم لأنّ فى ذلك غضاضة لهم و يستحبّ ذلك فى موضع الرية.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٣٩

قصّيه رجل كان قد أقرّ عند النبى أربع مّرات و فرّ من الحفيرة عند ما أحسّ الم الحجارة لكن الناس أدر كوه و قتلوه حيث قال النبى (ص): هلاّ تركتموه، ثم قال: لو استتر ثم تاب كان خيرا له «١».

و فى مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث الزانى الذى أقرّ أربع مّرات، أنه قال عليه السلام لقنبر: احتفظ به ثم غضب و قال: ما أقبح بالرجل منكم ان يأتى بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رءوس الملاء فلا تاب فى بيته؟ فو الله لتوبته فيما بينه و بين الله أفضل من إقامتى عليه الحد «٢».

انظر الى أهميّة المطلب ترى التصريح بأنّ توبته فيما بينه و بين الله أفضل من إقامتى إلخ فنسب إقامة الحدّ الى نفسه، فالتوبة أفضل من



اجراء الحدّ عليه بمباشرة الإمام أمير المؤمنين بمقتضى هذه الرواية الشريفة.  
و في رواية الأصبغ بن نباته في رجل اتى أمير المؤمنين عليه السلام و قال:  
يا أمير المؤمنين إنى زنيت فطهرنى فأعرض عنه بوجهه ثم قال له:

□

اجلس. فقال: أ يعجز أحدكم إذا قارف هذه السيئة ان يستر على نفسه كما ستر الله عليه فقام الرجل فقال: يا أمير المؤمنين إنى زنيت فطهرنى فقال: و ما دعاك الى ما قلت؟ قال: طلب الطهارة، قال: و أى طهارة أفضل من التوبة «٣».  
و على الجملة فهذه الروايات و أشباهها تدلّ جدّا على أفضليّة التوبة سرّا من الإقرار بالمعصية و التمكين للحدّ و ترغّب الى الستر و عدم إظهار المعصية.

### الشهادة بالزنا شهادة الحسبة

□

ثم لا يخفى انّ حدّ الزنا حيث كان من حقوق الله تعالى فلذا يجوز ان

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من حدّ الزنا الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٦ من حدّ الزنا الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٦ من مقدمات الحدود الحديث ٦.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٠

يقدم الشاهد على الشهادة به من دون ان يطالب منه ذلك، فتكون الشهادة به شهادة الحسبة التي لا حاجة فيها الى مدّع يدعى هذا المطالب بل قد يجب فيما يتوقّف تركه بذلك.

و المراد من الحسبة هو الأمور التي لا بدّ من إقامتها و حفظها و الاهتمام بأمرها، و الشارع لا يرضى بتركها و إهمالها، فيجب على كلّ من قدر على ذلك من المكلفين اقامة ذلك نهيا عن المنكر، و ما مرّ من استحباب تركها، لعلّه فيما كان بقدر الكفاية موجودا.

### تصديق المشهود عليه أو تكذيبه

قال المحقق: و لا تسقط الشهادة بتصديق المشهود عليه و لا بتكذيبه.

أقول: مذهب الأصحاب أنّه لا اثر لتصديق المشهود عليه كما لا اثر لتكذيبه سواء كان مرّة أو مرّات.

و اما العاميّة فاختلّفوا في الفرض الأول أى تصديق المشهود عليه، فذهب أبو حنيفة إلى أنّه لو صدّقهم لخرج عن باب الشهادة و دخل تحت باب الإقرار و يترتب عليه أحكامه بناء على أنّه يحتاج الى الشاهد لغير المقرّ و اما المقرّ فلا، و عليه فلو أقرّ مرّة أو مرّتين أو ثلاث مرّات فلا اثر له و اما إذا أقرّ أربع مرّات فإنّه يحدّ حدّ الزنا.

قال الشيخ في الخلاف: إذا شهد عليه أربع شهود بالزنا فكذبهم أقيم عليه الحدّ بلا خلاف و ان صدّقهم أقيم عليه الحدّ و به قال الشافعي، و قال أبو حنيفة: لا يقيم عليه الحدّ لانه يسقط حكم الشهادة مع الاعتراف، و بالاعتراف دفعة واحدة لا يقيم عليه الحدّ. دليلنا عموم الأخبار التي وردت في وجوب اقامة الحدّ إذا قامت عليه البيّنة و لم يفصلوا.

أقول: و ما ذكره المخالف أنّما يتمّ على مذهبه و ممشاه من التمسك بالاستحسانات العقلية و الاعتبارات الذهنيّة فإنّه يقول: يؤخذ بشهادة الشهود إذا كان المجرم أو المتّهم منكرا و اما إذا كان هو بنفسه يقرّ بالمعصية فهناك لا مورد

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤١

للبيّنة و حينئذ يجري عليه أحكام الإقرار مرّة أو مرّات، و اما على مذهب العدلية فمقتضى الأدلّة هو وجوب الحدّ و لو كان ما ذكره تامّا

فيما إذا أقر أربع مرّات فإنه لا يتمّ فيما لم يتمّ الأربع بل هناك يؤخذ بقول الشهود و شهادتهم. نعم لا تسقط بتكذيبه حتّى على قول أبي حنيفة.

### حكم التوبة قبل قيام البيّنة و بعده

قال المحقّق: و من تاب قبل قيام البيّنة سقط عند الحدّ و لو تاب بعد قيامها لم يسقط حدّا كان أو رجما. و في كشف اللثام الاتفاق على السقوط فيما تاب قبل قيام البيّنة، للشبهة، و في الرياض بعد قول المصنّف: و يسقط لو كانت قبلها رجما كان أو غيره: بلا خلاف أجده و به صرح بعض الطائفه، و بالوافق بعض الأجله و هو الحجّة انتهى و في الجواهر بعد الفرض الأوّل: بلا خلاف أجده.

و قد استدل على ذلك بأمر أحدها ما مرّ من الكشف فقد علل السقوط بقوله: للشبهة. و المقصود الشك في وجوب الحدّ و عدم ثبوت ذلك لأنّه مع عدم قيام البيّنة لا يثبت الحدّ لا أنّه ثابت و يسقط بالشبهة و أنّما يثبت إذا قامت البيّنة فلو قامت البيّنة و ثبت الزنا قبل التوبة و جب الحدّ و أنّما إذا قامت بعد التوبة فنشك في وجوبه فيستصحب عدمه و هذا بخلاف ما إذا قامت البيّنة و ثبت الزنا فإنه يشك في سقوط ما وجب و الأصل عدمه فان مقتضى الاستصحاب بقاء ما ثبت فالشبهة محقّقة في التوبة قبل الثبوت و بعد الثبوت لكن الأصل فيهما مختلفان و تحصل أنّ الشبهة في مورد التوبة قبل البيّنة ترجع الى عدم ثبوت الحدّ من رأس و إذا قامت البيّنة يشك في سقوطه و الأصل عدمه.

ثانيها الأولوية فإذا كان التائب من الذنب كمن لا- ذنب له فلا عقوبة عليه في الآخرة- كما هو مقتضى الآيات و الروايات الكثيرة الواردة في التوبة- فالعقاب الدنيوي أولى بالسقوط و قد تمسك بها الشهيد الثاني قدس سرّه في الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٢

المسالك قائلاً: أمّا سقوطه بتوبته قبل قيام البيّنة فلانّ التوبة تسقط الذنب و عقوبة الآخرة فعقوبة الدنيا أولى انتهى و كذا صاحب الرياض حيث قال: و لسقوط عقوبة الآخرة بالتوبة فالدنيا أولى. و فيه انّ الأولوية لو كانت تنهض دليلاً للسقوط فلم لا تدلّ على السقوط في التوبة بعد الثبوت فإنه لا فرق فيها بين قبل الثبوت و بعده مع أنّهم فرّقوا بينهما و لا يقولون بسقوط الحدّ لو تاب بعد البيّنة. ثالثها الأخبار الواردة في المقامين المتعين التمسك بها.

ففي مرسل جميل بن درّاج عن رجل عن أحدهما عليهما السّلام في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم بذلك منه و لم يؤخذ حتّى تاب و صلح؟ فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جميل لم يقيم عليه الحدّ، قال ابن ابي عمير: قلت: فان كان امرا قريبا لم يقيم؟ قال: لو كان خمسة أشهر أو أقلّ منه و قد ظهر أمر جميل لم يقيم عليه الحدود «١».

قال العلامة المجلسي: مرسل كالصحيح بسنديه و يدلّ على أنّه يسقط الحدّ بالتوبة قبل ثبوته و هو موضع وفاق «٢». أقول: لا- شكّ في إرسال الخبر أنّ المرسل هو جميل، و مراسيل جميل في حكم المسانيد. هذا مضافا الى أنّه معمول به فلم نعثر على مخالف لا من القدماء و لا من المتأخرين، و عمل الأصحاب جابر لضعف الخبر على ما هو المبني و ان خالف فيه بعض العلماء، و من المعلوم انّ السؤال كلّى لا شخصي، و على ذلك فكلّ من تاب قبل قيام البيّنة فلا يحدّ.

و عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السّلام في رجل أقيمت عليه البيّنة بأنّه زنى ثم هرب قبل ان يضرب قال: ان تاب فما عليه شيء و ان وقع في يد

مقدمات الحدود الحديث ٣ لكن بلفظ امرءا غريبا، و قد مرّ ذلك.

(٢) مرآت العقول المجلد ٢٣ الصفحة ٣٨٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٣

الإمام أقام عليه الحدّ و ان علم مكانه بعث اليه «١».

و الظاهر أنّ المراد منه أنّ هذا الرجل الذي أقيمت عليه البيّنة و هرب تارة يكون قد تاب قبل ذلك و اخرى لم يتب حتّى وقع في يد الإمام فالأوّل لا شيء عليه و اما الآخر الذي وقع في يد الامام بدون التوبة فهو يحدّ سواء تاب بعد ذلك أم لا.

و يستفاد ذلك أيضا من اخبار باب الإقرار بالزنا كخبر رجل اتى النبي و قال: طهرني. و قول رسول الله (ص): لو استتر ثم تاب كان خيرا له «٢» و قد نقلناه آنفا، و خبر أصبغ المذكورة آنفا أيضا وفيه: أيعجز أحدكم إذا قارف هذه السيئة ان يستر على نفسه كما ستر

الله عليه، و فيه أيضا فقال: و ما دعاك الى ما قلت؟ قال: طلب الطهارة قال: و أى طهارة أفضل من التوبة «٣»؟

تدل هذه الروايات صريحة على أنّ التوبة فيما بينه و بين الله تعالى أفضل من الإقرار عند الحاكم، و أنّ ما يترتب عليه من الطهارة فهو يترتب على التوبة.

و كيف كان فيستفاد من الاخبار ان التوبة قبل وصول الأمر إلى الحاكم و قيام البيّنة تسقط الحد بخلاف ما إذا كانت بعد قيام البيّنة فإنّها لا توجب سقوطه.

ثم أنّه ذهب بعض الأصحاب كالمفيد و الحلبيّين - ابن زهرة و أبو الصلاح - قدّس الله أسرارهم الى أنّ الحاكم مخير بين الإقامة و عدمها فيما إذا تاب بعد قيام البيّنة لا أنّه يتعين عليه الحد.

قال المفيد: و من زنا و تاب قبل ان تقوم الشهادة عليه بالزنا درأت عنه التوبة الحدّ فان تاب بعد قيام الشهادة عليه كان للإمام الخيار فى العفو عنه أو إقامة الحدّ عليه حسب ما يراه من المصلحة فى ذلك له و لأهل الإسلام فان لم

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٦ من مقدمات الحدود الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٥ من حدّ الزنا الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٦ من مقدمات الحدود الحديث ٦.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٤

يتب لم يجز العفو عنه الحدّ بحال انتهى «١».

و قال السيّد أبو المكارم ابن زهرة فى الغنية: و إذا تاب أحد الزانين قبل قيام البيّنة عليه و ظهرت توبته و صلاحه سقط الحد منه. و ان تاب بعد ثبوت الزنا عليه فللإمام العفو منه «٢».

و قال أبو الصلاح الحلبي: فإن تاب الزانى أو الزانية قبل قيام البيّنة عليه و ظهرت توبته و حمدت طريقته سقط عنه الحدّ، و ان تاب بعد قيام البيّنة للإمام العادل مخير بين العفو و الإقامة و ليس ذلك لغيره إلّا باذنه، و توبة المرء سرّا أفضل من إقراره ليحدّ «٣».

و هم قدّس سرّهم لم يتعرّضوا لدليل على ما ذهبوا اليه و اختاروه، نعم قد استدللّ لهم بأموّر أولها أصالة البراءة.

ثانيها أنّ الحدّ لم يثبت فى الذمّة بمجرد قيام البيّنة حتّى يستصحب ذلك بعد التوبة المسبوقه بالبيّنة [١].

ثالثها ظاهر خبر ابى بصير المتقدم آنفا بناء على أنّ المراد من قوله: ان تاب. هو التوبة عند الهرب أو بعده، و ان قوله: و ان وقع، بمعنى الوقوع قبل التوبة.

رابعها أولويّة سقوط عقاب الدنيا من عقاب الآخرة بالتوبة.

و يرد على الأوّل أنّه لا مجال للأصل مع وجود الدليل على وجوب الحدّ إذا تاب بعد إقامة البيّنة و قد رأيت دلالة الاخبار على ذلك

فالأصل مقطوعة بهذه الاخبار المعمول بها، و لو شك فيه بعد ذلك فالاستصحاب يقتضى بقاءه. هذا مضافا الى أنه لو جرت أصالة البراءة لكان اللازم هو الحكم بسقوط الحدّ، فمن أين يستفاد التخيير؟

[١] أقول: فقد كان من أدلّة المثبتين ذلك قال في المسالك: و اما عدم سقوط بتوبته بعد إقامة البيّنة فلتبوتته في ذمّته فيستصحب.

(١) المقنعة الطبعة القديمة الصفحة ١٢٣ و الحديثه الصفحة ٧٧٧.

(٢) الجوامع الفقهية الصفحة ٦٢٢.

(٣) الكافي الصفحة ٤٠٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٥

و يرد على الثاني أنّ المستفاد من الاخبار هو وجوب الحدّ بمجرد قيام البيّنة و ان التوبة مسقطه للحدّ لا أنّه يكشف بها عن أنّه لم يكن حدّ من أوّل الأمر و قد عبّر عن التوبة في بعض الاخبار بالمحاة [١] الدّالة على أنّها تمحو ما ثبت، و على هذا فعلى الحاكم اجراء الحدّ الى ان يعلم و يقطع بزوال الحدّ و رفعه، و عبارة أخرى يستصحب الوجوب ما لم يدلّ دليل على سقوطه بالتوبة.

نعم لو كانت التوبة دافعة لا- رافعة و مسقطه لصحّ القول بأنّنا لا- نعلم تعلق الحدّ على من يتوب في علم الله تعالى فلم يبق مورد لاستصحابه و ذلك لأنّ الأفراد قسمان من جعل له الحدّ، و من لم يجعل له ذلك، و الحدّ مجعول لمن لا يتوب فاذا شكّ في أنّ هذا ممّن جعل له أو ممّن لم يجعل له ذلك فالأصل عدمه فليس الحاكم ملزما بإجراء الحدّ لجريان البراءة.

هذا مضافا الى أنّ مقتضى عدم ثبوته في الذمّة ان لا يكون حدّ الآن أصلا فمن أين يقال بالتخيير؟

و يرد على الثالث بقصوره سندا و دلالة، و بمعارضته بما يدلّ على عدم السقوط.

و على الأولوية بأنّها لا تثبت ذلك لأنها لا تعارض الأدلّة الدّالة على عدم السقوط، هذا مضافا الى ان عقاب الآخرة مرفوع قطعاً فلو كانت أولوية لاقتضت سقوط الحدّ لا التخيير بينه و بين إقامته.

## الكلام في أقسام الحدّ

قال المحقّق: النظر الثاني في الحدّ و فيه مقامان الأوّل في أقسامه و هي قتل أو رجم أو جلد و جزّ و تغريب.

أقول: إنّ العبارة غير وافية بالمراد لأنّه قد يجتمع الجلد مع الرجم و قد

[١] ففي أمالي شيخنا الطوسي قدس سرّه الجلد ١ الصفحة ٨٦ عن الشعبي قال: سمعت عليّ بن ابي طالب عليه السلام يقول: العجب

عمن يقنط و معه الممحاء فليل له: و ما الممحاء؟ قال:

الاستغفار.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٦

يجمع مع مع القتل كما أنّ الجلد قد يكون هو بوحدة غير مقرون بالجزّ أو التغريب و قد يكون الضرب بالسيف ثم الحبس الى ان يتوب على القول بذلك كما أنّه قد يكون القتل وحده بلا جلد و قد يكون الرجم كذلك.

## حد الزاني بالمحارم

و كيف كان فقال

أما القتل فيجب على من زنى بذات محرم كالأمّ و البنت و شبههما.

أقول: و ليس المراد من الامّ خصوصها بل الامّ و ان علت و هكذا البنت فالمراد: هي و ان نزلت الى غير ذلك من المحارم كالأخت الابي أو الأمي أو كليهما و العمّة و الخالّة و ان علتنا و بنت الأخ و بنت الأخت و ان نزلنا. و في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به غير واحد بل الإجماع بقسميه عليه بل المحكى منهما مستفيض كالنصوص الدالة على ذلك في الجملة.

و قال شيخ الطائفة في المبسوط: إذا ابتاع رجل ذات محرم له كالأخت و الخالّة و العمّة من نسب أو رضاع أو الأمّ و البنت من الرضاع فإنه يحرم عليه وطئها فان خالف و وطئ مع العلم بالتحريم و جب عليه القتل عندنا و كذلك إذا وطئ ذات محرم له و ان لم يشترها سواء كان محصنا أو غير محصن و قال قوم:

عليه الحدّ و قال آخرون: لا حدّ عليه لأنه و طئ مملوكه فلم يجب عليه الحدّ كما لو كانت زوجته أو أمته خالصا انتهى «١».

قوله قدس سرّه: و قال قوم إلخ لا بدّ من ان يكون هذا القوم من العامّة.

و يمكن ان يستدلّ لذلك بروايات كرواية جميل بن درّاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الرجل يأتي ذات محرم أين يضرب بالسيف؟ قال:

رقبته «٢».

و عنه أيضا قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أين يضرب هذه الضربة؟

(١) المبسوط المجلد ٨ الصفحة ٨.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٩ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٧

يعنى من اتى ذات محرم قال: تضرب عنقه «أو قال: رقبته» «١».

و عن جميل بن درّاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أين يضرب الذى يأتي ذات محرم بالسيف؟ أين هذه الضربة؟ قال: تضرب عنقه. أو قال:

تضرب رقبته «٢».

و الظاهر من ضرب العنق أو الرقبة هو قطعه عرفا مثل ما ورد في القرآن الكريم فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ «٣» فلذا استفاد العلماء رضوان الله عليهم انّ المراد القتل، و حكموا به و أرسلوه إرسال المسلمات، مع عدم التعبير فيها بالقتل أصلا و أنّما المذكور فيها الضرب بالسيف أو ضرب الرقبة أو ضرب العنق.

و اما احتمال إرادة أنه يضرب مجرّد الضرب في ناحية عنقه دون سائر المواضع فهو بعيد كما انّ المراد من «أين» في سؤال الراوى هو الموضع من بدن الزانى أو رأسه و ليس المراد منه السؤال عن المكان، و على هذا فقد أجاب الإمام عليه السّلام سؤال الراوى كما بين حكم الله تعالى الذى هو القتل، فان المستفاد من ضرب العنق هو قطع الرقبة و الفصل بين الرأس و البدن.

نعم، عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن ابن بكير عن رجل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الرجل يأتي ذات محرم؟

قال: يضرب بالسيف قال ابن بكير: حدّثني حريز عن بكير بذلك «٤». و ظاهر هذا هو مجرّد الضرب بالسيف مطلقا كما أنه قد ورد في بعض الاخبار التعبير بالضرب بالسيف أخذت منه ما أخذت، مثل ما رواه أبو أيوب قال: سمعت ابن بكير بن أعين يروى عن أحدهما عليهما السّلام قال: من زنى بذات محرم حتّى يواقعها ضرب ضربة بالسيف أخذت منه ما أخذت و ان كانت تابعة ضربت ضربة

بالسيف أخذت منها ما أخذت، قيل له فمن يضربهما وليس لهما

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٩ من أبواب حد الزنا الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٩ من أبواب حد الزنا الحديث ٣.

(٣) سورة محمد «صلى الله عليه وآله» الآية ٤.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٩ من حد الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٨

خصم؟ قال: ذاك على الإمام إذا رفعها إليه «١».

و ما رواه عبد الله بن بكير عن أبيه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من أتى ذات محرم ضرب ضربة بالسيف أخذت منه ما أخذت «٢».

وهذه الروايات و ان لم تدل على تعيين القتل لكن بضميمة ما ورد في تفسير «ضرب ضربه بالسيف أخذ السيف ما أخذ» بالقتل، في حد اللواط و نكاح البهائم، يحمل التعبير الوارد فيها أيضا على القتل.

أما الأول فهو ما رواه سليمان بن هلال عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يفعل بالرجل قال: فقال: ان كان دون الثقب فالجلد و ان كان ثقب أقيم قائماً ثم ضرب بالسيف ضربة أخذ السيف منه ما أخذ، فقلت له: هو القتل؟ قال: ذاك «٣».

و أما الثاني فهو ما رواه سليمان بن هلال أيضا قال: سألت بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي البهيمه قال: فقال: يقام قائماً ثم يضرب ضربة بالسيف أخذ السيف منه ما أخذ، قال: فقلت: هو القتل؟ قال: هو ذاك «٤».

فان الظاهر ان مرجع الضمير في كليهما هو الضرب بالسيف، و قد فهم الراوى منه القتل و سئل الإمام في ذلك و قرره عليه الصلاة و السلام و صدقه في ذلك اي ان المراد من الضرب بالسيف هو القتل.

هذا مضافا الى ان الضرب بالسيف الوارد في هذا القسم من الروايات، إذا كان على العنق كما هو مقتضى تقييد هذه بالروايات المقيدة المتقدمة فهو ملازم نوعا للقتل كما هو المعهود من حال مجرى حدود الحكام، و قد نقل و حكى من عاين وقعه قتل الرجل المظلوم اليزدي زائر بيت الله الحرام، بحكم القاضي

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٩ من حد الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٩ من حد الزنا الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حد اللواط الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢ من أبواب نكاح البهائم الحديث ٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٤٩

السعودي [١] عليه ما عليه أنه ضربه الحداد ضربة طار منها رأسه و سقط على الأرض.

و هنا خبر نبوي صريح في الحكم بقتل من زنى بذات محرم و هو: من وقع على ذات محرم فاقتلوه [٢].

و على الجملة فقد تحقق ان حكم الزاني بالمحارم هو القتل.

نعم هنا روايتان تعارضان ما دل على وجوب القتل من الروايات المتقدمة إحداهما رواية محمد بن عبد الله بن مهران عن ذكره عن

ابى عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل وقع على أخته؟ قال يضرب ضربةً بالسيف، قلت: فإنه يخلص؟ قال: يحبس ابدا حتى يموت (١).

و الأخرى رواية عامر بن السمط عن علي بن الحسين عليهما السّلام فى الرجل يقع على أخته قال: يضرب ضربةً بالسيف بلغت منه ما بلغت فان عاش خلّد فى السجن حتى يموت (٢).

فإنهما صريحتان فى أنه لو لم يمت من الضربة فإنه يخلّد فى السجن الى ان يموت، إلا أنهما ضعيفتان سندا و لم يعمل بهما كما قال العلّامة المجلسى قدس سرّه عند ذكر رواية ابن مهران: ضعيف و لم أر قائلًا بها بل المقطوع به فى كلامهم هو القتل (٣).

و بعد سقوط هاتين تبقى الأخبار الدّالة على وجوب القتل المعمول بها عندهم و يعمل بهما.

ثم ان هنا رواية أخرى فى حدّ الزانى بذات محرم و هى لا تساعد شيئا

[١] و قد قتلوه فى سنة ٣٦٢. ه بين الصفا و المروءة مظلوما لفريه شائنه عليه. راجع الغدير المجلد ٢ الصفحة ٣١٦.

[٢] راجع سنن البيهقى المجلد ٨ الصفحة ٢٣٧ و المستدرک المجلد ٢ الصفحة ٢٢٥. أقول: قال السّيد ابن زهرة فى الغنية: يحتجّ على المخالف بما رووه من قوله (ع): من وقع على ذات محرم فاقتلوه، و لم يفصل، ثم قال: و ليس لهم ان يحملوا ذلك على المستحلّ لأنه تخصيص بغير دليل و لأنه لو أراد ذلك لم يكن لتخصيص ذوات الأرحام فائدة. و روى المخالف أيضا ان رجلا تزوّج امرأة أبيه قال أبو بردة فأمر النبى ص ان اقتله.

(١) و مسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.

(٢) و مسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١٠.

(٣) مرآة العقول المجلد ٢٣ الصفحة ٢٨٠.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٠

من الروايات السابقة و هى رواية أبى بصير عن عبد الله عليه السّلام قال: إذا زنى الرجل بذات محرم حدّ الزانى إلا أنه أعظم ذنبا (١).

فان الظاهر منها انّ الزانى بذات محرم كالزانى بغيرها بلا فرق بينهما و أنه لا خصوصية للزنا بذات محرم - و نتيجة ذلك أنه لو كان الزانى بذات محرم محصنا يرحم و إلا فإنه يجلد - و أنّما التفاوت بين الزنا بذات محرم و الزنا بغيره هو زيادة الذنب المحقق بالزنا بذات محرم، و حيث انّ هذه المعبرة مخالفة للروايات المتقدمة الدّالة على القتل فلذا ذهب الشيخ قدس سرّه الى التخيير بين القتل و بين الرجم جمعا بينهما [١].

و فيه انّ هذا الحمل مشكل و هو خلاف ظاهر الرواية جدّا كما لا يخفى و العمدة أنّها مطرحة غير معمول بها [٢].

ثم أنه بان ممّا ذكرنا فى المقام انّ الواجب و المعتبر هو قتله بضرب العنق بالسيف فلا يجوز قتله بغير السيف كالخنق أو بالرصاص و غير ذلك كما لا يجوز مطلق قتله بالسيف بان يضرب بالسيف على غير رقبتة مثل ان يضرب به فى بطنه أو على وسطه و غير ذلك، و ذلك لما مرّ من دلالة الروايات على خصوص ضرب الرقبة.

فالقول بانّ المناط فى ذلك كلّهُ هو القتل من غير دخل للخصوصيات

[١] قال قدس سرّه فى التهذيب المجلد ١٠ الصفحة ٢٣: فأما ما رواه محمّد بن على. عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: إذا

زنى الرجل، فلا ينافى ما قدّمناه من الاخبار من أنه يجب عليه ضربةً بالسيف لأنه إذا كان الغرض بالضربة قتله و فيما يجب على الزانى

الرجم و هو يأتي على النفس فالإمام مخير بين ان يضربه بالسيف أو يرحمه.

[٢] أقول: و يرد عليه أيضا بالنسبة إلى الجلد فان حد الزانى الوارد فى المعتره أعم من الرجم و الجلد فكيف يجمع بينها و بين الاخبار المتقدمه من هذه الجهه؟

و يمكن ان يكون المراد من هذا الخبر ان الزنا بذات محرم مساو للزنا بغيرها أولا فيجب الجلد ثم ازداد عظما و إنما لأجل المحرمية فيجب القتل و على هذا فلا منافاه بينه و بين سائر الاخبار لأنه يجب الجلد لكونه زنا و القتل لخصوصية زائده أى كونه بذات محرم فتأمل فإنه غير مفتى به.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٩ من أبواب حد الزنا الحديث ٨.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥١

اجتهاد فى مقابل الظاهر.

و امّا النبوى المتقدم آنفا: من وقع على ذات محرم فاقتلوه، فهو و ان كان ظاهرا فى تجويز مطلق القتل البأى لم أجد فى كلمات الأصحاب من تمسك به و اعتمد عليه و استند اليه فيشكل جبره بمجرد الوفاق فى القتل - و ان قال صاحب الجواهر بأنه منجبر - و حينئذ فيشكل رفع اليد عمّا ورد فى روايات متعدده من اعتبار ضرب العنق.

اللهم إلا ان يستظهر ان الملاك هو القتل بأى صورته و لا خصوصية لضرب العنق لكنه مشكل عندنا [١].

و اما انه هل يعتبر كون قتله بضربه واحده؟ فالظاهر انه لا خصوصية لها بعد ان الحكم هو القتل، و على هذا فلو لم يقتل بالأولى فإنه يقتل بالثانية و هكذا.

و هل الحكم جار فى مطلق الزانى بالمحارم و ان كان محصنا أو أنه يختص بالزانى غير المحصن و امّا المحصن فله حكمه أى الرجم؟.

أقول: ان نسبة أدلة الإحصان و أدلة الزنا بذات محرم، العموم من وجه و لا إشكال فى مادتي الافتراق اى زنا المحصن بغير ذات محرم و الزنا بذات محرم بلا إحصان فإن الحكم فى الأول هو الرجم و فى الثانى هو القتل، و إنما يشكل الأمر فى المجمع أى الزانى بذات محرم و هو محصن، و مقتضى القاعدة الأصولية و ان كان هو التخيير فى أخذ هذا أو ذاك لكنهم رضوان الله عليهم أجمعين رجحوا جانب أدلة الزنا بذات المحرم و حكموا بالقتل و على هذا فلا فرق فى ذلك بين كونه محصنا أو غير محصن - كما لا فرق بين المسلم و غيره و لا بين الحرّ و العبد.

و لعل ذلك لأجل ما ربما يظهر من أدلته الزنا بذات محرم من ان لسانها آية عن التخصيص بخلاف أدلته الإحصان فإنها ليس بهذه المثابة.

و هل يجب مع القتل الجلد أيضا - كما قد يقال بالجمع بين الجلد

[١] أقول: يبدو فى الذهن قريبا ان ذكر السيف لكونه آله متداوله للقتل آنذاك و الضرب به على العنق أسهل طريق فى قتله به.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٢

و الرجم فى المحصن - أو انه يقتصر على مجرد القتل؟

أقول: ان لنا عامّا و خاصّيين اما العامّ فهو قوله تعالى الزانية و الزانى فاجلدوا كلّ واحدٍ منهما مائة جلدة «١» فإنه ظاهر فى ان حكم كلّ زان أو زانية هو الجلد.

و امّا الخاصّيان فأحدهما ان الزانى بذات محرم يجب قتله، ثانيهما ان الزانى المحصن يرحم، و لا شك فى ان النسبة بين العام و كلّ



واحد من هذين هو العموم المطلق فإنّ الزاني أعم من المحصن وغيره كما و أنّه أعم من الزاني بالمحرم وغيره و مقتضى ذلك، الحكم بأنّ الزاني يجلد إلّا إذا كان قد زنى بذات محرم مثلاً فإنّه يقتل و قد ذهب إليه المشهور.

و خالف في ذلك ابن إدريس رحمه الله فإنّه قال: فأما من يجب عليه القتل على كلّ حال سواء كان محصناً أو غير محصن حرّاً كان أو عبداً مسلماً كان أو كافراً شيخاً كان أو شاباً فهو كلّ من وطئ ذات محرم له إما أو ابنة أو أختاً أو بنتيهما أو بنت أخيه أو عمته أو خالته فإنّه يجب عليه القتل على كلّ حال بعد جلده حدّ الزاني لأنّه لا دليل على سقوطه عنه لقوله تعالى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، و لا منافاة بين جلده و بين قتله بعد الجلد، و ليس إطلاق قول أصحابنا: يجب عليه القتل على كلّ حال، دليلاً على رفع حدّ الزنا عنه انتهى [١].

و فيه أنّه و ان كان الجمع بينهما ممكناً و محتملاً عقلاً إلّا أنّ الحكم

[١] السرائر الطبع الجديد الجلد ٣ الصفحة ٤٣٧ أقول: و قد افتى بما ذهب إليه ابن إدريس بعض آخر كالشهيدين و الأردبيلي ففي الروضة مزجا: و يجمع له أي للزاني في هذه الصور الثلاث- الزاني بالمحرم، و الذمى بالمسلمة و الزاني مكرهاً للمرأة- بين الجلد ثم القتل على الأقوى جمعاً بين الأدلّة فإنّ الآية دلّت على جلد مطلق الزاني و الروايات دلّت على قتل من ذكر، و لا منافاة بينهما فيجب الجمع انتهى راجع الصفحة ٣٣٢ من الجلد ٢.

و قال الأردبيلي رحمه الله: و لما أمكن الجمع بين الجلد و ضرب العنق يفعل، عملاً بالدليلين انتهى.

(١) سورة النور الآية ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٣

بخصوص القتل في الزاني بالمحرم هو مقتضى الجمع بين العامّ و الخاص سواء كان الخاص و دليل الاستثناء هو الاخبار أو أنّه الإجماع- كما عبّر هو بإطلاق قول أصحابنا، حيث أنّه لا- يعمل بأخبار الآحاد- فإن معنى هذا الخاص أنّ حكم الزاني و ان كان هو الجلد إلّا أنّه يستثنى من ذلك قسم خاصّ من الزناة و هو الزاني بذات محرم، و على الجملة فظاهر الاخبار و كلمات الأصحاب هو التنويع و التقسيم كالحاضر و المسافر و القصر في الأوّل و الإتمام في الثاني.

و ما ذكره يصح لو لم تكن الأدلّة ظاهرة في التنويع و اختصاص كلّ موضوع بحكم، و الحال أنّ الاخبار ظاهرة جداً في ذلك و إليك بعضها:

عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: الرجم حدّ الله الأكبر، و الجلد حدّ الله الأصغر، فإذا زنى الرجل المحصن رجم و لم يجلد «١».

و عن يونس عن سماعة عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: الحرّ و الحرّة إذا زنيا جلد كلّ واحد منهما مائة جلد فأمّا المحصن و المحصنة فعليهما الرجم [١].

ترى أنّ صريح الأولى و ظاهر الثانية هو أنّ الزاني غير المحصن يجلد و المحصن يرمم لا غير كما أنّه يستفاد من قوله عليه السّلام في الرواية الأولى:

حدّ الله الأكبر و حدّ الله الأصغر، إنّ الحدّين لا يجتمعان في مورد واحد و عمل واحد و أنّه لا يحدّ المرتكب للزنا حدّين لصدور زنا واحد عنه [٢].

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣، أقول: و في نهج البلاغة خطبة ١٢٧: و قد علمتم أنّ رسول الله

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَجْمَ الزَّانِيِ الْمُحْصَنِ. وَ جلد الزانى غير المحصن.

[٢] أقول: قال العلامة في القواعد بعد ذكره ان القتل حدّ أربعة:.. ولا يعتبر في هؤلاء الإحصان ولا الشيخوخية بل يقتل كلّ منهم حرّاً كان أو عبدا مسلما كان أو كافرا شيخا كان أو شابا و يقتصر على قتله بالسيف. انتهى.  
وقال فخر الدين في شرحه: افتى المصنف بقتلهم من غير اشتراط أمر زائد على الزنا أو من غير أمر زائد على القتل وهو قول الشيخ في النهاية والمفيد وابن البراج و ابى الصلاح، وقال ابن إدريس: «نقل

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٤

وقد ظهر أنّ ما أفاده رحمه الله بقوله: وليس إطلاق قول أصحابنا: يجب عليه القتل على كلّ حال، دليلا على رفع حدّ الزنا عنه، ليس تاما فان ظاهرهم كظاهر الاخبار هو وجوب خصوص الرجم بلا ضمّ الجلد اليه.  
هذا هو مقتضى القاعدة و الآلو دلّ الدليل في مورد على الجمع بينهما كما في زنا الشيخ و الشيخة فإنه يجمع بينهما.  
لا يقال: ان الروايات الواردة في ب ١٥ من مقدمات الحدود تدلّ على أنه يجمع بين الجلد و الحدّ [١].  
لأننا نقول: أنّها واردة في الأسباب المختلفة و ليس هنا إلا سبب واحد لما ذكرنا من أنّ المقام من قبيل الحاضر و المسافر.  
هذا كله بالنسبة إلى العام و الخاصين.

و اما نسبة الخاصين أحدهما إلى الآخر فهي العموم من وجه، و ذلك لأنه يقال: من زنى بذات محرم يقتل سواء كان محصنا أو غير محصن، و من زنى محصنا يرمم سواء كان قد زنى بذات محرم أم لا و لا اشكال كما تقدّم في مادّتي الافتراق فإنه يقتل الزانى بذات محرم و هو غير محصن كما أنّه يرمم الزانى محصنا بغير ذات محرم، و أنّما النزاع في مادّة الاجتماع فمقتضى دليل الإحصان رجمه كما أنّ مقتضى دليل الزنا بذات محرم هو قتله و حيث أنّ مقتضى لكلّ من الرجم و القتل موجود فالمقام من قبيل المتزاحمين نظير من رأى غريقين و لا- يقدر على إنقاذ كليهما و أنّما يتمكن من إنقاذ واحد منهما- فإنه لو كان متمكنا من إنقاذ كليهما كان يجب ذلك- فدليل وجوب إنقاذ الغريق و الأمر به لم يخصّص بالنسبة إلى أحدهما لكنه لا يتمكن الآ من إنقاذ واحد

هنا كلام السرائر الى ان قال: « و الأقوى عندي اختيار والدى المصنف انتهى و في الرياض بعد المناقشة في دعوى عدم المنافاة بين الأدلة قال: بعد ما عرفت من ورود أدلة القتل في مقام الحاجة الموجب للدلالة على عدم حدّ آخر و الآ للزم تأخير البيان عنها و هو غير جائز بلا شبهة و لعلمه لذا اختار المشهور القتل خاصّة كما صرح به بعض الأجلة الى ان قال: فاذا المشهور لا يخلو عن قوة سيما و أنّ الحدود تدرء بالشبه انتهى. □

[١] أورده هذا العبد و أجاب أدام الله بقاءه بما في المتن.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٥

منهما و العقل يحكم في هذا المقام بإتيان واحد من الأمرين فإن كان ترجيح فيأتى بذى المرجح كما إذا كان في المثال أحدهما عالما و الآخر ليس بعالم و الآ فهو مخير بينهما ففي المثال ينقذ واحدا أيهما شاء هذا أو ذاك، و كذا الحكم في المقام، و حيث أنّ دليل الرجم و القتل تامّ، و مقتضى موجود الآ أنّه لا يمكن الجمع بينهما عقلا فيحكم بتخيره بينهما فله ان يرممه أخذا بدليل الرجم، أو يقتله تمسكا بدليل القتل، لكن المشهور بل قاطبة الأصحاب حكموا بالقتل و لم أعثر- كما مرّ- الى الآن على من قال بالرجم هنا و الحاصل أنّ الترجيح لدليل القتل للإجماع على ذلك.

وقد ذكر لتقديم القتل عندهم وجهان أحدهما أنّ أدلة القتل ناظرة إلى إثبات خصوصية في الزنا بذاته محرم فيرفع اليد بها عن إطلاق

ما دلّ على ثبوت الرجم.

ثانيهما أنّ الروايات الدّالة على أنّ الزاني بذات محرم يقتل بالسيف، أظهر من الروايات الدّالة على أنّ الزاني محصن يرجم نظرا إلى أنّ الأولى بالعموم و دلالة هذه بالإطلاق و من المعلوم أنّ دلالة العموم وضعي و دلالة الإطلاق ليست كذلك بل هي بالمقدمات فتقدّم أدلّة القتل على أدلّة الرجم في مورد الاجتماع.

و كلاهما محلّ الإشكال أمّا الأوّل فلأنّه لا فرق بينهما من جهة الخصوصية فكما أنّ في الزنا بذات محرم خصوصيّة أوجب القتل كذلك في الزنا محصن أيضا خصوصيّة أوجب الرجم و لا تفاوت بينهما أصلا.

و أمّا الثاني فلعدم الفرق بينهما و عدم أظهريّة لأدلّة القتل فإذا كان قوله (ع): من وقع أو من زنى بذات محرم دالّا على العموم فقوله (ع): المحصن يرجم أيضا يدلّ على العموم فان معناه بعد كون الالف و اللام للاستغراق هو أنّ كلّ محصن يرجم بل و كذلك لو كان حرف التعريف للجنس و كما أنّ للزاني بذات محرم أفراد و مصاديق كذلك الزاني المحصن.

و أمّا النبوي (ص): من وقع على ذات محرم فاقتلوه، فيه أولا أنّهم لم يتمسكوا به و ثانيا أنّ النسبة بينه و بين أدلّة الرجم أيضا عموم من وجه و الكلام

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٦

هو الكلام.

نعم لو قيل بأنّ الميزان هو افناء هذا الشخص بلا خصوصيّة للقتل بالسيف فهناك لا معارضة، لصحّ الحكم بالتخيير شرعا بين قتله أو رجمه، و أمّا بعد البناء على خصوصيّة القتل بالسيف تعبدا كخصوصيّة رجم المحصن فهما متراحمان و العقل بحكم بالتخيير عند عدم مرّجح في البين.

### الكلام في إلحاق السببي من المحارم بالنسبي

ثم أنّه هل تلحق المحرّمات سببا بالمحرّمات نسبا في إيجاب الزنا بهن القتل، أم لا؟ ظاهر الشرائع و المختصر النافع هو اختصاص الحكم بالنسبي، و قد ذهب إليه المشهور أيضا و عليه فلا يشمل الحكم المحرّمات بالسبب كأّم الزوجة و بنتها، و خالف في ذلك بعض الأصحاب.

و غير خاف أنّ البحث ليس لغويّا و لا الاختلاف في المسئلة اللغويّة و ذلك لعدم خفاء أصلا في معنى المحرم و وضوح أنّ معناه من يحرم نكاحه و هذا المعنى يعمّ السببي أيضا بل و الرضاعي، فلا حاجة إلى ذكر قول اللغويين و أنّما البحث في انصرافه في الأدلّة إلى خصوص من يحرم نكاحه بالسبب بحيث لا يتبادر منه أّا ذلك- مع أنّ اللفظ بإطلاقه يشمل غيرها- و عدم انصرافه، و قد ادّعى ذلك بعض العلماء.

قال الشهيد الثاني قدّس سرّه: و المتبادر من ذات المحرم النسبيّة، ثم قال: و يمكن شمولها للسببيّة و قد تقدّم في باب أنّ المحرم من يحرم نكاحه مؤيّدا بنسب أو رضاع أو مصاهرة و حينئذ فلا يقتصر على امرأة الأب بل يتعدّى إلى غيرها من المحرّمات السببيّة و الرضاعيّة انتهى (١).

فمع دعواه تبادر الخصوص قوی و استظهر العموم و عدم فرق بين النسبي و السببي و الرضاعي.

و قال كاشف اللثام: لَمّا كان التّهجم على الدماء مشكلا قصر الحكم

(١) مسالك الافهام المجلد ٢ الصفحة ٤٢٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٧

على ذات محرم نسبا لا سببا أو رضاعا إلا ما سيأتي في امرأة الأب وفاقا للمحقق و بنى إدريس و زهرة و حمزة بناء على أنه المتبادر الى الفهم و لا- نص و لا- إجماع على غيرها، و في المبسوط و الخلاف و الجامع إلحاق الرضاع بالنسب دون السبب إلا امرأة الأب «١» فهو قد ادعى تبادل خصوص النسبي و قصر الحكم عليه.

و قال صاحب الرياض - بعد ذكر المحرمات بالنسب و الحكم بأن الزنا بهنّ يوجب القتل، و الاستدلال بالإجماع و النصوص -: و أما غير هن من المحارم بالمصاهرة كبت الزوجة و أمها فكغيرهنّ من الأجانب على ما يظهر من الفتاوى، و النصوص خالية من تخصيص النسبي بل الحكم فيها معلق على ذات محرم مطلقا لكن سند أكثرها ضعيفة، و الحسن منها قاصر عن الصحة، و الصحيح منها رواية واحدة لا يجسر بمثلها على التهجم على النفوس المحترمة سيما مع عدم صراحة في الدلالة لو لم نقل بكونها ضعيفة بناء على عدم انصراف ذات محرم بحكم التبادر الى السببيات بل المتبادر منها النسبيات خاصة [١].

و هو قد اعترف أولا- بشمول اللفظ للسببي و الرضاعي لكنه استشكل في ذلك، و نحن نقول انّ الحكم قد تعلق بذات محرم ففي بعض الروايات:

من وقع على ذات محرم كذا، و مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى كون الملا-ك في الحكم بالقتل هو وقوع الزنا بذات محرم، و عبارة اخرى انّ الحكم معلل في الحقيقة و كأنه قيل: يجب قتل هذا الزاني لكون زناه زنا بذات محرم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية و على هذا فالروايات شاملة لكل من انطبق

[١] و مثله الأردبيلي فإنه قال في الشرح: العمل بظاهر الروايات يقتضى التعميم و لكن سند أكثرها غير صحيح و مبنى الحدود على التخفيف و السقوط للشبهة، و فتوى الأكثر على خلاف ذلك على ما يظهر من تقييد الأكثر بالنسب و التردد في غيره أو السكوت مع ذكر امرأة الأب كما في المتن فتأمل انتهى. و قال العلامة في الإرشاد: القتل، و يجب على الزاني بالمحرمات نسبا كالأمّ و بامرأة الأب انتهى.

(١) كشف اللثام المجلد ٢ الصفحة ٢١٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٨

عليه هذا العنوان بلا- فرق بين النسبي و السببي، و أمّا ما ذكره بعد اعترافه بإطلاق الأدلة و شمولها للسببي أيضا، من ضعف سند الروايات الواردة في الباب و عدم صحة سندها إلا رواية واحدة و لا يجسر بمثلها على التهجم على النفوس، و كذا تبادل النسبيات، فهو غير تام و ذلك لأنه لو كانت الرواية حجة قابلة للاعتماد عليها و العمل بها فلا بدّ من الأخذ بها مطلقا بلا فرق بين المقامين. و بذلك ظهر الجواب عما ذكره في كشف اللثام أيضا و ذلك لأنّ الحكم بالإلحاق مع الدليل ليس من باب التهجم على الدماء فلو لم يكن لنا دليل على الإلحاق لصحّ ما ذكره، و أمّا إذا كان هناك دليل يدلّ على المطلوب فلا، و قد علمت انّ الروايات تدلّ بظواهرها على الإلحاق.

و أمّا بالنسبة إلى التبادر فنقول: انّ المتبادر من: الزنا بذات محرم يوجب القتل، سواء أقيت بالعريته أو بالفارسيته هو الزنا الصادر ممّن كان محرما و بالنسبة إلى المحرم اى من يحرم نكاحه و لا انصراف في البين و لا تبادل، و على الجملة فالمتفاهم العرفي من مثل قوله عليه السلام: من وقع بذات محرم، و أمثال ذلك هو الإطلاق و الشمول، و ان كان قوله عليه السلام في بعض الروايات كرواية ابن مهران: رجل وقع على أخته إلخ منصرفا إلى الأخت النسبي، و من ذلك يعلم انّ ما ذكره في الجواهر في أثناء كلامه دفاعا عن الرياض من انّ المنساق من ذات محرم هو النسبي، في محلّ المنع، فان رفع اليد عن العام الظاهر في العموم بادعاء التبادر المختلف فيه في خصوص المقام، في غاية الإشكال [١] إلا ان يكون إجماع على اختصاص الحكم بالنسبي.

و أما كون النسبي هو المتيقن من ذات محرم فيؤخذ به دون السببي.

[١] أقول: وقال الفيض الكاشاني في المفاتيح الجلد ٢ الصفحة ٧٠: وكذا (يقتل) إذا زنى بذات محرم بلا- خلاف للنصوص المستفيضة. و خصه جماعة بالنسبيات لأنهن المتبادر، و أظهر شموله للسببيات و في التبادر منع انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٥٩

ففيه ان القدر المتيقن إذا كان متعلقا بمقام التخاطب لكان يجب الأخذ به و أما إذا لم يكن كذلك فهو لا يضرب بالأخذ بالإطلاق. لا- يقال: ان إطلاق الروايات و ان كان شاملا للنسبي و السببي إلا ان ذهاب المشهور الى اختصاص الحكم بالأول يحملنا على الأخذ بقول المشهور دون غيره كما قد يتمسك بفهم الأصحاب في بعض الموارد الأخر [١].

لأنه يقال يشكل رفع اليد عن العموم بمجرد فهم الأصحاب بعد أنه الظاهر.

و أما القول بإلحاق خصوص السببي المذكور في الآية الكريمة دون غيره [٢] فهو بلا- دليل و لم يقل به أحد، و أما ذكر بعض السببيات في الآية من باب المثال و اراءه المصدق، غاية الأمر ان للزاني بزوجه الأب حكما خاصا و هو الرجم. لا يقال: أنه لا أقل من كون المقام من موارد الشبهة لعدم إفتاء الأكثر بالإلحاق، و الحدود تدرء بالشبهات [٣].

لأننا نقول: لا شبهة بعد الاستظهار من الأدلة.

فتحصّل أنه لا يتم القول بالانصراف، بل لا فرق بينهما في الحكم.

إلا ان المشهور القول بعدم القتل هنا و لعله أشير إليهم من النواحي العالية.

[١] أورده هذا العبد و تفضّل دام عمره بالجواب بما ذكرناه

[٢] أورده بعض زملائنا و الآية هو قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ. وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ. سورة النساء- ٢٧.

[٣] أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظله بما في المتن و لكن لم اقتنع كاملا- فإنه لا شك في عدم إفتاء المشهور بالإلحاق و هذا يوجب الشبهة في الحكم به و قد رأيت بعد ذلك ان الأردبيلي قدس سرّه أيضا ذكر ذلك فراجع ما ذكرناه عنه في بعض الهوامش السابقة كما ان السيّد الخوانساري قدس سرّه أيضا أورد ذلك فإنه بعد نقل رواية إسماعيل بن ابي زياد الدالة على رجم الزاني بامرأة أبيه قال: و يقع الاشكال من جهة عدم صحّة السند و فتوى الأكثر على الخلاف و تدرء الحدود بالشبهات.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٠

و الإنصاف أنه يشكل الأمر بذلك فلو أريد الاحتياط ففي مورد الإحصان يدور الأمر بين الرجم- لأنه محصن و المشهور قائلون بالانصراف- و بين القتل- على ما ذكرناه من عدمه- و الاحتياط في اختيار الأخفّ زجرا و هو القتل و أما في غير مورد الإحصان فالدوران بين القتل و الجلد و يؤخذ بالأخفّ اي الجلد.

و هل الحكم جار في النسبي الشرعي خاصة أو أنه جار في النسبي مطلقا و ان لم يكن شرعيًا كما إذا كان من زنا؟

قال في الجواهر: نعم قد يقال باختصاص ذلك بالنسب الشرعي أما المحرم من الزنا فلا يثبت له فيها الحدّ المزبور للأصل و غيره، و لم يحضرني الآن نص لأصحابنا فيه.

أقول: الوجه في عدم الشمول هو ان الشارع قد نفى النسبة و حكم بعدم التوارث بين الولد و الوالدين و عليه فهذه الأمومة غير معتبرة شرعا و إنما المعبر الأمومة الشرعية الحقيقية لا العرفية.

ولكن الظاهر ان الأمر ليس كذلك فأننا إذا علمنا أنه لا يجوز لولد الزنا نكاح أمه فلا محالة تكون أمه هذه محرمة النكاح عليه و حينئذ يجري الدليل العام و هو ان الزنا بذات محرم يوجب القتل و بعبارة اخرى ان أم ولد الزنا أم، و الزاني بالأم يقتل، و ذلك لان الأم هو من ولدت الطفل و ليس له اصطلاح خاص غير ذلك.

و على الجملة فالشارع و ان كان قد نفى الأمومة في بعض الأحكام كالتوارث لكن الأمومة الحقيقية و هي الولادة، ثابتة محققة، و الإرث خارج بالنص الخاص و حيث ان الأمومة و الولادة الحقيقية موضوع لترتب القتل على الزنا هناك فلا محالة يقتل الزاني بالأم الزنائي و لا انصراف للام عنها و ان فرضنا انصراف ذات محرم عن السببي لأن هذه محرم نسبا و هي أم واقعا.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦١

## المحرمات الرضاعية

و هل الحكم في المحرمات بالرضاع أيضا هو القتل كالمحرمات بالنسب أم لا؟ قد الحق بعض الأصحاب كالشيخ في الخلاف و المبسوط و ابن سعيد في الجامع، الرضاع بالنسب [١] و خالف فيه الآخرون.

و قد يتمسك و يستدلّ للأول بالخبر الشريف: الرضاع لحمه كلحمه النسب [٢] و اللحمه بالفارسيه يعنى تار و بود و رسته، فاللحمه المحققة بالرضاع كاللحمه الحاصلة بالنسب، و وجه الشبه واضح فان النسب يؤثر في التكوين و الإيجاد، و الرضاع في النمو و التريه، و كما ان الولد النسبي قد تكوّن و خلق من الأب و الام، كذلك الولد الرضاعي قد نما و شبّ بلبن أمه الرضاعي.

و قد يستشكل في ذلك بعدم عمل معظم الأصحاب به في أكثر المقامات كالإرث و الولاية و غيرها، فان الولد الرضاعي لا يرث أمه و لا العكس و كذا لا ولاية لأبي المرتضع، في حين ان للوالد الحقيقي الولاية على ولده، و ذلك يدل على ان لحمه الرضاع كلحمه النسب في خصوص النكاح.

و فيه ان الظاهر من الخبر هو افاده حكم عام و المستفاد منه ان

[١] راجع الخلاف كتاب الحدود المسئلة ٢٩ و المبسوط كتاب الحدود- ج ٨- الصفحة ٩، و الجامع الصفحة ٥٤٩ قال الأخير: من زنى بذات محرم كالأم و البنت و الأخت نسبا أو رضاعا أو عقد عليها و وطئها و هو يعرفها قتل و كذلك ان اشتراها فوطئها فإن زنا بأخته فضرب بالسيف ضربه فلم يمت فروى أنه يحبس ابدًا انتهى.

و يستفاد من كلامه أنه قد جمع بين الروايات بأن الزاني بالمحرمات يقتل إلا الزاني بالأخت فإنه يضرب بالسيف فان قتل فهو و ألا فإنه يحبس الى ان يموت و لعله وجه حسن للجمع لأن رواية الحبس بعد الضرب واردة في الأخت و قد ذكرت ذلك للسيد الأستاذ الأكبر لكّنه دام ظله أجاب بأنه لم يقل به أحد و يرجح طرح الرواية على حملها على ما لم يقل به أحد.

[٢] الميزان الجلد ٤ الصفحة ٣٠١، الجواهر الجلد ٢٩ الصفحة ٣١٠ لكنني لم أجدها في الوسائل و لا في مستدركه، و في تذييلات الجواهر: لم نعر على هذه الرواية مع التتبع التام في مظانها إلخ.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٢

الرضاع كالنسب في تمام الأحكام، نعم قد يخرج عن العام بدليل خاص، و على هذا فيجرب عليه كل أحكام الولد النسبي، منها أنه لا يجوز النكاح و منها أنه لو ابتاع الولد الرضاعي أباه عن رضاع لا نعتق عليه كالولد النسبي و هكذا، فالخارج كالإرث و الولاية قد خرج بالدليل، و مقتضى هذا ان يكون حدّ الزنا بالمحرمات بالرضاع هو حدّه بالمحرمات بالنسب و هو القتل.

و يؤيد ذلك ما ورد من أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب «١» بضم الروايات الدالة على ان الزنا بذات محرم يوجب القتل.

نعم لو كان هناك إجماع على عدم الحاقه به فلا كلام لنا في مقابل الإجماع.

## الذمي إذا زنى بمسلمة يقتل

و ممن حدّه القتل، هو الذمي الذي فجر بامرأة مسلمة.

قال المحقق: و الذمي إذا زنى بمسلمة.

أقول: و لا فرق في ذلك بين كونها مطاوعه أو مكرهه بل الحكم كذلك في مطلق الكافر و ان لم يكن ذمياً. و لا خلاف في ذلك قال في الجواهر: بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه بل المحكي منها مستفيض.

قال الصدوق قدس سره: و الذمي إذا زنى بمسلة قتل «٢».

و قال الشيخ الطوسي: فأما من وجب عليه القتل على كل حال سواء كان محصناً أو غير محصن. فهو كل من وطئ ذات محرم له. و كذلك الذمي إذا زنى بامرأة مسلمة فإنه يجب عليه القتل على كل حال «٣».

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٤ الصفحة ٢٨٠ الحديث ١ و ٣ و ٤.

(٢) الهداية الصفحة ٧٦.

(٣) النهاية الصفحة ٦٩٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٣

و قال الشيخ المفيد: إذا فجر ذمي بمسلمة كان حدّه القتل «١».

و قال أيضاً: إذا زنى الذمي بالمسلمة ضربت عنقه «٢».

و قال ابن إدريس في السرائر: فأما من يجب عليه القتل على كل حال. فهو كل من وطئ ذات محرم. و كذلك الذمي إذا زنى بامرأة مسلمة فإنه يجب عليه القتل على كل حال «٣».

و قال السيد المرتضى: و مما انفردت به الإمامية القول بأن الذمي إذا زنى بالمسلمة ضربت عنقه «٤».

و قال سائر: و يقتل الذمي إذا زنى بمسلمة على كل حال «٥».

و قال ابن زهرة: و منهم من يجب عليه القتل حرّاً كان أو عبداً محصناً أو غير محصن على كل حال و هو من زنى بذات محرم له و وطئها مع العقد عليها و العلم برحمها منه أو زنى بامرأة أبيه أو غضب امرأة على نفسه أو زنى و هو ذمي بمسلمة. و في زنا الذمي بالمسلمة خرق للذمة و من خرق الذمة فهو مباح القتل بلا خلاف «٦».

و قال ابن حمزة: أما الزناة فضربان أحدهما يستوى فيه الإحصان و فقده، و الآخر لا يستويان، فما يستويان فيه يكون موجه القتل و هو في خمسة مواضع: الزنا بزوجة الأب و بجاريته التي وطئها و قهر المرأة على فرجها.

و زنا الذمي بالمسلم و وطئ كل ذات محرم مع العلم بأنها ذات محرم بعقد كان أو بابتياح «٧».

الى غير ذلك من كلماتهم في المقام.

(١) المقنعة الصفحة ٧٨٣.

(٢) المقنعة الصفحة ٧٧٨.

(٣) السرائر الجلد ٣ الصفحة ٤٣٩.

(٤) الانتصار الصفحة ٢٦١.

(٥) المراسم الصفحة ٢٥١.

(٦) راجع الجوامع الفقهية كتاب الغنية الصفحة ٦٢٢.

(٧) الوسيلة الصفحة ٤١٠

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٤

و تدلّ على ذلك مضافا الى الإجماع الذي تقدّم ذكره رواية حنان بن سدير عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن يهودى فجر بمسلمه قال:

يقتل [١].

نعم هنا بحث و هو أنّه هل الحكم كذلك أيضا حتّى فيما إذا تاب و أسلم بعد ان زنى بالمسلمة أو أنّه إذا أسلم يرفع عنه هذا الحكم؟ احتمال بعض الأصحاب سقوط الحدّ عنه بذلك لكن المشهور خلافه.

و رواية حنان بن سدير مطلقة تشمل ما إذا أسلم بعد ان فجر و ما إذا لم يسلم و ان كان الظاهر منها هو فرض عدم إسلامه و ألا لكان يذكر ذلك.

قال الشيخ المفيد بعد ان حكم بقتل الذمى الذى فجر بمسلمة: فإن أسلم عند اقامة الحدّ عليه قبل إسلامه و امضى فيه الحدّ يضرب عنقه و لم يمنع إظهاره الإسلام من قتله، فان كان قد أسلم فيما بينه و بين الله عزّ و جلّ «١»

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١، أقول: قال فى جامع الرواة الجلد ١ الصفحة ٢٨٤: حنان بن سدير الصيرفى واقفى ثقة انتهى. و قال المحقق الأردبيلي فى مجمع البرهان: و لا يضرب القول فى حنان.

ثم أقول: قد استدل أيضا يكون ذلك خروجا عن الذمة، قال فى الانتصار: و الوجه فى صحّة قولنا زائدا على إجماع الطائفة ان هذا الفعل من الذمى خرق للذمة و امتهان للإسلام و جرأة على اهله و لا خلاف فى انّ من خرق الذمة كان مباح الدم، ثم قال: فان قيل: كيف يقتل من لم يكن قاتلا؟

قلنا كما نقله مع الإحصان و ليس بقاتل و يقتل المرتد و ليس بقاتل و بعد فاذا جاز ان يتغلّظ فى الشريعة حكم زنا المحصن حتّى يلحق بأخذ النفس، ما المنكر من ان يتغلّظ أيضا زنا الذمى بالمسلمة حتّى يلحق بوجوب تناول النفس انتهى.

و قال أبو الصلاح الحلبي فى الكافي الصفحة ٤٠٦: و ان كان «الزانى ذميا» بمسلمة حرّة أو امه صغيرة أو كبيرة عاقله أو مجنونه حيّه أو ميتّه قتل لخروجه عن حرمة الذمة إلخ.

و فى كشف اللثام: لخروجه بذلك عن الذمة و اجترائه على الإسلام و هتكه حرمة.

(١) المقنعة الصفحة ٧٨٣.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٥

و قال الشيخ بعد العبارة المتقدمة عنه: فإن أسلم الذمى لم يسقط بذلك عنه الحدّ بالقتل و وجب قتله على كلّ حال «١».

و قال ابن إدريس: فإن أسلم الذمى ما يسقط بذلك عنه الحدّ بالقتل و وجب قتله على كلّ حال «٢» و قال العلامة و لو أسلم الذمى الزانى بالمسلمة قتل أيضا [١].

فهؤلاء الافذاذ كلّهم متفقون على انّ إسلامه بعد زناه لا يوجب سقوط الحدّ عنه.

نعم فى عبارة المفيد قيد زائد على غيره و هو إسلامه عند اقامة الحدّ عليه، بخلاف عبارات الآخرين فإنّها مطلقة فى عدم سقوط الحدّ بإسلام الذمى بعد ان زنى بمسلمة.

و من هذا يظهر ما فى كشف اللثام فى هذا المقام من عدّ المقنعة فى رديف النهاية و السرائر و التحرير، من التسامح و ذلك لآته قد



قيّد في المقنعة إسلامه بما إذا كان عند إقامة الحدّ عليه.

والذي يستدلّ به على ذلك أمور ذكرها في كشف اللثام قال: و إن أسلم الذمي بعد ذلك فهل يسقط منه القتل؟ في المقنعة و النهاية و السرائر و التحرير: لا، استصحابا و عملا بالعموم و لخبر جعفر بن رزق الله.

أقول: أمّا الاستصحاب فهو لا يجرى إلّا بعد ثبوت الزنا يعنى أنّه إذا أسلم بعد ان ثبت عليه الزنا فهناك لو شكّ في بقاء حكم القتل عليه فإنه يستصحب ذلك بخلاف ما إذا أسلم قبل ذلك فإنه حينئذ يجرى استصحاب عدم الوجوب لأنّ الشك حينئذ في ثبوت القتل عليه دون سقوطه.

[١] التحرير المجلد ٢ الصفحة ٢٢٢. أقول: و قال أبو الصلاح في الكافي الصفحة ٤٠٦: فإن أسلم قبل إسلامه و أجريت عليه أحكامه و لم يدرأ ذلك عنه الحدّ.

و قال ابن سعيد في جامعه الصفحة ٥٤٩ عند عدّه من يقتل من الزناة: و كذلك الكافر إذا زنى بمسلمة فإن أسلم لم يسقط عنه ذلك

(١) النهاية الصفحة ٦٩٢.

(٢) السرائر المجلد ٣ الصفحة ٤٣٩ و ٤٤٠.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٦

و أمّا العموم فالمراد به عموم مثل موتق حنان بن سدیر.

و فيه أنّه محكوم برواية جبّ الإسلام، و بعبارة أخرى أنّ دليل الجبّ يمنع العموم.

و أمّا خبر جعفر فهو هذا: عن جعفر بن رزق الله قال: قدّم الى المتوكّل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة و أراد أن يقيم عليه الحدّ فأسلم فقال يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانه شرکه و فعله و قال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود و قال بعضهم يفعل به كذا و كذا فأمر المتوكّل بالكتاب الى ابى الحسن الثالث عليه السلام و سؤاله عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب أبو الحسن عليه السلام:

يضرب حتّى يموت فأنكر يحيى بن أكثم و أنكر فقهاء العسكر ذلك و قالوا يا أمير المؤمنين سله عن هذا فإنه شيء لم ينطق به كتاب و لم تجيء به السنّة فكتب: أنّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا و قالوا: لم تجيء به سنّة و لم ينطق به كتاب، فبين لنا بما أوجبت عليه

الضرب حتّى يموت؟ فكتب عليه السلام:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَ كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ. قال: فأمر به المتوكّل فضرب حتّى مات «١».

و هي تدلّ على أنّ التوبة بعد رفع الأمر الى الحاكم و ثبوت الزنا لديه لا تنفع في رفع الحدّ و قد استشهد عليه السلام لذلك بالآية الكريمة، و يستفاد منه أنّ البأس - الذي إذا عاينه الإنسان لا ينفعه الندم - أعم من العقوبة الأخرى التي هي العذاب فتشمل الدينويّة أيضا و هي الحدّ و ذلك لمكان تطبيقه عليه السلام الآية الكريمة على الحدّ فهذه سنّة الله تعالى التي أجزاها في الأمم الماضين فلم يك ينفع توبتهم في رفع العذاب و العقوبة.

و شبهه هذه الآية في المؤدّي و المضمون، الآية الشريفة الواردة في هلاك فرعون و ردّ توبته و هي قوله تعالى:

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢، و الآية: سورة غافر - ٨٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٧

وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْيًا وَ عِدْوًا حَتَّى إِذِ الْأَذْرَكَةُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُوتَا

إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ [١].

و خبر جعفر و ان كان ضعيفا- لعدم ثبوت وثاقته- لكنه منجبر بعمل الأصحاب إلا ان المستفاد و الظاهر منه هو إسلامه عند تحتم الحد عليه فرارا عنه.

و مقتضى ذلك هو التفصيل بين التوبة قبل ثبوت الحدّ عليه، و التوبة بعده في رفع الحدّ، فتقبل في الأول دون الثاني خلافا لما فهم المشهور و ذهبوا اليه من الإطلاق و عدم فائدة في إسلامه بعد ان زنى، سواء كان قبل الثبوت و الحكم أو بعد ذلك.

و قد ظهر بما ذكرناه ان تفصيل المقنعة مستفاد من هذه الرواية فإنّ الظاهر منها انّ النصراني المذكور لما رأى العذاب اى الحدّ الذى هو القتل، أسلم و قد حكم الامام عليه السلام بأنّ إسلامه لا يفيد في رفع العذاب عنه و على هذا فلو أسلم و تاب بعد فجوره و قبل ان يثبت ذلك فإنه يرفع عنه القتل.

و هنا وجه ثالث احتمله في كشف اللثام قائلًا: و يحتمل السقوط لجبّ الإسلام ما قبله، و الاحتياط في الدماء، و حينئذ يسقط عنه الحدّ رأسا و لا ينقل الى الجلد للأصل انتهى.

و هو ظاهر في انّ الإسلام يوجب رفع الحدّ عنه مطلقا سواء كان قبل إثبات الحدّ عليه أم بعده.

و قد استدلل على ذلك بجبّ الاسلام ما سلف و الاحتياط في الدماء.

[١] سورة يونس الآية ٨٩ و ٩٠، أقول: و نظيرها أيضا في المضمون قوله تعالى فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ. سورة يونس - ٩٧.

ثم إنّي أوردت بأنّه لا كلفة لعدم نفع الايمان بعد رؤية البأس و ذلك لتخصيصه في قصّة قوم يونس فأجاب دام ظله بأنّه هناك كان مقدّمه العذاب و آثاره لا نفسه.

[٢] حديث الجبّ رواه في كنز العمال الجلد ١ الصفحة ١٧ و ٢٠، و الجامع الصغير للسيوطي الجلد ١ الصفحة ١٦٠ و مسند أحمد بن حنبل الجلد ٤ الصفحة ١٩٩ و ٢٠٥، و أسد الغابة الجلد ٥ الصفحة ٥٤ و قد رواه القمي في تفسيره ٥ الجلد ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٨

و قد يقال بأنّ حديث الجبّ ليس مروى عن طرق العامّة.

و أوجب عن ذلك بأنّ المشهور من العامّة و الخاصّة قد عملوا به فيما لا دليل على خلافه.

نعم يرد على الاستدلال به ما مرّ من حكومه موثق ابن سدير و خبر جعفر بن رزق الله، على ذلك، فالإسلام يجبّ ما قبله الأ فيما إذا زنى الذمي بالمسلمة فإنّ إسلامه و ان كان مقبولا و هو يحسب مسلما إلا انّ الحدّ اى القتل لا يسقط عنه.

و هنا وجه رابع يظهر من صاحب الجواهر و هو التفصيل بين الإسلام حقيقة و الإسلام لفظا و سوريا تخلّصا و فرارا عن القتل، فيقبل إسلامه و يؤثّر في الأول سواء كان قبل إثبات الحدّ أو بعده، و لا يؤثّر مطلقا في الفرض الثاني.

و فيه أنّه مخالف لما هو السيرة القطعية من معاملة النبي صلى الله عليه و آله بالنسبة إلى المنافقين الذين كانوا يبطنون الكفر و يظهرن الإسلام فإنّه صلوات الله عليه لم يكن يؤاخذهم بعد اظهارهم الإسلام بما فعلوه و أتوا به قبل اظهارهم الإسلام مع كونهم في الحقيقة كفّارا و أنّما أظهروا الإسلام حفظا لنفوسهم و حقنا لدمائهم [١] قد صرح الله تعالى بذلك و أخبر النبي بكذبهم بقوله إذ جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله و الله يعلم إنك لرسوله و الله يشهد إنّ المنافقين لكاذبون «١» و على الجملة فلازم ما ذكره عدم جبّ إسلام المنافقين ما فعلوه في حال الكفر، و هو كما تراه فإنهم كانوا يقبلون إسلامهم و لم يؤاخذوهم بما فعلوا قبل الإسلام.

و قد ظهر من تلك الأبحاث أنّه لا يبعد القول بالتفصيل بين إسلامه قبل قيام البيّنة و إثبات الحدّ عليه، و إسلامه بعد ذلك، فيدفع الحدّ في الأول دون

[١] في دعاء الامام زين العابدين عليه السلام: اللهم ان قوما آمنوا بألستهم ليحقتوا به دماثهم فأدر كوا ما أملوا و انا آمنة بألستنا و قلوبنا لتعفو عنا إلخ.

(١) سورة المنافقون الآية ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٦٩

الثاني، و ان كان إسلامه يقبل في كلا الحالين.

ثم أنه قد يقال بعدم تطابق رواية جعفر مع ما هو المذكور في الكلمات و عبارات الفقهاء، و ذلك لأنهم يقولون بأن الذمي إذا فجر بامرأة مسلمة يقتل في حين أن المذكور المصرح به في صدر الرواية أن أبا الحسن الثالث عليه السلام كتب: يضرب حتى يموت. كما أن في ذيلها: فأمر به المتوكل فضرب حتى مات، و الضرب حتى يموت أمر غير القتل و فوقه و هو قتل مخصوص غير مطلقه. و يمكن ان يكون حكمه هذا، لتشديد المعصية فيكون حكمه كقتل الصبر [١].

و فيه ان هذا التعبير محمول على ما هو الوارد في نظائر المقام من الروايات التي ورد فيها أنه يضرب بالسيف، أو يضرب عنقه، و على هذا فالمراد من ضربه حتى يموت أنه يضرب بالسيف إلا أنه لو لم يمت و لم يقتل بالضربة الأولى فإنه لا يكتفى بها بل يضرب ثانيا و ثالثا الى ان يقتل، و يبعد جدا ان يكون المراد ضربه بالعصا و غيره الى ان يموت.

ان قلت: ان المستند في كلمات القدماء غيره في كلمات المتأخرين و ذلك لأن المذكور في كلمات المتأخرين غالبا هو التمسك بالروايات كموثق ابن سدير و خبر جعفر و إذا كان الأمر كذلك أمكن إسراء الحكم من الذمي إلى مطلق الكفار، و هذا بخلاف القدماء فترى السيد المرتضى لم يتمسك بالرواية أصلا بل استدلل بخروج الذمي عن الذمة و هكذا الحلبي فراجع الانتصار و الكافي، و على هذا فيشكل الأمر في التعدي إلى سائر الكفار بل يقتصر على خصوص الذمي بلحاظ التعليل و الاستدلال [٢].

نقول: لا بأس بإسراء الحكم و ان كان تمسك القدماء بخصوص هذا التعليل، و ذلك لأن قصارى الكلام أنه بخروجه عن الذمة بزناه بالمسلمة قد أدرج في الكافر الحربي، بل لعل ذلك بنفسه يشعر بكون الحكم ذلك في

[١] أورده هذا العبد و تكرم دام ظلّه بالجواب بما في المتن

[٢] أورده هذا العبد و أجاب دام بقاءه بما قرّره.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧٠

مطلق الكفار، أما الحربي فبنفسه و أما الذمي فلصيرورته حربيا بواسطة خروجه عن الذمة حيث أنه زنى بالمسلمة، هذا مضافا الى أنه يمكن ادعاء الأولوية كما ادعى ذلك.

### الكلام في من زنى بامرأة مكرها لها

قال المحقق: و كذا من زنى بامرأة مكرها لها.

أقول: ممن حدّه القتل من الزناة هو من زنى بامرأة مكرها لها.

و في كشف اللثام: إجماعا كما في الانتصار و الغنية.

و في المسالك: بلا خلاف.

و في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه بل المحكى منهما مستفيض كالنصوص المعتبرة. انتهى.

و أما النصوص و الاخبار الواردة في المقام الدالة على المقصود فمنها صحيح بريد العجلي قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل اغتصب امرأة فرجها، قال: يقتل محصنا كان أو غير محصن «١».

و منها صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام في رجل غصب امرأة نفسها قال: يقتل «٢».

و منها خبره الآخر قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يغصب المرأة نفسها، قال: يقتل «٣».

نعم هنا روايات لا تلائم تلك الروايات لأن لسانها هو أنه يضرب السيف، بلغت منه ما بلغت، أو، مات منها أو عاش.

ففي خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل غصب امرأة فرجها قال: يضرب ضربة بالسيف بالغه منه ما بلغت «٤».

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٧ من أبواب حد الزنا الحديث ١.
- (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٧ من أبواب حد الزنا الحديث ٤.
- (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٧ من أبواب حد الزنا الحديث ٢.
- (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٧ من أبواب حد الزنا الحديث ٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧١

و عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كابر الرجل المرأة على نفسها ضرب ضربة بالسيف مات منها أو عاش «١».

و من المعلوم أن ضربة بالسيف بالغه منه ما بلغت كما هو تعبير خبر زرارة و ضربة بالسيف مات منها أو عاش، الواردة في خبر أبي بصير، غير القتل المذكور في الروايات المتقدمة.

و الذي يسهل الخطب هو أن صاحب الجواهر قال: أتى لم أجد عاملا بهما فوجب طرحهما في مقابل ما عرفت أو حملهما على ما لا ينافي ذلك انتهى «٢».

و أما احتمال ان يكون المكابرة في نفسها في معتبرة أبي بصير بمعنى المجادلة في قتلها، فهو خلاف الظاهر جدًا.

هذا مضافا الى اشتمال القسم الأول على صحيحتين و عدم اشتمال القسم الأخير على رواية صحيحة. [٣]

### عدم اعتبار الإحصان في المواضع المذكورة

قال المحقق: و لا يعتبر في هذه المواضع الإحصان بل يقتل على كل حال، شيخا كان أو شابا و يتساوى فيه الحرّ و العبد و المسلم و الكافر.

و في الجواهر: بلا خلاف أجده في شيء من ذلك كما اعترف به بعض الأجلة بل قد سمعت التصريح بالأول في نصوص المكروهة و لا قائل بالفرق، على أنه لو سلم التعارض بين إطلاق الأدلة هنا و بين غيرها من وجه فلا ريب في أن

[١] فان في سلسلة سند رواية زرارة على بن حديد و حكي المامقاني عن القسم الثاني من الخلاصة أنه قال: ضعّفه شيخنا في كتاب الاستبصار و التهذيب و قال بأنه لا يعوّل على ما ينفرد به، و عن الكشي أنه فطحى، راجع رجال المامقاني الجلد ٢ الصفحة ٢٧٥. و أما رواية أبي بصير فقد عبر عنها سيدنا الأستاذ الأكبر دام ظلّه كبعض أجلاء العصر بالمعتبرة إلا أن المجلسي قدس سرّه صرح بكونها صحيحة فراجع مرّات العقول الجلد ٢٣ الصفحة ٢٨٨.

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٧ من أبواب حد الزنا الحديث ٦.
- (٢) جواهر الكلام الجلد ٤١ الصفحة ٣١٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 272

الترجيح لما هنا و لو لفتوى الأصحاب انتهى أقول: أما التصريح بعدم الفرق بين الإحصان و عدمه في النصوص، ففي صحيح العجلي في خصوص رجل اغتصب امرأة فرجها، صرح بأنه يقتل سواء كان محصنا أو غير محصن، فراجع. وهذا هو الذي استظهرناه قبل ذلك و قلنا أن ظاهر الأدلة هو التنوع و التقسيم، فإذا كان الزانى زانيا بذات محرم أو ذميا زنى بالمسلمة أو زنى مكرها للمرأة فحكمه القتل بلا فرق بين ان يكون محصنا أو غيره و بين ان يكون شيخا أو شابا و بين ان يكون حرًا أو عبدا و بين ان يكون مسلما أو كافرا.

خلافًا لـ ابن إدريس حيث قال بأنه إذا كان أحد الموارد الثلاثة مجعلا لعنوانين يحكم فيه بحكم كل من العنوانين إذا أمكن الجمع بينهما جمعًا للأدلة.

فلو كان غير محصن فإنه يجلد ثم يقتل و لو كان محصنا يجلد أولاً ثم يرحم فان القتل يحصل بالرحم و غيره فلو رجم الزانى محصنا الذى هو من مصاديق المسائل الثلاثة فقد عمل فيه بالقتل أيضاً لأن الرجم هو القتل بأشد صورته و أشق أنواعه [1]. و فيه أنه يصح ذلك لو لم يفهم من دليل القتل سوى مجرد إزهاق الروح أما لو استفيد منه خصوص القتل بالسيف كما هو الظاهر منه فلا مجال لهذا الكلام و لا يجمع بينهما أصلاً لأن القتل بالسيف شيء و الرجم شيء آخر. و أما كون فتوى الأصحاب بالقتل مرجحاً لو سلم التعارض بين إطلاق الأدلة هنا و بين غيرها من وجه. فنقول: لو كان ذلك مرجحاً كما في باب السند فهو و إلا فالحكم هو

[1] أقول: إليك نص كلامه: و الذى يجب تحصيله في هذا القسم و هو الذى يجب عليه القتل على كل حال ان يقال: ان كان محصنا فيجب عليه الجلد أولاً ثم الرجم فيحصل امتثال الأمر في الحدين معا و لا يسقط واحد منهما، و يحصل أيضاً المبتغى الذى هو القتل لأجل عموم أقوال أصحابنا و اخبارهم لأن الرجم يأتي على القتل و يحصل الأمر بحد الرجم و ان كان غير محصن فيجب الجلد لأنه زان ثم القتل بغير الرجم فيلحظ ذلك، راجع السرائر الصفحة 438 الجلد 3.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 273

التخير، و المسلم هو الأخذ بذلك عند التعارض السندى لا الدلالى.

اللهم ألا ان يقتر المقام بأنه نظير باب التعيين و التخيير فإن الأخذ بمقتضى دليل القتل الذى افتى به المشهور لا ينافى التخيير لأنه أحد طرفيه بخلاف الأخذ بدليل الإحصان و الرجم فإنه لا يطمئن إليه بعد ذهاب المشهور الى خلافه، و العقل يحكم بترجيح أحد الطرفين إذا كانت الحال كذلك.

## الزنا بامرأة الأب

### إشارة

قال المحقق: و كذا قيل في الزنا بامرأة أبيه.

أقول: يستفاد من العبارة أنه قدس سره غير جازم بذلك حيث أنه نسبه الى القيل.

و كيف كان فالقائل به هو الشيخ و الحلبي و ابن زهرة و ابن إدريس و ابن حمزة و ابن البراج و ابن سعيد، على ما فى الجواهر، و قال: بل نسبه بعض الى كثير و آخر الى الشهرة بل عن الغنية الإجماع عليه و هو الحجّة بعد خير السكونى.

و يظهر من كلامه ان الزنا بامرأة الأب ليس كالزنا فى الموارد الثلاثة السابقة لأنه رحمه الله ذكر فى كل واحد منها ان الإجماع بقسميه

عليه، و لم يذكر ذلك في المقام، و إنما اقتصر على ذكر الإجماع المنقول.

و أمّا خبر السكوني فهو خبر إسماعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه رفع اليه رجل وقع على امرأة أبيه فرجمه و كان غير محصن «١».

و قد قيل بأنّه منجبر «٢» كما قد عبّر عنه بالمعتبرة [١].

نعم هنا اشكال و هو أنّ هذا الخبر صريح في كون حدّه هو الرجم في

[١] و قال في مبانى التكملة المجلد ١ الصفحة ١٩٢: تدلّ على ذلك معتبرة إسماعيل بن زياد عن جعفر إلخ.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٩ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٩.

(٢) راجع جواهر الكلام المجلد ٤١ الصفحة ٣١٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧٤

حال أنّهم قد حكموا فيه بالقتل كما أنّ مقتضى تعبير المحقّق: و كذا قيل إلخ هو أنّ الحكم في هذا المورد أيضا هو الحكم في المسائل المتقدّمة أى القتل، فكيف يلتزم الحكم بالقتل استنادا الى خبر صريح في الرجم، مع التصريح بأنّه كان غير محصن، الظاهر جدّا في أنّ الحكم كذلك إذا كان محصنا بالأولوية حيث لا يجرى الحكم بالقتل الذي هو الأسهل في مورد الإحصان، و على هذا فحكمه في كلتا صورتين هو الرجم مع أنّهم قالوا بالقتل.

و يمكن الذبّ عنه بأنّ الرواية قضية في واقعه و لا نعلم حقيقة الحال.

و على الجملة فيشكل انجبار الخبر بفتوى المشهور مع هذا الاختلاف في المؤدى.

و قد صرح غير واحد من العلماء بأنّه لا فرق في المقام أيضا- كالمسائل الثلاثة الماضية- بين المحصن و غيره و لا بين الحرّ و العبد و لا بين الكافر و المسلم، و قد استفيد الأول من نفس الخبر، و اما الجهات الأخر فأورد عليها في الجواهر بأنّه ان كان إجماع على عدم الفرق من الجهات المزبورة فذاك و ألا فلا يخلو من اشكال، و علل ذلك بقوله: إذ لم نظفر فيه هنا بنصّ مطلق بالخصوص. و فيه أنّه و ان صحّ ما ذكره من عدم رواية مطلقة تدلّ على عدم الفرق بين ما إذا كان حرّا أو عبدا و غير ذلك من الجهات ألا انّ خبر السكوني بنفسه كاف في ذلك.

بيانه أنّ الامام أبا جعفر عليه السّلام نقل و حكى ذلك عن أمير المؤمنين عليه السّلام في مقام بيان الحكم و لم يكن بصدد نقل واقعه تاريخية عنه عليه السّلام و لا إشكال في أنّ الرجل الذي رفع الى أمير المؤمنين اّمّا أنّه كان حرا أو عبدا و اّمّا أنّه كان شيخا أو شابا و هكذا لانه شخص واحد و القضية واقعة شخصية فلو كان لواحدة من الخصوصيات دخل في الحكم بحيث كان الحكم مختصا بالحرّ دون العبد أو بالشيخ دون الشاب مثلا- لكان اللازم ذكره و ألا كان محلا بالمقصود أو لم يكن تترتب على ذكره ما ذكره و نقل هذا المطلب فائدة لانه كان في حكم ان يقال: انّ أمير المؤمنين عليه السّلام قد رجم شخصا، و من المعلوم أنّه لا فائدة في ذكر ذلك، فيفهم أنّه لا مدخلية لهذا الحيثيات أصلا و انّ تمام الموضوع

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧٥

هو الزنا بامرأة الأب و انّ هذا حكمه بلا دخالة قيد فيه.

و اما التعرّض لخصوص عدم كونه محصنا فلعلّه لأجل رفع توهم أنّ رجمه كان لأجل كونه محصنا.

و الحاصل أنّه لا حاجة الى الإجماع في فهم تلك الأمور لأنه يفهم ذلك من نفس الخبر.

ثم أنّه هل يلحق بزوجة الأب في هذا الحكم أمته أو موطوته بالملك أم لا؟

فيه اشكال. و قال ابن حمزة عند ذكر أقسام الزنا الموجبة للقتل: و الزنا بزوجة الأب و بجاريته التي وطأها إلخ (١) فقد الحق جارية الأب بزوجته و ساوى بينهما في الحكم.

و لا يخلو عن اشكال و لذا نسب في الرياض القول به الى الشذوذ.

و استوجهه في كشف اللثام بشمول لفظ «امراته» الوارد في خبر السكوني لها.

و فيه ان استفادة ذلك من الخبر مشكل جدا و ذلك لعدم تعلق لامرأة الأب بجاريته حتى تشملها.

نعم لو كان الإلحاق من باب ان جارية الأب من المحارم، و الحكم شامل لمطلق المحارم فهو حسن، كما أنه لا بأس بالقول بشمول امرأة الأب لامراته الحرّة و الأمة، و ذلك لمكان إطلاق اللفظة اي زوجة الأب.

ثم أنه قد الحق بعض كابن إدريس امرأة الابن أيضا، فلو زنى بامرأة ابنه و جب قتله.

و لا- دليل على ذلك ألما ان يقال بإلغاء الخصوصية عن امرأة الأب التي حكموا فيها بوجوب القتل أو يقال كما في الجواهر: لعله لإدراجها إياها في المحارم.

و ان كان يرد عليه أنه لا وجه لإدراج امرأة الابن في المحارم بعد ان قالوا باختصاص الحكم بالمحارم النسبية دون السببية.

(١) الوسيلة الصفحة ٤١٠.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧٦

نعم على ما ذكرناه و قررناه من تعميم المحارم لكل واحد منهما لا يرد عليه اشكال.

### تذنيب و تنبيه

بعد ان ثبت ان الزاني بذات محرم يقتل، فهل الحكم في الزانية أيضا كذلك بان تقتل إذا زنت بذى محرم أم لا؟

الظاهر ذلك فحدّ المرأة الزانية بذى محرم القتل، كالزاني بذات محرم بعينه، و ذلك لوحدة الملاك.

ثم أنه قد بقى بعض الموارد الذي يكون حدّ الزنا فيه القتل لم يذكره هنا و يذكر في مناسباته، و منه من أقدم على الزنا ثلاث مرّات أو أربع فإنّه بعد حدّه مرّتين أو ثلاث مرّات يقتل.

### و هل يقتصر على القتل في المواضع المزبورة؟

الكلام هنا في أنه بعد كون الحكم في المواضع الأربعة المتقدمة هو القتل فهل يكتفى بذلك أو أنه لا بد من الجلد أولا ثم القتل في غير المحصن مثلا؟

قال المحقّق: و هل يقتصر على قتله بالسيف؟ قيل نعم، و قيل يجلد ثم يقتل ان لم يكن محصنا و يجلد ثم يرحم ان كان محصنا عملا بمقتضى الدليلين و الأوّل أظهر.

أقول: اختار المشهور و كذا المحقّق، الأوّل، و خالف ابن إدريس [١] فإنّه ذهب الى أنه لو كان محصنا يجلد أولا ثم يرحم و الّا فيجلد ثم يقتل و قد مرّ كلامه فراجع.

و الدليل على ذلك هو الجمع بين الدليلين فإنّ الآية الكريمة تدلّ على لزوم جلد الزاني و الزانية مائة جلدة و هي بعمومها أو إطلاقها شاملة لمطلق من

[١] أقول: و وافقه الشهيدان أيضا إلّا انهما قالوا باعتبار الجلد أولا ثم القتل مطلقا بلا فرق بين المحصن و غيره.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧٧

زنى، و مقتضى الاخبار هو قتل من زنى بالمحارم مثلا و رجم من زنى و هو محصن، و على هذا فيجب جلد الزانى أولا ثم رجمه ان كان محصنا، و قتله ان كان من مصاديق المسائل المبحوث عنها آنفا.

و الجواب عنه ان الظاهر من الأدلة الدالة على القتل في الموارد الأربعة - أى الزانى بالمحارم و الذمى الزانى بالمسلمة و المكره و الزانى بزوجة الأب - هو ان هذا المورد قد خرجت عن قول الله تعالى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، و ان الحد فيها هو القتل، و قد مر ان مقتضى الأدلة هو التنوع و التقسيم كالحاضر و المسافر و لذا قال المحقق: و الأول أظهر.

و قد أيد في كشف اللثام قول ابن إدريس بقول الصادق عليه السلام في خبر ابى بصير: إذا زنى الرجل بذات محرم حدّ حدّ الزانى الّا أنه أعظم ذنبا «١».

و فيه ان كونه أعظم ذنبا لا يلزم كونه أشدّ حدّا، و ظاهر ما مرّ من الروايات المعبرة كون الحدّ فيه واحدا، و هذه الزوايه لا تصلح لمعارضتها، و على هذا فلا جلد في تلك الموارد بل الحكم هو القتل وحده فلا جلد كما انه القتل بالسيف دون الرجم.

غاية الأمر ان مقتضى الخبر الوارد في الزنا بزوجة الأب هو الرجم و مقتضى خبر جعفر في زنا النصرانى بالمسلمة أنه يضرب حتى يموت مع ان المشهور أفتوا بالقتل، و قد تقدّم البحث عنهما.

و قال صاحب الجواهر بالنسبة إليهما: فينبغى الاقتصار عليهما فيهما انتهى و كأنه يقول: يجب قتلها لكن بالصورة المذكورة في الروايتين.

و يمكن ان يكون مراده أنه لو قلنا بغير القتل فإنه يقتصر على الموردين.

و لكن الظاهر أنه رحمه الله مائل إلى الإفتاء بذلك في الموردين و أنه قد القى ذلك مبرزا لنظره الشريف.

و لا يخفى ان الاحتياط في المسئلة مع قول المشهور كما ان الاحتياط في

(١) كشف اللثام الجلد ٢ الصفحة ٢١٨ و راجع للرواية الوسائل الجلد ١٨ الباب ١٩ من حدّ الزنا الحديث ٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧٨

مورد اجتماع الإحصان و هذه العناوين يقتضى الحكم بالقتل، لأنّ الرجم أشدّ منه و فى غير مورد الإحصان هو القتل وحده دون الجلد و القتل.

## الكلام حول الرجم

قال المحقق: و اما الرجم فيجب على المحصن إذا زنى ببالغ عاقله فإن كان شيخا أو شيخه جلد ثم رجم و ان كان شابا ففيه روايتان إحداهما يرمم لا غير و الأخرى يجمع له بين الحدّين و هو أشبه.

أقول: بعد الفراغ عن حدّ القتل في الزنا فالآن يبحث في الرجم، و هنا مباحث أحدها أنه هل هنا رجم أم لا و بعبارة أخرى هل يجب رجم المحصن أم لا؟ ثانيها أنه هل يجمع بين الرجم و الجلد أم لا؟ ثالثها أنه هل هناك تفصيل بين الشيخ و الشيخة و الشاب و الشابة أو أنه لا فرق بين الموارد؟ رابعها فى ان الشيخ و الشيخة بعنوانهما يرجمان إذا زنيا و ان لم يكونا محصنين أم لا؟

أمّا الأول فلا كلام و لا نزاع فيه بل اتفق الكلّ على أنه إذا زنى البالغ العاقل المحصن ببالغ عاقله فإنهما يرجمان، و كذلك إذا زنت بالغه عاقله محصنه ببالغ عاقل، بل إجماع المسلمين على ذلك و لم يخالف فيه الّا الخوارج [١] فإنهم

[١] أقول: و كذا بعض المعتزلة، قال الجزيرى فى الفقه على المذاهب الأربعة الجلد ٥ الصفحة ٥٨: أمّا حدّ الزنا فقد فرقت الشريعة فيه



بين الذي تزوج و الذي لم يتزوج فشددت العقوبة على الأول.

وقال في الصفحة ٦٩: تحت عنوان مبحث رأى الخوارج و المعتزلة: و لم يخالف في هذا الحد إلا بعض المعتزلة و الخوارج فإنهم قالوا: إن عقوبة الرجم كانت موجودة في صدر الإسلام ثم نسخت بقوله تعالى الزانية و الزانى فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فالزانيان يستحقان الجلد مطلقا سواء كانا محصنين أولا و لكن دليلهم هذا لا يتم إلا إذا ثبت أن النبي ص لم يرمج أحدا بعد نزول هذا الآية. و لكن الجمهور قالوا: إن رسول الله ص قد رجم بعد نزول هذه الآية بدليل أن أبا هريرة حضر الرجم و هو لم يسلم إلا بعد سنة سبع، و سورة النور نزلت سنة ست أو خمس و قد رجم الخلفاء الراشدون بعد النبي ص و صرحوا بأن الرجم حد و قد نازع هؤلاء بأن الكتاب لا يصح نسخه بالسنة و أجيب بأن السنة المشهورة تخصص الكتاب بلا خلاف و هنا خصصت السنة، الزانى، بغير المحصن انتهى.

ثم نقل في ذيل الصفحة: عدم الرجم عن الخوارج و بعض المعتزلة كالنظام و أصحابه ثم قال: و لا

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٧٩

أنكروا حكم الرجم رأسا مستدلين على ذلك بعدم ذكر عنه في الكتاب و لا في سنة متواترة.

و في الجواهر: بلا خلاف أجله بل الإجماع بقسميه عليه و المحكى منهما مستفيض أو متواتر كالنصوص.

كلبايگانی، سيد محمد رضا موسوی، الدر المنضود في أحكام الحدود، ٣ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ١٤١٢ هـ ق

الدر المنضود في أحكام الحدود؛ ج ١، ص: ٢٧٩

قال الشيخ في المسئلة الاولى من كتاب الحدود من الخلاف: يجب على الثيب الرجم و به قال جميع الفقهاء و حكى عن الخوارج أنهم قالوا: لا رجم في شرعنا لأنه ليس في ظاهر القرآن و لا في السنة المتواترة. دليلنا إجماع الفرقة و أيضا روى عبادة بن الصامت أن النبي (ص) قال: خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم، و زنى ماعز فرجمه رسول الله (ص) و رجم العامرية و عليه إجماع الصحابة و روى عن نافع عن ابن عمر، أن النبي (ص) رجم يهوديين زنيا و روى عن عمر أنه قال: لو لا أننى أخشى ان يقال: زاد عمر في القرآن لكتب آية الرجم في

مستند لهم إلا أنه لم يذكر في القرآن الكريم. ثم قال: و هذا باطل فان الرجم قد ثبت بالسنة المتواترة المجمع عليها، و أيضا هو ثابت بنص القرآن لحديث عمر بن الخطاب عند الجماعة أنه قال: كان مما انزل الله على رسول الله ص آية الرجم فقرأناها و حفظناها و عينها و رجم رسول الله ص و رجمنا بعده، و نسخ التلاوة لا يستلزم نسخ الحكم.

و هنا تعرض لحديث و هو: أن فيما انزل الله من القرآن: الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة. ثم نقل روايات تدل على وجوب رجم المحصن.

و منها قول رسول الله ص: خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم.

وقال في آخر البحث: و قد أجمعت الأمة على وجوب حد الرجم على الزانى المحصن و قال في ذيل الصفحة ٥٩: اتفق الأئمة على أن من كملت فيه شروط الإحصان ثم زنا بامرأة قد كملت فيها شروط الإحصان. فهما زانيان محصنان يجب على كل واحد منهما الرجم حتى يموت، و هنا استدلل بحديث الشيخ و الشيخة المذكور آنفا. و قال: حديث متفق عليه، و بروايات اخرى و بأن النبي ص رجم ماعزا و رجم الغامدية و غيرهما و لا بد للخلفاء الراشدين أقاموا حد الرجم بالإجماع من غير تكبير من واحد منهم فحد الرجم ثابت بالأحاديث المتواترة و فعل الرسول ص و إجماع الأمة و ثابت بالكتاب على رأى من يقول أن حديث الرجم كان آية من القرآن ثم

نسخت وبقى حكمها انتهى أقول: راجع لاستدلالات الخوارج آيات الأحكام للكاظمي ٤-١٩٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٨٠

حاشية المصحف: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا- من الله، و روى ان عليا جلد سراقه يوم الخميس و رجمها يوم الجمعة و قال: جلدتهما بكتاب الله و رجمتها بسنة رسول الله فقد ثبت ذلك بالسنة و إجماع الصحابة انتهى.

فالرجم بالنسبة إلى المحصن أمر مفروغ عنه و لا يحتاج الى البحث- و سيمر عليك بعض النصوص الدالة على ذلك- و اما الثاني أى الجمع بين الجلد و الرجم، فنقول: هل يجمع بينهما فى المحصن مطلقا، أو لا يجمع بينهما أصلا و إنما يرمم فقط، أو يفضل بين الشيخ و الشيخة و الشاب و الشابة فيجمع بينهما فى الأول و لكن يرمم فقط فى الثانى؟

لا خلاف معتد به بيننا فى ان الشيخ و الشيخة إذا زنيا و كانا محصنين فإنه يجمع فى حدّهما بين الجلد و الرجم بل هو أمر مفروغ عنه بيننا و إنما نقل عن ابن ابى عقيل أنه قد أطلق الرجم فى المحصن من دون ذكر للجلد لكنّه كما فى الجواهر غير معلوم المخالفة و ذلك لأنه لم يصرح بعدم الجلد كى يعدّ مخالفا فى المسئلة و ليس فى البين إلا إطلاق كلامه، و على الجملة فالإجماع بقسميه قائم على الجمع بينهما فى خصوص الشيخ و الشيخة و قد علم ان المقامين ليسا محلّ الخلاف و الكلام، فنحن نصرف النظر عن البحث فيهما و يبقى البحث فى المقام الثالث و الرابع. و استفادة الحكم فيهما منوط بصرف العنان الى الروايات و الاستظهار منها و هى مختلفة جدا.

و تنقيح البحث يقتضى تفكيك فروع أصل المسئلة و التعرض لكل منها على حدة فنقول هنا فروع و مسائل الأول فى حكم الشيخ و الشيخة إذا زنيا و كانا محصنين الثانى إذا زنيا و لم يكونا محصنين الثالث الشاب و الشابة إذا زنيا و كانا محصنين الثانى إذا زنيا و لم يكونا محصنين الثالث الشاب و الشابة إذا زنيا و كانا محصنين الرابع إذا زنيا و كانا غير محصنين.

أما الأول أى الشيخ و الشيخة إذا زنيا و كانا محصنين فالحكم فيهما هو الرجم مع الجلد، قال الشيخ قدس سره فى النهاية: أما القسم الثانى و هو من

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٨١

يجب عليه الحدّ ثم الرجم فهو الشيخ و الشيخة إذا زنيا و كانا محصنين فإنه كان على كلّ واحد منهما مائة جلده ثم الرجم يقدم الجلد عليه ثم بعده الرجم إلخ.

و قال فى الخلاف فى المسئلة الثانية من الحدود: المحصن إذا كان شيخا أو شيخة فعليهما الجلد و الرجم و ان كانا شابين فعليهما الرجم بلا- جلد و قال داود و أهل الظاهر: عليهما الجلد و الرجم و لم يفصّلوا و به قال جماعة من أصحابنا- الصحابة- و قال جميع الفقهاء: ليس عليهما إلا الرجم دون الجلد.

دليلنا قوله تعالى الزانية و الزانى فأجلدوا كلّ واحدٍ منهما مائة جلده، و لم يفصّل.

و روى عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم و فيه إجماع الصحابة و روى ان عليا عليه السلام جلد سراقه يوم الخميس و رجمها يوم الجمعة فقيل له: تحدّها حدّين؟ فقال: حدّتها بكتاب الله و رجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه و آله انتهى و قد علّق عليه فقيه عصره السيد البروجردى قدس الله روحه بما هذا عين كلامه: قوله: دليلنا قوله تعالى الزانية و الزانى إلخ لا دلالة فيه على الرجم و لا على التفصيل المذكور، و كذا لا يدلّ خبر عبادة على التفصيل بل على ما حكاه من جماعة من أصحابنا و كذا جلد على الصلاة و السلام سراجة و رجمها كما لا يخفى و اما إجماع الصحابة فلم نتحققه بعد، حسين. انتهى أقول: انّ ما أورد طاب ثراه على الشيخ من انّ الآية لا دلالة فيها على الرجم، غير وارد عليه، و ذلك لأنّ الشيخ لم يتمسك بها لإثبات الرجم بها فان من المعلوم عدم تعرّض الآية له أصلا و إنما أراد هو إثبات الجلد و الرجم كليهما للشيخ و الشيخة المحصنين فاستدلّ بالآية الكريمة لإثبات الجلد فإنها لم تفصّل

بين الشيخ والشاب فباطلاقها تشمل المحصن والمحصنة والشيخ والشاب، واعتمد في إثبات الرجم على الإجماع والروايات، كما أنه رحمه الله قد تعرّض في المسئلة الأولى لإثبات الرجم، فراجع ما تقدّم من كلامه، وعلى هذا فلا يرد عليه اشكال من هذه الجهة.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 282

نعم يمكن ان يورد عليه في مورد الشاب والشابة فيقال: لم لا يجب الجمع بين الجلد والرجم فيهما، مع ان مقتضى الجمع بين الآيه والروايات هو الجمع بين الحكمين فيهما إذا كانا محصنين - كما أنه يرد هذا الاشكال على صاحب الجواهر أيضا - وعلى الجملة فيمكن ان يطالب بالدليل على نفى الجلد في الشاب مع ان الآيه تشمله.

ويمكن ان يكون دليله في نفى الجلد في الشاب الروايات النافية للجلد فيه.

ومما ذكرنا يظهر عدم ورود ما أورده قدس سرّه أيضا على الشيخ من عدم دلالة الآيه على التفصيل، وذلك لأنه لم يقصد من ذكر الآيه دلالتها على التفصيل حتى يرد عليه أنها لا تدلّ على ذلك.

ثم ان هنا كلاما آخر وهو ان ما افاده الشيخ قدس سرّه من الجمع بين الجلد والرجم في مورد الشيخ والشيخة مع الإحصان هو عين ما كان يقول به ابن إدريس في باب الزنا بذات محرم فإنه قال كما تقدّم بوجوب الجلد ثم القتل لاقتضاء الجمع بين الآيه والروايات ذلك، والحال أنه قد ردّ كلامه هناك بان ظاهر الأدلة هو التنوع والتقسيم.

واما الثاني وهو حكم الشيخ والشيخة إذا زنيا وكانا غير محصنين فهل يجب رجمهما حتى تكون للشيخوخة خصوصية توجب الرجم نظير خصوصية الإحصان وانما يتفارقان في ان مع الإحصان يجب الجلد أيضا دون الشيخوخة، أو أنه يختص ذلك بما إذا كانا محصنين، فمع عدم الإحصان لا رجم بل يكون الشيخ والشيخة مع عدم الإحصان كسائر الزناه وحدهما هو الجلد خاصة؟

اختلفت الروايات بظاهرها في هذا المقام، فبعضها يدلّ على وجوب الرجم وبعضها على عدم ذلك.

والأول: على قسمين قسم اقتصر فيه على الرجم وقسم تعرّض للجلد أيضا أي جمع بين الجلد والرجم.

ففي رواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله: إذا زنى الشيخ والعجوز

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 283

جلدا ثم رجا عقوبه لهما «1».

وظاهرها بمقتضى التعليل الوارد فيها ان السبب في وجوب الجلد والرجم هو عقوبتهما.

وفي صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: في الشيخ والشيخة جلد مأه والرجم، والبكر والبكرة جلد مأه ونفى سنه «2».

وفي رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال: كان عليّ عليه السلام يضرب الشيخ والشيخة مأه ويرجمهما ويرجم

المحصن والمحصنة ويجلد البكر والبكرة وينفيهما سنه «3».

وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: الرجم في القرآن قول الله عزّ وجلّ: إذا زنى الشيخ والشيخة

فارجمهما البتة فإنهما قضيا الشهوة «4».

وفي رواية سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في القرآن رجم؟ قال: نعم. قلت: كيف؟ قال: الشيخ والشيخة

فارجمهما البتة فإنهما قضيا الشهوة «5».

فمقتضى الأخيرتين هو وجوب الرجم فقط بخلاف الروايات المتقدمة عليهما فإنها صريحة في الجمع بين الجلد والرجم.

ولا يخفى ان روايتي عبد الله بن سنان وسليمان بن خالد ظاهرتان في وقوع التحريف في القرآن الكريم، ولكن الأقوى والمستظهر

عندنا عدم تحريف فيه حتى بالنقيصة، خصوصا وان هذه العبارة المذكورة فيهما بعنوان القرآن لا تلائم آياته الكريمة التي قد آنسنا

بها. هذا مع ان الأصل في هذا الكلام

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١١.  
 (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٩.  
 (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١٢.  
 (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.  
 (٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٨٤

عمر بن الخطاب [١].

و كيف كان فهذه الروايات تدل على وجوب الرجم في الشيخ و الشيخة مطلقا و ان لم يكونا محصنين غاية الأمر دلالة أكثرها على ضمّ الجلد أيضا.

و أما الثاني فهي رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال:

قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الشيخ و الشيخة أن يجلدأ مأه و قضى للمحصن الرجم و قضى في البكر و البكرة إذا زنيا جلد مأه و نفى سنه في غير مصرهما و هما اللذان قد أملكا و لم يدخل بها «١».

و هنا قد اقتصر على ذكر خصوص الجلد على ما هو الحال في سائر الزناه. و يمكن الجمع بينهما بأخذ المتيقن من الروايات بان يقال: القدر المسلم من رجم الشيخ و الشيخة- لو كان هناك رجم عليهما كما هو صريح الروايات المتقدمة- هو المحصن منهما، كما انّ المتيقن من نفى الرجم عنهما- لو نفى ذلك عنهما كما هو ظاهر رواية ابن قيس- هو غير المحصن منهما فيجمع بين القسمين من الاخبار بانّ الشيخ و الشيخة إذا زنيا فان كانا محصنين فان عليهما الرجم، أو الرجم و الجلد، و أما إذا كانا غير محصنين فعليهما الجلد فقط.

لكن لا يخفى انّ الجمع كذلك ليس جمعا عرفيا.

و لذا قال الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل بعد ذكر خبر محمد بن قيس:

أقول: خصّ الشيخ و الشيخة بما إذا لم يكونا محصنين لما مضى و يأتي.

أقول: يمكن ان يقرّر المطلب بأنّه لما كان رجم الشيخ و الشيخة مع الإحصان امرا مفروغا عنه فإنّه قد قام الإجماع على ذلك، فلا بدّ من كون المراد من قضاء أمير المؤمنين بالجلد فيهما- على ما هو صريح رواية ابن قيس- قضائه عند ما لم يكونا محصنين فلا تنافي ما دلّ على الرجم.

و هذا الجمع عرفي لأنّه من باب حمل العامّ على الخاصّ، و النتيجة انّ الشيخ و الشيخة يجلدان إلّا إذا كانا محصنين فإنّه يجب رجمهما.

[١] راجع بعض ما قدّمناه من التذييلات.

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٨٥

و يمكن ان يقرّر بانّ المحصن يرمج بإجماع المسلمين سواء كان شيخا أو شيخة أو شابا أو شابة و على هذا فرواية محمد بن قيس الدالة بظاها على جلد الشيخ و الشيخة خلاف الإجماع فلذا تخصّص بسبب الإجماع، بغير المحصن، فهما يجلدان إذا كانا غير محصنين و بعبارة أخرى يجلدان إلّا إذا كانا محصنين فإنّه يجب رجمهما.

لكن التخصيص لا- يخلو عن كلام و ذلك لانّ تقديم الخاصّ على العامّ أنّما يكون من باب ظهور الخاصّ الأقوى أى أظهرتته من العام بلحاظ خصوص الخاصّ و نفس العام، و اما إذا حصل التقييد من الخارج فهذا لا ينافى ظهور العامّ و لا يفيد فى تخصيصه لانّ ظهور العام بعد محفوظ بحاله و لا يحصل خلل فيه فلا يصحّ ان يقال انّ ما دلّ على رجم الشيخ و الشيخة مطلقا محصنين كانا أو غير محصنين يخصّص و يقيّد بسبب الإجماع- القائم على رجم الشيخ المحصن- بما إذا كانا محصنين فيقيد العامّ الدال على جلدتهما بما إذا كانا غير محصنين، و على الجملة فالقول بأنّ الشيخ و الشيخة المحصنين حكمهما الرجم علما منّا بذلك من الخارج بالإجماع مثلا لا ينفع فى تخصيص العموم.

نعم يمكن الجمع بينهما بان يقال: انّ لرواية محمّد بن قيس دالتين دلالة اثباتية و دلالة سلبيةّ أما الأولى فهى دلالتها على وجوب الجلد، و لا تعارض بينهما و بين روايات الرجم و اما الأخرى فهى دلالتها على نفي الرجم، و من هذه الجهة يحصل التعارض بينهما ألا انّ الرواية ليست بحجة من هذه الجهة و الحث، لانه يؤل الى مخالفة الإجماع فى بعض الفروع و هو ما إذا كانا محصنين فإنّ الإجماع قائم على وجوب الرجم هناك. و إذا سقط دلالتها السلبية عن الحجية و الاعتبار فلم يبق للرواية إلا حيث إثبات الجلد و قد مرّ أنّها انّ وجوب الجلد و إثباته لا ينافى وجوب الرجم بدليل آخر، و على هذا فشان رواية ابن قيس شأن الآية الكريمة التى قد يستظهر منها انّ مطلق الزانى يجلد و لا تعرّض فيها للرجم، فبذلك يرتفع التعارض بين القسمين.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٨٦

نعم يبقى تعارض آخر أشرنا إليه آنفا و هو التعارض بين الروايات الدالة على الرجم بوحدة و الروايات الدالة على الجمع بين الجلد و الرجم، فترى رواية ابن سنان المتقدمه تقول: إذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة «١» و رواية سليمان بن خالد تقول: الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة «٢» فى حين انّ رواية الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام: فى الشيخ و الشيخة جلد مأه و الرجم «٣» صريحه فى الجمع بينهما، و مثلها روايات اخرى بهذا المضمون، فيتعارض هذان القسمان فى خصوص الجلد بعد اتفاقهما فى اعتبار الرجم فيرجع الى عموم الآية الكريمة الزانية و الزانى فأجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلد، الدالة على وجوب جلد الزانى.

و قد يقال بأنّ المقام من باب النصّ و الظاهر فان ما دلّ على الرجم وحده و هو الروايتان المذكورتان آنفا قد تعرض لذكر الرجم و لا تعرض فيه لذكر الجلد أيضا و هذا بخلاف رواية الحلبي و نظائرها الدالة على وجوب الجمع بين الجلد و الرجم فإنها صريحة فى اعتبار كلا الأمرين فيقدم النصّ على الظاهر [١].

هذه غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب الجمع بين روايات الشيخ و الشيخة، و قد تحصل ان مقتضى الجمع هو اقامه الجلد و الرجم كليهما فى موردتهما و على هذا فالشيخوخة خصوصية توجب الجلد و الرجم كخصوصية الإحصان على قول من قال بوجوب الجلد و الرجم فى المحصن و المحصنة.

هذا لكنى بعد التبع التامّ و الفحص البالغ لم أجد من قال بأنّ الزانى إذا كان شيخا أو شيخة يرجم و ان لم يكن محصنا حتى ان السيد المرتضى قدس سرّه لم يذكر الشيخ و الشيخة فى الانتصار، و ليس فى كلامه ذكر عنهما، و أنّما

[١] ذكره هذا العبد يوم ٢٠ رجب المرجب سنة ١٤٠٦ هـ.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١٨.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٩.

ذكر المحصن و المحصنة، و على هذا فالروايات الدالة على وجوب الجمع بين الجلد و الرجم في الشيخ و الشیخة و ان لم يكونا محصنين متروكة لم يعمل بها الأصحاب و هذا أمر یوجب و عنها فهي مطروحة لا- یؤخذ بها ان لم یکن حملها على المحصن و المحصنة، و نتیجة ان الشيخ غیر المحصن كالشاب كذلك یقتصر على جلده و لا یرجم. هذا تمام الكلام في المسئلة الثانية.

و اما الثالث و هو زنا الشاب و الشابة إذا كانا محصنين فقال المحقق:

و ان كان شابا ففيه روايتان إحدیهما یرجم لا غیر، و الأخری یجمع له بین الحدین و هو أشبه.

أقول: فمن الروايات الدالة على الرجم وحده رواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: إذا زنى الشيخ و العجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما و إذا زنى النصف من الرجال رجم و لم یجلد إذا كان قد أحسن و إذا زنى الشاب الحدث السنّ جلد و نفى سنه من مصره (١).

و منها رواية أبی بصیر عن ابي عبد الله عليه السلام قال: الرجم حدّ الله الأكبر و الجلد حدّ الله الأصغر فإذا زنى الرجل المحصن رجم و لم یجلد (٢).

و منها رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: الحرّ و الحرّة إذا زينا جلد كلّ واحد منهما مائة جلدة فأما المحصن و المحصنة فعليهما الرجم (٣).

و منها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: المحصن یرجم و الذى قد أملك و لم یدخل بها فجلد مائة و نفى سنه (٤).

و منها ما عن الأصبغ بن بناته قال: اتى عمر بخمسة نفر أخذوا فى الزنا فأمر أن یقام على كلّ واحد منهم الحدّ و كان أمير المؤمنین عليه السلام حاضرا فقال: یا عمر لیس هذا حکمهم قال: فأقم أنت الحدّ عليهم فقدم واحدا منهم

(١) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١١.

(٢) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

(٣) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣.

(٤) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٦.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٨٨

فضرب عنقه و قدّم الآخر فرجمه و قدّم الثالث فضربه الحدّ و قدّم الرابع فضربه نصف الحدّ و قدّم الخامس فغزّره فتحير عمر و تعجب الناس من فعله فقال عمر: یا أبا الحسن خمسة نفر فى قضیة واحدة أقمت عليهم خمسة حدود لیس شیء منها يشبه الآخر فقال أمير المؤمنین عليه السلام: أما الأوّل فكان ذميا فخرج عن ذمته لم یکن له حدّ الاّ السیف و اما الثانى فرجل محصن كان حدّه الرجم و اما الثالث فغير محصن حدّه الجلد و اما الرابع فعبد ضربناه نصف الحدّ و اما الخامس فمجنون مغلوب على عقله (١).

و اما الروايات الدالة على الجمع بين الجلد و الرجم فمنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام فى المحصن و المحصنة جلد مائة ثم الرجم (٢).

و منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام فى المحصن و المحصنة جلد مائة ثم الرجم (٣).

و منها ما عن زرارة أيضا عن ابي جعفر عليه السلام قال: قضى علىّ عليه السلام فى امرأة زنت فجلت فقتلت ولدها سراً فأمر بها فجلدها مائة جلدة ثم رجمت و كانت (كان) أوّل من رجمها (٤).

و ظاهر هذه عدم كون المرأة شیخة كما انّ ما تقدّم عليها مطلق يشمل الشاب و الشابة لعدم ذكر عن الشيخ و الشیخة فيه.

و فى صحيح الفضیل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام یقول: من أقرّ على نفسه عند الإمام، الى ان قال: الاّ الزانى المحصن فإنّه لا یرجمه الاّ ان یشهد عليه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مائة جلدة ثم یرجمه (٥).

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حد الزنا، الحديث ١٦.  
 (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من حد الزنا الحديث ٨.  
 (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من حد الزنا الحديث ١٤.  
 (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من حد الزنا الحديث ١٣.  
 (٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من حد الزنا الحديث ١٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٨٩

□ وفي المرسل الوارد في قصّة شراحة الهمدانية أنّ علياً عليه السلام جلدّها يوم الخميس و رجمها يوم الجمعة و قال: حدّتها بكتاب الله و رجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه و آله.

و يستفاد من الرواية الأخيرة التي كأنها تفسّر الآية الكريمة الواردة في جلد الزناة، أنّ لآية إطلاقاً يشمل كلّ زان و أنّها لا تختصّ بغير المحصن.

و إذا حصل التعارض بين الطائفتين من الاخبار فإن كان هناك ترجيح فيؤخذ بذات الترجيح و الّا فالتخير، و قد ادّعى المحقّق أنّ الترجيح للطائفة الأخيرة و ذلك لكونها أشبه بأصول المذهب و قواعده.

و من جملة المرجّحات هو كون هذه الروايات أصحّ سنداً من الطائفة الأولى ففي المسالك بعد ذكر رواية طلحة و ابن سنان التصريح بضعف الرواية و في الجواهر - بعد كلام المحقّق المذكور آنفاً - بقصور الخبرين سنداً عن التخصيص.

و منها أنّها أقوى دلالة، قال في المسالك: و الرواية مع ضعف سندها لا تدلّ على حكم الشاب إذا كان محصناً فلا ينافي غيرها ممّا دلّ على العموم.

و منها أنّ الشهرة على وفق الطائفة الأخرى الدالة على لزوم الجمع، و على هذا فيحكم بالجمع بين الجلد و الرجم و من المعلوم أنّ الروايات الدالة على الرجم تثبت ذلك و لا تنفي الجلد و هذا غير مناف لإثبات الجلد بدليل آخر و لو دلّ بعضها كرواية أبي بصير و رواية أصبغ بن نباته على الرجم وحده فهو محمول على التقيّة أو غير ذلك و ان كان التعليل الوارد في مثل رواية أبي بصير لا يلائم التقيّة.

و أمّا الفرع الرابع فهو ما إذا زنى الشاب غير المحصن و حكمه الجلد بلا خلاف و هو المتيقن ممّا دلّ على وجوب جلد الزاني و الزانية من الآية الكريمة و الروايات الشريفة، فهو شامل له قطعاً و الّا فأى مورد يكون تحت هذا الحكم لو لم يكن الشاب و الشابة غير المحصنين مشمولاً له؟ هذا مضافاً الى روايات عديدة تدلّ على ذلك.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٠

فتحصّل من جميع هذه الأبحاث أنّ حكم الشيخ و الشیخة المحصنين هو الجلد مع الرجم، و غير المحصن منهما هو الجلد وحده، و ان كان مقتضى الجمع بين الاخبار هو الجمع بين الجلد و الرجم، الّا أنّ الأصحاب لم يقولوا بذلك، و أمّا الشاب و الشابة المحصنان فهما يجلدان و يرجمان و غير المحصن منهما يجلد فقط و لا يرجم. و اتّضح أنّه قد يجمع بين الحدّين الجلد و الرجم و ذلك فيما إذا كان الزاني محصناً، نعم في بعض الاخبار ما ربّما يستظهر منه أنّه لا يجمع بينهما أصلاً.

□ فعن عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن ابان عن ابى العباس عن ابى عبد الله عليه السلام قال: رجم رسول الله صلى الله عليه و آله و لم يجلد، و ذكروا أنّ عليّاً عليه السلام رجم بالكوفة و جلد فأنكر ذلك أبو عبد الله عليه السلام و قال: ما نعرف هذا، اى لم يحدّ رجلاً حدّين جلد و رجم في ذنب واحد (١).

قوله: اى لم يحدّ إلخ من تفسير يونس لقوله عليه السلام: ما نعرف هذا، و صريح ضبط الكافي و التهذيب و الاستبصار ذلك فان فيها:

قال يونس: اي لم يحد الخ.

وقد نسبه الشيخ قدس سره الى الغلط في تفسيره هذا، وحمل هو كلام الامام (ع) على واحد من وجهين وزاد في الوسائل وجها ثالثا. قال الشيخ قدس سره: الذي ذكره يونس ليس في ظاهر الخبر ولا فيه ما يدل عليه بل الذي فيه أنه قال: ما نعرف هذا، ويحتمل ان يكون أنما أراد: ما نعرف ان رسول الله صلى الله عليه وآله رجم ولم يجلد لأنه قد تقدم ذكر حكيمين من السائل أحدهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله والآخر عن أمير المؤمنين عليه السلام وليس بان يصرف قوله: ما نعرف هذا، إلى أحدهما بأولى من ان نصرفه الى الآخر وإذا احتمل ذلك لم يناف ما قدمناه من الاخبار، ثم لو كان صريحا بأنه قال: ما نعرف هذا من أفعال أمير المؤمنين عليه السلام لم يناف

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حد الزنا، الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩١

ما ذكرناه لأنه يجوز ان يكون أمير المؤمنين عليه السلام ما فعل ذلك لأنه لم يتفق في زمانه من وجب عليه الجلد والرجم معا «١». وقال في الوسائل: ويحتمل الحمل على التقيّة انتهى.

ولا يخفى ان المستفاد من كلام الشيخ هو ان كلام الامام عليه السلام في هذا الحديث ليس إلّا جملة: ما نعرف هذا. وهو خلاف الظاهر فان ظاهر جملة: رجم رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يجلد، هو أنها من كلام الامام عليه السلام.

### الكلام في زنا البالغ المحصن بغير البالغة أو بالمجنونة

قال المحقق: ولو زنى البالغ المحصن بغير البالغة أو بالمجنونة فعليه الجلد لا الرجم.

وفي المسالك: هذا مذهب الشيخ وجماعه من المتأخرين ومستندهم صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السلام. ولا يخفى ان الصحيحة واردة في خصوص عكس المسئلة وهو زنا غير البالغ بالبالغة. ووجه الاستدلال بها مع كونها كذلك هو الأخذ بالفحوى.

والتحقيق ان ما تمسكوا به أو يمكن ان يتمسك به في المقام أمور:

١: أصالة البراءة.

٢: نقص حرمتها بالنسبة إلى الكاملة ولذا لا يحد قاذفها.

٣: نقص اللذة فيه، فلا تجب العقوبة فيه بما يجب في الكامل.

٤: فحوى نفى الرجم عن المحصنة إذا زنى بها صبى كما سيبحث فيه ان شاء الله تعالى.

٥: عموم التعليل الوارد في خبر ابى بصير الآتى ذكره.

٦: درء الحدود بالشبهات.

٧: انصراف الأدلة عنه.

(١) التهذيب الجلد ١٠ الصفحة ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٢

٨: مرسله السرائر.

٩: عدم القول بالفصل.



و لا يخفى ان شيئاً من المذكورات لا يصلح لرفع اليد عن الأدلة الدالة على وجوب رجم الزانى المحصن، أو الجمع بين جلده و رجمه و أكثرها أمور اعتبارية لا تنفع فى استنباط الأحكام.

فنقول فى دفع هذه الوجوه: أما الأصل فإنه لا مجال له مع وجود الدليل الشرعى و صدق الموضوع و هو زنا المحصن الموجب للرجم. و أما نقص حرمة الصغيرة و المجنونة، ففیه ان العقوبة ليست منوطه بكمال الاحترام بل هى حد هذا العمل.

و أما نقص اللذة ففیه أولاً أنه غير مسموع فى المجنونة بل الأمر كذلك فى الصغيرة فلعل اللذة تكون أزيد و أكثر فى بعض الموارد منها. و ثانياً ان كثرة اللذة و قلتها ليست مناطا للحكم الإلهي، و أنت ترى ان الشيخ إذا زنى محصناً فإنه يجلد و يرجم و الحال ان اللذة فى خصوصه قليلة إذا قيست بالنسبة إلى الشاب، و هل يمكن ان يقال إذا كان الزانى فى ظروف لا يلتد فيها بزناه مطلقاً فلا حد له؟ و على الجملة فالعقاب و هو الحد مترتب على الزنا و لا عبرة بكمال اللذة و نقصانها. □

و أما الفحوى فالظاهر أنه لا فحوى فى المقام و سيوافيك البحث فى ذلك إن شاء الله تعالى، و كذلك الأمر بالنسبة إلى التعليل. و أما درء الحد بالشبهة ففیه أنه لا شبهة بعد استظهار المطلب من الأدلة.

و أما الانصراف فيمكن ان يورد عليه بأنه لو كان، فهو بدوى و ثانياً أنه على ذلك يشك فى أصل الحد أيضاً و يلزم ان لا يقام عليه حد أصلاً لا ان ينتفى عنه خصوص الرجم كما هو المدعى إلا ان يدعى الإجماع على وجوب الجلد.

و الإنصاف ان احتمال الانصراف أقرب الى الذهن من سائر الوجوه و ان لم أقف على من ادعاه، لكن يمكن القول به أو احتمالاً فى الآية الكريمة

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٣

و الروايات الشريفة من الزنا بغير البالغ أو بالمجنونة و ذلك لندرة وقوعه و شدوذه، و الأدلة محمولة على المتعارف و على ذلك فلا حد عليه و لا أقل من ان يشك فى ذلك.

و أما المرسله فنقول: لا بد لنا من المراجعة الى الاخبار المناسبة للمقام كى يتضح حال كل ماله تعلق بالأخبار أيضاً كالتعليل و الفحوى فنقول:

□  
عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام فى غلام صغير لم يدرك ابن عشر سنين زنى بامرأة قال: يجلد الغلام دون الحد و تجلد المرأة الحد كاملاً قيل فان كانت محصنة؟ قال: لا ترجم لأن الذى نكحها ليس بمدرك و لو كان مدركاً رجمت «١».

و هى و ان كانت صحيحة ظاهراً [١] إلا أنها كما مرّ واردة فى عكس المسئلة لأن المفروض فيها هو زنا غير البالغ بالبالغة فى حين ان مفروض المقام هو زنا البالغ بالصغيرة مثلاً.

نعم قد علل عدم رجم البالغة بان نكحها ليس بمدرك اى ليس ببالغ و يمكن ان يستفاد منه أنه لو زنى البالغ بغير البالغة أيضاً لا يرجم البالغ لأن المنكوحه ليست بمدركه، و بعبارة أخرى مجرد عدم كون واحد من طرفى الزنا غير مكلف موجب لرفع الرجم من الطرف الآخر.

لكن هذا مشكل جداً فان ظاهر قوله: لأن الذى نكحها ليس بمدرك، هو أنه علّة مختصة بالناكح يعنى أنه علّة فى خصوص مورده و هو ما إذا كان الناكح غير مدرك، و أين هو من محل النزاع و هو كون المنكوحه غير مدركه بعد ما نعلم ان الناكح غير المنكوح و مبين له، خصوصاً لو لوحظ ان زنا البالغ بالصبيته مقرون باللذة له بخلاف زنا الصغير بالكبيرة حيث أنه تقل و تنقص اللذة جداً.

و العمدة ان الظاهر من الخبر اختصاص العلّة بمورده فهو بعينه نظير أن

[١] قال فى المسالك الجلد ٢ الصفحة ٤٢٨: و قد عرفت مرارا حال ابى بصير و اشتراكه و ان صحه روايته اضافية.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٤

يقال: لو قتل صغير أحدا فإنه لا يقتل لأنه غير مدرّك، حيث أنه لا يدلّ على انه إذا قتل رجل صغيرا أيضا لا يقتل الرجل، و من المعلوم انه لا دلالة له على ذلك.

نعم لو كان يقول في مقام التعليل: لاقتران الزنا بعدم الإدراك لكان يحسن إسراء الحكم، لأنه كان نظير لا تشرب الخمر لأنه مسكر، و هذا بخلاف التعليل الوارد في الرواية، الظاهر في الاختصاص، و إنّ العلة هو عدم مدرّكية الناكح، فلا عموم للتعليل كي يتمسك به في المقام.

و قد ظهر أنه لا أولوية أيضا بأن يقال: إذا كان زنا الصغير بالكبيرة يوجب رفع حكم الرجم عن الكبيرة فلو كان الزاني كبيرا و الزانية صغيرة فأولى بعدم رجم الكبير، و لا يعلم من أين هذه الأولوية؟ بل لعل الأمر بعكس ذلك.

و عن ابن بكير عن ابى مريم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام في آخر ما لقينته عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة و فجر بامرأة أى شىء يصنع بهما؟

قال: يضرب الغلام دون الحدّ و يقام على المرأة الحدّ، قلت: جاريه لم تبلغ و جدت مع رجل يفجر بها؟ قال: تضرب الجارية دون الحدّ و يقام على الرجل الحدّ «١».

و هذه الرواية متضمنة لفرعين ثانيهما هو الفرع المبحوث عنه في المقام فنقول في شرحها: قوله: يقام على المرأة الحدّ، يمكن ان يكون المراد هو مجرّد الجلد بان يكون اللام للعهد المذكور في الغلام، فتضرب المرأة أقلّ من الحدّ و يضرب الرجل تمام هذا الحدّ فلا محالة يكون المراد هو الجلد.

و يمكن ان يكون المراد أنه يقام عليها حدّها المناسب لها المجمعول عليها من الجلد ان كانت غير محصنة و الجلد و الرجم ان كانت محصنة كما لعله يومى الى هذا، العدول عن لفظه يضرب الى يقام، و على هذا تكون الرواية معارضة لرواية أبى بصير حيث أنّها نفت الرجم عن المرأة.

و لكن مقتضى القاعدة ان يقال: انّ هذه الرواية و ان كانت مطلقة لكنّها تقيد بصحيحة أبى بصير الصريحة في عدم الرجم فليس الّا الحدّ. هذا

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٥

بالنسبة إلى الفرض الأوّل.

و اما الفرض الثانى في هذه الموثقة و هو فجور رجل بجارية غير بالغة فقد حكم الامام عليه السلام فيه بأنّه تضرب الجارية دون الحدّ و يقام على الرجل الحدّ و هذا و ان كان هو فرضنا الّا انّ مراده من قوله: يقام على الرجل الحدّ غير واضح لأنه ربّما يبدو في الذهن انّ المراد منه هو الحدّ المناسب بحاله المجمعول له من الجلد في غير المحصن، و الجلد و الرجم فيه و ان كان يحتمل أيضا ان يكون المراد منه هو خصوص الجلد.

و عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل وقع على صبيّة ما عليه؟ قال: الحدّ «١».

و الكلام هنا هو الكلام فيما مضى.

و سألته عن صبيّ وقع على امرأة قال: تجلد المرأة و ليس على الصبي شىء «٢».

و فى الوسائل: هذا محمول على غير المميّز أو على نفى الحدّ دون التعزير انتهى.

و كيف كان فقد علمت أنه لم تكن في هذه الروايات رواية واردة في المقام صريحة في عدم الرجم نعم بالنسبة إلى عكس المسئلة قد صُرح في بعضها بعدم الرجم و الاقتصار على مجرد الجلد.

و إذا لم يحصل الاطمئنان بعدم الرجم في رجل زنى بالصغيرة أو المجنونة فلا محالة نرجع إلى أدلة الزنا و نقول: لو لم يكن محصنا فمقتضى الآية و الاخبار هو الجلد و ان كان محصنا فهو يجلد و يرجم على ما مضى، لعدم وجود ما يصلح ان يكون مخصصا لروايات الزنا و حكم الإحصان.

و أمّا مرسله السرائر فهذه: قد روى أنّ زنا الرجل بصبيّة لم تبلغ و لا مثلها قد بلغ لم يكن عليه أكثر من الجلد و ليس عليه رجم. و كذلك المرأة إذا

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٩ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٦

زنت بصبيّ لم يبلغ لم يكن عليها رجم و كان عليها جلد مأه. و روى أنّ الرجل إذا زنى بمجنونة لم يكن عليه رجم إذا كان محصنا و كان عليه جلد مأه و ليس على المجنونة شيء بحال، لا جلد و لا رجم و لا تعزير «١».

و من المعلوم أنه كان لا يعمل بأخبار الآحاد، و لا يعلم أنه نقل هذه الرواية المرسله مفتيا بها أو أنه اتى بها لمجرد نقل الرواية، و على هذا لا بدّ من العمل بمقتضى قاعدة الإحصان لعدم اعتبار المرسله.

نعم قال في الرياض: إرسالها مجبور بالشهرة الظاهرة و المحكيّة. ثم قال:

و لو لا شبهة احتمال ضعف الدلالة لكانت هي للجماعة حجة مستقلة فالمشهور لعله لا يخلو عن قوة لقوة ما مرّ من الحجة المعتضدة زيادة على الشهرة بما ذكره من علل اعتباريّة، و لو تنزلنا عن قوتها فلا ريب في ايراثها الشبهة الدائرة للحدود اتفاقا فتوى و رواية انتهى «٢».

و بذلك يرتفع الرجم و يبقى الجلد بمقتضى الآية و الروايات الدالة على أنّ الزنا يوجب الجلد قطعاً.

لكن يرد عليه أنّ الشهرة محلّ الكلام و أوّل البحث بل في الجواهر ما يفيد إنكارها فإذا لم يتحقّق ذلك فلا محالة يؤخذ بالعمومات و الإطلاقات و لا مجال للشبهة في قبالتها كما أنه في موارد الظهورات لا شكّ في وجود احتمال الخلاف و مع ذلك فلا يعتنى به بل يؤخذ بالظاهر و يطرح احتمال الخلاف، و على الجملة فالشبهة في مقابل الحجة الشرعية لا توجب درء الحدّ و الّا فما من عام أو مطلق أو ظاهر الّا و يحتمل خلافه مع أنه لا يعتنى به فتحصل أنه ان كان محصنا يجلد و يرجم و الّا يجلد فقط و لا يرجم.

و أمّا دعوى عدم القول بالفصل بين المسئلة الآتية و مسئلنا هذه- بتقريب أنّ كلّ من قال بعدم الرجم في المرأة البالغة إذا زنى بها صغير فقد قال بعدمه في الرجل الذي زنى بالصغيرة و هو محصن و من قال بثبوتها فيها قال بثبوتها هنا-

(١) السرائر الجلد ٣ الصفحة ٤٤٣ و ٤٤٤.

(٢) رياض المسائل الجلد ٢ الصفحة ٤٧١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٧

فقد أجاب عنها في الجواهر بأنّه لا محصل لها على وجه ترجع الى مدرك معتدّ به فان ثبوت الإجماع بذلك كما ترى انتهى و ذلك لأنّه على ذلك ففي كلّ من المسئلتين قولان و لا إجماع، فيرجع الى الروايات الدالة على حكم الإحصان بعد صدق الزنا على الزنا بالصغيرة مثلاً أيضاً.

ثم لا يخفى أنه لم يكن في هذه الروايات ذكر عن زنا العاقل بالمجنونة لكن العلماء رضوان الله عليهم جعلوا الزنا بالمجنونة رديفا للزنا بغير البالغة.

نعم في مرسله السرائر: و روى ان الرجل إذا زنى بمجنونة لم يكن عليه رجم إذا كان محصنا و كان عليه جلد مائة (١).

### الكلام في زناء الطفل مع المرأة

هذا كله حكم زناء البالغ مع غير البالغة و اما عكس ذلك اي ما إذا زنى غير البالغ مع البالغة ف قال المحقق.

و كذا المرأة لو زنى بها طفل.

يعنى ان المرأة لا- ترجم ان كانت محصنة، و ما ذكره هنا تام، و ذلك لصراحة صحيحة أبى بصير في ذلك و بها تخصيص الأخبار الدالة على رجم المحصن و المحصنة.

و بهذه الصحيحة يعلم ان الحد في موثقة ابن بكير الناطقة بوجوب اجراء الحد على المرأة يراد به غير الرجم، و على الجملة فالفارق بين الفرعين هو النص فإن رواية أبى بصير [١] صريحة في المقام بعدم الرجم، على خلاف الأدلة الدالة

[١] قال العلامة المجلسي قدس سره في مرآت العقول بشرح خبر ابى بصير: صحيح و يدل على أنه لو زنى غير البالغ بالمحصنة لا ترجم، و ذهب اليه الشيخ و جماعة من المتأخرين، و ذهب جماعة منهم ابن الجنيد و أبو الصلاح و ابن إدريس و هو ظاهر المفيد الى وجوب الحد على الكامل منهما كمالا بالرجم ان كان محصنا لورود الروايات بإطلاق حد البالغ منهما و هو محمول على الحد المعهود عليه بحسب حاله من الإحصان و غيره و كذا الكلام فيمن وطأها المجنون.

(١) السرائر المجلد ٣ الصفحة ٤٤٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٨  
على ان زنا المحصن و المحصنة يوجب الرجم.

### الكلام في ما إذا زنى المجنون

قال المحقق: و في ثبوته في طرف المجنون تردّد و المرويّ أنه يثبت و خالف في ذلك كثير.

أقول: انّ ما تقدّم كان حكم الطرف البالغ العاقل فهنا يبحث في الطرف الآخر اعنى المجنون مثلا إذا زنى و أنّه هل يقام عليه الحد أم لا؟ و قد وقع الخلاف في ذلك، فذهب جماعة إلى وجوب الحد عليه مطلقا و ان كان محصنا فيرجم و أنكره الكثيرون.

و استدلل الأولون بخبر ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام: إذا زنى المجنون أو المعتوه جلد الحد و ان كان محصنا رجم. قلت: فما الفرق بين المجنون أو المعتوه و المجنونة و المعتوهة؟ فقال: المرأة إنّما تؤتى و الرجل يأتي و أنّما يأتي إذا عقل كيف تأتي اللذة، و أنّما المرأة تستكره و يفعل بها و هي لا تعقل ما يفعل بها (١).

و في الجواهر: المشهور عدم الحد عليه حتى الجلد للأصل.

أقول: الحق هو ما ذهب اليه المشهور و اما التمسك بالأصل فهو غير صحيح لأن الأصل يجري فيما يمكن، و هنا لا يمكن أصلا فإنّ من المعلوم انّ العقل شرط عقلي في التكليف و بدونه يكون لغوا فاذا كان الإنسان لا يتعقل شيئا و لا يدركه فهو ليس بمكلف حتى يجب عليه الحد لعدم ترتب اثر عليه أصلا و الحال هذه، بل الأمر كذلك في التعزير، فما ورد في بعض الروايات من ضربه و تأديبه

فهو لتخفيفه كى لا- يرتكب العمل المعزّر عليه فان المجنون يتخوّف من عوامله كثيرا و لو فرض عدم فهمه لذلك أيضا فلا- مجال للتعزير أيضا.

و على الجملة فلو كان هناك تعبد خاصّ فهو، بان يكون بحيث يضرب قربه الى الله؟! و ألا فلا وجه لحده أصلا.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٢٩٩

و قد ظهر بذلك أنّ مثل خبر ابان يشكل العمل به جدّا كما أنّ فهم المراد منه أيضا أمر مشكل لأنّ الرجل إذا كان يأتي عند ما عقل فلذا يحدّ فهذا جار في طرف المرأة أيضا لأنّ تهيئتها لذلك يتحقّق إذا عقلت فلا فرق بينهما و على هذا فلا بدّ من حمل الرواية على ما لا- يناقض القاعدة العقليّة بأن يكون المراد أنّ الرجل كان ناقص العقل لا مجنوناً محضاً فكان حال العمل عاقلاً و ألا فلو كان مجنوناً محضاً- كما انه قد يكون المجنون كذلك و يصدر منه الأفعال حتّى الزنا من غير توجّه و ارادة- فيكون كالحوانات بل أسوأ حالاً منها فلا وجه لحده أصلاً و لذا لم يعمل المشهور بهذه الرواية لأنّه لا يمكن الالتزام بصدور ما يخالف الحكمة من الحكيم، فكيف يوجّه الحكيم التكليف الى المجنون الذي لا يعقل شيئاً؟ و على الجملة فلا بدّ أماً من حملها إن أمكن و ألا فطرحها.

و بعضهم حملوها على مجنون يتعقل المقدار الذي يكون مصححاً للتكليف [١] لكنّه غير تامّ لأنّه على هذا فالمجنونة أيضا لو كانت كذلك فإنّها تحدّ بلا فرق بينهما، و أماً وجه استفادة الراوى و استظهاره الفرق بين المذكر و المؤنث فلعلّه هو أنّه كان قد سمع من الخارج أنّ الامام عليه السّلام تعرّض للحكم الأثنى و أنّه لا يجرى عليها الحدّ و بعد ما سمع أنّ المجنون إذا زنى جلد و ان كان محصناً رجم، بدا له السؤال عن الفرق بينهما.

و يمكن ان يكون نظر الراوى من السؤال الى نفس هذا الكلام بان يكون مراده الاستفهام عن عدم تعرّض الامام عليه السّلام للمجنونة و المعتوهه مع تعرّضه عليه السّلام للمجنون و المعتوهه و كأنّه يقول لم لا تذكر هذا الحكم في المجنونة و المعتوهه أيضا؟

### الكلام فيمن حدّه مع الجلد، الجزّ و التغريب

قال المحقّق: و أماً الجلد و التغريب فيجبان على الذكر غير المحصن

[١] أو على من يعتوره الجنون أدارا و قد زنى في حال تعقله هذا مضافا الى ضعف طريق الرواية فراجع المسالك و الجواهر.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠٠

فيجلد مأه و يجزّ رأسه و يعزّب عن مصره عاما مملّكا أو غير مملّك.

أقول: إذا كان الزانى حرّاً مذكراً غير محصن فإنّه يجمع في حدّه بين الجلد و حلق رأسه و نفيه عن بلده عاما فيعاقب بالعقوبات الثلاث بلا فرق بين ان يكون مملّكا أو غير مملّك.

أما الحكم الأوّل أى الجلد فلا خلاف و لا اشكال فيه و قد مرّ أنّ حكم الزانى غير المحصن هو الجلد و يدلّ عليه مضافا الى إجماع المسلمين و عدم الخلاف فيه الكتاب و السنّة و قد علمت دلالة الآية: الزّانِيَةُ وَ الزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، و الروايات الكثيرة على أنّ حدّه هو الجلد.

و أماً الثانى أى جزّ الرأس يعنى قرص شعر رأسه بالمقراض أو حلقه فقد نسب الى جمع من القدماء و ان لم يتعرّض غير واحد منهم لذلك.

و مستندهم فى ذلك روايتان إحداهما معتبرة حنان قال: سألت رجلاً أباً عبد الله عليه السّلام و انا اسمع عن البكر يفجر و قد تزوّج ففجر

قبل ان يدخل بأهله فقال: يضرب ماءً و يجزّ شعره و ينفي من المصر حولاً و يفترق بينه و بين اهله «١». و الأخرى رواية على بن جعفر- و قد يعبر عنها بالصحيحة- عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن رجل تزوج امرأة و لم يدخل بها فزنى ما عليه؟ قال: يجلد الحدّ و يحلق رأسه و يفترق بينه و بين اهله و ينفي سنه [١]. و قد عبر في الأولى بالجزّ و في الثانية بالحلق، و لعل المقصود من الجزّ

[١] وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٨. أقول: و في المسالك: رواية عبد الله بن بكير طلحة عن الصادق عليه السلام إذا زنى الشاب الحدّ السن جلد و حلق رأسه و نفي عن مصره إلخ. و في شرح الإرشاد للأردبيلي: و نقل في شرح الشرائع في خبر عبد الله بن طلحة: و حلق رأسه بعد الجلد و قبل النفي، و ما رأيت في الأصول و لا في الفروع و هو اعلم انتهى، أقول خبر طلحة الباب ١ الحديث ١١.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٧. الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠١ المذكور في الأولى هو الحلق المذكور في الثانية. و يمكن ان يكون المقصود هو التخيير بينهما. و كيف كان فلا شكّ ان المراد من الشعر المذكور في رواية حنان هو شعر الرأس كما صرح بذلك في رواية على بن جعفر فان هذا هو المنصرف اليه من جزّ الشعر و حلقه و المتبادر منه، فلا يكفي غيره كحلق اللحية و غيرها. قال في الرياض: و ظاهر إطلاق الجزّ فيه و ان شمل جزّ شعر اللحية و نحوها أنّ المتبادر منه جزّ شعر الرأس منه فينبغي تقييده به سيّما مع التصريح به في الخبر الأول- يعنى خبر على بن جعفر. و هل يعتبر حلق تمام الرأس أو موضع خاص منه أو يكفي حلق بعضه مطلقاً؟ ظاهر المقنعة و المراسم و الوسيلة تخصيص ذلك بشعر الناصية.

و قد تمسك لذلك بالأصل أى أصالة البراءة من الزائد و ممّن تمسك به صاحب الجواهر قال: و لعله لأصالة البراءة من الزائد و زيادة اختصاصها بالشناعة لكن ينافيه ظاهر الخبرين المزبورين اللذين هما الأصل في الحكم. أقول: لا- مجال لأصالة البراءة أصلاً بعد انّ الظاهر من حلق الرأس هو حلق تمامه، فان كان هناك انصراف إلى الناصية- لاحترامها الخاص، و أهميته الخاصة بحيث إذا أخذ بناصية أحد فهو مسلوب القدرة و عاجز عن المقاومة كما يومى الى ذلك ما ورد في الدعاء الشريف: اللهم انّ هذا عبدك ناصيته بيدك [١] و غير ذلك فيحلق خصوصها لمزيد الشناعة، أو انّ جزّ خصوص الناصية كان يستعمل في الأمم بعنوان التوهين و التشهير عند ما يريدون عقوبة أحد، أو انّ ذلك هو المتيقن منه- فهو و الآ فلا بدّ من الأخذ بالظاهر و هو حلق الجميع و لا وجه للاكتفاء بحلق الناصية و الظاهر أنّه لا انصراف في البين. ثمّ انّ الروايتين كليهما واردتان في خصوص من تزوج و لم يدخل بها، فهو

[١] قد يقرء هذا في الصلاة على الميت كما سمعنا ذلك عن سيّدنا الأستاذ في الصلاة على الأموات لكن لم نجده في الكتب نعم في دعاء ليلة الجمعة و يومها أنا عبدك و ابن أمتك و في قبضتك و ناصيتي بيدك راجع المفاتيح الصفحة ٣٢ و في دعاء كميل: يا من بيده ناصيتي.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠٢

إذا زنى من غير إحصان يجزّ شعره، وحيث أنّ بينه وبين من لم يتزوج أصلاً فرقا واضحا وذلك لأنّ من تزوّج وعقد على امرأة و لم يدخل بها يمكنه في كلّ آن ان يتمتّع بها و يدفع بذلك شهوته في حين أنّ من لم يعقد على امرأة لا يتيسّر له ذلك فربّما يكون عقوبة الزنا في حقّه أقلّ و أسهل فلذا لا يحصل القطع بتتقيح المناط حتّى يحكم بذلك في كلّ زان غير محصن سواء أملك أم لا و خصوصا أنّ الحدود تدرء بالشبهات.

لكن المحقّق و جماعة عمّموا الحكم لكلّ زان غير محصن و ان لم يكن مملّكا و نسبه في المسالك الى أكثر المتأخرين، و في الجواهر بعد عبارة المحقّق المذكورة آنفا قال: مملّكا كان أو غير مملّك و فاقا لظاهر المحكّي عن العمانى و الإسكافى و الحلبي و صريح المحكّي عن المبسوط و الخلاف و السرائر إلخ.

و اما الحكم الثالث أعنى النّفى عن البلد و إخراج منه ففى وجوبه و استحبابه كلام، و ذلك لاستشمام الاستحباب من بعض الروايات. لكنّ المشهور هو الحكم بالوجوب بل المستفاد من بعض العباثر الإجماع على ذلك بل صرح بذلك في الخلاف و إليك عبارته: البكر عبارة عن غير المحصن فاذا زنى البكر جلد مأه و غرّب عاما كلّ واحد منهما حدّ، ان كان ذكرا، و ان كان أنثى لم يكن عليها تغريب و به قال مالك و قال قوم: هما سواء ذهب إليه الأوزاعى و الثورى و ابن ابى ليلى و أحمد و الشافعى، و قال أبو حنيفة: الحدّ هو الجلد فقط، و التغريب ليس بحدّ و أنّما هو تعزير الى اجتهاد الامام و ليس بمقدّر، فان رأى الحبس فعل و ان رأى التغريب الى بلد آخر فعل من غير تقدير، و سواء كان ذكرا أو أنثى، دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا الأصل برأيه الذمّة في المرأة فمن أوجب عليها التغريب فعليه الدليل، و الجلد لا خلاف أنّه عليها- الى ان قال:- و اما الدليل على انها حدّان ظاهر الاخبار و ان النبى (ص) فعل ذلك و أمر به فمن حمل ذلك على التعزير أو جعله الى اجتهاد الامام فعليه الدليل

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠٣

و هو إجماع الصحابة [١].

ثم أنّه لما كان مستند العلماء هو الروايات فلا بدّ من المراجعة إليها و الاستظهار منها.

فنقول: أنّها بواحد من الاعتبارات على قسمين: قسم منها وارد في فعل النبى صلّى الله عليه و آله و سلم و الخلفاء و الامام أمير المؤمنين عليه السّلام و ناطق بأنّهم قد نفوا الزانى من البلد و لم يكن في هذا القسم تعرّض لكونه مملّكا أو غير مملّك و لا فيه ذكر عن ذلك. نعم لما لم يتعرّض ناقل القضية في هذه الاخبار عن أنّ الزانى الذى نفى عن بلده كان مملّكا أو لا، فلعلّ ترك الاستفصال فيها يفيد العموم. قال الشيخ قدّس سرّه في الخلاف:

روى عن ابن عمر أنّ النبى صلّى الله عليه و آله جلد و غرّب، و أنّ أبابكر جلد و غرّب و أنّ عمر جلد و غرّب. و روى عن عليّ عليه الصّلاة و السّلام

[١] الخلاف كتاب الحدود المسئلة ٣، و قال الكاظمي في مسالك الافهام الجلد ٤ الصفحة ١٩٤:

و هل يجب الجمع بنى الجلد و التغريب في حدّ غير المحصن؟ أثبتته أصحابنا و الشافعية. و أنكره الحنفية زاعمين أنّ التغريب مفوض إلى رأى الامام قالوا و روى عنه (صلّى الله عليه و آله و سلّم):

البكر بالكبر جلد مأه و تغريب عام و كذا ما روى عن الصحابة أنّهم جلدوا و نفوا، منسوخ أو محمول على وجه التعزير و التأديب لا الوجوب و احتجوا على ذلك بأنّ إيجاب التغريب يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد و ذلك لأنّ إيجاب الجلد ترتّب على الزنا بالفاء التى هى للجزاء و معنى الجزاء كونه كافيا فى ذلك فإيجاب شىء آخر غير الجلد يقتضى نسخ كونه كافيا و لأنّ التغريب لو كان مشروعا لوجب على النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم توقيف الصحابة عليه عند تلاوة هذه الآية و لو فعل لاشتهر مع أنّ أبابكر روى أنّه صلّى الله عليه و آله قال فى الأمة: إذا زنت فاجلدها فان زنت فاجلدها فان زنت فبعها و لم يذكر التغريب.

و الجواب ان إيجاب الجلد في الآية لا ينافي إيجاب التغريب و عدمه بل يحصل مع كل منهما فلا إشعار في الآية بأحد القسمين إلا ان عدم التغريب لَمَّا كان موافقا للبراءة الأصلية كان إيجابه بخبر الواحد لا يزيل إلا محض البراءة فلا يلزم نسخ القرآن به. و قول النحاة أنما سمى الجزاء جزاء لأنه كاف في الشرط، فلا يصح حجة في الأحكام، و لا استبعاد في عدم اشتها بعض الأحكام كأكثر المخصصات، و الاخبار الواردة في نفي التغريب معارضة بأخبار أخر دلت على ثبوته و بالجملة فقول الحنفية ضعيف انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠٤

و عثمان أنها فعلا- ذلك. و روى عن ابى و ابن مسعود مثل ذلك فعزب أبو بكر و عمر الى الشام، و عثمان الى مصر، و على عليه الصلاة و السّلام الى الروم و لا- مخالف لهم، و ما روى من عمر أنه قال: و الله ما غزيت بعدها ابدا، و روى عن على عليه الصلاة و السّلام أنه قال: التغريب فتنة، الوجه فيه ان عمر نفى شارب الخمر فالحق بالزوم فلهذا حلف، و قول على عليه الصلاة و السّلام، أراد ان نفى عمر فتنة و هذا الذى حكيناه «١».

الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ذلك.

و اما القسم الآخر فهى الروايات الواردة عن النبى و الأئمة عليهم السلام المصرحة بأنه حد له.

ففى النبوى (ص): البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام، و الثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم «٢».

و التقسيم بحسب هذا الخبر ثنائى فإن كانت للزانى زوجة و قد دخل بها فهو ثيب و ألا فهو بكر سواء عقد على امرأة أم لا فاذا زنى فإنه ينفى عن بلده و يغزب، و على الجملة فالبكر هنا هو من لا يجمع.

و فى خبر عبد الله بن طلحة عن ابى عبد الله عليه السلام: و إذا زنى الشاب الحدث السن جلد و نفى سنه من مصره «٣».

و هو أيضا كذلك يدل على ان الشاب الحدث السن إذا زنى ينفى عن بلده سواء كان له زوجة أم لا غاية الأمر أنه قد خرج منه المحصن بدليله فإنه يرجم و لا مورد للنفى مع الرجم فيبقى غيره تحت العنوان.

و عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان محمّد بن ابى بكر كتب الى على عليه السلام فى الرجل زنى بالمرأة اليهودية و النصرانية فكتب عليه السلام اليه: ان كان محصنا فارجمه و ان كان بكرا فاجلده مائة جلده ثم انفه و اما

(١) الخلاف الجلد ٣ كتاب الحدود المسئلة ٣.

(٢) سنن البيهقى الجلد ٨ الصفحة ٢٢٢.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حد الزنا، الحديث ١١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠٥

اليهودية فابعث بها الى أهل ملتها فليقضوا فيها ما أحبوا «١».

ترى تشية التقسيم فاما هو محصن فيرجم و اما أنه بكر فيجلد و ينفى إلا أنه قد خرج الشيخ و الشية المحصنان بدليلهما فإنهما يجلدان و يرجمان و على الجملة فالبكر هنا فى مقابل المحصن فيشمل ما إذا لم يتزوج و لم يدخل بها و عن مثنى الحنط عن ابى عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الزانى إذا جلد الحد قال: ينفى من الأرض الى بلدة يكون فيها سنه «٢».

فهذه الأخبار ناطقة بوجوب النفى و أنه مثل الجلد حد للزانى غير المحصن نعم فى خبر سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا زنى الرجل ينبغى للإمام ان ينفىه من الأرض التى جلد فيها الى غيرها فإنما على الامام ان يخرج من المصر الذى جلد فيه «٣».

و التعبير بلفظ (ينبغى) الظاهر فى الاستحباب يوجب نقص ظهور الأوامر الواردة فى الروايات الأخر فى الوجوب، هذا مضافا الى نقل الشيخ الصدوق الرواية بلفظ ليس ينبغى [٤] إلا ان فى مفاد الخبر على فرض عدم لفظه (ليس) نوعا من الإجمال- لعدم الملازمة بين الصدر و الذيل- نعم لو كانت الرواية مشتملة عليها كما هو مقتضى نقل الفقيه فالمعنى ظاهر و ذلك لأن المراد من الأرض على هذا



بقريته تقابلها للمصر هو المملكة الإسلامية و كأنه قال: لا ينبغي للإمام ان يخرج من أرض الإسلام و مملكة المسلمين الى خارجها و إنما عليه ان يخرج من البلدة التي جلد فيها، و عليه فلا إبهام و لا إجمال في البين و تساعد سائر الاخبار. و لسماعة خبر آخر غير مشتمل على هذا الذيل و هو: عن ابي عبد الله

[1] راجع من لا- يحضره الفقيه المجلد 4 الصفحة 25، و في الوافي المجلد 2 الصفحة 45 من أبواب الحدود: في الفقيه فليس ينبغي للإمام، و هو الأظهر و على التقديرين لا يخلو من إبهام و إجمال انتهى.

(1) وسائل الشيعة المجلد 18 الباب 8 من حدّ الزنا، الحديث 5.  
 (2) وسائل الشيعة المجلد 18 الباب 24 من حدّ الزنا الحديث 6.  
 (3) وسائل الشيعة المجلد 18 الباب 24 من حدّ الزنا الحديث 4.  
 الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 306  
 عليه السلام قال: إذا زنى الرجل يجلد و ينبغي للإمام ان ينفه من الأرض التي جلد فيها الى غيرها سنة «1».  
 و كيف كان فالأخبار الدالة على الوجوب كثيرة عددا و معمول بها عند المشهور و على هذا فالزاني إذا لم يكن محصنا يجب مضافا الى جلده، نفيه عن بلده و تغريبه الى بلد آخر.  
 و اما ما ورد من حلف عمر بالله سبحانه على عدم التغريب بعدها ابدا ففيه- مضافا الى ما مرّ عن الشيخ قدس سره- أنه قد نقل ان عمر نفاه من بلده لأنه شرب الخبز «2» و من المعلوم ان حدّ شرب الخمر هو جلد ثمانين و ليس على شارب الخمر التغريب، و لما اعترض عليه في ارتكابه ما يخالف حكم الشرع حلف بالله ان لا يعزّب بعد ذلك ابدا و الى ذلك يشير الامام عليه السلام في قوله:  
 ان نفي عمر فتنه.

و هذه الاخبار تدلّ بإطلاقها على تغريب مطلق الزاني غير المحصن في حال تدلّ روايات اخرى على اختصاص ذلك بالبكر مثلا.  
 ففي رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الشيخ و الشيخة أن يجلدا مائة و قضى للمحصن الرجم و قضى في البكر و البكرة إذا زنيا جلد مائة و نفي سنة في غير مصرهما و هما اللذان قد أملكوا و لم يدخل بها «3».  
 ترى أنه عليه السلام قد خصّ النفي بالبكر و البكرة، و قد فسّر ذلك بمن تزوّج و لم يدخل بها.  
 نعم قد يبحث في ان هذا التفسير من الامام عليه السلام أو من الراوي و لكنّ الظاهر هو الأول.  
 و الظاهر من نقل الإمام أبي جعفر عليه السلام و حكايته عن أمير المؤمنين

(1) وسائل الشيعة المجلد 18 الباب 24 من أبواب حدّ الزنا الحديث 5.

(2) صرح به في كشف اللثام المجلد 2 الصفحة 219.

(3) وسائل الشيعة المجلد 18 الباب 1 من أبواب حدّ الزنا، الحديث 2.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: 307

عليه السلام هو الاختصاص و انه صلوات الله عليه نفي خصوص هذا الفرد و الّا فكان يقول: نفي الزاني غير المحصن.  
 و في رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: المحصن يرجم و الذي قد أملك و لم يدخل بها فجلد مائة و نفي سنة «1».  
 و هنا جعل المحصن مقابلا للمملك و على هذا يكون التقسيم ثلاثيا و يبقى غير المحصن الذي لم يتزوّج أصلا و لا بدّ ان يكون حكمه هو ما ذكر في الآية الشريفة من وجوب الجلد.

و في رواية زرارة أيضا عن ابي جعفر عليه السّلام قال: الذي لم يحصن يجلد مأه و لا ينفى و الذي قد أملك و لم يدخل بها يجلد مأه و ينفى «٢».

و هذه الروايات تصلح للتقييد و خصوصا الأخيرة منها حيث نفى فيها النفي عمّن لم يحصن و أنّما خصّت النفي بمن تزوّج و لم يدخل بها و على هذا فالمحصن يرجم و غير المحصن إذا كان قد تزوّج و لم يدخل بها يجلد، و ينفى و إذا لم يتزوّج أصلا فإنّه يجلد بلا نفي.

و التحقيق أنّ ههنا أخبارا مطلقة غير مقيدة بمن تزوّج و لم يدخل بها و هي واردة بالسنة مختلفة.

فمنها ما ورد بعنوان: إذا زنى الرجل، أو الشاب كرواية سماعة و رواية عبد الله بن طلحة المذكورتين آنفا.

و منها ما ورد بعنوان البكر كرواية الحلبي عن الصادق عليه السّلام:

و البكر و البكرة جلد مأه و نفى سنة «٣» و مثله رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: كان علىّ عليه السّلام يضرب الشيخ و الشيخة مأه و يرحمهما و يرحم المحصن و المحصنة، و يجلد البكر و البكرة و ينفيهما سنة «٤».

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠٨

و منها ما ورد بلفظ الزانى كرواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الزانى إذا زنى أ ينفى؟ قال: فقال: نعم من التي جلد فيها الى غيرها «١».

لكن في قبالتها روايات ذكر فيها: من تزوّج و لم يدخل بها، و هي على أقسام فمنها ما ورد بلفظ الإثبات و ذلك كرواية زرارة عن ابي جعفر عليه السّلام: و الذي قد أملك و لم يدخل بها فجلد مأه و نفى سنة «٢».

و منها ما تضمنّ النفي و الإثبات كقوله عليه السّلام في رواية زرارة الأخرى: الذي لم يحصن يجلد مأه جلده و لا ينفى و الذي قد أملك و لم يدخل بها يجلد مأه و ينفى «٣» «فتأمل».

و منها ما دلّ على بيان المورد الصالح لان يدلّ على عدم جريان الحكم في غيره و ذلك كرواية محمد بن قيس التي مرّ نقلها.

هذه مجموعة الأخبار الدالة على التقييد، و الكلام هنا في أنّه هل تصلح هذه الروايات لتقييد المطلقات أم لا و الّا فلا شكّ في كون المطلقات دليلا على العموم و أنّ النفي جار في غير المحصن سواء كان قد تزوّج أم لا، فلو استشكل في دلالة المقيديات يؤخذ بالإطلاقات بلا كلام، و الظاهر عدم خلوّ ما يؤتى للتقييد عن الإشكال.

أمّا رواية محمد بن قيس ففيها إشكالات عديدة منها ما ذكره في الجواهر و من قبله صاحب الرياض فيه من ضعف دلالتها و ذلك لاحتمال كون التعريف من غير الامام و عدم العلم بكونه منه عليه السّلام حتّى يؤخذ به.

و منها ضعفها و عدم الجابر لها فإنّه و ان ادعى بعض عليه الشهرة و اختاره العلّامة في المختلف و ولده في الإيضاح و أبو العباس في المقتصر [١] إلّا

[١] راجع المختلف الصفحة ٧٥٧ و إيضاح الفوائد الجلد ٤ الصفحة ٤٧٩ و المقتصر الصفحة ٤٠١ و نسب هو الى القاضي و ابن حمزة

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من حدّ الزنا الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٧.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٠٩

أنها موهونة بعدم تحقّق الشهرة، هذا مضافا الى دعوى الشهرة على خلاف ذلك أيضا و ممّن ادّعاها الشهيد الثاني في المسالك، و الى رجوع الشيخ قدّس سرّه - عمّا ذكره في النهاية من الاختصاص - في كتابيه: الخلاف و المبسوط الى القول بشمول الحكم لغير المحصن مطلقا و قد ذكر ذلك صاحب الرياض أيضا.

و منها ما أورده هو و صاحب الجواهر من اشتغالها على نفى البكرة أيضا مع أنّهم لا يقولون به و هو خلاف المشهور بل قد ادّعى الإجماع على عدم نفى المرأة. □

و منها ما أورده بعض الأعاظم رضوان الله عليه من أنّ معنى البكر و البكرة معلوم عند الناس و معروف لدى العرف و هو الذى يذكر فى كتاب النكاح حيثما يقولون بولايه الأب و الجدّ بالنسبة إلى البكرة يعنى من لم تتزوج و اما تقييدهما بمن تزوج و لم يدخل بها فهو لا- يخلو عن رجوعه الى تقييد الموضوع أو الى تعيينه فان رجع الى تقييده فلا كلام، بان يكون المراد أنّ حكم الله تعالى بالنفى الوارد على البكر يراد به فرد خاص منه و هو من تزوج و لم يدخل بها، و ان رجع الى تعيينه فيشكل من جهة أنّه إثبات الموضوع بخبر واحد مع أنّه لا بدّ فى الموضوعات من البيّنة و لا يكتفى بالواحد (١).

و هذه الإشكالات و ان فرض إمكان الذبّ عنها أو بعضها بان يقال بالنسبة إلى الإشكال الأوّل مثلا بانّ الظاهر كون التفسير من الامام، على ما ذكرنا من قبل، و بالنسبة إلى الإشكال الثالث مثلا اى تضمّن الرواية لنفى البكرة الذى لا يقول به العلماء، بأنّه لا بأس باشتغال رواية على جملتين كانت واحدة منهما غير معمول بها و أنّه لا يقدح فى العمل بالأخرى،- و ان كان يرد عليه بانّ هذا يتمّ فيما إذا كانت هناك جملتان مستقلتان كذلك و اما مثل المقام الذى ليس من هذا القبيل بل ذكر الحكمان بإنشاء واحد فلا. الّا أنّ لنا اشكالا آخر لا مخلص منه، و هذا الاشكال المهمّ فى المقام هو

(١) راجع جامع المدارك الجلد ٧ الصفحة ٣١.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٠

انّ رواية محمّد بن قيس الدّالة على وجوب نفى البكر المفسّر بمن تزوج بالنسبة إلى الروايات الناطقة بنفى كلّ زان- الّا ما خرج بالدليل كالمحصن- يكونان من قبيل المثبتين، و شرط التقييد فى المثبتين هو العلم بوحدة المطلوب فاذا ورد مثلا: أعتق رقبة و ورد أيضا أعتق رقبة مؤمنة فما لم يعلم بانّ المطلوب من كلا الدليلين واحد، بل احتمال ان يكون كلّ واحد مطلوبا فى حدّ نفسه لا يمكن التقييد. فاذا علم ذلك فهناك يقيد و فى المقام لا علم بذلك بل من المحتمل القريب ان يكون من تزوج و لم يدخل بها محكوما بالنفى و كذا من لم يتزوج أصلا و هو غير محصن، فكيف نقول باختصاص الحكم بمن تزوج و الحال هذه؟

و على هذا فيقال بانّ الحكم حكم العام أو المطلق و أمّا ذكر خصوص من تزوج و لم يدخل بها- فى بعض الروايات- لأنّه أحد افراده و لئلا يتخيّل أنّه صار محصنا بذلك و خارجا عن الحكم، فالحكم حكم الزانى غير المحصن مطلقا.

هذا مضافا الى إشكالات أخرى فى الروايات الدالة على التخصيص فإنّ رواية محمد بن قيس و ان عبّر عنها فى الجواهر بالحسنه مثلا فإنّها محلّ الخلاف و قال بعض بضعفها و ذلك لانيّ محمّد بن قيس مشترك، و التمسك برواية كان سندها مختلفا فيه مشكل خصوصا بلحاظ أنّ الروايات الناطقة بالنفى فى مطلق الزانى غير المحصن أكثر عددا و قد افتى بها أكثر العلماء.

كما أنّ رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السّلام: المحصن يرجم و الذي قد أمّلك و لم يدخل بها فجلد مائة و نفى سنة [١] المذكور فيها النكاح مع عدم الدخول فالظاهر عندى أنّ اختصاص من أمّلك و لم يدخل بها بالذكر من باب دفع توهم أنّ من تزوّج و لم يدخل بها يكون محصنا، بل الإحصان موقوف على الدخول، لا لخصوصيته لمن تزوّج و لم يدخل بها، كما أنّ روايته الأخرى عن ابي جعفر عليه السّلام «١» لم يثبت كونها متضمّنة لكلمة «لا» حتّى تدلّ على

[١] قد تقدّم نقلها آنفا فراجع.

(١) الحديث ٧ و قد مرّ آنفا.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١١

الخصوص و لعله يكون الصحيح: الذى لم يحصن بجلد مائة و نفى كما قال فى الوافى بعد نقلها: بيان: فى التهذيب: و نفى فى الموضوعين بدون لا، و التى قد املكت على المؤنث، و فى الاستبصار مثل ما فى الكافى [١].

ولذا ترى أنّ صاحب الرياض لم يطمئن بتخصيص الروايات برواية محمّد بن قيس و رواية زرارة قال: و قصور سند الثانى [٢] و تضمّن الأوّل نفى البكرة مع أنّهم لا- يقولون به بل ادّعى فى الخلاف الإجماع على خلافه كما يأتى يمنع عن العمل بهما مع ضعف دلالة الأوّل باحتمال كون التعريف من غير الامام و لا جابر لهذه القوادح عدا الشهرة المحكية فى السرائر و هى موهونة بعدم المعلوماتية مع دعوى جماعة الشهرة على خلافها و منهم شيخنا فى المسالك كما عرفته، و يزيد و هنا رجوع الشيخ عمّا يوافقها الى القول الأوّل- أى تغريب مطلق غير المحصن- فى كتابيه المبسوط و الخلاف سيّما و ان فى الثانى ادّعى الإجماع، فالقول الأوّل لا يخلو عن قوّة.

ثم قال: و ان كانت المسئلة لا يخلو بعد عن شبهة و لعله لذا انّ الفاضل فى الإرشاد و القواعد و الفاضل المقداد فى التنقيح و الصيمرى فى شرح الشرائع ظاهرهم التردّد حيث اقتصرنا على نقل القولين من دون ترجيح لأحدهما فى البين.

ثم قال: و به تحصل شبهة الدارئة و بموجبه يتقوى القول الثانى فى المسئلة سيّما و ان ظاهر الغنية أنّ عليه إجماع الإمامية انتهى «١».

و قد تبعه فى ذلك صاحب الجواهر أيضا حيث قال: و هو فى محلّه.

و نحن نقول: أنّهما و ان أجادا فى القول بعدم الحصول على ما يصلح

[١] الوافى الجلد ٢ كتاب الحدود الصفحة ٣٨ أقول: لكن لفظه «لا» موجودة فى التهذيب الموجود عندى.

[٢] أقول: الوجه فى ذلك أنّ من جملة رجال سنده موسى بن بكر و هو واقفى كما صرح به فى جامع الرواة.

(١) رياض المسائل الجلد ٢ الصفحة ٤٧٢.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٢

لكونه مخصّصا صا إلّا أنّ الذى تمسّكا به من الشبهة الدارئة ليس فى محلّه و ذلك لأنّه لا شبهة مع وجود المطلقات الدّالة على وجوب النفى لكلّ زان غير محصن فلا بدّ من التمسك بها بعد عدم ما يصلح لكونه مخصّصا.

و قد ظهر بما حقّقنا أنّ ما افاده المحقّق «بقوله

و قيل يخصّ التغريب بمن أمّلك و لم يدخل، (ثم قال): و هو مبنى على أنّ البكر ما هو و الأشبه أنّه عبارة عن غير المحصن و ان لم يكن مملكا».

ليس بوجه فإنّه إذا كان الموضوع فى النفى و التغريب قد جرى به عناوين متعدّدة فكيف يبتنى البحث على فهم معنى البكر الذى هو

أحد تلك العناوين؟ مضافا الى عدم خفاء في معنى البكر أصلا فإنه هو الذى لم يدخل و البكرة هي التي لم يدخل بها ففي الرواية عند التعبير عن كونها بكرة لم تزن:

انّ عليها خاتما من الله، فلا- إجمال في الين، و يبقى انّ لنا هذه الاخبار و مقتضى عموم الموضوع في كثير منها هو تعميم الحكم بالنسبة الى كلّ زان- غاية الأمر خروج المحصن بالدليل- و الأخذ بالخاص مشكل جدا بعد انّ أكثر الروايات الواردة في المقام دالّ على العموم و الإطلاق، و أكثر العلماء قائلون بذلك، و ما دلّ على الخصوص كرواية محمد بن قيس لم يكن كما عرفت من حيث السند و الدلالة بحيث تطمئن إليها النفس- و ان عبّر عنها في الجواهر بالحسنه و اعتمد عليها بعض أيضا- و لا يعتمد على رواية رماها بعض بالضعف كما ترى تصريح المسالك باشتراك محمد بن قيس الذي هو في سلسلة رواياتها. فتحصّل انّ الأظهر و الأقوى بحسب الاجتهاد هو ما ذكره المحقق قدّس سرّه من التعميم و انّ كلّ زان غير محصن يجب عليه ان ينفي من بلده كما يجب ان يجلد مائة جلده بلا فرق بين من تزوّج و لم يدخل بها أو لم يتزوّج أصلا.

## الكلام في أنّه من أين ينفي

### إشارة

بعد ان ثبت و تحقّق وجوب النفي تصل النوبة إلى البحث في أنّه من أين ينفي فهل الملاك هو وطنه أو بلد الزنا أو بلد الجلد؟ الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٣

اختلفت الروايات في التعبير عن هذا الموضوع كما ان بعضها مطلق لا- تعرّض فيه لذلك بل يقول بالنحو الكلّي ينفي سنه كما في رواية الحلبي:

و البكر و البكرة جلد مائة و نفى سنه «١» و في رواية زرارة: فجلد مائة و نفى سنه «٢» و مثلها روايته الأخرى و فيها: و ينفي «٣» و في رواية علي بن جعفر عن أخيه: ينفي سنه «٤»، و في بعضها: من بلدة الى بلدة كرواية الحلبي عن الصادق عليه السلام «٥» و ليس المراد منها، واضحا فهل المقصود وطنه أو غير ذلك؟

و على الجملة ففي بعضها: من مصره، أو: من المصر، أو: من مصرهما، ففي خبر عبد الله بن طلحة: و نفى سنه عن مصره «٦» و في خبر حنان:

و ينفي من المصر حولا «٧» و في خبر محمد بن قيس: و نفى سنه في غير مصرهما «٨» و هذه الاخبار ظاهرة في كون الملاك نفس الوطن و ان لم يكن هو بلد الزنا و الجلد.

و في بعض منها: ينفي من الأرض الى بلدة يكون فيها سنه كرواية مثني الحنّاط عن ابي عبد الله عليه السلام «٩». و في بعضها انّ أمير المؤمنين نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة «١٠» و غير معلوم انّ الزنا و الجلد أو واحد منهما وقع في الكوفة أم لا.

و منها ما هو صريح في بلد الجلد و ذلك كرواية سماعة: ينبغي للإمام

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٨.

- (٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.  
 (٦) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١١.  
 (٧) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٧.  
 (٨) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.  
 (٩) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.  
 (١٠) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٤

ان ينفيه من الأرض التي جلد فيها إلى غيرها فإنما على الامام ان يخرج من المصر الذي جلد فيه «١».

ورواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزاني إذا زنى أ ينفى؟ قال: فقال: نعم من التي جلد فيها إلى غيرها سنة «٢». فما نصح إذا مع هذا الاختلاف في التعابير والروايات؟ وما هو الحكم؟ ذهب الشيخ إلى أنّ المعيار هو بلد الزنا وإليك نصّ كلامه: والنفي واجب عندنا وليس بمستحب وقال بعضهم هو مستحب موكول إلى اختيار الحاكم ان رأى نفي و ان رأى حبس و حدّ التغريب ان يخرج من بلده أو قريته إلى بلد آخر و ليس ذلك بمحدود بل على حسب ما يراه الامام و قال قوم ينفيه إلى موضع يقصر فيه الصلاة حتى يكون في حكم المسافر عن البلد فان كان الزاني غريبا نفاه إلى بلد آخر غير الذي زنى فيه [١].

و اختار صاحب الجواهر التغريب عن مصره الذي هو وطنه، و لم يبين قدس سرّه أنّه كذلك مع وقوع الزنا أو الجلد فيه أولا.

لكنّه عند توجيه كلام الشيخ أيضا قال: و لعلّه الظاهر من خبر مثني الحنّاط.

أقول خبر مثني الحنّاط هذا: عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الزاني إذا جلد الحدّ، قال ينفى من الأرض إلى بلدة يكون فيها سنة «٣».

و هذا الخبر بظاهره دالّ على لزوم نفيه من بلد الجلد لا بلد الزنا و ذلك لأنّ الألف و اللام في (الأرض) للعهد، و المراد الأرض التي جلد فيها الحدّ و قد علمت أنّ روايات عديدة تدلّ على أنّه ينفى من الأرض التي جلد فيها [٣].

[١] المبسوط الجلد ٨ الصفحة ٣ و قد وافقه الأردبيلي أيضا فقال: الثامن التغريب الإخراج عن البلد الذي زنا فيه إلى بلد آخر لا عن تحت حكومة قاضي تلك البلد انتهى.

[٢] ما افاده دام ظله اشكالاً على الجواهر لعلّه لا يخلو عن كلام و ذلك لأنّ استظهار الجواهر من قول

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٥

و كيف كان فنحن نقول: اللازم مراعاة كلّ هذه العناوين المذكورة في الروايات عند نفي الزاني و تغريبه.

توضيح ذلك يتوقف على ذكر مقدّمتين إحداهما أنّه ليس للنفي خصوصيّة أصلاً بل النفي و الإخراج ملحوظان مقدّمة و أنّما العناية التامة للشارع قد تعلّقت على عدم كون الزاني هنا فهو المقصود و ذو المقدّمة و بعبارة أخرى أنّ الهدف الأصيل و المقصد الوحيد هو ان لا يكون الزاني في المكان المذكور في الروايات.

ثانيتهما أنّه لا يستفاد من كلّ من الروايات الحصر و نفي المكان المذكور في الرواية الأخرى و أنّما المستفاد من كلّ هذه الروايات

إخراجه من البلد المذكور فيها بلا تعرض لنفى غيره.

و حينئذ نقول: أنه لا تنافى بين هذه الروايات أصلاً كى يحتمل الحكم بالتخيير أو نحكم باعتبار خصوص بلد الجلد أو بلده الذى هو وطنه كما

الشيخ بكون الملاك هو بلد الزنا لا يكون من رواية الحنّاط على نقل الوسائل المطابق لنقل الكافي بل أنّما هو منها على نقل الشيخ فى التهذيب فان هذه الرواية المنقولة فى الكافي بل أنّما هو من منها على نقل الشيخ فى التهذيب فان هذه الرواية المنقولة فى الكافي و التهذيب و قد نقلها الوسائل وفقاً للكافي فراجع و أمّا هى على نقل التهذيب الجلد ١٠ الصفحة ١٩٧: عن مثنى الحنّاط عن ابى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الزانى إذا جلد الحدّ؟ قال: ينفى من الأرض التى يأتية الى بلدة تكون فيها سنة، و غير خفى أنّ الظاهر منها هو أنّ المراد من «من يأتية» أى يأتى الزنا، قال المحدّث الكاشانى فى الوافى الجلد ١ الصفحة ٢٥ من الحدود: بيان: فى التهذيب: من الأرض التى يأتية أى يأتى الزنا انتهى فلذا احتل فى كشف اللثام عود الضمير الى الامام و قال بعد نقل الخبر على ما ذكرناه: فان الظاهر أنّ يأتية بمعنى يأتى الزنا و يحتمل: يأتى الإمام فيكون النفى من ارض الجلد الى مصر آخر كما مرّ فى خبرى حنان و محمّد بن قيس و كما قال الصادق عليه السلام فى حسن الحلبي. و فى خبر سماعة: إذا زنى الرجل. و أنّما على الامام ان يخرج من المصر الذى جلد فيه، و هذا الخبر نصّ فى النفى من بلد الجلد و كذا خبر ابى بصير: نعم من التى جلد فيها الى غيرها.

و على ما ذكرنا يترتب قول الجواهر: و ربّما احتل بعد ان يأتى الإمام، فيكون النفى من ارض الجلد الى مصر آخر انتهى. فان هذا ناظر الى كلام كاشف اللثام و على ما افاده دام ظلّه لا معنى لهذه الجملة فى الجواهر أصلاً. و قد أوردت ذلك عليه دام ظلّه فى يوم ١١ شعبان لمعظم ١٤٠٦.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٦

اختاره صاحب الجواهر مصرّحاً أنّ مصره هو وطنه، أو بلد وقوع الزنا كما اختاره شيخ الطائفة فان المواجهه مع الروايات بهذا النحو فرع التنافى بينها و عدم إمكان اجتماعها مع أنّ بينها كمال الملائمة و يجمع بينها بلا اشكال و حينئذ يجب على الحاكم ان ينفى من وطنه و من بلد زناه و من بلد جلده فتارة تجتمع و تتحدّ تلك العناوين اى الوطن و بلد الزنا و بلد الجلد فالأمر سهل و لا كلام، و اخرى تفرق العناوين فيكون بلد وطنه غير بلد زناه و هو غير بلد جلده و هناك يخرج و ينفى من كلّ هذه البلاد الى بلد آخر أيّاماً كان و على الجملة فالأمر ان لا يكون هو لا فى وطنه و لا فى بلد قد زنى فيه و لا ما جلد فيه.

و هل الحكم مختصّ بالمصر و البلد أو انه يجرى فى القرية أيضاً؟

الظاهر انه لا فرق بينهما و لا خصوصية لعنوان البلد و المصر و لذا قال الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى المبسوط فى كلامه المتقدّم: و حدّ التغريب ان يخرج من بلده أو قريته الى بلد آخر.

ثمّ انه هل يجرى الحكم فى الفلاة أيضاً أم لا؟

الظاهر أنّه يجرى هناك أيضاً فلو كان الزانى من أهل البادية و ساكناً فى الفلاة و يعيش فى البرارى فإنّه ينفى من مكانه الى موضع آخر فلو لم يكن ساكناً فيها يجب منعه من دخول بلده الى سنة [١].

و قال الفاضل الأصبهاني: لو زنى فى فلاة لم يكن عليه نفى إلا ان يكون من منازل أهل البدو فيكون كالمصر.

ثم قال: و المصلحة فى النفى يحتمل ان يكون مجرّد الإهانة و العقوبة و ان يكون التباعد عن المزنى بها و مكان الفتنة و بحسب ذلك يختلف الرأى فى

[١] قال المامقانى رحمه الله عليه فى مناهج المتّقين الصفحة ٤٩٨: أمّا الجلد و التغريب فيجب ان على الذكر غير المحصن إذا عقد على

امرأة و لم يدخل بها و كذا الجزّ فيجلد حينئذ مائة و يجزّ رأسه و ينفي من المصر الذي جلد فيه سنه، و القرية كالمصر في ثبوت النفي عنه و كذا الفلاة على الأظهر الأقرب سيّما إذا كان من سكّانها و لا- جزّ و لا- تغريب على الأثنى و لا على مطلق غير المحصن من الذكور انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٧

التغريب من بلد الجلد و احتمال جواز التغريب الى بلد الزنا. و في الجواهر: قد يقال: أنّ الظاهر كون المصلحة في التغريب الإهانة و العقوبة فلا- يختلف الحال و ربّما احتمال كونها التباعد من المزيّن بها و مكان الفتنة و هو بعيد فيكفي حينئذ التغريب من بلد الجلد بناء على القول به الى بلد الزنا انتهى. أقول: أنّ المصالح و الحكم الكامنة كالاقتبارات لا تصحّ ان تكون دليلا على الحكم و موجبا لصرف الأدلّة و هذا الذي ذكر من النفي إلى بلد الزنا بعيد بحسب الأدلّة، بل الظاهر منها ما ذكرناه من مراعاة جميع العناوين، و نفيه عن بلد الزنا و بلد جلده و عن موطنه.

قال كاشف اللثام أيضا: و ان كان الإمام في سفر معه جماعة فجلد رجلا منهم للزنا و هو بكر احتمال وجوب نفيه من القافلة انتهى «١». أقول: أنّ احتمال نفيه عن القافلة بعيد و لذا قد أورد عليه في الجواهر أنّه خلاف ظاهر النصوص المزبورة. فاللزام بمقتضى الاستظهار من الروايات هو منعه عن بلده و وطنه مدّة سنه و اما مكان الزنا و الجلد فيفارق منه قهرا. ثم أنّه قد يورد على ما ذكرناه في مقام الجمع بين الاخبار في المقام- من أنّ الغرض الأصيل هو عدم كونه في تلك الأماكن و أنّ النفي و الإخراج مقدّمه لذلك- بأنّ لازم ذلك هو عدم وجوب نفيه إذا خرج هو بنفسه عقيب زناه. و نحن نقول: أنا نلتزم بذلك و لا بأس به، و من البعيد جدّا ان يقال أنّه إذا خرج هو بنفسه يلزم ان يُعاد حتّى يخرج الحاكم من البلد [١].

[١] أقول: لا بعد في ذلك بعد أنّ المفروض كون التغريب حدّا فان الحدّ لا بدّ ان يكون بنظر الحاكم.

(١) كشف اللثام الجلد ٢ الصفحة ٢١٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٨

## فروع تتعلق بالمقام

### إشارة

ثم انّ في نفي الزاني عن بلده فروعاً آخر فتعرض لها تميمياً للبحث و إكمالاً للفائدة.

### منها أنّه بعد ان تحقّق وجوب النفي فالى أين ينفي؟

الى بلد الإسلام أو بلد الشرك أو يختار الحاكم في ذلك فله نفيه الى اى واحد منهما قد شاء؟ أقول: في صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة «١». و لكن في خبر بكير بن أعين عن ابي جعفر عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا نفى أحداً من أهل الإسلام نفاه إلى أقرب بلد من أهل الشرك إلى الإسلام فنظر في ذلك فكانت الديلم أقرب أهل الشرك إلى الإسلام «٢».



و مقتضى هذا الخبر هو النفي إلى خارج أرض الإسلام مع مراعاة كونه قريباً إلى أرض الإسلام. □  
 و قد مرّ أن علينا عليه السلام غزب إلى روم فراجع و الحال أن أرض روم لم تكن في زمن الامام صلوات الله عليه، أرض الإسلام.  
 نعم في الوسائل بعد نقل خبر كبير: الظاهر أن النفي هنا للمحارب.  
 انتهى.

و ما قد يقال من أن هذا خلاف ظاهر لفظ (كان) الظاهر في الدوام و الاستمرار و لفظ: إذا نفى، كذلك و لفظ: أحداً، الدال على العموم [١].

ففيه أنه يمكن ان يجاب عنه- بناء على ما ذكره الوسائل- بأنّ دأبه عليه السلام في نفي المحارب مطلقاً كان دائماً على نفيه إلى أقرب بلد من أهل

[١] أورده هذا العبد.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣١٩

الشرك.

لكن الرواية في نفيه عليه السلام إلى بلاد الشرك ليست منحصرة في هذه و قد مرّ نقل بعضها عن الخلاف، و الظاهر هو صدق النفي و التغريب فيكتفى بصدق هذين العنوانين سواء كان إلى بلاد الإسلام أو إلى ديار الكفر بحسب ما تقتضيه المصلحة، و ما ذكره في الوسائل فهو خلاف ظاهر الرواية.

و على هذا فلا بدّ من ان يكون قوله عليه السلام في رواية سماعة: ليس ينبغي للإمام ان ينفية من الأرض التي جلد فيها إلى غيرها فإنما على الإمام إلخ «١» محمولاً على الكراهة أو غير ذلك من الوجوه غير المنافية للتخيير و الإناطة بالمصلحة.  
 و ان كان مقتضى القاعدة هو الاقتصار على بلاد الإسلام و عدم نفيه إلى بلاد الكفر ألاً بدليل قاطع و ذلك لأنه من مصاديق التعزّب بعد الهجرة و هو حرام بلا كلام.

و أما ما ذكره الأردبيلي قدس سرّه من عدم جواز نفيه إلى بلد يخرج عن تحت حكومة هذا القاضي قائلاً: الثامن التغريب الإخراج عن البلد الذي زنا فيه إلى بلد آخر لا عن تحت حكومة قاضي تلك البلدة انتهى، فلم يظهر له وجه أصلاً و مقتضى كلامه أنه لو كان في جنب البلد بلد آخر له قاضٍ مستقل فإنه لا يجوز إخراجة إلى ذاك البلد، و هو مشكل، و ليس في الروايات و لا في الكلمات ممّا ذكره عين و لا اثر.

### و منها ما هو الحدّ المعتبر في البعد من البلد؟

الظاهر عدم ورود تحديد له في الاخبار سوى ما حكى عن الفقه الرضوي عليه السلام: حدّ التغريب خمسون فرسخاً، و من المعلوم أن فقه الرضا بنفسه لا- يصلح للإفتاء به و لم نثر على من قيّد النفي بذلك. و أظنّ اني رأيت في رواية أنه ينفى إلى موضع يقصر فيه الصلاة [١].

[١] أقول: لم أعثر إلى الآن على هذا الخبر نعم ورد ذلك في كلمات الشيخ ففي المبسوط الجلد ٨

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٤ من حدّ الزنا الحديث ٤ لكن بنقل التهذيب على ما تقدّم.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٠

لا يقال: أنه و ان لم يرد دليل صريح يدل على اعتبار خمسين فرسخا إلا أن ما حكى من نفى الامام علي عليه السلام بحسب الموارد و المصاديق كان الى مواضع لا- تقصر عن ذلك فإنه عليه السلام قد نفى إلى البصرة مثلا و معلوم أن المسافة بينها و بين الكوفة أزيد من خمسين فرسخا و هكذا ما نقل من نفيه الى الروم و غير ذلك [١].

لأنه يقال: أنه مجرد ذلك لا يدل على الاختصاص و اعتبار هذا الحدّ لأنه مجرد العمل و لعله عليه السلام رأى مصالح في ذلك. أضف الى ذلك ما نقل من أن عمر نفى الى فدك و هو و ان لم يكن بنفسه دليلا إلا أنه دليل بضمّ أنه كان ذلك بمرأى و منظر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام و الظاهر كفاية مطلق التغريب و صدق كونه غريبا و مجرد نفيه الى بلد آخر أياما شاء، و ذلك بمقتضى لفظ التغريب و النفي و إطلاقهما، و عدم ما يصلح للتقييد و التحديد.

### و منها أنه يجب نفيه الى اي مدّة؟

نقول: مقتضى الاخبار الكثير الواردة في هذا الباب ان مدّة نفيه التي يجب منعه فيها عن دخول البلد سنة كاملة، و هذه الاخبار بعضها بلفظ حول و بعضها بلفظ عام و بعضها بلفظ سنة.

فمن الأوّل خبر حنان، ففيه: يضرب مأه و يجزّ شعره و ينفي من المصر حولا و يفرّق بينه و بين اهله «١». و من الثاني النبويّ صلّى الله عليه و آله: البكر بالبكر جلد مأه و تغريب عام.

الصفحة ٣ من كتاب الحدود: و حدّ التغريب ان يخرج من بلده أو قريته الى بلد آخر و ليس ذلك بمحدود بل على حسب ما يراه الامام. و قال قوم: ينفيه الى موضع يقصر فيه الصلاة حتّى يكون في حكم المسافر عن البلد إلخ. [١] من هذا العبد و قد تفضّل سيّدنا الأستاذ الأفخم دام ظلّه بما هو مذكور في المتن.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨، الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢١

و من الثالث الحديث ٢ و ٦ و ٩ و ١١ و ١٢ من الباب الأوّل من حدّ الزنا و الحديث ٨ من الباب ٧ و الحديث ٤ و ٥ من الباب ٢٤ و قد طفت بذلك كلمات العلماء، و مرّ كلام الشيخ في الخلاف آنفا فراجع. و قال الأردبيلي في مجمع الفائدة و البرهان: التاسع مدّة التغريب سنة لا أزيد انتهى.

### و منها ان المراد من السنة و العام هو الهلالي منهما

دون الشمسي فإنّ الأحكام الواردة من الشرع في الشهور و السنين فهي محمولة على القمرية كالحج و الصوم و الأشهر الحرم و سنة التكليف و غير ذلك. قال الله تعالى إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ [١] الى غير ذلك من الآيات الكريمة.

نعم استثنى خصوص باب الخمس حيث انهم قد قالوا- و يستفاد من بعض الاخبار أيضا- ان الزارع يجعل مبدأ سنته حين حصول فائدة الزرع و وصولها بيده و هو عند تصفيته الغلّة.

و على الجملة فالملاك هو السنة القمرية، و لذا قيد الشهيد الثاني في الروضة، العام- المذكور في عبارة الشهيد في المقام- بقوله: هالليا.

و منها أنه لو غرّب و نفى لكّنه في أثناء الحول و قبل ان ينقضى العام، فرّ من منفاة و رجع عن محلّ النفي فأما ان يرجع الى بلده و أمّا الى بلد آخر فعلى الأول يجب على الحاكم نفيه ثانيا من بلده، فان ذلك مقتضى وجوب كونه منفيا عن البلد و خارجا عنه مدّة حول.

[١] سورة التوبة الآية ٣٦. أقول: و من هذا القبيل قوله تعالى شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ.

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ. البقرة الآية ١٨٥.

و قوله تعالى الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَ الْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ. البقرة الآية ١٩٤.

و قوله تعالى الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ. البقرة، الآية ١٩٧.

و قوله تعالى يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ فِيهِ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ. البقرة الآية ٢١٧.

و قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا سَعَائِرَ اللَّهِ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ. المائدة، الآية ٢.

و قوله تعالى فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ سورة التوبة الآية ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٢

قال الشهيد الثاني في الروضة: ان رجع الى ما غرّب منه قبل اكماله أعيد.

و أمّا على الثاني أى ما إذا فرّ و راح الى بلد آخر فهناك لا- يجب بحسب الظاهر إخراجة عنه و إرجاعه إلى المنفى و ذلك لأنّ المستظهر من الأدلة هو عدم كونه في بلده، و ما كان على الحاكم فهو إخراجة و أمّا تعيين الموضع الذى ينفى إليه فليس بيد الحاكم، نعم لا يجوز له ان يخرج الى بلاد الكفر كما تقدّم الإشارة الى ذلك قريبا.

### و منها انه هل اللازم بعد ما أعيد إلى منفاة هو الاستئناف

أو أنّه يكفى البناء على ما مضى من نفيه؟

الظاهر هو الثاني كما قال في الروضة بعد عبارته السابقة: باننا على ما سبق و ان طال الفصل.

### و منها انه هل يعتبر في هذه المدّة أى السنة الكاملة

، التوالى أو لا يعتبر فيها ذلك؟

ظاهر الأدلة الناطقة بوجوب نفيه سنة هو السنة متوالية و على هذا فلا يجوز له ان يقيم مدّة في المنفى و مدة في بلده مثلا هذا هو حكم المقام من حيث هو و ذلك لا ينافى البناء على ما مضى في الفرع السابق [١].

### و منها أنه هل يجوز له ان يخرج من المنفى إلى بلد آخر

بعد مفروغية عدم جواز الخروج الى بلده ما لم يقض الحول؟

الظاهر بحسب ما تقدّم من ان اختيار النفي وحده بيد الحاكم دون اختيار موضعه- فإنّه بيد الزانى- هو الجواز.

### و منها أنه إذا نفى الزانى عن بلده

و لكّنه قد زنى في منفاة أيضا فما يصنع هناك؟ مقتضى وجوب نفي الزانى عن بلد الزنا هو إخراجة من هذه الأرض أيضا، و على ما

تقدّم منّا لو كان وطنه و بلد جلده غير بلد زناه يجب ان يطرد عنهما أيضا فإن كان بعد مضيّ الحول و انقضائه يجب نفيه حولا آخر،

[١] لعلّ الثمرة تظهر في أنّه لا يجوز له في ابتداء الأمر ان يقبل النفي منفصلا و غير متتابع فتأمل.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٣

و أمّا إذا كان قد زنى في أثناء الحول كما إذا انقضى منه سنّته أشهر فقط فزنى ثانيا فإنه يخرج من هذا البلد الى بلد آخر، و هل تتداخل السنّتان حينئذ بأن ينفي من هذا البلد و يمنع من الدخول فيه حولا فقط أو أنّه يجب إكمال السنّة الأولى أولا ثم يبدء في سنّة أخرى لزناه الثاني؟

يمكن ان يقال بالأوّل و ذلك لأنّه بعد ان نفاه الحاكم ثانيا ففي المنفى يصدق أنّه قد اخرج عن البلد الأوّل كما يصدق أنّه قد اخرج من البلد الثاني الذي زنى فيه ثانيا فيكتفى بمضيّ سنّة بعد ذلك خصوصا انّ مبنى الحدود على درءها بالشبهات.

هذا لكنّ التحقيق خلاف ذلك فإنّ أثر الزنا هو نفي الزانى عن البلد و إذا لم يتمّ الحول الأوّل و قد زنى مرّة أخرى فإنه يتمّ و يكمل الحول الأوّل ثم يشرع في الثاني فإنّ كلّ سبب يوجب و يطلب مسببا مستقلا، و التداخل يحتاج الى الدليل.

نعم حيث أنّه قد زنى هنا يجب ان يخرج من هذا المكان حتّى بالنسبة الى ما بقى من الحول الأوّل و على هذا فيحسب الظاهر لا مانع مع انقضاء ما بقى من العام الأوّل ان ينفي الى بلد قد زنى فيه أولا إذا لم يكن وطنه و كذا بالنسبة إلى بلد الجلد، و على الجملة فيمنع من وطنه على اى حال، و أمّا بالنسبة إلى الزنا الثاني فإنه يمنع عن بلد الزنا و الجلد الفعليين.

و منها أنّه إذا كان في نفيه فساد له في المنفى أو لعائلته في البلد فما يصنع هناك؟

أقول: أنّه من باب الأهمّ و المهمّ و تراحمهما فيلاحظ الأهمّ، و لا وجه لسقوط النفي من رأس، فإذا رأى الحاكم أنّه يمكن حدوث قتل و قتال و اثاره الفتن بين الطوائف و القبائل مثلا بسبب نفيه عن البلد فإنه يتوقّف الحكم بنفيه الى ان يرتفع المانع و يزول المحذور و تيسّر نفيه كما انّ الأمر كذلك في الحدّ بنفسه و لذا ترى أنّه يؤخّر حدّ المرأة الزانية إذا كانت حاملا، و الحدّ قد يؤخّر لعلّ و أسباب لكنّه لا يسقط، و على الجملة فمقتضى القاعدة هو كونه عليه،

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٤

و مقتضى حكم العقل تقديم جانب الأمر الأهمّ لا أنّه وردت به روايه، و هكذا لو منع من نفيه مانع آخر فإنه ينتظر زواله و لا يرفع النفي عنه فينتظر زواله فينفي بعده و ان طالّت المدّة.

### و منها انه هل مؤنته و مخارجه في تلك المدّة على نفسه

حتّى يشتغل في منفاه بعمله و حرفته و يديم تجارته و صنعته أو أنّها على الامام و في بيت مال المسلمين؟

مقتضى القاعدة أنّه لو كان له مال فلا- وجه لأداء مخارجه و مصارفه عن بيت المال، فهي على نفسه بمقتضى تمكّنه و يساره و أنّه بنفسه و بسوء اختياره صار سببا لوقوعه في هذا الابتلاء، بل لعلّ الأمر كذلك لو لم يكن له مال بالفعل إلاّ انّ له صنعة و حرفه يمكن له الاكتساب بهما و بعمله فإنه يكلف بذلك و يكون مؤنته على نفسه و في حاصل عمله و كسبه، كما انّ مخارج عائلته و مؤنتهم أيضا يجب عليه لو أمكن و تيسّر له بواحد من الوجهين و لو لم يتمكّن من أداء مؤنتهم و مصارفهم فإنه يؤخّر نفيه الى رفع المانع عنه.

و أمّا لو لم يكن له مال و لا له شغل و عمل يتمكّن به من ادارة معاشه فان رزقه و مؤنته على الامام و يدفع اليه من بيت المال.

هذا إذا كان هناك بيت مال أمكن التوفّر منه عليه و الّا فلو لم يكن كذلك فمؤنته على المسلمين و حينئذ يمكن أداءها من الزكوات و الصدقات و أموال الفقراء و سهامهم. و هذا البحث جار بالنسبة إلى المحبوسين و المسجونين أيضا.

## بقي في المقام أمران

ثم أنه قد بقي في المقام أمران لا بد من التعرض لهما.

أحدهما أنه هل تعتبر مراعاة الترتيب بين الأمور الثلاثة والعقوبات المذكورة أو أنه لا ترتيب في البين و إنما اللازم الإتيان بهذه الأمور كيف اتفق؟

الظاهر هو وجوب تقديم الجلد و الجز على النفي و ذلك لأنه تقديمهما فقد أسرع في إيقاع حد الله تعالى، و ذلك لعدم افتقارهما الى وقت كثير بخلاف

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٥

ما لو أخرا الى ما بعد النفي فإنه بمقتضى احتياج النفي إلى زمان زائد فقد لزم تأخيرهما و هو تأخير حد الله تعالى، و على ذلك فتقديم الجلد و الجز على النفي بمقتضى القاعدة. هذا و أما بينهما فالظاهر أنه لا ترتيب.

ثانيهما أن من المعضلات المتعلقة بهذه الأبحاث ما ورد في بعض أخبارها من التفريق بينهما أي بين الزاني و اهله و هو حكم آخر غير الأحكام الثلاثة المذكورة في كلام المحقق التي كنا بصدد إثباتها و هو عقوبة من عقوبات هذا الزاني، فإن من كانت له زوجة يمكنه ان يتمتع و يلتذ بها كل حين و مع ذلك فقد ارتكب الزنا فان عقوبته و كفارته ان يفترق بينه و بين حليلته فتكون العقوبة متجانسة للجرم الذي قد اتى به، نظير ان من أفطر في شهر رمضان فان عليه بدل كل يوم صوم ستين يوما.

لا- يقال ان المراد منه هو التفريق بينه و بين اهله بالسفر و التغريب فيكون قوله عليه السلام في خبر حنان: و يفترق بينه و بين اهله عطفًا تفسيريًا لئلا يفسر عن المصر كما ان قوله عليه السلام في رواية علي بن جعفر: ينفي سنه عطف تفسيريًا لقوله: يفترق بينه و بين أهله. لأننا نقول: ان المراد بالأهل هنا ليس هو العائلة و الأقرباء بل المراد هو الزوجة و ذلك بقريته ذكر الأهل و ارادة الزوجة منه في صدر رواية حنان حيث قال: ففجر قبل ان يدخل بأهله.

هذا هو مقتضى الخبرين و أما أنه هل ائى العلماء بذلك أم لا فهو كلام آخر.

و التحقيق ان هنا جهات من الاشكال منها الإجمال في لفظ التفريق و منها الإجمال في لفظ الأهل و منها الذى يقوى الاشكال جدًا هو أنى مع الفحص البالغ التام و صرف أوقات كثيرة في ذلك لم أجد أحدا من المتقدمين و المتأخرين و المعاصرين قد تعرض لذلك و ان كانوا قد نقلوا الأخبار المتضمنة له لكنهم في مقام الإفتاء لم يتعرضوا لذلك لا نفيًا و لا إثباتًا بل سكتوا عنه و مضوا.

و أما وجه الإجمال في لفظ الأهل فلاحتمال ان يكون المراد منه خصوص

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٦

الحليلة كما أنه يحتمل ان يكون المراد هو مطلق الأهل و العشيرة، نعم الأخص مراد على أي حال فإن الأخص داخل في الأعم. و أما بالنسبة إلى التفريق فلأنه من المحتمل ان يكون المراد هو فسخ النكاح و إبطاله و ان يكون المراد هو وجوب الطلاق كما ان من المحتمل ان يكون المراد هو مجرد التفريق بينهما بان لا- يكون الزاني في مصاحبة اهله، و على الأولين يكون المراد من الأهل هو الزوجة و على الأخير يلائم إرادة الزوجة كما أنه يلائم إرادة الأعم.

و الذى يبدو في الذهن ان يكون المراد من الأهل هو الزوجة و من التفريق افتراقه و انقطاعه عنها و عدم كونها في مصاحبته في السفر- و ان أمكن ان يكون المراد من التفريق ما تقدم، و من الأهل مطلق اقاربه و عشيرته و خواصه و منهم زوجته- و كيف كان فيشترط ان لا يخرج إلى المنفى مع زوجته و فى مصاحبتها فان مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى ذلك و هو عقوبة له على ارتكاب الزنا.

و لعل وجه عدم تعرض العلماء لذلك اكتفاءهم بذكر النفي عن ذكر ذلك و استغناءهم بذلك عنه فان نفي الزاني عن البلد خصوصًا بمناسبة كونه زانيا قد ارتكب الفحشاء و ان النفي عقوبة له على هذا العمل الشنيع هو خروجه عن اهله و حرمانه عن مصاحبتهم و عدم

كونه معهم، و ذهابه الى مكان لا يصاحبهم، و لو كان يجوز له ان يذهب بهم معه لذكروا ذلك طبعاً و تعرّضوا له لكنّهم لم يذكروه لأنهم لم يروا حاجة الى ذكر ذلك بعد انّ النفي عقوبة له على فعله و هو يقتضى ذهابه وحده و متفرّداً، خصوصاً بمناسبة الحكم و الموضوع التي توجب ان يكون محروماً عن الالتذاذات المباحة المتعلقة بالنساء.

و اما رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آباءه عليهم السّلام في المرأة إذا زنت قبل ان يدخل بها قال: يفرّق بينهما و لا صداق لها لأنّ الحدث كان من قبلها «١» فأمرها أسهل و ذلك لأنّه لا ذكر فيها عن الزوج.

قوله: زنت قبل ان يدخل بها يحتمل ثبوتاً ان يكون أنّها قد تزوّجت و لم

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٧.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٧

يدخل بها و أنّها لم تتزوّج أصلاً، و لعلّ المراد في المقام هو الثاني و يكون المراد من التفريق بينهما، التفريق بينهما و بين الزاني كى لا يكونان في معرض ذلك ثانياً بعد حصول ترابط بينهما.

لا يقال: انّ قوله: و لا صداق لها يوجب ظهور الخبر في المتروجة التي لم يدخل بها و ينقص من ظهوره في من لم تتزوّج أصلاً.

لأننا نقول: عدم صداق لها لا يوجب ذلك لأنّ الجملة المزبورة ناظرة الى ما ورد في الروايات من انّ من اغتصب فرجاً بحرام و إكراه امرأة على الزنا فعليه مهر مثلها، فهذه الروايات تقول أنّه لا مهر لها على الزاني و ذلك لأنّ المرأة قد زنت و ابتدأت بالزنا فلا حقّ لها في المهر حيث كان الحدث اى الزنا من ناحيتها و لا مهر لبعي أصلاً.

و اما ارادة التفريق بين الزوج و الزوجة ففيه مضافاً الى عدم ذكر عن الزوج فيها فلعّلّ الحكم بوجوب التفريق و بطلان العقد أو وجوب طلاق الزوجة إذا زنت بعد العقد عليها، و عدم وجوب المهر لها خلاف الضرورة.

و اما رواية رفاعه على نقل الصدوق قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يزني قبل ان يدخل بأهله أ يرجم؟ قال: لا، قلت هل يفرّق بينهما إذا زنى قبل ان يدخل بها؟ قال: لا «١» فهي معارضة لما هو صريح في لزوم التفريق - خبر حنان و رواية عليّ بن جعفر.

و قد تقدّم انّ العلماء لم يتعرّضوا لهذا الحكم أصلاً، نعم للمحدّث الكاشاني في المقام كلام في وجه الجمع بين الاخبار و اما الإفتاء بما أفاده رحمه الله فلم يظهر منه ذلك [١].

[١] أقول انّ المحدّث المزبور قدس سرّه قد عنون في الوافي الجلد ٢ كتاب النكاح الصفحة ٢٥ باباً سّماه باب زنا أحد الزوجين قبل الدخول. و روى هناك عن التهذيب عن طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام قال: قرأت في كتاب عليّ عليه السّلام انّ الرجل إذا تزوّج المرأة فزنى من قبل ان يدخل

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٨

### الكلام في النفي و الجزّ بالنسبة إلى المرأة

قال المحقّق: و اما المرأة فعليها الجلد مائة و لا تغريب عليها و لا جزّ.

و في الجواهر بعد ذلك: بلا خلاف معتدّ به أجده بل في كشف اللثام الاتّفاق عليه في الظاهر في الثاني و عن الخلاف و الغنية و ظاهر المبسوط الإجماع عليه في الأوّل.

وقال الشيخ في المبسوط بعد ان حكم بوجوب الجلد مائة و النفي سنة في الرجل: و لا نفي عندنا على المرأة و فيهم من قال: يجب عليها النفي أيضا انتهى.

وقال في الخلاف: إذا زنى البكر جلد مائة و غرّب عاما كلّ ذلك حدّ ان كان ذكرا، و ان كان أنثى لم يكن عليها تغريب و به قال مالك و قال قوم:

هما سواء ذهب إليه الأوزاعي و الثوري و ابن ابى ليلى و أحمد و الشافعى. ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا الأصل برأيه الذمّة في المرأة فمن أوجب عليها التغريب فعليه الدليل انتهى.

ثم أنّه يدلّ على ذلك أمور أحدها و هو العمدة، الإجماع.

ثانيها الأصل، و قد تمسك به الشيخ.

ثالثها و قد تمسك هو به أيضا قوله تعالى:

بها لم تحلّ له لأنّه زان و يفرّق بينهما و يعطيها نصف الصداق. ثم نقل صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام المذكورة آنفا ثم رواية فضل بن يونس الدالة على التفريق بين الزوجين بزناها و لا صداق لها ثم رواية السكوني - التي مرّ نقلها - ثم قال: بيان: قال الصدوق طاب ثراه في كتاب علل الشرائع بعد إيراد حديث طلحة: و الذي اُفتى به و اعتمد عليه في هذا الباب ما حدّثني به محمّد بن الحسن. عن رفاعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يزنى قبل ان يدخل بأهله أ يرجم؟ قال: لا قلت: يفرّق بينهما إذا زنى قبل ان يدخل بها؟ قال: لا. و زاد فيه ابن ابى عمير و لا يحصن بالأمّة. أقول: التوفيق بين الخبرين يقتضى ان يحمل حديث طلحة و ما في معناه على ما إذا شهر بالزنا كما مرّ في الباب السابق و حديث رفاعه على ما إذا لم يشتهر انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٢٩

فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ «١» تقريب الاستدلال به، أنّه لو كانت المرأة الحرّة يجب عليها التغريب لكان على الأمّة نصفها و قد أجمعنا على أنّه لا تغريب على الأمّة لقوله عليه السّلام: إذا زنت أمه أحدكم فليجلدها، فكان هذا كلّ الواجب.

قوله: لكان على الأمّة نصفها، يعنى ستّة أشهر مثلا.

و هنا أمور اعتبارية قد تمسك بها بعض و زاد في الاستدلال.

منها أنّه لو غرّبت فامّا مع محرم لها أو زوج و لا تزوّ وازرّة و زرّ أخرى\* «٢» أولا، و لا يجوز لقوله (ع) لا يحلّ لامرأة أن تسافر من غير ذى محرم.

و منها أنّ الشهوة غالبه فيهنّ و الغالب ان انزجارهن و احترازهن عن الزنا لاستحيائهن من الأقارب و وجود الحفاظ لهنّ من الرجال، و بالتغريب يخرجن من أيدي الحفاظ و يقلّ حياؤهن لبعدهنّ من اقاربهن و معارفهن و ربّما اشتدّ فقرهن و يصير مجموع ذلك سببا لانفتاح باب هذه الفاحشة العظيمة عليهنّ.

و منها أنّه ربما يقهرن عليه إذا بعدن من الأقارب و المعارف.

و لا يخفى ان هذه الأدلّة ليست بحيث يتمسك بها و يعتمد عليها في إثبات الحكم الشرعى إذا كان في قبالتها دليل متين على اعتبار النفي فيهنّ.

أمّا الأصل فحاله معلوم لأنّه دليل حيث لا - دليل، و أمّا الآية فيمكن الخروج عن ظاهرها في مورد بالدليل و أمّا هذه الأمور فأمر اعتبارية و وجوه استحسانية لا يتمسك بها إلّا توجيهها للحكم الثابت لا في إثبات أصل الحكم.

نعم لو تحقّق الإجماع فهو الدليل الذى لا مفّر عنه، و لعلّه محقّق، فان الخلاف في المسئلة غير معتدّ به لأنّه لم يخالف إلّا واحد أو اثنان و هما حسن بن ابى عقيل و ابن الجنيد [١] و هو لا يقدر في الإجماع.

[١] أقول: و الصّدوق أيضا فإنه قال في المقنع الصفحة ١٤٥: و البكر و البكرة إذا زنيا جلدا مائة جلدة ثم ينفيان سنة الى غير مصرهما انتهى. و تردّد فيه الشهيد الثاني فقال في المسالك: و لكنّ القول بالثبوت هو الأقرب انتهى. نعم انه قد وافق المشهور في الروضة فإليك عبارته مزجا: و لا جزّ على المرأة و لا تغريب بل يجلد مائة لا غير لأصالة البراءة و ادعى الشيخ عليه الإجماع و كأنه لم يعتدّ

(١) سورة النساء، الآية ٢٥.

(٢) سورة الأنعام الآية ١٦٤، سورة الإسراء - ١٥، سورة فاطر - ١٨، سورة زمر - ٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٠

ثم أنّه يدلّ على وجوب النفي فيها أيضا عدّة من الروايات.

منها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام. و قضى في البكر و البكرة إذا زنيا جلدا مائة و نفى سنة في غير مصرهما و هما اللذان قد أملكنا و لم يدخل بها «١».

و منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: في الشيخ و الشيخة جلد مائة و الرجم، و البكر و البكرة جلد مائة و نفى سنة «٢».

□  
و منها صحيحة عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: كان على عليه السّلام يضرب الشيخ و الشيخة و يرحمهما و يرحم المحصن و المحصنة و يجلد البكر و البكرة و ينفيهما سنة «٣».

فان ظاهر هذه الاخبار نفيه عن مصره و نفيها أيضا عن مصرها.

و اختار ذلك بعض أجلّاء العصر و زاد الاستدلال له بالروايات الواردة في نفي الرجم و التغريب عن المرأة المجنونة و المستكرهة معلّلة بأنّها لا تملك أمرها، فإنها تدلّ بالوضوح على أنّها لو كانت مالكة لأمرها لكان عليها رجم و نفى «٤».

لكن لا يخفى أنّ الروايات المذكورة ليست معمولا بها بل قد اعرض عنها المشهور، و الرواية إذا كانت كذلك تسقط عن حدّ الاعتبار، و ان كان هناك أيضا بحث مبنائي فذهب بعض إلى أنّه لا وجه لرفع اليد عن الرواية المعتبرة بسبب أعراض المشهور عنها، لكن المبنى المعروف المحقق عند كثير و عندنا هو سقوطها بذلك عن الاعتبار و قد اشتهر أنّه كلّما ازدادت صحّة ازدادت و هنا

بخلاف ابن ابي عقيل حيث اثبت التغريب عليهما للأخبار السابقة، و المشهور اولى بحال المرأة و صيانتها و منعها من الإتيان بمثل ما فعلت. و قد مال الى هذا القول بعض الأعاظم قائلًا: لا موجب لرفع اليد عمّا دلت عليه الروايات الصحيحة.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١٣.

(٤) راجع تكملة المنهاج الجلد ١ الصفحة ٢٠١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣١

باعراض المشهور، و كلّما ازدادت ضعفا ازدادت قوّة بعملهم و ذلك لأنّ بناؤهم على العمل بالروايات، فاذا كانت الرواية في متناول أيديهم و لم يحتمل في حقّهم عدم وصولها إليهم و مع ذلك لم يعملوا بها فان ذلك كاشف عن شيء فيها، و قد خفي علينا، و يقلّ الاطمئنان بها [١].



ثم أنه كما لا- تغريب على المرأة كذلك لا- يجرز رأسها بل الأمر في جزها أصعب، وذلك لورود تلك الروايات الدالة على نفى رجلا كان أو امرأة، في حين أنه لم يرد رواية تدل على وجوب حلق رأس الزانية، فإن ما تعرض لذكر الجزّ روايتان و كلتاهما واردتان في الزانى دون الزانية حيث أنّ السؤال فيهما عن بكر، أو رجل قد تزوج و قد زنى أو فجر قبل ان يدخل بها و هما رواية حنان و رواية على بن جعفر «١» و لذا قال المحقق:

و أما المرأة فعليها الجلد مائة و لا تغريب عليها و لا جزّ.

## الكلام في حد المملوك

هذا كله بالنسبة إلى الحرّ و أما إذا كان الزانى مملوكا ف

قال المحقق: و المملوك يجلد خمسين محصنا كان أو غير محصن ذكرا كان أو أنثى.

أقول: و سواء كان مسلما أو نصرانيا كما سترى ذلك في الروايات فليس عليه الجزّ و لا التغريب و إنما يجلد خاصه نصف حد الحرّ.

[١] أقول: هذا مضافا الى إشكال آخر فى الرواية و هو ما ذكره فى كشف اللثام الجلد ٢ الصفحة ٢١٩ بقوله: خلافا للحسن لما مرّ من حسن محمّد بن قيس و ليس نصّيا فى نفيها لجوازه ان يراد أنّه عليه السّلام قضى فيما إذا زنى ببكر بجلد مائة و نفى سنه الى غير مصرهما اى المصر الذى زنيا فيه و هو ليس صريحا فى نفيهما فيجوز اختصاصه به انتهى و تبعه فى الرياض ج ٢ الصفحة ٤٧٢ فقال: مضافا الى ما قيل عليه «الصحيح» من أنّه ليس صريحا فى تغريبها لجواز ان يراد انه (ع) قضى فيما إذا زنى بكر ببكرة بجلد مائة و نفى سنه الى غير مصرهما اى المصر الذى زنيا فيه و هو ليس صريحا فى تغريبها فيجوز اختصاصه به.

(١) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٧ و ٨.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٢

و فى الجواهر بعد عبارة المصنف: شيئا أو شابا بكرا أو غير بكر بلا خلاف أجده فيه بل الظاهر الإجماع عليه للآية و قول الباقر عليه السلام إلخ.

أقول: يدل على أنّ العبد يجلد خمسين- و لا شيء آخر عليه- الكتاب و السنّة.

كلبايگانی، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ٣ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ١٤١٢ هـ ق

الدر المنضود فى أحكام الحدود؛ ج ١، ص: ٣٣٢

أما الكتاب فقوله تعالى و مَنْ لَمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَ لَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١».

قوله تعالى نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ يشير الى الجلد المذكور فى الآية الكريمة: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ.

و قد يقال: كيف يستدل بالآية على أنّ على المملوك خمسين جلده مع أنّ على المحصنات الرجم؟ و بعبارة اخرى ان حدّ المحصنات ليس هو الجلد حتّى ينتصف فى الأمة و إنما ترجم المحصنة إذا زنت فكيف نقول بأنّه إذا زنت الأمة فحدّها نصف حدّ الحرّة و هو

خمسون التي هي نصف المائة.

و فيه ان المراد من المحصنات في ذيل الآية هو المراد من المحصنات المذكورة في صدر الآية، ولا شك انه ليس المراد منها في الصدر، المتزوجات و ذوات البعل لان ذات البعل لا تتزوج ثانيا فالمراد منها في الصدر هو الحرّات فيقول سبحانه إذا لم يتمكن أحد منكم بسبب العوز المالى و الفقر الاقتصادى من ان يتزوج الحرّة المؤمنة فهو ينكح من المملوكات المؤمنات، و من المعلوم ان الحرّة الزانية تجلد مائة جلدة الا ان تكون ذات بعل و حينئذ يتم ان يقال ان الأمة تجلد خمسين و هي نصف حد الحرّة فالمراد من العذاب هو الجلد و اما الرجم فلا يتصور له نصف.

(١) سورة النساء الآية ٢٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٣ □  
و اما الاخبار: فمنها عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال: قيل له: فان زنى و هو مكاتب و لم يؤد شيئا من مكاتبته؟ قال: هو حق الله يطرح عنه من الحد خمسين جلدة و يضرب خمسين «١».  
و منها عن بريد العجلي عن ابي عبد الله «ابى جعفر» عليه السلام في الأمة تزنى، قال: تجلد نصف الحد كان لها زوج أو لم يكن لها زوج «٢».

□  
و منها عن الحسن بن السرى عن ابي عبد الله عليه السلام قال: إذا زنى العبد و الأمة و هما محصنان فليس عليهما الرجم انما عليهما الضرب خمسين نصف الحد «٣».

و منها عن عاصم بن حميد عن ذكره عن ابي جعفر عليه السلام قال:  
قضى أمير المؤمنين عليه السلام في مملوك طلق امرأته تطليقتين ثم جامعها بعد فأمر رجلا يضربهما و يفرق بينهما يجلد كل واحد منهما خمسين جلدة «٤».

و في هذه الرواية حكم بالجلد و التفريق بينهما اى بين الزانى و الزانية و لعل الحكمة فيه ان لا يكونان معا فلا يقعان في الزنا ثانيا و مرة أخرى، و يمكن ان يكون المراد من التفريق بينهما حرمة نكاحها عليه فان الأمة إذا طلقت تطليقتين تكون كالحرة التي طلقت ثلاث طلاقات فتحرم هي عليه بدون المحلل، و مقتضى هذه الرواية على الاحتمال الثانى هو حرمتها مؤيدا عليه بزناه بها و لكن العلماء لا يفتون بذلك فان الموجب للحرمة ابدا هو الزنا بالمرأة في العدة الرجعية فانها كذات البعل بخلاف البائنة فلا يوجب الزنا في عدة البائن الحرمة الأبدية.

و عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في العبيد إذا زنى أحدهم ان يجلد خمسين جلدة و ان كان مسلما

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حد الزنا، الحديث ١.
- (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حد الزنا، الحديث ٢.
- (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حد الزنا، الحديث ٣.
- (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حد الزنا، الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٤

أو كافرا أو نصرانيا و لا يرحم و لا ينفى «١».

و هنا قد صرح بعدم الرجم و النفى على العبيد.

و عن بريد عن ابى عبد الله عليه السلام قال: إذا زنى العبد جُلد خمسين فان عاد ضرب خمسين فان عاد ضرب خمسين الى ثمان مَرَّات فان زنى ثمانى مَرَّات قتل و ادعى الامام قيمته الى مواليه من بيت المال «٢».

و التعبير فى الخبرين الأخيرين و كذا فى بعض ما سلف و ان كان بالعبد لكن الظاهر عدم خصوصيته له، فالأمة أيضا كذلك فلا رجم على الأمة و لا نفى و إنما عليها الجلد خمسين جلدة [١].

و إذا استظهرنا عدم النفى و الجز فى الحرّة فالأمة اولى بذلك و لا أقل من كون الأمة كالحرّة فى هذه الجهة.

و فى رواية عبيد بن زرارّة أو بريد العجلي قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أمه زنت؟ قال: تجلد خمسين جلدة، قلت: فإنها عادت؟ قال: تجلد خمسين، قلت فيجب عليها الرجم فى شىء من الحالات؟ قال: إذا زنت ثمانى مَرَّات يجب عليها الرجم قلت: كيف صار فى ثمانى مَرَّات؟ فقال: لأنّ الحرّ إذا زنى اربع مَرَّات و أقيم عليه الحدّ قتل. فاذا زنت الأمة ثمانى مَرَّات رجمت فى التاسعة قلت: و ما العلة فى ذلك؟ قال: لأنّ الله عزّ و جلّ رحمها ان يجمع

[١] و فى آيات الأحكام للكاظمى ج ٤ الصفحة ١٩٣ عند البحث عن آية جلد الزانى. و هذا العموم مخصوص بالإجماع و الاخبار بالحرّ و الحرّة غير المحصنين، فلو كان عبدا أو أمه ينصف عليهما الحدّ كما اقتضاه قوله: فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب، و قال بعض الظاهرية:

عموم قوله: الزانية و الزانى، يقتضى وجوب المائة على العبد و الأمة ألا أنه ورد النص بالتنصيف فى حق الأمة فلو قسنا العبد عليه لزمنا تخصيص عموم الكتاب بالقياس، و منهم من قال: الأمة إذا تزوّجت فعليها خمسون لقوله: فإذا أحصن «اي تزوّجن» فان أتيت بفاحشة مبينة فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب فاذا لم تتزوّج فعليها المائة للعموم و اتفاق العلماء على خلاف هذين القولين يردّهما انتهى.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٥

عليها ربق الرق و حدّ الحرّ قال: ثم قال: و على امام المسلمين ان يدفع ثمنه الى مواليه من سهم الرقاب «١».

و اما التصريح بأنها ترحم فى التاسعة مع اقتضاء التعليل القتل فى الثامنة فيمكن ان يكون ذلك لمزيد الترحم على الارقاء و العبيد فى قبال الأحرار.

و كيف كان فهي أيضا دالّة على المقصود و المطلوب، فالمستفاد من هذه الروايات مضافا الى الآية الكريمة هو ان حدّ المملوك و المملوكة نصف حدّ الحرّ و الحرّة فيضربان خمسين جلدة و لا شىء سوى ذلك عليهما و لذا

قال المحقق: و لا جزّ على أحدهما و لا تعريب

انتهى و خالف الشافعى فى ذلك فقال بانّ المملوك أيضا ينفى إذا زنى و مدّة نفيه ستّة أشهر [١].

و أنت قد علمت التصريح بعدم النفى فى العبيد فى رواية محمد بن قيس و غيرها. هذا مضافا الى ما فيه من الإضرار بالسيد و تفويت المنفعة عليه.

و اما الجزّ فما ورد فيه روايتان، و هما واردتان فى الرجل و لعل المنصرف منه هو الحرّ لا مطلقا.

هذا كله فى العبد المحض سواء لم يقع عليه عقد الكتابة أصلا أو وقع لكنّه لم يؤدّ شيئا أصلا أو وقع و ادّى لكنّه كان من المكاتب المشروط الذى لا يؤثّر أداء بعض المال فى عتقه شيئا.

و أمّا العبد المبعّض فلم يتعرّض له المحقّق قدّس سرّه نعم تعرّض له صاحب الجواهر رضوان الله عليه فقال: ويحدّ المبعّض حدّ الأحرار بنسبة ما عتق فيحدّ من اعتق نصفه خمسة و سبعين.

وقد وردت في ذلك أخبار شريفة أوردها صاحب الوسائل في باب تحت

[١] أقول: قال الشيخ في حدود الخلاف المسئلة ٤: لا- نفى على العبد و لا على الأمة و به قال مالك و أحمد، و للشافعي فيه قولان أحدهما مثل ما قلناه و الثاني أنّ عليهما النفي، و كم النفي؟ له فيه قولان أحدهما سنه مثل الحرّ و الآخر نصف السنه. دليلنا أنّ الأصل براءة الذمة، و شغلها يحتاج إلى دليل.

و روى عن النبي صلّى الله عليه و آله أنّه قال: إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها فان زنت فليجلدها، و لم يذكر التغبير.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٦

عنوان: باب أنّ المملوك إذا تحرّر بعضه ثم زنى فعليه حدّ الحرّ بقدر الحرّيّة و حدّ الرّق بقدر الرقيّة.

فعن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في المكاتب قال: يجلد في الحدّ بقدر ما أعتق منه «١».

و عن حريز عن محمّد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: يجلد المكاتب على قدر ما أعتق منه. و ذكر أنّه يجلد ببعض السوط و لا يجلد به كلّ «٢».

أقول: و لعلّ المراد منه أنّه أمّا ان يضرب من أعتق نصفه مثلاً خمسين جلده و أمّا ان يضرب مائة ببعض السوط.

و عن محمّد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في مكاتبه زنت قال: ينظر ما أدّت من مكاتبها فيكون فيها حدّ الحرّة و ما لم تقبض فيكون فيه حدّ الأمة. و قال في مكاتبه زنت و قد أعتق منها ثلاثة أرباع و بقي الرابع جلدت ثلاثة أرباع الحدّ حساب الحرّة على مائة فذلك خمس و سبعون جلده و ربعها حساب خمسين من الأمة اثني عشر سوطا و نصف فذلك سبعة و ثمانون جلده و نصف و ابي ان يرحمها و ان ينفىها قبل ان يبيّن عتقها «٣».

و عن محمّد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام مثله أنّ قال: يؤخذ السوط من نصفه فيضرب به و كذلك الأقلّ و الأكثر «٤».

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على أنّه يعتبر شقصه الحرّ و هو المعيار بالنسبة إلى المائة التي هي حدّ الحرّ الخالص، و يعتبر شقصه من الرّق بالنسبة إلى الخمسين التي هي حدّ العبد الخالص فمن كان نصفه حرّاً و نصفه عبداً

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٣ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٣ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٣ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٣ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٧

فبالنسبة إلى نصفه الحرّ يجب خمسون و بالنسبة إلى نصفه الآخر يجب خمسة و عشرون فيجب خمسة و سبعون.

نعم في رواية ما يخالف ذلك و هي رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام في عبد بين رجلين أعتق أحدهما نصيبه ثم أنّ العبد اتى حدّاً من حدود الله. قال: ان كان العبد حيث أعتق نصفه قوم ليغرم الذي أعتقه نصف قيمته فنصفه حرّ يضرب نصف حدّ الحرّ و يضرب نصف حدّ العبد و ان لم يكن قوم فهو بعد يضرب حدّ العبد [١].

لكن ربّما يتّضح المراد منها بذكر ما قالوه في باب العتق عند البحث عن السراية حيث قالوا من أعتق شقصا من عبده أو أمته و ان قلّ الجزء سرى العتق فيه و عتق كلّه. و لو كان له في هذا المملوك شريك بالسوية مثلا قوم على معتق النصف موسرا بان كان مالكا لما زاد عن مستثنيات الدين فاذا قوم عليه سهم شريكه و تعهد بالأداء فإنه يعتق سهمه و سهم شريكه، و لو كان معسرا فان العبد يسعى بنفسه في باقى قيمته و يؤدّى قيمه سهم الشريك و يصير حرّا بأجمعه.

و على هذا فلو كان موسرا و قوم نصيب الشريك ليغرمه له المعتق فإنه يصحّ عتق المعتق بالنسبة إلى سهمه فعلا و إذا أدّى قيمه سهم الشريك يصير كلّه حرّا و حينئذ فلو زنى بعد تحقّق عتق نصفه أعنى إذا أعتق سهمه و قوم سهم الشريك ليدفع اليه و قد ارتكب هذا العبد الزنا فى الأثناء أى قبل ان يدفع قيمة سهم الشريك فهنا يضرب العبد نصف حدّ الحرّ و يضرب نصف حدّ العبد، و اما إذا كان قد أعتق سهم نفسه و لم يقوم سهم شريكه لأنه لا يريد أداء قيمته

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٣ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٦، قال فى الوافى: بناء هذا الحكم على ان بالتقويم يتمّ عتق التّصف و بأداء القيمة يتمّ عتق الكلّ، و هذا الأصل غير مستقيم كما تبين فى أبواب العتق انتهى. و عن بعض الحواشى على الفقيه: لعلّ التقويم كناية عن صحّة العتق اى لم يقصد المعتق الإضرار بالشريك ليبطل العتق حيث لم يقصد القرية بل قصدها و رضى بتقويم حصّة الشريك عليه لكن لم يقوم عليه لمانع فبقى النصف فى الرق فيكون المعنى: ان كان عتق نصفه صحيحا فكذا و الّا فهو عبد. انتهى راجع تذييلات المقنع الصفحة ١٤٧.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٨

اليه فهناك يبطل عتق سهم نفسه أيضا و على هذا فلو زنى العبد و الحال هذه فهو عبد خالص فيضرب حدّ العبد و هو خمسون جلدة و ذلك لعدم وقوع العتق أصلا.

و فى خبر عبّاد بن كثير البصرى عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى المكاتبين إذا فجر ا يضربان من الحدّ بقدر ما أديا من مكاتبتهما حدّ الحرّ و يضربان الباقي حدّ المملوك «١».

و عن محمّد بن محمد المفيد فى الإرشاد قال: روت العامّة و الخاصّة أنّ مكاتبه زنت على عهد عثمان قد عتق منها ثلاثة أرباع فسأل عثمان أمير المؤمنين عليه السّلام فقال: يجلد منها بحساب الحرّية و يجلد منها بحساب الرّق و سأل زيد بن ثابت فقال: يجلد بحساب الرّق و قد أعتق ثلاثة أرباعها؟ و هلما جلدتها بحساب الحرّية فإنّها أكثر؟ فقال زيد: لو كان ذلك كذلك لوجب توريثها بحساب الحرّية فقال له أمير المؤمنين عليه السّلام: أجل ذلك واجب فأفحم زيد و خالف عثمان أمير المؤمنين عليه السّلام [١].

و يستفاد من كلام زيد انّ كون حدّ الرق على نصف من الحرّ كان امرا مفروغا عنه عند الصحابة، و أنّما الاختلاف فى النظر و الفتوى كان فيما إذا عتق منه شىء و بقى الباقي.

و قوله عليه السّلام: أجل ذلك واجب، جواب لقياس استعمله زيد.

### قتل الزانى فى الثالثة أو الرابعة.

قال المحقّق: و لو تكرّر من الحرّ الزنا فأقيم عليه الحدّ مرّتين قتل فى الثالثة و قيل فى الرابعة و هو أولى أقول: الكلام هنا فى من زنى و أقيم عليه الحدّ ثم زنى ثانيا و أقيم عليه الحدّ ثم زنى ثالثا فهنا ثلاثة أقوال، أحدها: انه يقتل فى الثالثة و هذا هو

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ الحديث ٩ أقول: و فى إرشاد المفيد الصفحة ١٠٢ فى آخر الخبر: و لم يصغ الى ما قال بعد

ظهور الحجّة عليه.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٣٩

الذي اختاره المحقق وهو قول الصدوقين وابن إدريس بل هو أظهر الأقوال على ما في المسالك.

ثانيها: أنه يقتل في الرابعة بعد ثلاثة حدود واختاره الشيخ في النهاية والمبسوط، وكذا المفيد والسيد المرتضى والاتباع والعلامة، وهو الأولى عند المحقق.

ثالثها: وهو أغرب الأقوال: أنه يقتل في الخامسة وقد ذكره الشيخ قدس سرّه في الخلاف فقال: إذا جلد الزاني الحرّ البكر أربع مرّات قتل في الخامسة وكذلك في القذف يقتل في الخامسة والعبد يقتل في الثامنة، وقد روى أنّ الحرّ يقتل في الرابعة وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا عليه الحدّ بالغاً ما بلغ، دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم «١».

وهذا القول مرمي بالشذوذ والندرة [١] ولعلّ الأخبار والإجماع الذين ادعاهما كان بالنسبة إلى أصل المطلب أي القتل فإنّ العامّة لا يقولون بالقتل في الزنا وإن بلغ ما بلغ ومهما تكرر، ولا شكّ في دلالة الأخبار على القتل في الجملة كما أنّ الإجماع أيضاً قائم على ذلك، -والأفلم نعثر على خبر يدلّ على أنّ الزاني يقتل في الخامسة كما وأنا لم نجد قائلاً. بذلك غيره قدس سرّه.

واستدلّ للقول الأول بصحيحه يونس عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة «٢».

واستدلّ للقول الثاني أي قتله في الرابعة بعد أن أقيم عليه الحدّ ثلاث مرّات برواية أبي بصير الموثقة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الزاني إذا زنى يجلد ثلاثاً ويقتل في الرابعة يعني جلد ثلاث مرّات «٣» رواها المشايخ الثلاثة.

[١] قال في الرياض: وأما القول بقتله في الخامسة كما يحكى عن الخلاف فشاذ غير واضح المستند مخالف للإجماع انتهى

(١) الخلاف المسئلة ٥٥ من كتاب الحدود.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٠ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٠ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٠

وقد أورد عليها بأنّ في طريقها محمّد بن عيسى عن يونس وإسحاق بن عمّار وهو فطحى المذهب كما ان أبا بصير مشترك.

وأجيب بأنهم عبّروا عن الرواية بالموثقة وهذا يكفي في الاستدلال بها ولو كانت الرواية ضعيفة فضعفها منجبر بعمل الأصحاب.

وعن العلل و عيون اخبار الرضا بإسناده عن محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه: وعلّة القتل بعد إقامة الحدّ في الثالثة على الزاني والزانية لاستحقاقهما وقلبه مبالتهما بالضرب حتّى كأنّه مطلق لهما ذلك. وعلّة اخرى أنّ المستخفّ بالله وبالحدّ كافر فوجب عليه القتل لدخوله في الكفر «١».

وقد جمع الشيخ - القائل بالقول الثاني - بين صحيح يونس و موثق أبي بصير بأنّ صحيح يونس محمول على غير الزاني، والنتيجة أنّ أصحاب الكبائر كلّهم يقتلون في الثالثة سوى الزاني فإنّه يقتل في الرابعة وذلك بمقتضى العموم والخصوص فان الخاص مقدّم على العام.

وقد كان هذا القول عند المحقق أولى والمراد منه كما في المسالك هو الأولى من حيث الاحتياط في الدماء لا من حيث الفتوى فان

مختاره في الكتابين هو الأول.

و في الرياض. بالنسبة إلى القول الثاني: هذا القول في غاية القوة مع كونه أحوط بلا خلاف و لا شبهة، لما فيه من عدم التهجم على اراقة الدماء و حفظ النفس المحترمة.

فاختار هو أيضا قتله في الرابعة بعد ان حدّ ثلاث مرّات.

و نحن نقول: أما ان يقال باعتبار خبر ابى بصير أو بعدمه فعلى الأول لا بدّ من الأخذ به، و التخصيص، و الإفتاء بان الملاك هو المرّة الرابعة فلا يجوز قتله في الثالثة، و على الثاني فالملاك هو المرّة الثالثة و في الحقيقة الأمر دائر بين محذورين فان القتل في الثالثة ربما يكون بلا مسوّغ و مبّرر فهو محذور كما انّ القتل في الرابعة أيضا ربما يكون من باب التأخير في الحدّ و عدم إجرائه و هو أيضا حرام

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٢٠ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤١

و محذور و كما انّ القتل بلا مسوّغ كبيرة موبقة كذلك ترك اجراء الحدّ أيضا من الكبائر فلا وجه للاحتياط لأنه نظير باب التعارض. هذا مضافا الى انّ التأخير إلى الرابعة- من باب الاحتياط- إذا كان المعتر بحسب الواقع قتله في الثالثة يؤدّي الى خلاف الاحتياط لأنّ جلده في الثالثة إيذاء للمؤمن بلا وجه، و على الجملة فالظاهر أنّه لا وجه لهذا الاحتياط الذي قاله المحقّق و فسره في المسالك على ما تقدّم.

و امّا ما يستفاد من كلام السيد صاحب الرياض من كونه من باب الأهمّ و المهمّ، «١»، ففيه انّ مورد قاعدة الأهمّ و المهمّ هو ما إذا كان هناك دليان و تكليفان ألا انّ عدم قدرة المكلف على الإتيان بهما اضطرّه إلى الأخذ بأحدهما و هناك لا بدّ من الأخذ بالأهمّ و ترك المهمّ كما في غريقين أحدهما عالم و الآخر عامي، و ما نحن فيه ليس، كذلك فإنّه كما تقدّم نظير باب التعارض فاما ان يكون التكليف هو القتل في الثالثة أو في الرابعة.

نعم يمكن ان يقال انّ الآية الكريمة تدلّ على وجوب جلد الزانية و الزانى ماء جلده و صحيح يونس: (انّ أصحاب الكبائر إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة) يقتضى تخصيص الآية الكريمة بأنّهما يقتلان في المرّة الثالثة مع اجراء الحدّ عليهما مرّتين و موثّق ابى بصر يقتضى تخصيصها بالمرّة الرابعة فهما يقتلان بعد جلدهما ثلاث مرّات و هذا يوجب الشبهة في تخصيصها بالثلاث أو بأربع في باب الزنا و المتيقّن هو المرّة الرابعة إمّا بنفسها أو لأنّه قد وجب القتل قبل الرابعة أى في المرّة الثالثة، و أصالة العموم و أصالة عدم التخصيص تقتضيان عدم خروج الزانى عن تحت عموم الآية إلى المرحلة المسلمة و هى المرّة الرابعة.

لكن من الواضح انّ هذا يقتضى عدم القول بالقتل في الثالثة رأسا و لزوم تأخيره إلى الرابعة، و في الحقيقة هذا دليل مستقلّ في استظهار القول الثاني- كما انّ صاحب الرياض كان بصدد ذلك على خلاف المحقّق

(١) راجع الرياض الجلد ٢ الصفحة ٤٧٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٢

و الشهيد الثاني- هذا، و على الجملة فالأظهر عندنا هو القول الثاني فإنّ الخاصّ مقدّم بعد اعتباره بالوثيق.

و لا- يخفى انّ ما ذكر من وجوب قتله- سواء كان في المرّة الثالثة أو الرابعة- جار فيما إذا أقيم عليه الحدّ مرّتين على الأول و ثلاث مرّات على الثاني و مشروط به و ألا فإنّه لا يقتل إجماعا كما سيأتى ذلك أيضا.

**قتل المملوك في الثامنة أو في التاسعة**

هذا كله في الحرّ و أمّا المملوك مطلقاً ف

قال المحقق:

أمّا المملوك فإذا أقيم عليه الحدّ سبعا قتل في الثامنة و قيل في التاسعة و هو أولى.

أقول: هنا أيضاً ثلاثة أقوال: أحدها: قتله في الثامنة و هو مختار الشرائع و قد ذهب إليه المشهور.

ثانيها أنه يقتل في التاسعة و قد ذهب إليه الشيخ في النهاية، و القاضي و جماعة و جعله المحقق أولى، و يظهر من عبارة صاحب الوسائل أنه اختار هذا القول فإنه قال في عنوان الباب المتعلق بالمقام: باب إن المملوك إذا جلد ثمان مرّات في الزنا رجم في التاسعة عبداً كان أو أمة.

ثالثها التفصيل بين ثبوته بالبينّة فيقتل بعد الثامنة و بين ثبوته بإقراره فلا يقتل إلا بعد التاسعة و هو المحكي عن الراوندي.

و قد استدللّ للقول الأول بعد ادعاء الإجماع عليه من الانتصار و الغنية بصحيح بريد عن أبي عبد الله عليه السّلام: إذا زنى العبد جلد خمسين، فان عاد ضرب خمسين فان عاد ضرب خمسين إلى ثمانى مرّات فان زنى ثمانى مرّات قتل و أدى الإمام قيمته الى مواليه من بيت المال (١).

أقول: و هذا هو المناسب لكون حدّ المملوك نصف حدّ الحرّ المستفاد

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٣

من الآية الكريمة: و عليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب (١) فإنه إذا كان عذاب الحرّ في المرّة الرابعة فعذاب المملوك في المرّة الثامنة.

و استدللّ للقول الثاني بخبر عبيد أو بريد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أمة زنت؟ قال: تجلد خمسين جلده قلت: فإنها عادت، قال: تجلد خمسين، قلت: فيجب عليها الرجم في شيء من الحالات؟ قال: إذا زنت ثمانى مرّات يجب عليها الرجم قلت: كيف صار في ثمانى مرّات؟ فقال:

لأنّ الحرّ إذا زنى اربع مرّات و أقيم عليه الحدّ قتل فاذا زنت الأمة ثمانى مرّات رجمت في التاسعة (٢).

و فيه أنه و ان كان يدلّ على اعتبار التاسعة إلا أنه ضعيف السند [١] مختلّ الدلالة و ترى أنّ التعليل لا يلائم الذليل و الحكم، و ذلك لأنّ مقتضى لحاظ حال الحرّ هو قتله في الثامنة الذى ذكر في صدر الرواية و مع ذلك فقد فرّغ عليه أنه يقتل في التاسعة، و لعلّ ذلك من خطأ الراوى هذا، مضافاً الى أنه لا قائل بالرجم بالنسبة إلى المملوك و قد صرح الخبر برجمه و هذا ممّا يوجب مزيد الوهن في الرواية.

و على هذا فالترجيح بحسب الرواية للقول الأول أى قتله في الثامنة و مع ذلك فقد جعل المحقق القول الثانى أولى.

و يرد عليه ما ذكرناه آنفاً بالنسبة إلى الحرّ فان المقام ليس بنحو يخرج المكلف عن عهده التكليف بأى واحد من التكليفين حتى يكون أحدهما أحوط

[١] صرح في المرءة الجلد ٢٣ الصفحة ٣٦٦ يكون الخير مجهولاً.

أقول: إنّ أصبغ بن أصبغ على ما قاله المامقانى: ليس له في كتب الرجال ذكر أصلاً فهو مجهول انتهى راجع الجلد ١ الصفحة ١٥٠. و أمّا محمّد بن سليمان، ففي روضة المتّقين الجلد ١٠ الصفحة ٨٧ عن رجال الشيخ: محمّد بن سليمان له كتاب يرمى بالغلوّ انتهى و في رجال المامقانى الجلد ٣ الصفحة ١٢٢: مقتضى نقل الشيخ رمية بالغلوّ هو ضعفه و ان تأمل أحد في ذلك فلا أقلّ من جهالته انتهى.



و أما مروان بن مسلم فقط اختلفوا فيه كما يظهر ذلك من رجال المامقاني المجلد ٣ الصفحة ٢١٠.

(١) سورة النساء الآية ٢٥.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٢ من أبواب حد الزنا، الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٤

مع الاجتزاء بالآخر بل هو من قبيل الدوران بين المحذورين.

كما أنه يرد على كلام صاحب الرياض هنا ما أوردناه عليه في ذلك المقام من عدم كون محل الكلام من باب الأهم والمهم حتى يؤخذ بالأهم بل المقام من قبيل المتعارضين فإن الخصوصية ليست هي عدم قدرة المكلف على الإتيان بهما. نعم يمكن التمسك بما ذكرناه هناك من الشك في التخصيص وعدمه والأصل عدمه [١].

### الكلام في الزنا المتكرر بلا تخلل الحد

قال المحقق: و في الزنا المتكرر حد واحد و ان كثر.

أقول: بلا فرق بين اقسامه من الحر أو المملوك و كون الزنا بامرأة واحدة أو متعددة في يوم واحد أو في أيام، نعم الظاهر أنه لا تشمل العبارة ما إذا أوجب الزنا كل مرة حدا غير الآخر، كالزنا الموجب للجلد، و الزنا الموجب للرجم، فالمقصود هو ما إذا كان حد كل واحد هو الجلد.

و في المسئلة قولان أحدهما أنه لا يتكرر الحد بل يكتفى بحد واحد و هذا هو المشهور.

ثانيهما أنه ان زنا بامرأة واحدة كفى حد واحد، و ان زنا بجماعة نساء في ساعة واحدة حد لكل امرأة حدا، ذهب اليه ابن الجنيدي و الصدوق في المقنع.

و استدلل على الأول بأصل البراءة و صدق الامتثال.

أقول: أنه لو وصلت النوبة إلى الشك و لم يمكن الاستظهار من الأدلة فالحكم هو الرجوع الى البراءة و أما مع الاستظهار منها فلا، سواء استظهر الاكتفاء بالمرّة أو اعتبار التكرار.

[١] لم يتعرض دام ظلّه لاستدلال القول الثالث فأقول: ان مأخذه الجمع بين الخبرين بحمل الأول على ما إذا أقيمت البيّنة و الثاني على حالة الإقرار، قال في الرياض: و هو مع شدوده تحكّم كما صرح به جمع لفقد التكافؤ ثم الشاهد انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٥

و حينئذ يجرى الكلام في الاستظهار من الأدلة و ان المستفاد من الآية الكريمة «الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» هل هو الوحدة أو التعدد و التكرار؟ و هكذا الكلام بالنسبة إلى الروايات المساوقة للآية الكريمة.

و بعبارة أخرى: يبحث في ان الموضوع في الدليل الشرعي ملحوظ في المقام بنحو وجود و أصل الطبيعة حتى لا تقبل التعدد أو أنه ملحوظ بنحو الطبيعة السارية حتى يتكرر بعد اننا نعلم أنه في مواضع بنحو الأول و اخرى بنحو الثاني، فإن من كل مرّات متعددة في يوم من شهر رمضان فليس عليه إلا كفارة واحدة و لا يوجب ذلك تكرارها و ان كان يجب عليه الإمساك بعد إفطاره، و هكذا باب الحدث و الخبث فان البول مهما تكرّر لا يوجب إلا وضوء واحدا، و تلطّخ الثوب أو البدن بالدم مثلا لا يوجب إلا غسل واحد لتطهير المعبر في الصلاة و ان كان قد تلطّخ به مرارا، و هذا بخلاف من أفطر أياما من شهر رمضان فان لكل الأيام كفارة مخصوصة به، فالإفطار في هذا اليوم غير الإفطار في يوم آخر، و على الجملة فربما يوجب تعدد السبب تعدد المسبب و اخرى لا

يوجه و ذلك لدلالة الدليل بعد ان القاعدة تقتضى تكرار المسببات بتكرار الأسباب و الأصل عدم التداخل. و لعله يستظهر من الآية الكريمة مثلا- ان وجود العلة اي الزنا ليس مأخوذا بنحو وجود الشيء وجودا ساريا بل بنحو أصل الطبيعة و صرف الوجود غير القابل للتكرار و على ذلك فلا يجب الا حد واحد لان نفس الطبيعة غير متكررة فلا يتكرر المسبب عنها. لا يقال على هذا فالمسئلة السابقة أيضا كذلك يعنى إذا كان صرف الوجود سببا للحد فاذا حد فلا يوجب الزنا التالى حدا آخر لعدم تكرر صرف الطبيعة «١».

لأننا نقول: ان هذا خلاف ظاهر الدليل فان الظاهر منه انه بعد تحقق الزنا يجب الحد، فاذا زنى و أقيم عليه الحد ثم زنى ثانيا فلو اكتفى بالحد الأول

(١) راجع جامع المدارك الجلد ٧ الصفحة ٣٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٦

لزم كون حد الزنا السابق كافيا للزنا اللاحق مع ان الحد حد للزنا الذى وقع الحد عقبيه لا لما يأتى بعده. و قد ذكر فى الجواهر قرائن لاستظهار ذلك اي كون المراد هو أصل الطبيعة الذى لا يقبل التكرار. منها ما أشار إليه بقوله: مع ابتناء الحدود على التخفيف و لذا تدرء بالشبهة.

و فيه ان قريته هذا لصرف الظاهر عن ظهوره محل تأمل و اشكال لو كان الظاهر من الآية هو الاستغراق أو الجنس الذى ينتج نتيجته، و التعبير و ان كان بلفظ الزانية و الزانى إلا ان من المعلوم ملاحظة عليته الوصف للحكم و كأنه قيل: فاجلدوا الزانية و الزانى لمكان زناهما فهو نظير «لا تصل خلف الفاسق، أو، لا يجوز الايتمام بالفاسق» فإنه ظاهر فى ان العلة فى ذلك هو فسقه، و على الجملة فبعد تحقق هذا الظهور و ان كل فرد من أفراد الزنا يوجب حدا مستقلا فصلاحيته ابتناء الحدود على التخفيف لصرف هذا الظاهر محل التأمل.

و منها ما افاده بقوله: و غلبة تكرار الخروج و الولوج فى المرة الواحدة فضلا عن تكراره مستقلا. و فيه أولا ان غلبة ذلك غير مسلم و ثانيا سلمنا ذلك إلا ان المقصود من الزنا هو الزناء العرفى الذى لا ينافيه تكرار الخروج و الولوج و يحسب مع هذه الخصوصيات زناء واحدا لا متعددا.

و منها قوله: بل لعل التأمل الجيد فى تعليق الحكم فى الآية الشريفه على الزانية و الزانى يقتضى ذلك ضرورة كون التعدد فى اشخاص الزنا حينئذ كالتعدد فى أسباب الحدث و النجاسة و لكن يكفى طهارة واحدة و تطهير واحد لأن العنوان طهارة المحدث و تطهير النجس و هو صادق على متعدد السبب و متحد، فكذاك الكلام فى الزناء فإن الزانى و الزانية يصدق كذلك، الى آخر كلامه.

و فيه انا لا نعلم فرقا بين التعبيرين لأننا لو استفدنا العلية فكل زناء يوجب

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٧

حدا مستقلا نعم لو لم يستظهر ذلك لتّم ما افاده.

و كيف كان فارادة الطبيعة أو الوجود السارى أمم موكول الى لحاظ المتكلم فان استظهر انه أراد و لاحظ أصل الطبيعة و ان كان بمعونة القرائن التى ذكرها العلماء الأعلام رضوان الله عليهم فهو، كما انه لو استظهرت الطبيعة السارية فلا كلام، و لو شك فى ذلك يتمسك بأصل البراءة و فى الرياض عند الاستدلال على كفاية حد واحد و عدم تعدده بتعدد الزنا قال: قيل لأصالة البراءة و صدق الامثال و ابتناء الحدود على التخفيف و للشك فى وجوب الزائد فيدرء بالشبهة.

أقول: هذه هى الوجوه التى استدلل بها للقول بعدم تعدد الحد، و العمدة من بينها هو الإطلاق.

ثم قال: و فى الأولين مناقشة لاقتضاء تعدد الأسباب بتعدد المسببات و التداخل خلاف الأصل.

ثم ردّ على هذه المناقشة المقتضية للتعدّد و التكرار فقال: لكن مقتضى هذا لزوم التعدد مطلقا و لو كان المزني بها مكررا، واحدة، و لم يقل به أحد من الطائفة حتى الإسكافي و الصدوق الذين حكى عنهما الخلاف في المسئلة فإنهما قالا بما عليه الجماعة ان وقع التكرار بامرأة واحدة، و واجبا التعدّد ان وقع بالمتعددة، فحينئذ لا يمكن الأخذ بالقاعدة المقتضية لتعدد المسببات عند تعدد أسبابها، المخالفة عمومها الإجماع هنا فلا بدّ من المصير الى أحد القولين أما التفصيل المتقدم أو المنع عن التعدد مطلقا و الأول غير ممكن لعدم الدليل عليه عدا خبر واحد قاصر السند بل ضعيف شاذ مطروح كما صرح به الماتن في الشرائع فتعین الثاني. انتهى.

و يرد عليه كما في الجواهر بأنّه لو كان المقام من باب تعدد الأسباب فلا بدّ من العمل بالقاعدة و الأخذ بها إلّا في خصوص ما قام الإجماع على الخلاف و لازم ذلك العمل بها فيما إذا زنى بنسوة متعدّدة دون ما إذا زنى مرارا بامرأة واحدة لقيام الإجماع في هذا المورد على عدم التعدد و التكرار، و أمّا

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٨

بالنسبة إلى النسوة المتعدّدة فلا وجه لذلك بعد اقتضاء القاعدة التكرار. و قوله: «لا يمكن الأخذ بالقاعدة» لا يتمّ هنا أصلا. نعم يمكن ان يتمسك بما أشرنا إليه من قبل من أنّ الحكم فرع الموضوع و متعلّق به، و الموضوع هنا الزانية و الزاني و هذا لا تعدد فيه فيكون الزاني زانيا سواء زنى مرّة أو مرّات بالواحدة أو بالمتعددة نظير وجوب الغسل على الجنب فان الجنب جنب سواء كان بالإنزال أو بالدخول أو كليهما.

و على الجملة فالعلمان صاحبا الرياض و الجواهر متفقان في أنّه مع عدم تخلّل الحدّ لا يتعدّد ذلك بتعدّد الزنا إلّا أنّ الأول يستند في ذلك الى الإجماع القائم على خلاف القاعدة بحيث لولاه لكان الحكم هو التعدّد بمقتضى القاعدة فالإجماع مانع عنها، في حين أنّ الثاني يقول بأنّه لا تعدّد أصلا لعدم دليل يدلّ على ذلك فعدم التكرار عنده هو مقتضى القاعدة.

و أمّا القول بالتفصيل فقد ذهب اليه ابن الجنيد و الصدوق في المقنع فقالا: ان زنا بامرأة واحدة كفي حدّ واحد و ان زنا بجماعة نساء في ساعة واحدة حدّ لكلّ امرأة حدّ، و قد استندا في ذلك الى رواية أبي بصير كما قال المحقّق:

«و في رواية أبي بصير عن ابي جعفر عليه السلام: ان زنا بامرأة مرارا فعليه حدّ و ان زنى بنسوة فعليه في كلّ امرأة حدّ و هي مطرحة.» و قد نقلها بالمعنى و محضلا فإليك متنها:

محمد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد و عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن ابن محبوب عن عليّ بن أبي حمزة عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يزنى في اليوم الواحد مرارا كثيرة قال: فقال: ان زنى بامرأة واحدة كذا و كذا مرّة فإنّما عليه حدّ واحد فان هو زنى بنسوة شتى في يوم واحد و في ساعة واحدة فإنّ عليه في كلّ امرأة فجر بها حدّا «١».

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٣ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٤٩

و قد أورد بأنّ في طريق الرواية ضعفا و ذلك لأنّ عليّ بن أبي حمزة البطائني الذي نقلها عن ابي بصير واقفي - و ان كان الخبر معتبرا عندهما و لذا فقد تمسكا به.

هذا كلّه بحسب استظهارات العلماء رضوان الله عليهم أجمعين فلو قلنا بشيء منها فهو و أمّا فلو شكك في الوحدة و التعدّد و ان الموضوع هل هو الفعل القابل للتكرار أو الفعل الذي لا يقبل التكرار و بعبارة أخرى لو شكك في أنّ الموضوع مأخوذ بنحو صرف الوجود حتى لا يقبل التكرار و التعدّد أو بنحو الطبيعة السارية الصالحة للتعدد فهناك لا إشكال في جريان أصالة البراءة كما تقدّم ذلك لأنّ الحدّ الواحد مقطوع به و متيقّن و الزائد عليه مشكوك فتجرى البراءة عنه.

لا يقال: ان كل واحدة من المرات المتعددة حرام قطعي فكيف يجري أصل البراءة بالنسبة إلى الحد مع العلم بالحرمة؟ لأننا نقول ان التحريم وان كان امرا مسلما مفروغا عنه لكنه أمر آخر غير الحد، فالموضوع بالنسبة إلى الحرمة مأخوذ بنحو الطبيعة السارية بلا كلام ولا ترديد، ولا منافاة بين تعدد المعصية ووحدة الحد أصلا.

### الكلام فيما إذا زنى الذمي بالذمية

قال المحقق: ولو زنى الذمي بدمية دفعه الإمام الى أهل نحلته ليقوموا الحد على معتقدهم وان شاء اقام الحد بموجب شرع الإسلام. أقول: ادعى كثير من العلماء عدم الخلاف في ذلك. قال في الرياض: بلا خلاف أجده و به صرح بعض الأجلة وهو الحجة انتهى. وقال في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه كما عن بعضهم الاعتراف به. و على هذا فالحاكم الإسلامي مختير بين ان يحكم هو بنفسه بحكم الإسلام وان يعرض عنه و يدفعه الى الحكم الذميين كي يحكموا عليه بمقتضى

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٠

مذهبهم [١].

ويمكن ان يستدل على ذلك بوجوه: الدليل الكلي بلحاظ أنهم في ذمة الإسلام، و الكتاب، و السنة. أما الأول فبيانه ان ذلك مطابق أو مستلزم للوفاء بعهدهم لشرائط الذمة فمقتضى كونهم من أهل الذمة متعهدين بشرائطها ملتزمين بأداء الجزية و غير ذلك من الأمور المشروطة عليهم هو كونهم في ذمة الإسلام و في أمن و أمان و راحة و سلام، و عدم إجبارهم على الالتزام بمقررات الإسلام و آدابه، و عدم إلزامهم بأحكام المسلمين فلهم ان يعملوا بما هو مقتضى مذهبهم فترى ان من أهم الواجبات على المسلمين الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فيجب حمل تاركى الصلاة على الايمان بها و هكذا بالنسبة إلى سائر شعائر الإسلام و لكن لا يجوز ذلك بالنسبة الى أهل الذمة و ليس للمسلمين إجبارهم على الصلاة أو غيرها فإن الإسلام يتركهم و ما يدينون و لهم ان يعيشوا في ظل الإسلام آمنين مطمئنين و هذا من الحقوق التي أوجب عقد الذمة لهم علينا و على هذا فيجوز للحاكم إرجاعهم في المرافعات الى حكمهم. هذا.

ويمكن ان يقال: إذا حدث بينهم ما يحتاج الى التحاكم و فصل الأمر و اطلع على ذلك الحاكم الإسلامي فلا يجوز له ان يلزمهم بالرجوع الى حكم الإسلام و اعتناق ما هو المقرر عند المسلمين بل الأمر هنا بيدهم و لا مانع لهم عن الرجوع الى حكمهم إذا اختاروا ذلك.

و أما إذا وقع أمرهم بيد الحاكم الشرعي كما إذا كانوا قد ترفعوا اليه فهنا لا دليل على جواز ترك الحكم بمقتضى الأحكام الإسلامية فإن من المعلوم ان الأحكام الإلهية الإسلامية كلها متعلقة بكل المكلفين و كافة أبناء البشر من المسلم و الكافر كتابيا كان أو غيره، و ان دينهم صار منسوخا بطلوع الإسلام غاية الأمر ان الشارع قرّر عقد الذمة لمصالح عالية في ذلك و هو يمنع

[١] أقول: و قد تعرض العلامة أعلى الله مقامه لهذه المسئلة في كتاب الجهاد من التذكرة المجلد ١ الصفحة ٤٥١ فراجع.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥١

عن إلزامهم ابتداء بأحكام الإسلام، و أما عند ترفعهم الى الحاكم الإسلامي و إيكالهم الأمر اليه و تسليمهم لدى نظره فليس له ان يترك الحكم الشرعي المكتوب على كل المكلفين و إرجاعهم الى حكمهم فبحسب الأدلة الكلية يشكل الحكم بالتخير بل مقتضى القواعد الشرعية هو تعيين الحكم بحسب الأحكام الإسلامية.

و أما الثاني و هو الكتاب فقولته تعالى في مذمة اليهود سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاؤَكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ

يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ «١».

فان الظاهر منه ان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ مَخْتِيراً بَيْنَ أَنْ يَحْكُمَ هُوَ بِنَفْسِهِ بَيْنَهُمْ إِذَا جَاءَ وَهُوَ أَوْ يَعْرِضُ حَتَّى يَحْكُمَ بَيْنَهُمْ حُكَّامَهُمْ.

وَأَمَّا مَجْرَدُ الْأَعْرَاضِ وَتَرْكُ الْقَضِيَّةِ فَوْضَى فَهُوَ بَعِيدٌ عَنْ مَقَامِ الرَّسُولِ الْعَظِيمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَدِينِهِ الشَّامِلِ الْجَامِعِ فَانْ مِنْ كَانَ مَنْصُوباً مِنْ قِبَلِ اللَّهِ إِلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ لِإِصْلَاحِ أُمُورِهِمْ وَحَلِّ مَشَاكِلِهِمْ كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ لَهُ:

أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَتْرِكْهُمْ بِحَالِهِمْ؟ فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ الْأَعْرَاضُ عَنْهُمْ الْمَذْكُورُ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ مُقَدَّمَةً لِأَنَّ يَحْكُمَ بَيْنَهُمْ مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ نَحْلَتِهِمْ لَوْ كَانَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ حُكْمٌ، وَالْعَقْلُ يَأْبَى أَنْ يَأْتِيَ قَوْمٌ عِنْدَهُ لِفَصْلِ الْخِصْمَةِ وَهُوَ يَتْرِكُهُمْ بِأَجْوَابِ بَلْ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِنَفْسِهِ أَوْ يَرْسُلَهُمْ إِلَى فَاصِلِ خِصْمَتِهِ وَانْ كَانَ مِنْ أَهْلِ مَذْهَبِهِمْ وَعَلَى الْجُمْلَةِ فَالْآيَةُ الْكَرِيمَةُ تَدُلُّ عَلَى تَخْيِيرِ الْحَاكِمِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ.

لَا يَقَالُ أَنْ كُونَ (أَوْ) فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ لِلتَّخْيِيرِ غَيْرَ مُسَلِّمٌ وَقَدْ تَرَدَّدَ فِي ذَلِكَ بَعْضُ كَالْمَحَقِّقِ الْأُرْدَبِيلِيِّ حَيْثُ قَالَ فِي مَجْمَعِ الْفَائِدَةِ وَالْبَرْهَانِ: أَنَّ الْآيَةَ غَيْرَ صَرِيحَةٍ فِي التَّخْيِيرِ.

لَأَنَّ نَقُولَ: أَنَّ ظُهُورَهَا فِي التَّخْيِيرِ مُسَلِّمٌ وَاحْتِمَالٌ خِلَافَ ذَلِكَ خِلَافٌ

(١) سورة المائدة الآية ٤٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٢

الظاهر جداً [١].

نعم قد ينافي التخيير قوله تعالى وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ. فان ظاهره وجوب الحكم بما انزل الله على نبيه الأَعْظَمِ بِنَفْسِهِ وَتَعْيِينِ ذَلِكَ لَا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ السَّابِقِينَ. وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ بَعْدَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً «١» فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ: أَنَّ لِكُلِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَمْ يَجْعَلِكُمُ اللَّهُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَلَهُمْ شَرِيعَتُهُمْ وَلِكُلِّ شَرِيعَتِكَ فَاعْمَلْ بِهَا وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّهُ جَعَلَ لِكُلِّ مِنْهُمْ شَرْعَةً، وَلَكِنْ أَنْ تَعْمَلَ بِشَرْعِهِ غَيْرَكَ فَانْ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ مَتَفَاهِمِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ بَلِ الْمَقْصُودُ مِنَ الشَّرِيعَةِ الْآنَ هُوَ الْإِسْلَامُ وَلَا غَيْرَ فَهُوَ الَّذِي يَجِبُ اتِّبَاعُهُ وَالْحُكْمُ بِمَقْتَضَاهُ، وَعَلَى الْجُمْلَةِ فَظَاهِرُ هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ هُوَ تَعْيِينُ الْحُكْمِ بِمَقْتَضَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ الْخَاتَمِ وَعَلَى هَذَا فَتَنَافَى الْآيَةُ السَّابِقَةُ الدَّالَّةُ عَلَى التَّخْيِيرِ.

وَعَالِجُ بَعْضِ الْعَامَّةِ هَذَا التَّنَافَى بِأَنَّ الْآيَةَ السَّابِقَةَ مَنْسُوخَةٌ بِهَذِهِ [٢]

[١] أقول: هكذا أجاب دام ظلّه عن الاشكال ولكن هنا كلام وهو انه وان كان ظهور «أو» في التخيير غير قابل للإنكار إلا انه ليست ظاهرة في التخيير بين حكمه (ص) بنفسه وإرجاعه إياهم إلى أهل نحلته بل التخيير بين الحكم طبق الإسلام أو ردّهم وتركهم ولا اشكال فيه وتؤيد ذلك تتمه الآية الكريمة: وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ وَعَلَى الْجُمْلَةِ فَانِّي كَلَّمَا تَأَمَّلْتُ فِي الْآيَةِ لَمْ أَرَفِهَا دَلَالَةً عَلَى إِرْجَاعِهِمْ إِلَى حُكَّامِهِمْ وَانْ كَانَ «أَوْ» فِيهَا لِلتَّخْيِيرِ فَضْلاً عَمَّا إِذَا قِيلَ بِأَنَّهُ لَيْسَ لِلتَّخْيِيرِ أَصْلاً بِأَنَّ يَكُونُ لِلْجَمْعِ مِثْلاً، وَعَلَى ذَلِكَ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الرُّوَايَاتُ.

[٢] قال الشيخ قدس سرّه في التبيان الجلد ٣ الصفحة ٥٢٤: وفي اختيار الحكام والأئمة الحكم بين أهل الذمة إذا احتكموا إليهم قولان أحدهما قال إبراهيم والشعبي وقتادة وعطاء والرّجاج والطبري وهو المروي عن علي عليه السلام والظاهر في رواياتنا أنه حكم ثابت والتخيير حاصل، وقال الحسن وعكرمة ومجاهد والسدي والحكم وجعفر بن مبشر واختاره الجبائي أنه منسوخ بقوله:

و ان احكم بينهم بما انزل الله، فنسخ الاختيار و أوجب الحكم بينهم بالقسط و هو العدل انتهى.

(١) سورة المائدة الآية ٤٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٣

و لكن لم يثبت ذلك و الأصل عدمه.

و يمكن الجمع بينهما بأن الآية الأخيرة متعرضة لواحد من طرفي التخيير فلا منافاة بينهما.

لا- يقال: ان النبي صلى الله عليه و آله كان بمقتضى الآية الثانية مأمورا بالحكم بين الناس كلهم بما انزل الله و لعل ما انزل الله إليه بالنسبة الى أهل الكتاب هو إرجاعهم الى حكاهم إذا احتكموا اليه صلى الله عليه و آله إذا لا تنافى بينهما.

لأنه يقال: أنه لا شك في نسخ الأديان السابقة بسبب الإسلام فالحكم الواقعي لكافة المكلفين و أهل الأرض بعد ذلك هو الإسلام لا غير غاية الأمر ان مقتضى عقد الذمة و المسالمة جواز إرجاعهم الى حكاهم و بتعبير آخر ان جواز ان يحكم الحاكم الإسلامي و ان يتركهم كي يحكم بينهم حاكمهم، هو الحكم الواقعي بالنسبة إلى الحاكم، فكان حكم النبي صلوات الله عليه هو تجوز ان يعملوا بأحكامهم المنسوخة مع أداء الجزية لمصلحته مقتضية لذلك لا ان يكون هذا هو الحكم الواقعي بالنسبة إلى أهل الذمة فإن وظيفتهم قبول الإسلام و العمل بأحكامه و لذا فهم معذبون في الآخرة لو ما توا على ذلك.

فتحصّل ان التنافى بحسب الظاهر محقق و بعد أنه لم يثبت النسخ فلا محالة يجمع بين الآيتين بحمل الاولى على ذكر عدلى التخيير و الثانية على ذكر واحد منهما خاصة.

و أمّا الثالث و هو الاخبار فهي روايات واردة في خصوص المقام اى الزنا بخلاف الدليلين الماضيين فإنهما كانا في مورد ترفع أهل الكتاب إلى النبي و الحاكم الإسلامي، و عنوان بابها في الوسائل: باب وجوب اقامة الحدّ على الكفار إذا فعلوا المحرمات جهرا أو رفعوا الى حكام المسلمين.

فمنها ما عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال:

سألته عن يهودى أو نصرانى أو مجوسى أخذ زانيا أو شارب خمر ما عليه؟ قال

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٤

يقام عليه حدود المسلمين إذا فعلوا ذلك في مصر من أمصار المسلمين أو في غير أمصار المسلمين إذا رفعوا الى حكام المسلمين «١».

و مقتضى ظاهر هذا الخبر هو تعيين الحكم عليهم بحكم الإسلام (كما ان المجوسى قد الحق فيه بأهل الكتاب).

و مثله ما رواه في باب الديات عن ابى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دية اليهود و النصارى و المجوس قال: هم سواء ثمان مائة درهم.

قلت ان أخذوا في بلاد المسلمين و هم يعملون الفاحشة أ يقام عليهم الحدّ؟

قال: نعم يحكم فيهم بأحكام المسلمين «٢».

و عن إسماعيل بن ابى زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان محمد بن ابى بكر كتب الى علي عليه السلام في الرجل زنى بالمرأة اليهودية و النصرانية فكتب عليه السلام اليه: ان كان محصنا فارجمه و ان كان بكرا فاجلده مائة جلدة ثم انفه و أمّا اليهودية فابعث بها الى أهل ملتها فليقتضوا فيها ما أحبوا «٣».

ترى التصريح فيها بان الامام عليه السلام أمر ببعث اليهودية الى أهل ملتها حتى يحكموا هم فيها.

و مقتضى هذا الخبر هو تعيين البعث إليهم و عدم الحكم يحكم الإسلام.

لا يقال: ان هذه الرواية متعلقة بالمرأة اليهودية و الحال أنه كان الكلام في الرجل الذمى لا فى المرأة و قد تقدم فى خبر علي بن جعفر

انّ السؤال كان عن يهودى أو نصرانى. أخذ زانيا.

ففيه انّ هنا من الموارد التى لا خصوصية لأحدهما فإذا وجب بعث اليهودية يجب بعث اليهودى أيضا و يشعر بوحدة الحكم فى المقام قوله تعالى:

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٩ من مقدّمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٩ الباب ١٣ من أبواب ديات النفس الحديث ٨ الصفحة ١٦٢.

(٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٨ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٥

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، فإنه يستشعر منه أنّه لا فرق فى أحكام الزنا بين الرجل و المرأة فى غير ما أخرجه الدليل.

و على الجملة فإذا كانت رواية على بن جعفر و رواية أبى بصير ظاهرين فى تعيين حكم الإسلام و اجراء حدود المسلمين، و رواية إسماعيل بن زياد ظاهرة فى تعيين بعثهم الى قضاتهم و أهل نحلتهم فيرفع اليد عن ظهور كلّ منهما فى التعيين و يؤخذ بما هو المقطوع به من جواز كلّ واحد منهما، و نتيجة ذلك هو التخيير بين الأمرين.

و يشهد لذلك ما فى باب القضاء عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال: انّ الحاكم إذا أتاه أهل التوراة و أهل الإنجيل يتحاكمون اليه كان ذلك اليه ان شاء حكم بينهم و ان شاء تركهم «١».

و قد ظهر ممّا ذكرنا فى هذا المضمرة انّ الاخبار على ثلاثة أقسام: منها ما يفيد الرجوع الى حكاهم و منها ما يفيد اقامة حكم الإسلام و منها ما يفيد كون الحاكم مختيرا بينهما، و الأخير شاهد الجمع بين الأولين لسقوط ظهورهما فى التعيين بالمعارضة.

ثم أنّهم عنوانوا المسئلة بعنوان زناء الذمى كما رأيت ذلك فى كلام المحقق و لكن بدل بعض العلماء لفظ الذمى بالكافر فعتم محلّ البحث و قال:

لو زنى الكافر، و قد تقدّم انّ المحدث صاحب الوسائل رضوان الله عليه ذكر رواية على بن جعفر تحت عنوان باب و جوب اقامة الحدّ على الكفار، مع انّ السؤال فيها كان عن يهودى أو نصرانى أو مجوسى.

و نحن نقول انّ الكفار على أقسام: كتابى ذمى، و كتابى غير ذمى، و غير أهل الكتاب من الكفار الحربين. و الذى يقطع بشمول الاخبار له هو الأول أى الكتابى الذى كان فى ذمة الإسلام مع العمل بشرائط الذمة و اما غير ذلك و ان كان ذميا لا يبالى و لا يعتنى

شرائط الذمة فلا، و لو فرض تعميم الحكم و تسريته فإنما يتجاوز عن المورد المقطوع به الى مطلق الكتابى و ان

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٧ من أبواب كيفية الحكم الحديث ١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٦

لم يكن ذميا و ذلك بلحاظ انتحاله الى شريعة إلهية و دين سماوى و ان كان محرّفا و اما الحربى و غير المعتقد بدين الهى أصلا كالاشتراكيين فلو راجعوا الى حكم الإسلام فى واقعة فلا- يصحّ القول بجواز إرجاعهم الى حكاهم و أحكامهم التى ليست الّا مجعولات بشرية و قوانين خاطئة فيجب هناك عند ما راجعوا الى حكم المسلمين إجماع أحكام الإسلام و تنفيذها بالنسبة إليهم و الّا فإنهم ربما يبيحون بحسب مقرراتهم الوضعية المنحطة نكاح الرجال للرجال و كيف يمكن الالتزام بجواز الإرجاع إليهم و الحال هذه؟ و على الجملة فالظاهر انّ الأدلة كتابا و سنّة منصرفه عن هذا.

و لو شك فى اختصاص الأدلة بالمورد المتيقن و هو إذا كانت لهم شريعة و أحكام يتحلون بها الى الله سبحانه أو شمولها لمطلق

الكفار فلا بدّ من الاكتفاء بالقدر المسلّم و الرجوع في غيره إلى أحكام الإسلام.

لكنّا قد ذكرنا أنّ الأدلّة ظاهرة في الاختصاص بأهل الملل الذين يعملون بمقتضى معتقداتهم و يعيشون في ضوء الحكومة الإسلامية مع تعهدهم بالجزية و غيرها من الشرائط.

نعم إذا كان الذمي قد زنى بالمسلمة فلا محالة يقتل كما مرّ ذلك لأنّه قد هتك حرمة الإسلام و خرج عن شرائط الذمّة. كما أنّه لو زنى المسلم بالذميّة فإنه يحكم على المسلم بما مضى سابقاً من الأحكام من كونه محصناً أو غير محصن و أمّا بالنسبة إلى الذميّة فالحاكم بالخيار.

ثم أنّه قد يستشكل في جواز الإرجاع إليهم إذا كان قوانينهم محرّفة و أحكامهم مبدّلة ليست على ما جاء به التوراة و الإنجيل و أمّا يقتصر في ذلك على ما إذا وافقت قوانينهم الدائرة كتابهم السماوى، كما ربما يدلّ على ذلك ما رواه المحدث العاملى في باب القضاء عن هارون بن خارجه عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: قلت: رجلاين من أهل الكتاب نصرانيان أو يهوديّان كان بينهما خصومة فقضى بينهما حاكم من حكّامهما بجور فأبى الذى قضى عليه ان يقبل

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٧

و سأل ان يرّد الى حكم المسلمين قال: يرّد الى حكم المسلمين. [١]

و فيه أنّه يجوز الإرجاع إليهم حتّى فيما حرّف من قوانينهم فإنّه يكفي في ذلك مجرد انتحالهم الى الله و أنّهم ينسبون مقرّراتهم الجارية بينهم الى الله تعالى، و يشهد على ذلك أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قرّره على قوانينهم و أحكامهم و الحال أنّ كثيراً من مقرّراتهم و أحكامهم كانت محرّفة.

و أمّا الرواية فالظاهر أنّ الحكم بالجور كان لأجل أنّ الحاكم قد حكم بخلاف ما هو المقرّر على حسب نظامهم القضائى و ليس المراد انه حكم على خلاف كتابهم السماوى.

## الكلام فيما إذا كانت المزنى بها حاملاً

### إشارة

قال المحقق قدّس سرّه: و لا يقام الحدّ على الحامل حتّى تضع و تخرج من نفاسها و ترضع الولد ان لم يتفق له مرضعة و لو وجد له كافل جاز اقامة الحدّ [٢].

و فى الجواهر- بعد قول المحقق: و تخرج من نفاسها- بلا- خلاف أجده نصّاً و فتوى بل و لا اشكال مع فرض خوف الضرر على ولدها لو جلدت لعدم السبيل عليه.

أقول: إنّ المراد من الحدّ أعم من الرجم و الجلد كما أنّ الحامل أعم من كون حملها من الحلال أو من الزنا.

ثم أنّه تارة يكون فى إجراء الحدّ عليها- و هى حامل- ضرر على

[١] الوسائل الجلد ١٨ الباب ٢٧ من كيفية الحكم الحديث ٢، أقول: أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظلّه العالى بما ذكرناه فى المتن.

[٢] و قال ابن البرّاج فى المهذب الجلد ٢ الصفحة ٥٢٨: و إذا زنت امرأة و هى حامل لم يقم عليها حدّ بجلد و لا رجم و هى كذلك فاذا وضعت ولدها و خرجت من نفاسها و أرضعته جلدت أو رجمت.

و قال سلّار فى المراسم الصفحة ٢٥٣: و لا يحدّ الحامل حتّى تضع.

و قال ابن سعيد فى جامع الشرائع الصفحة ٥٥٤: و لا تحدّ الحامل حتّى تضع و ترضع.



الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٨

نفسها، و أخرى على ولدها، و قد نفى صاحب الجواهر الإشكال في الصورة الثانية.

و يمكن ان يقال أنه لا فرق في ذلك بين ضرر الولد و ضرر الأم إذا كان زائدا على ما هو من طبع الحدّ و مقتضاه، و ان كان يمكن ان يقال أنه إذا كان حدّها الرجم فلا- ضرر أعظم من القتل و الموت فلا يعتنى بذلك الضرر، فالحكم بعدم اجراء الحدّ عليها حينئذ موقوف على تعبد خاصّ.

و كيف كان فإذا كان في إجراء الحدّ عليها ضرر على الولد فتارة يكون الضرر هو سقطه أو موته عند الرضاع و أخرى من قبيل المرض و غيره ففي الأول يتمسك في عدم اجراء الحدّ حينئذ بقاعدة الأهمّ و المهمّ.

بيان ذلك انّ التسريع في إجراء الحدّ كنفس إجرائه واجب و من ناحية أخرى فإنّ حفظ النفس المحترمة أيضا واجب إلا أنه لا شكّ في كون حفظ الدماء و النفوس المحترمة أهمّ من ترك التسريع في إقامة الحدّ و تأجيله و من المعلوم انّ الأهمّ مقدّم على المهمّ عند دوران الأمر بينهما بل لا يلزم العلم بموت الولد فإنّه يكفي مجرد خوف ذلك و كونه في معرض التلف و الهلاك فيكون العلة حكمه في الحكم لا علة حقيقيّة حتّى يعتبر العلم بها و يدور الحكم مدارها و طبقا لهذه القاعدة العقلية وردت الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال لعمر و قد اتى بحامل قد زنت فأمر برجمها فقال له على عليه السلام: هب لك سبيل عليها اى سبيل لك على ما فى بطنها و الله يقول:

﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، فقال عمر: لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو الحسن.

ثم قال: فما اصنع بها يا أبا الحسن؟ قال: احتط عليها حتّى تلد فاذا ولدت و وجدت لولدها من يكفله فأقم الحدّ عليها «١».

و أمّا إذا لم يكن الضرر اللازم هو الموت و التلف بل كان من قبيل المرض مثلا كما إذا فسدت لبن الام عقيب اجراء الحدّ عليها و كان ذلك موجبا لفساد مزاج الولد و اضطراب حاله أو لزم من ذلك ان يتغذى بلبن غير لبن أمّه- الذى

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٧.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٥٩

هو انسب لبن بحال الولد و أنفعه لمزاجه و لذا جعله الله تعالى غذاء له- و افضى ذلك الى مرضه فحينئذ يتمسك بلا ضرر فإنّه حاكم على جميع الأدلة فيجب التأخير فى الحدّ الى ما بعد الرضاع.

ثم أنّه قد اكتفى بعض من أيام الرضاع باللبيا مستندا إلى إناطة حياة الولد به، قال بعض الأجلّة إذا كانت المزنى بها حاملا فان كانت محصنة تربص بها حتّى تضع حملها و ترضعه مدّة اللبأ ثم ترجم.

و استدلل على ذلك- بعد ذكره عدم خلاف ظاهر بين الأصحاب- بمعتبرة عمّار الساباطى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محصنة زنت و هى حبلى، قال: تقرّ حتّى تضع ما فى بطنها و ترضع ولدها ثم ترجم «١» قال:

و الإرضاع فى الرواية لا بدّ من حمله على الإرضاع مدّة اللبأ فان الطفل- على ما قيل- لا يعيش بدونه و الدليل على ذلك صحیحه أبى مريم عن ابى جعفر عليه السلام [١]، قال: فان هذه الصحیحه واضحة الدلالة على انّ الرجم لا يؤخر إلى إتمام الرضاع حولين كاملين.

ثم أورد على الرواية بعدم اعتبارها لاشتراك ابى مريم بين من ثبتت وثاقته و من لم يثبت وثاقته، و أجاب بوجهين يوجبان حمله على الثقة.

و قال أيضا: و ان كانت غير محصنة حدّت إلا إذا خيف على ولدها و استدلل على ذلك بقوله: أما لزوم الحدّ فلعدم الدليل على التأخير لما عرفت من اختصاصه بالرجم الى ان تضع حملها نعم إذا خيف على ولدها و جب التأخير تحفظا عليه.

[٢] قال: أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: أتى قد فجرت فاعرض بوجهه عنها فتحوّلت حتى استقبلت وجهه فقالت: أتى قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: أتى قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: أتى ففجرت فأمر بها فحبست و كانت حاملا فتربص بها حتى وضعت ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة في الرحبة و خاط عليها ثوبا جديدا و أدخلها الحفيرة إلى الحقو. و رماها بحجر. الحديث ٥.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٠

أقول: إنّ أصل اناطة حياة الطفل باللباء محلّ التريّد و الكلام، و ليس ذلك بمسّم و ان كان هو المشهور. و لذا قال بعض الأعظم- مجيبا عنه- و يمكن ان يقال: ما ذكر من لابتدئة حمل الإرضاع على مدّة اللبأ مشكل حيث أنّ ما ذكر من أنّ الطفل لا يعيش بدون اللبأ مورد الإنكار فكيف يصرف اللفظ اليه بلا قرينة و ما ذكر في رفع شبهة الاشتراك ليس يفيد الّا الظن، و الظن ما لم يصل الى حدّ الوثوق و الاطمئنان كيف يصحّ الاعتماد عليه في رفع شبهة «١».

و التحقيق ان يقال: أنّ ما تمسك به في إثبات مدّعه من صحيح ابى مريم لا ينفع في ذلك أصلا فإنّ قوله عليه السلام: حتى وضعت ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها إلخ ليس له إطلاق فإنّه بيان لما وقع و صدر عنه صلّى الله عليه و آله و لا يمكن حمله على صورة عدم المرضع و الكافل أصلا بأن يكون يجب التسريع في إجراء الحدّ و ان أفضى ذلك الى هلاك الصبي، و العقل حاكم بذلك فلا بدّ من ان يحمل على صورة وجود المرضع و الكافل و من المعلوم أنّ هذا مطابق للقاعدة العقلية و لا شكّ في أنّه مع وجود الكافل لا يؤخّر إجراء الحدّ أصلا و أمّا مع عدم وجوده فيجب التأخير في الحدّ عقلا و نقلا و على هذا فالخبر لا ينفع في إثبات مدّعه من وجوب إرضاع الصبي اللبأ.

هذا مضافا الى التصريح بالإرضاع حولين كاملين في روايات اخرى و على الجملة فهذا الصحيح لا يقول الّا ما قالت به الروايات الأخرى من أنّه مع وجود الكافل يقام عليها الحدّ و على هذا فلا حاجة الى تجسّم الذبّ عن الاشكال الوارد في الرواية من جهة اشتراك ابى مريم، و الاشكال الذي أورده بعض الأعظم على هذا الذبّ، فان الصحيح المزبور لا ينفع في إثبات مراده شيئا. و أمّا ما ذكره من أنّ رواية أصبغ أجنبيّة عن المقام فإنّ الأمر بالإرضاع كان قبل الثبوت، ففيه ما أورده عليه من أنّه يشكل حيث انه مع إصرار المرأة بتطهيرها و العلم العادي بأنّها تقرّ مكرّرا حتى يجرى عليها الحدّ كيف تؤمر بالإرضاع حولين كاملين الى آخر كلامه.

(١) جامع المدارك الجلد ٧ الصفحة ٣٩.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦١

و كيف كان فمقتضى القاعدة أنّه لا يجوز رجم الحامل كما لا تجوز رجم المرأة إذا كانت ترضع الولد و كان في رجمها هلاك الولد و موته لفساد تغذيته أو لغير ذلك فيجب التأخير في الحدّ رعاية لقاعدة الأهم و المهم، و أمّا إذا لم يلزم موته بل كان في إقامة الحدّ عليها ضرر عليه فمقتضى تقديم أدلّة الضرر لزوم التأخير في الحدّ و أمّا إذا لم يلزم ضرر أصلا فالقول بجواز تأخير الحدّ هناك الى ما بعد الرضاع مثلا يحتاج الى تعبد خاص و استفادة ذلك من الروايات، و الّا فمقتضى القاعدة وجوب التسريع فيه و الظاهر أنّه لا يبعد استفادة ذلك منها.

ففي خبر ابى بصير عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه قال:

أتت امرأة مجحّ أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: يا أمير المؤمنين إنّي زنيت فطهرني طهرك الله. فقال لها: ممّا أطهرك؟ فقالت أتى

زيت. فقال لها: انطلق فضعى ما فى بطنك ثم اثينى أطهرك فلما ولت عنه المرأة فصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم أنّها شهادة فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت فطهرنى قال: فتجاهل عليها فقال: أطهرك يا أمه الله ممّا ذا؟ قالت: أنّى زيت فطهرنى. قال فانطلقى فأرضعيه حولين كاملين كما أمرك الله قال: فانصرفت المرأة فلما صارت منه حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم انهما شهادتان. قال: فلما مضى الحولان أتت المرأة فقالت: فقد أرضعته حولين فطهرنى يا أمير المؤمنين فتجاهل عليها و قال: أطهرك ممّا ذا؟ فقالت: أنّى زيت فطهرنى. قال: فانطلقى فاكفليه حتى يعقل ان يأكل و يشرب و لا يتردى من سطح و لا يتهور فى بئر، قال: فانصرفت و هى تبكى فلما ولت و صارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم هذه ثلاث شهادات قال: فاستقبلها عمرو بن الحريث المخزومى فقال لها: ما يبكيك يا أمه الله و قد رأيتك تختلفين الى علىّ تسألينه أن يطهرك فقالت: إنّى أتيت أمير المؤمنين عليه السّلام فسألته ان يطهرنى فقال: اكفلى ولدك حتى يعقل ان يأكل و يشرب و لا يتردى من سطح و لا يتردى فى بئر و قد خفت أن يأتى علىّ الموت و لم يطهرنى فقال لها عمرو بن حريث: ارجعى إليه فأنا أكفله فرجعت فأخبرت أمير المؤمنين الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٢

عليه السّلام بقول عمرو بن حريث فقال لها أمير المؤمنين عليه السّلام و هو متجاهل عليها؟ و لم يكفل عمرو ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين إنّى زيت فطهرنى. فرفع رأسه الى السماء فقال: اللهم أنّه قد ثبت عليها اربع شهادات- الى ان قال: فنظر اليه عمرو بن حريث و كأنما الرميان يفتأ فى وجهه فلما راي ذلك عمرو قال: يا أمير المؤمنين إنّى إنّما أردت أن أكفله إذ ظننت أنّك تحبّ ذلك فأمّا إذ كرهته فأنّى لست افعل فقال أمير المؤمنين عليه السّلام أبعد اربع شهادات بالله؟ لتكفلته و أنت صاغر «١». قوله: المجحّ بتقديم المعجمة: الحامل المقرب التى دنا ولادها، و الفقوء الشق و البخص على ما فى المصباح المنير و المراد به أنّه احمرّ وجهه عليه غضبا. لتكفلته و أنت صاغر اى ذليلا بلا أجر لأنك عاهدتها و المسلمون عند شروطهم و يطلق هذا الكلام فى مقام السبّ و الذم.

ترى أنّه عليه السّلام أمرها بالانطلاق حتى ترضعه حولين كاملين و بعد ذلك أمرها بكفالة الصبى. لا يقال انّ الرواية أجنبية عن المقام حيث يظهر من قوله عليه السّلام:

اللهم أنّها شهادة، اللهم أنّها شهادتان و هكذا، انّ المانع من الحدّ كان عدم كون الشهادة كاملة.

فإنّه يقال: انّ قوله عليه السّلام: انطلقى فضعى ما فى بطنك ثم اثينى أطهرك و قوله عليه السّلام فى المرّة الثانية: انطلقى فأرضعيه حولين كاملين كما أمرك الله، صريح فى انّ المانع كان هو الحمل و الرضاع و لا ينافى ذلك أنّه كلّما أقرتّ عنده عليه السّلام كان يقول: اللهم أنّها شهادة، أو شهادتان أو ثلاث شهادات.

و على الجملة فبالنسبة الى حال الحمل - مضافا الى عدم الخلاف، و الروايات - القاعدة العقلية أيضا تقتضى عدم جواز اجراء الحدّ عليها، و أمّا

(١) الكافى المجلد ٧ الصفحة ١٨٦ و الوسائل المجلد ١٨ الباب ١٦ من أبواب الزنا الحديث ١، و قد تقدّم نقل الخبر بكامله.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٣

بالنسبة الى حال الرضاع فهل هو كحال الحمل أمر عقلىّ و يكون الروايات أيضا ناظرة إلى القاعدة العقلية أو انّ مقتضى الروايات حصول توسعة زائده بالنسبة الى حال الرضاع بتقريب انه لو كان النظر إلى القاعدة العقلية لكان يكتفى من رضاعه باللباء و لكان اللازم ان لا يؤخّر الحدّ إلى إكمال الرضاع و الحال أنّه يستفاد من الاخبار تأخيرها إلى تمامه؟

قال فى كشف اللثام عند قوله العلامة «و ان وجدت له مرضع أو حاضن جاز اقامة الحدّ»: بل وجبت لارتفاع المانع كما انّ عمرو بن حريث لما كفل لتلك المرأة و ولدها فقال له أمير المؤمنين عليه السّلام لتكفلته و أنت صاغر ثم رجمها.

ثم قال رحمه الله عليه: ولما لم يكمل نصاب الإقرار إلا بعد ذلك لم يسترضع لولدها و إلا فالظاهر وجوبه، والأجرة من بيت المال ان لم يتبرع أحد ولا كان للولد مال إذ ليس في الحدود نظر ساعة.

أقول: الوجه في كون الأجرة من بيت المال هو أنه لمصالح المسلمين وهذا منها فان الحد قد أقيم على الأم لحفظ حدود الله تعالى. وكيف كان فقد حملت الروايات على مقتضى العقل و حيث أنه كان الاسترضاع للولد ممكنا فلذا حكم بوجوب رجمها و استرضاع من يرضعه.

و أورد عليه في الجواهر بقوله: قد يقال: ان إطلاق الموتق و النبوى المذكورين يقضى بعدم وجوب ذلك مضافا الى الأصل و بناء الحدود على التخفيف الذى يصلح ان يكون هذا و شبهه عذرا في تأخيره فتأمل انتهى كلامه.

أقول: المراد من الموتق هو موتق عمار الساباطى المذكور آنفا، و اما النبوى فهو المروى عن سنن البيهقى و قد نقله رحمه الله بعد الموتق و هو أنه صلى الله عليه و آله قال لها: حتى تضعى ما فى بطنك فلما ولدت قال:

اذهبي فأرضعيه حتى تفضيه، فإن إطلاقهما شامل لما إذا أمكن استرضاع الغير أيضا، و عبارة أخرى مقتضى هذين هو تأخير الحد الى حصول الفطام سواء

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٤

أمكن استرضاع الغير أو لم يمكن.

و يمكن الانتصار لكشف اللثام، فان ما ذكره الجواهر من إطلاق الإمهال الى ما بعد الرضاع محمول على ما إذا لم يتيسر مرضع و كافل و إلا فكما يجب حفظ النفس فإنه يجب ان لا يؤخر اجراء الحد فاذا تيسر الاسترضاع يلزم ذلك حتى يجمع بين حفظ النفس و التسريع فى إجراء الحد.

كما ان ما تمسك به فى الجواهر من الأصل غير تام و ذلك لانه لا مجال للتمسك به عند ما كان المطلب عقليا الا ترى أنه فى الدوران بين الأهم و المهم الذى يؤخذ بالأهم فإنه لا مورد لأصالة عدم وجوب المهم بعد العلم بوجوب كل واحد منهما و عدم قدرة للمكلف على إتيان كليهما فاذا استفدنا من حال الشارع عدم جواز التأخير فى الحد كما استفدنا أنه يهتم بحفظ النفوس اهتماما بالغا كاملا فلا يصح التمسك بأصالة عدم وجوب الإسراع كما لا يفيد هنا ما ذكره أخيرا من بناء الحدود على التخفيف و لا يصلح هذا و شبهه لان يكون عذرا فى تأخيره.

و لعله لذلك أمر هو قدس سره بعد ذلك بالتأمل، و على الجملة فالقدر المتيقن من جواز التأخير فى الحدود هو ما إذا لم يمكن الإرضاع و التكفل و هناك يلزم عليها ان ترضعه و تكفله و يؤخر الحد طبعاً، و بعبارة اخرى أنه مع عدم إمكان مرضعة اخرى فاطلاقات لزوم الإرضاع مثلا عليها، شاملة لها و اما فى غير ذلك فشمولها مشكوك فيحكم بعدمه و لا يرد ان ذلك يؤل الى حملها على الفرد النادر، و ذلك لان الغالب هو ان الإنسان يكفل ولده بنفسه و قلما يتفق ان يودعه بيد غيره و ذلك لقله من يقبل ذلك مع كونه ممن يوثق به و يطمئن اليه.

فاذا افضى الحد الى هلاك الولد فالقيد العقلى مانع عن التمسك باطلاقات اجراء الحدود فيبقى الباقي بحاله و لا يجوز تخصيص هذه الإطلاقات المحكمة الدالة على لزوم اجراء الحد و التسريع فيه بل لعلها آية عن التخصيص نعم لو لزم الضرر بسبب إرضاع غير الام كما لعله يلزم ذلك غالبا فهناك يمكن التمسك بقاعدة لا ضرر.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٥

ثم أنه هل المراد من الوجدان وجدان المرضع و الكافل بنفسه حتى يكون كالواجب المشروط فلا يجب تحصيل مقدماته كالأستطاعة فى باب الحج حيث أنه يجب إذا حصلت مقدماته أو ان الملاك هو الوجدان بأى نحو كان، و لو كان بالاستيجار و الاسترضاع من ناحية الحاكم بحيث أنه لو أمكن الحاكم ان يسترضع مرضعا فعل حتى يجرى على الأم حد الله تعالى؟ حتى يكون شبيه باب التيمم

الذى قال الله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا وَلَا شَكَّ أَنَّهُ يَجِبُ طَلْبُ الْمَاءِ - غاية الأمر أن الشارع جعل له حدًا معينًا - فإذا لم يحصل الماء و لو بالطلب يصدق عدم وجدان الماء و تصل التوبة إلى التيمم.

ذهب بعض العلماء إلى الأول و أمّا الآخرون فليس في عبارتهم ما ينفي ذلك و ان لم يصرحوا بالموافقة بل تكون عباراتهم بحيث يمكن حملها على ما ذهب إليه خصوصا ما تضمن منها للفظ إذا لم يوجد، و إليك بعض عباراتهم: قال العلامة في التحرير: الحامل لا يقام عليه الحدّ سواء كان جلدا أو رجما حتى تضع و ترضع الولد ان لم تحصل له مرضع سواء كان الحمل من زنا أو غيره. و قال في القواعد: و لا- يقام على الحامل جلدا كان أو رجما حتى تضع و يستغنى الولد بها عن الرضاع ان لم تتفق له مرضع و ان وجدت جاز اقامة الحدّ.

و قال المحقق: و ترضع الولد ان لم يتفق له مرضعة و لو وجد له كافل جاز اقامة الحدّ و فى الرياض - عند قول المحقق فى النافع: و لا يقام على الحامل حدّ و لا قصاص حتى تضع و تخرج من نفاسها: إذا كان المقصود جلدها و الّا فترجم أو تقتل بعد الوضع من ساعتها ان مات ولدها و الّا فتربص بها حتى ترضع الولد و تحضنه إذا لم يوجد له مرضع أو حاضن إذ لا- سبيل على حملها و لا تَزْرُ وَاَزْرَهُ و زَرَّ أُخْرَى إلى ان قال: و لو وجد له اى للولد كافل يرضعه و يحضنه جاز بل وجبت اقامة الحدّ عليها انتهى.

هذا كله بحسب الأقوال، و اما بحسب الأدلة فنقول: ان أدلة وجوب

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٦

الحدّ و لزوم تسريعه شامله لجميع الموارد و أنّما خرج المورد الذى يلزم المحذور العقلى كتلف الطفل، لقاعدة الأهمّ و المهمّ و الّا فهو أيضا مشمول للأدلة فيبقى البحث فى ان الإرضاع الذى خرج بالدليل هل له خصوصية و موضوعية أو أنّه لأجل المحافظة على الولد و الاهتمام بحياته؟ المستفاد من الروايات هو الثانى فترى أنّه لم يقتصر فى الحكم بتأخير الحدّ فى رواية ابن ميثم على الإرضاع وحده بل أمر صلوات الله عليه بان تكفله حتى يعقل و لا يتردى و لا يسقط فى بئر أو غير ذلك، و هذا ظاهر جدّا فى ان الغرض الأصلى هو الاحتفاظ على حياة الولد و عليه فكلمة توقّف حياته على إرضاع خصوص الام فهو و اما إذا لم تتوقّف على ذلك و لم يكن خطر عليه فى إرضاع الغير فهناك يجب الاسترضاع و الاستيجار كى يجرى الحدّ و لا يحصل تأخير فى إقامته و على ذلك فيجب على الحاكم استيجار المرضعة لأنّه لا وجه أصلا فى تأخير الحدّ. نعم قد مرّ أنّه لو كان فى إرضاع الغير ضرر عليه فهناك يتمسك بقاعدة لا ضرر و يؤجل الحدّ.

لا يقال انّ هذا البيان يستلزم حمل الروايات المتضمنة لأمر النبى أو الوصى الزانية بالصبر الى ان ترضع ولدها على صورة عدم تمكّن إرضاع الغير و الّا فكانا صلوات الله عليهما يطلبان ذلك و يأمران به مع أنّه لم ينقل ذلك عنهما عليهما السلام و لم يرد فى مورد أنّهما طلبا المرضع و الكافل.

لأنّه يقال: من الممكن أنّه لم يكن يوجد فى تلك الاحياء و الأزمنة مرضع تتكفل أمر الصبى فلذا امرنا صلوات الله عليهما بإرضاع الأمّ الى ان يتم رضاع الولد.

## هنا فروع

### منها أنه لو مات الولد حين الوضع

، رجعت الأمّ الزانية و هذا واضح فان المانع من الرجم كان هو الولد و هو قد مات، و اما كون المرأة فى حال النفاس فليس مانعا عن الرجم فإنّه لا يتفاوت الحال بالنسبة الى من يقتل أو يرحم بين حال صحته و سقمه و لا بين كونه صحيحا أو سقيما.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٧

### و منها أنه لو مات الولد و كان حد المرأة هو الجلد

آخر الحد حتى تخرج من نفاسها فان الجلد ربما اثر فيها و أوجب تشديد المرض بل و قتلها و من المعلوم أنه يحد المجرم إذا لم يستلزم ضررا متزايدا على ما هو مقتضى طبيعة اجراء الحد.

و يدل على ذلك ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أن أمه لرسول الله صلى الله عليه و آله زنت فأمرني أن اجلدها فإذا هي حديث بنفاس فخشيت ان اجلدها فاقتلها فذكرت ذلك للنبي (ص) فقال: دعها حتى ينقطع دمها ثم أقم عليها الحد «١».

قال الشيخ: فان وجب على امرأة حامل الحد فإنه لا يقام عليها حتى تضع لأنها ربما أسقطت، فإذا وضعت فان لم يكن بها ضعف أقيم عليها الحد في نفاسها و ان كانت ضعيفة لم تقم عليها حتى تبرأ كالمريض انتهى «٢».

و قال ابن حمزة: و الحامل إذا وضعت حملها و كان حدها الرجم تركت حتى ترضع ولدها حولين كاملين و ان كان حدها الجلد و كانت ضعيفة أخرت حتى قويت و ان كانت قوية جلدت منقوسة «٣».

و الظاهر أنه لا خصوصية لحال النفاس بل الضعف أيضا إذا كان معرضا للضرر فهو مانع عن اجراء الحد و ان لم يكن مع النفاس.

### و منها أنه لو لم يكن عليها اثر من الحمل و لا أنها ادعت ذلك [١]

فقال في الجواهر: لم يؤخر الحد و لا اعتبار بإمكانه نعم لو ادعته قبل قولها.

و لكن يرد عليه بأنه بعد ما نعلم بأن مورد الحد هو الزانية غير الحامل يكون المقام من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصادقية و ذلك لاحتمال كونها حاملا فكيف يمكن اجراء الحد عليها و الحال هذه؟ و ثانيا ان المقام من قبيل موارد الشبهة و ذلك لاحتمال وجود الحمل المانع عن اجراء الحد، و الحدود تدرء بالشبهات، و على الجملة فالظاهر أنه لا بد هنا من التأخير في اجراء الحد

[١] أقول: ذكر العلامة هذا الفرع في التحرير الصفحة

(١) راجع سنن البيهقي الجلد ٨ الصفحة ٢٢٩.

(٢) المبسوط الجلد ٨ الصفحة ٥.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة الصفحة ٤١٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٨

الى ان يتبين الحال.

و ما قد أورد علينا من انا نستصحب عدم الحمل الذي هو أمر حادث فيثبت مصداق عدم الحمل و يستعجل في اجراء الحد و ليس من باب الشبهة المصادقية.

ففيه أنه لو كان الحكم متعلقا بالحمل لكان يتم ذلك مثلا لو كان الدليل يقول: ان الحمل يوجب التأخير في الحد، لكننا نستصحب عدم الحمل و ينتج ذلك عدم جواز التأخير و أميا لو لم يكن كذلك بل كان الحكم قد تعلق بالزانية غير الحامل اي الموضوع المتصف و المقيّد فاستصحاب عدم الحمل لا يترتب عليه أنها زانية غير حامل بل هذا أثر عقلي مترتب عليه و يكون من قبيل الأصل المثبت.

لا- يقال: أنه إذا كان الموضوع مركبا من جزئين و كان أحد الجزئين ثابتا بالوجدان يمكن إثبات الجزء الآخر بالاستصحاب و يترتب

عليه الحكم.

لأننا نقول: هذا يتم في الموضوعات المرّكبة من جزئين لا في المقيّد و ما نحن فيه من هذا القبيل فان الموضوع أمر واحد مقيّد.

### في رجم المريض و المستحاضة

قال المحقّق: و يرمم المريض و المستحاضة و لا يجلد أحدهما إذا لم يجب قتله و لا رجمه توقياً من السراية و يتوقع بهما البرء. أقول: أمّا رجم المريض و المستحاضة فلا إطلاق أدلّة الحدود و كذا الأدلّة الدالة على عدم جواز تأخير الحد فلا فرق بينهما و بين الصحيح بعد ان كان الواجب هو الرجم فان كان حدّه الرجم مثلاً فهو في معرض التلف شرعاً و نفسه مستوفاه و لا فرق بين كونه صحيحاً أو سقيماً و قد ورد في الاخبار أنه ليس

٢٢٣ قائلاً: و لو لم يظهر الحمل و لم تدّعه لم تؤخّر بل تحدّد في الحال و لا- اعتبار بإمكان الحمل من الزنا نعم لو ادّعت الحمل قبل قولها انتهى لكنى لم أدر ما هو وجه التقييد بالزنا في كلامه؟ الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٦٩ في الحدود نظر ساعة.

نعم احتمل في المسالك جواز تأخيره فيما إذا ثبت موجه اى الزنا بالإقرار- الى ان يبرء لأنه سبيل من الرجوع و ربّما رجع بعد ما رُمى فتعن ما وجد من الرمي على قتله قال: و مثله يأتي في رجمه في شدة الحرّ و البرد [١]. و كأنه تبع العلّامة في القواعد فإنه بعد ان حكم بعدم اقامة الحدّ في حرّ شديد أو برد شديد قال: و كذا الرجم ان توهم سقوطه برجوعه أو توبته أو فراره انتهى. اى لا- يقام الرجم في شدة الحرّ أو البرد ان توهم سقوط الرجم عنه برجوعه عن الإقرار أو توبته أو فراره، و قد علل ذلك في كشف اللثام بقوله: احتياطا في الدم و اتقاء عليه ما أمكن انتهى.

و ليعلم انه لم يرد نص يدلّ على أنه مع احتمال الرجوع مثلاً يؤخّر الرجم و أمّا ذكروا ذلك على حسب القواعد مثل ان حفظ الدماء مطلوب للشارع فيلزم الاهتمام به مهما أمكن ذلك و مع احتمال عروض ما يمنع من القتل أو الرجم يؤخّر في إجراء حدّه. و لكن الظاهر ان ذلك مشكل فكيف يجوز تأخير الحدّ- مع تلك التأكيدات البليغة على التسريع في إجراءاته- بمجرد الاحتمال و ليت و لعلّ، و على الجملة ففتح هذا الباب يفضى الى تأخير حدود الله سبحانه و هو غير جائز حتى إلى ساعة و لم نظفر على مورد من موارد الإقرار عند النبي أو الوصيّ أنّهما أخرا الحدّ باحتمال رجوعه من إقراره، و لذا أورد عليه في الجواهر بقوله و فيه ما لا يخفى. هذا كلّ بالنسبة إلى الرجم و أمّا الجلد فقد حكموا بأن المريض و المستحاضة لا يجلدان توقياً من السراية و لتوقع البرء.

[١] توضيح المقام ان المحكومين بالرجم مثلاً قسمان قسم يتحتم عليه ذلك كما إذا ثبت زناه بالبينّة و قسم لا يتحتم عليه ذلك كمن ثبت زناه الموجب للرجم بإقراره فترى انه لو فرّ من الحفيرة لا- يرجع إليها كما أنه لو رجع عن إقراره لا يرمم فلا يجوز رجمه في حال أو زمان يعين على قتله كحال المرض و شدة الحرّ و البرد لأنه ربما يوجب ذلك قتله.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٠

و تدلّ على ذلك أخبار أخرجها الوسائل في مقدمات الحدود فعن السكوني عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: لا يقام الحدّ على المستحاضة حتى ينقطع الدم عنها «١»

و عن السكوني أيضا عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: اتى أمير المؤمنين عليه السّلام برجل أصاب حداً و به قروح في جسده كثيرة

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أقرّوه حتّى تبرأ لا تنكّوها عليه فتقتلوه «٢».

قوله عليه السّلام لا تنكّوها إلخ من نكأ القرحة أى قشرها قبل ان تبرأ وقوله عليه السّلام: فتقتلوه، لا يراد به خصوصيّة القتل بل لزوم مطلق الأذنيّة والضرر أيضا يمنع عن ذلك و كأنّه عليه السّلام قد ذكر القتل كى يخوف ويحدّر المخاطبين ان يقعوا فى هذا الأمر العظيم أى ان ذكر القتل لأجل أن يخافوا ولا يقربوا من اجراء الحدّ على المريض أصلا.

و عن مسمع بن عبد الملك عن ابى عبد الله عليه السّلام ان أمير المؤمنين عليه السّلام اتى برجل أصاب حدّا و به قروح و مرض و أشباه ذلك فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: أخره حتّى تبرأ لا تنكأ قروحه عليه فيموت و لكن إذا برأ حدناه «٣».

فمقتضى هذه الاخبار ان المريض و المستحاضة لا يجلدان لأن فى ذلك ضررا عليهما زائدا على أصل الحدّ و هو مظنة الخطر و التلف.

و هل للمرض موضوعيّة توجب ان يكون هو بنفسه سببا للتأخير و مقتضيا له أو أنّه لا- خصوصيّة له و أنّما ذكر ذلك لكونه مظنة للخطر؟ وجهان.

و كيف كان فلا- شكّ فى ان المرض يوجب التأخير و قد حكم العلماء رضوان الله عليهم أجمعين بمقتضى إطلاق الروايات بأن المريض لا يجلد الى ان يحصل له البرء.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من مقدمات الحدود الحديث ٣، ٤.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من مقدمات الحدود الحديث ٣، ٤.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من مقدمات الحدود الحديث ٤.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧١

## ضرب المريض بالضغث إذا اقتضت المصلحة التعجيل

### إشارة

قال المحقق: و ان اقتضت المصلحة التعجيل ضرب بالضغث المشتمل على العدد.

أقول: و من المصلحة الموجبة للتعجيل ما إذا علم أنّه لا يحصل له البرء و حصل اليأس عن ذلك كالزمانة و غيرها فإنّه يعجل فى حدّه لأنّه لا يرجى برؤه و هناك يحدّ ألا أنّه يضرب بالضغث أى بحزمة مستملة على العدد المعتبر فى الحدّ من شماريخ أو أعواد- بل و السياط على ما ذكره بعض العلماء.

و قد ذهب الى ذلك الأصحاب رضوان الله عليهم بل و عدّه من أهل الخلاف قال الجزيرى: إذا كان المطلوب جلده نحيفا أو هزيلا شديد الهزال أو مريضا مرضا خبيثا لا يرجى برؤه كالمسلول و المجذوم و المصاب بالسرطان و غير ذلك من الأمراض الفتاكّة الخطيرة يجلد بمكتال النخل- أى عرجون عليه غصن- و به ماء غصن أو خمسون ففى المائة يضرب به مرّة واحدة و فى الخمسين يضرب به مرتين مع ملاحظة مسّ الأغصان لجميع جسمه أو يضرب بطرف ثوب مفتول أو يضرب بالنعال كما حدث أيام الرسول صلّى الله عليه و سلم فقد روى البخارى و أبو داود انّ أبا هريرة قال: اتى النبيّ (ص) برجل قد شرب فقال: اضربوه، فمنا الضارب بيده و الضارب بنعله و الضارب بثوبه، فلمّا انصرف قال بعض القوم: أخزأك الله فقال عليه الصّلاة و السّلام: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان «١».

و قال شيخ الطائفة أعلى الله مقامه: المريض المأيوس منه إذا زنى و هو بكر أخذ عذق فيه شمراخ أو ماء عود يشدّ بعضه الى بعض و



يضرب به ضربة واحدة على وجه لا يؤدي الى التلف (ثم قال): و قال أبو حنيفة: يضرب مجتمعا و متفرقا ضربا مؤلما. و قال مالك: بالسياط مجتمعا ضربا مؤلما، و قال

(١) الفقه على المذاهب الأربعة المجلد ٥ الصفحة ٦٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٢

الشافعي: يضرب مائة بأطراف الثياب و النعال ضربا لا يؤلم ألما شديدا إلخ «١».

أقول: أما أصل مشروعية الضرب فيدل عليها الكتاب الكريم وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ. «٢» فان أيوب عليه السلام حلف ان يضرب زوجته في أمر ثم ندم عليه فحل الله يمينه بذلك.

و تدل على كون حد المريض هو الضغث الروايات الشريفة فمنها رواية يحيى بن عباد المكي قال: قال لى سفيان الثوري: أتى ارى لك من ابى عبد الله عليه السلام منزلة فسله عن رجل زنى و هو مريض، ان أقيم عليه الحد مات [خافوا ان يموت] ما تقول فيه؟ فسألته فقال: هذه المسئلة من تلقاء نفسك أو قال لك إنسان أن تسألني عنها؟ فقلت: سفيان الثوري سألني أن أسألك عنها، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ان رسول الله صلى الله عليه و آله اتى برجل احبب [أحب] مستسقى البطن قد بدت عروق فخذه و قد زنى بامرأة مريضة، فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله بعدق فيه شمراخ فضرب به الرجل ضربة و ضربت به المرأة ضربة ثم خلى سيبلهما، ثم قرء هذه الآية: وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ «٣».

أقول: و فى اللغة: حبن عظم بطنه ورم و أحبب امتلا غيظا.

و عن ابى العباس عن ابى عبد الله عليه السلام قال: اتى رسول الله صلى الله عليه و آله برجل دميم قصير قد سقى بطنه و قد درت عروق بطنه قد فجر بامرأة فقالت المرأة: ما علمت به إلا و قد دخل على فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله أ زنيت؟ فقال له: نعم- و لم يكن أحصن- فصعد رسول الله صلى الله عليه و آله بصره و خفضه ثم دعا بعدق فقد مائة ثم ضربه بشماريخه «٤».

و عن سماعة عن ابى عبد الله عن أبيه عن آباءه عليهم السلام عن النبى

(١) الخلاف كتاب الحدود المسئلة ١٨.

(٢) سورة ص الآية ٤٢.

(٣) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٣ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٣ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٣

صلى الله عليه و آله اتى برجل كبير البطن قد أصاب محرما، فدعا رسول الله صلى الله عليه و آله بعرجون فيه مائة شمراخ فضربه مرة واحدة فكان الحد «١».

أقول: العرجون أصل العذق الذى يعوج و يبقى على النخل يابس بعد أن تقطع عنه الشماريخ، و الشمراخ بالكر العثكان و هو ما يكون فيه الرطب.

و عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لو ان رجلا أخذ حزمة من قضبان أو أصلا فيه قضبان فضربه ضربة واحدة أجزاءه عن عده ما يريد ان يجلد من عده القضبان «٢».

و عن على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: ان رسول الله صلى الله عليه و آله أتى بامرأة مريضة و رجل أجرب مريض قد بدت عروق فخذه قد فجر بامرأة فقالت المرأة: يا رسول الله أتيتك فقلت له: أطعمني و اسقني فقد جهدت، فقال: لا حتى

افعل بك ففعل، فجلده رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِغَيْرِ بَيْنَةٍ مَاءَ شَمْرَاخٍ ضَرْبُهُ وَاحِدَةٌ وَخَلَى سَبِيلَهُ، وَ لَمْ يَضْرِبِ الْمَرْأَةَ [١].  
 قال الشيخ بعد العبارة التي نقلناها عنه آنفاً: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضاً قوله تعالى: وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ، وَ هَذِهِ قِصَّةُ لَا يُؤَبِّ مَعْرُوفَةٌ، وَ رَوَى أَنَّ مَقْعِدًا أَقْرَعَ عِنْدَ النَّبِيِّ بِالزَّنَا فَأَمْرَانِ يَضْرِبُ مَاءً بِأَنْكَالٍ - بِأَسْكَالٍ - النَّخْلَ انْتَهَى.  
 ثم انك قد عرفت ان أخذ ماء شمراخ مجتمعه و الضرب بها ضربه واحدة مما قد ورد به الكتاب الكريم و قد ورد ذلك في الروايات أيضاً المذكورة آنفاً.

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من مقدمات الحدود الحديث ٩ أقول: لا- يخفى عليك أنه لم يكن في هذه الروايات ذكر عن المصلحة نعم قال في النهاية الصفحة ٧٠١: و من وجب عليه الجلد و كان عليلاً- ترك حتى يبرأ ثم يقام عليه الحد فان اقتضت المصلحة تقديم الحد عليه أخذ بعرجون فيه ماء شمراخ أو ما ينوب منابه و يضرب ضربة واحدة و أجزاءه عنه انتهى، و لصاحب الرياض هنا كلام فراجع إن شئت.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٤

لكن قد تعدى بعض عن ماء شمراخ الى ماء سوط مجتمعه و الضرب بها فان ذلك أمر ممكن حيث كان لكل واحد من الشرطه سوط، هذا من ناحية و من ناحية اخرى ان ضم ماء سوط لعله كان بنظرهم أقرب الى الحد اللازم فان الجلد يقع بالسوط فاذا ضمت ماء سوط و ضرب المجرم بها لكان ذلك أقرب الى ضرب ماء سوط مستقلة منفردة.

كما أنه قد تعدى بعض عن المائة شمراخ الى خمسين، غاية الأمر أنه يضرب بها مجتمعه مرتين و هكذا، قال في الجواهر: و لو اشتمل الضغث على خمسين ضرب به دفعتين و هكذا بل لعله اولى من الضربة به دفعه.

و لكن الظاهر ان التعدى من الشمراخ الى السياط أمر مشكل و ذلك لأنه صلوات الله عليه قد دعا بعدد فقدّه ماء ثم ضرب بشماريخه مع أنه كما ذكرناه كان يمكن له ان يدعو بماء سوط و يضرب بها مجتمعه [١].

و هل يعتبر في ضربه بالعرجون أو الضغث وصول كل شمراخ و عود الى جسده أم لا؟

لا خلاف بين الأصحاب في عدم اشتراط ذلك بل و لا خلاف ظاهر منهم أيضاً فيه و ان كان قد يتوهم من عبارة الجزيري المذكورة آنفاً اعتبار ذلك لكنها لا تدل عليه أصلاً و ذلك لأنه قال: مع ملاحظة مس الأغصان لجميع جسده، و لم يقل: مع ملاحظة مس جميع الأغصان لجميع جسده. نعم نفس العبارة مجملة في حد ذاتها و ليس لها معنى ظاهر، و لعل المراد أنه لا بد من مس الأغصان أى عضو و موضع من بدنه الذى يضرب بها و كيف كان فلا دلالة لها أصلاً على اشتراط وصول كل شمراخ الى الجسد.

قال المحقق قدس سره: و لا يشترط وصول كل شمراخ الى جسده.

و قد ذكر العلامة عين هذه العبارة في القواعد.

و استدلل على ذلك بوجهين أحدهما إطلاق الأدلة كما في الجواهر.

ثانيهما التعذر عادة فيكفى التأثير بالاجتماع، كذا ذكره في كشف

[١] أقول: فيما افاده دام ظله من الاستدلال مجال للكلام.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٥

الثام، و هو كذلك فكيف يمكن ان يمَسَّ كل واحد واحد من الشماريخ بدن المضروب بعد كونها مجتمعة و لو جعلت الشماريخ بحيث يكون كل واحد منها في جنب الآخر فربما يصير المجموع أطول من طول البدن.

و قد ظهر بما ذكرنا ما في كلام الشهيد الثاني قدس سرّه في المسالك، قال: و ينبغي ان يمسه الشماريخ أو ينكبس بعضها على بعض ليثقل الغصن و يناله الألم، فإن انتفى الأمران أو شكّ فيه لم يسقط الحدّ انتهى.

و ذلك لأنّ ما كان متعذرا لا يتيسّر عادةً فكما لا يصح ان يشترط و يلزم عليه كذلك لا يصحّ ان يستحسن و يندب اليه بعنوان: ينبغي ثم أنّه لا يختصّ عدم اجراء الحدّ الدائر على المريض و المستحاضة بباب الزنا بل الظاهر بملاك وحدة المناط جريانه في كل واحد من الحدود، بل و ربّما يأتي ذلك في الجراحات التي يقتصّ فيها ممّن أوردها و البحث يحتاج الى مزيد تأمل و تحقيق.

ثم انّ النفساء أيضا كالمستحاضة و المريض فيؤخّر حدّها الى ان تمضى تلك الأيام و تخرج عن النفاس و فدمرت حكاية امه لرسول الله قد زنت فراجع و لا حظ.

ثم أنّه لو لم تسع اليد العدد فماذا يصنع؟ قال في الروضة: ضرب به مرّتين فصاعدا انتهى و على هذا فلو وسعت نصف العدد فهناك يضرب بها مرّتين و لو وسعت للربع فقط يؤخذ به و يضرب به اربع مرّات و هكذا.

و في الجواهر: و لو اشتمل الضغث على خمسين ضرب به دفعتين و هكذا بل لعله اولى من الضربة دفعه.

و ظاهره جواز ذلك و ان أمكن الضغث المشتمل على المائة فمع وجوده يؤخذ بنصفه و يضرب به دفعتين.

و فيه انّ الظاهر اختصاص ذلك بحال الإعواز و الاضطرار، و استفادة جواز ذلك عند الاختيار من الأدلّة كقوله تعالى وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا، و غير ذلك، أمر مشكل و ما أفاد من الأولوية و ان كان تاما بلحاظ حصول مزيد الألم،

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٦

لكن استفادة جوازه اختيارا غير ظاهرة، و الحكم بذلك يحتاج الى تنقيح مناط قطعي و هو غير ممكن لنا، و على هذا، فلو كان هناك ضغث مشتمل على المائة فلا- يجوز ضربه بخمسين منها مرّتين و لا ضربه مرّة بنصف و مرّة بنصف آخر، و لو لم يكن الا الضغث المشتمل على النصف مثلا- فلا- بدّ من تحصيل المشتمل على المائة مقدّمة للواجب خصوصا بلحاظ أنّه لم يرد في الأدلّة: و ان لم تجدوا المشتمل على المائة فاضربوه بالمشتمل على الخمسين مثلا، إذا فلا بدّ من تحصيل ما هو الواجب الا ان يتعذر ذلك من رأسه. فهناك يضرب بالضغث الموجود مكرّرا الى ان يكمل العدد و لا فرق في تعذره بين عدم وجدانه أو عدم اتّساع اليد للعدد اجمع.

و امّا ما مرّ من قول أهل الخلاف و هو جواز ضرب المريض بطرف ثوب مفتول أو النعال، فهو من مخترعاتهم و كم لهم أمثال ذلك من نظير، و ما نقلوه من الرواية فلم يثبت من طرفنا و أنّما الثابت بمقتضى الروايات هو ضربه بالعرجون و الضغث المشتمل على ماء شماريخ.

و ما هو حكمه إذا أمكن جلده في أيام؟

الظاهر انّ الضغث حدّ المريض مطلقا سواء أمكن جلده ماء جلده في الأيام المتفرّقة أم لا و قد اقتصر المحقّق على ذكر الضرب بالضغث و لم يتعرّض للتفريق على الأيام. لكن قال العلامة في القواعد: و لا يفترّق السياط على الأيام و ان احتمله و قال كاشف اللثام: لا يجب بل لا يجوز ان يفترّق السياط على الأيام بأن يضرب كل يوم بعضها منها حتّى يستوفى بل إذا لم يحتمل النصاب في يوم واحد عدل الى الضغث لأنّه مأثور و قد ورد أنّه لا نظرة في حدّ.

و في اللمعة عند ذكر أقسام الحدّ الثمانية: سابعها الضغث المشتمل على العدد و هو حدّ المريض مع عدم احتماله الضرب المتكرّر.

و في الروضة، بعد ذلك: متتاليا و ان احتمله في الأيام متفرقا و في المسالك: و لا يجب تفريق السياط على الأيام و ان احتمل

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٧

التفريق بل يقام عليه الممكن و يخلى سبيله.

نعم في كلماتهم نوع إبهام و إجمال من جهات و من جملتها اختلافهم في التعبير بالوجوب و الجواز فبعضهم قال: لا يجب إلخ و من المعلوم أنّ هذا ظاهر في أصل الجواز ألا انه لا إزام عليه، في حين أنّ في كلمات بعضهم الآخر التعبير لا يجوز، و هو صريح في عدم الجواز.

و لكن الظاهر من قوله تعالى الزَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، هو جلدهما متتالية فهو المطلوب أولاً فإذا لم يتيسر ذلك تصل النوبة إلى الضرب مرّة واحدة بالضغث المشتمل على العدد المعبر و لا دليل على جواز تفريق المائة على الأيام لأنّ الشرط في الحدّ بالضغث بحسب الاخبار هو عدم إمكان ضرب المائة متتالية.

لا يقال: إنّ الأمر مردّد بين صرف النظر عن الحدّ الأصلي و هو جلد مائة الذي هو ممكن ع؟؟؟؟؟ ي حسب الفرض، و رفع اليد عن إيقاعها في يوم واحد، و لا بدّ من ان ندع التوالى و التعاقب و نرفع اليد عنه كى يتحقّق أصل الحدّ و لا يتبدّل الى الضغث.

لأنّ نقول: الظاهر هو وحدة المطلوب فإذا لم يمكن ضرب المائة متتالية تصل النوبة إلى الضغث فان وظيفة الحاكم الإسلامى هو حلّ الدعاوى و فصل الخصومات و توجيه الأمور دفعه واحدة، فيكالى الحدّ الى أيام متعدّدة بحيث بضرب كل يوم ما يتحمّله منه يوجب تعويق الأمور و التأخير فيها و هذا ينافى الغرض المقصود من الحكم.

ثم إنّ الشهيد الأوّل قال فى اللمعة بعد ما نقلناه من عبارته السابقة:

و اقتضاء المصلحة التعجيل، و قد مرّ أنّ المحقّق أيضاً قال: لو اقتضت المصلحة التعجيل ضرب بالضغث المشتمل، و هذا أيضاً من الأمور المجمّلة فى كلماتهم و ذلك لأنّه لا يدري ما هو المراد من المصلحة بنظر الحاكم فهل هي أنّ فى التأخير خوف فوت الحدّ أو يكفى كون التسريع و الضغث أوفق للمريض؟

و يمكن ان يقال: أنّ مقتضى الآية الكريمة هو وجوب جلد الزانى مائة

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٨

جلده مهما أمكن، فيجب العمل على طبقها و الجرى بمقتضاها إلّا إذا لم يمكن ذلك و لم نقدر عليه، أو كان العمل بها مزاحماً بالأهم كما إذا أفضى جلده مائة الى موته و تلفه، أو دلّ دليل قطعى على تبديله بحدّ آخر يكون أسهل، إرفاقاً عليه و تسهيلاً له، و ملاحظة الآية الكريمة المفيدة لإجراء الحدّ التام تقضى اجراء الجلد مائة حتّى بالنسبة إلى المريض إذا كان بحيث يحصل له البرء بالتأخير فيؤخّر فى حدّه إذا رجاى برءه و بعد ذلك يضرب تاماً كما يدلّ على ذلك خبر السكونى و خبر مسمع بن عبد الملك فى الأوّل عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: اتى أمير المؤمنين عليه السّلام برجل أصاب حدّاً و به قروح فى جسده كثيرة فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: أقروه حتّى تبرأ لا- تنكّوها عليه فتقتلوه «١» و فى الثانى قال أمير المؤمنين عليه السّلام أخروه حتّى تبرأ. و لكن إذا برأ حددناه «٢» نعم هذا إذا كان برؤه قريباً لا موقوفاً على مضى زمان طويل كأعوام و سنوا و الّا فيسرع فى حدّه و ليس الّا الضغث فان الإسراع فى الحدّ مصلحة تقتضى ذلك و أمّا إذا كان يحصل له البرء عن قريب فلا- مصلحة توجب الإسراع فى الحدّ حتّى يحدّ بالضغث بل لعلّ المصلحة فى التأخير و جلده بعد البرء و كذا لو كان يلزم عليه الضرر إذا حدّ و لو بالضغث فإنّه يؤخّر الى ان يبرء فالقدر المتيقّن من الحدّ بالضغث هو ما إذا لم يرج زوال مرضه أو يرجى ذلك لكن بطيئاً، و لا يبعد التبديل الى الضغث أيضاً إذا كان ذلك أوفق بحال المريض.

ثم أنّه لو كان يحتمل سيطاً ضعافاً فهل يقام عليه الحدّ كذلك أم لا؟

ذهب فى الجواهر إلى أنّه أولى من الشماريخ و أحوط، و لكنّ الظاهر أنّه ليس بتأمّ لعدم الدليل على ذلك، و هذا أيضاً ممّا لم يتضح المراد منه و ذلك لأنّه لا يعلم ان المراد هو أنّه احتمل مائة جلده ضعاف خفاف أو أنّه احتمل مائة

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من مقدمات الحدود الحديث ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٧٩

مجتمعة بدل الشماريخ [١] و كيف كان فالحكم في حال المرض هو ضربه بالضغث المشتمل على المائة و ما ذكره ليس بأحوط بل لعله خلاف الاحتياط.

## تذكار

ثم ان مقتضى صحیحة أبی العباس المذكورة آنفا هو كفاية الإقرار مرة واحدة في إثبات الحدّ و الحال ان الروايات تدلّ على اعتبار الأربعة، فهل هذه معارضة لها أو أنها مخصّصة لها؟  
أقول: لم أقف على من قال بالتخصيص حتى يقال أنه يعتبر في إثبات الزنا أربعة اقرارير إلّا في حدّ الضغث فإنه يكفي إقرار واحد بل لعلّ ذلك مقطوع العدم و خلاف الإجماع، و الظاهر أنه ليس من باب التعارض أيضا.  
و يمكن ان يقال: أنه فعل من رسول الله صلّى الله عليه و آله، و الاستدلال بالفعل موقوف على العلم بجهته فلو لم تكن جهته معلومة لا يتم الاستدلال به و هنا ليس كذلك، و لعله كان قد ثبت الأمر عنده صلوات الله عليه بغير إقراره فلم يكن إقراره للإثبات حتى يحتاج إلى أربع مّرات بل كان لسدّ احتمال رجوعه، أو أنه صلوات الله عليه قد اعتمد هناك على علمه بالواقعة و على ذلك فإقراره عند النبي صلّى الله عليه و آله مرة واحدة ليس بحجّة لنا.

[١] أقول: لعلّ الظاهر هو الأوّل و ألّا فظاهر كلماتهم عدم الفرق في الضغث المجتمع بين ان يكون مركّبا من السياط أو من الشمراخات. اللهم إلّا ان يقول سيدنا الأستاذ أدام الله بقاءه بخصوصية الشمراخات و الأغصان الدقيقة إرفاقا بحال المريض.  
الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨٠

## الكلام في الحائض

هذا كلّ في المريض و المستحاضة و النفساء و أمّا الحائض فليست كذلك فلا يجوز التأخير في حدّها و ذلك لأنّ الاستحاضة و النفاس من المرض بخلاف الحيض فإنه ليس كذلك بل قيل بأنّه يدلّ على صحّة مزاجها و اعتدال حالها و لذا قال المحقق:  
و لا يؤخّر الحائض لأنّه ليس بمرض.

و قال العلامة في التحرير: و لا يؤخّر الحائض لأنّ الحيض ليس بمرض.

لا يقال: انّ ظاهر الآية الكريمة خلاف ذلك، لأنّ الله تعالى يقول:

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذىً فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ «١».

لأنّه يقال: ليس الأذى بمعنى المرض و أمّا هو بمعنى القدر و المستقدر و النجس يؤذى من يقربه نفره منه له فهو سبب لإيذاء الرجل لو قاربها و لذا ترى انّ الأصحاب. رضوان الله عليهم لم يفتوا بكون الحائض كالنفساء و المستحاضة بل اقتصروا في الحكم المزبور على المريض و المستحاضة و النفساء.

ان قلت: ان ظاهر الآية الكريمة انّ الحيض أذى لها بنفسها و لذا رتب على هذا، الحكم بالاعتزال عنهن في الحالة المزبورة كما انّ بعض المفسرين

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨١

فسروها كذلك [١] و يؤيده ان مفهوم الأذى هو مفهومه في آية الحج: و ان كان به أذى من رأسه ففدية «١» و لعلّ العرف يساعد ذلك و لذا يراعون المرأة في تلك الحالة و يرافقونهنّ، و ما نرى بينهم من الإرفاق و التسهيل في حقهنّ شاهد على أنّهم يرون الحيض مرضا بل يعاملون المرأة في حال الحيض بما لا يعاملونها في حال الاستحاضة من الرفق و عدم التحميل عليهنّ، هذا مضافا الى ورود رواية تدلّ على انّ الحيض أيضا مرض و هي ما رواه في الجعفرات انّ عليّا عليه السّلام قال: ليس على الحائض حدّ حتى تطهر و لا على المستحاضة حدّ حتى تطهر «٢» و قد أفتى الكاشاني رحمه الله بما ذكرناه و الحق الحائض بالمريض و المستحاضة [٢].

نقول: إثبات ظهورها في ذلك مشكل و كذا ارادة المعنى المزبور عند العرف، و اما تفسير بعض المفسرين ففيه انّ بعضهم فسروه بما ذكرناه أيضا فراجع تفسير الصافي للفيض الكاشاني و اما الرواية فدلاليتها و ان كانت واضحة الّا أنّها ليست معمولا بها عندهم و اما إفتاء الفيض فلا يخرج المطلب عن الشذوذ بعد كونه منفردا في الإفتاء بذلك و مخالفة الواحد لا يضرب بالإجماع خصوصا إذا كان من المتأخرين و أنّه بنفسه قد أفاده في تفسيره خلاف ذلك.

### اعتراض الجنون أو الارتداد غير مانع من الحدّ

قال المحقق: و لا يسقط الحدّ باعتراض الجنون و لا الارتداد.

[١] أقول: راجع مجمع البيان، المجلد ١ الصفحة ٣١٩، إليك ما أفاده و حكاه في مجمع البيان: معناه قدر و نجس. و قيل هو أذى لهن و عليهن لما فيه من المشقة انتهى.

[٢] مفاتيح الشرائع المجلد ٢ الصفحة ٨٠ قال: و يرجم الحائض و المريض و المستحاضة و النفساء و لا يجلد أحدهم، أورد الإشكال هذا العبد و أجاب دام ظلّه بما في المتن و يؤيده أنّي كلّما تفحصت كلماتهم لم أر من أفتى بسقوط الجلد عن الحائض.

(١) سورة البقرة الآية ١٩٦.

(٢) الجعفرات ص ١٣٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨٢

أقول: و ذلك لأنّ المفروض أنّه قد زنى في حال كونه مكلفا اي أنّه كان عاقلا ثم عرض له الجنون فلا مانع من اقامه الحدّ عليه. و يدلّ على ذلك صحيح ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السّلام في رجل وجب عليه الحدّ فلم يضرب حتى خولط، فقال: ان كان أوجب على نفسه الحدّ و هو صحيح لا عله به من ذهاب عقل أقيم عليه الحدّ كائنا ما كان «١».

و في المسالك: ثم ان كان قتلا لم ينتظر بالمجنون الإفاقة و ان كان جلدا ففي انتظار إفاقة ان كان له حالة إفاقة وجهان، من أنّه أقوى في الردع، و من إطلاق الأمر بإقامته عليه في صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السّلام، و هذا أجود.

و أورد عليه في الجواهر- في احتماله الانتظار- بقوله: و الأقوى خلافه للأصل و صحيح ابي عبيدة، ثم فرّع على هذا قوله: فما عن بعض من احتمال السقوط في المطبق مطلقا و آخر من السقوط كذلك ان لم يحسّ بالإلا- لم و كان بحيث يترجى به، كالاتجاه في مقابلة النص و الفتوى.

أقول: و يمكن توجيه ما احتمله في المسالك و هذا البعض، بأنّ المقصود الأصلي من الضرب هو ردع المضروب و عقابه على عمله القبيح، و المجنون إذا كان بحيث لا يدرك و لا يحسّ أصلا فلا فائدة في ضربه و جلده لأنّ ضربه و ضرب الحجر و الجدار على حدّ سواء، و لماذا يضرب و هو لا يدرك الألم الآن، و لا يتذكر بعد ان أفاق، أنّه قد جلد في حال جنونه.

لا يقال: فكيف يقام عليه حدّ القتل و الرّجم إذا كان قد اتى بسبب ذلك في حال عقله؟

لأننا نقول: فرق بين هذا و ذاك فان المقصود في باب القتل و الرجم هو إعدام هذا الشخص، و ان لا يبقى في صفحة الوجود في حين انّ المقصد الا على في باب الجلد هو تأديبه و اذاقته الم الجرم و المعصية و ارتداعه و انزجاره عن العود الى ما اقترفه من المعاصي و هذا لا يحصل بدون الحسّ و الإدراك. اللهم

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٩ من مقدمات الحدود الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨٣

الّا ان يلاحظ ردع الآخرين، و هو أيضا ربما لا يحصل بضرب المجنون الذي لا يدرك و لا يعقل شيئا، و الآية الكريمة الآمرة بالجلد الواردة في مقام التخويف منصرفه عنه.

و عليه فليس ما حكى عن هذا البعض بهذه المثابة من البعد، و لا ينبغي ان يرمى بكونه كالاتجاه في مقابلة النص فإنه بالحمل على مجنون لا يحس شيئا يتمّ كلامه.

و اما كون المجنون بهذه الحالة فهو أمر واقع و ربما يكون بحيث لا يتألم ممّا يصيبه و لذا لا يفرّ ممن يريدان يضربه، و لا يخاف منه. و بذلك ظهر الكلام و انكشف الظلام عن فرع ربما يذكر في هذا المقام و هو أنه لو كان المجرم شللا لا يحسّ الم الضرب فهل هو يجلد الحدّ أو يضرب بالشماريخ؟ و ذلك لأنه إذا كان بهذه المثابة فلا فائدة في ضربه لأنه لا ينزجر و لا يرتدع بذلك.

هذا كله بالنسبة إلى الجنون و اما الارتداد فهو أيضا ليس بمانع عن اقامة الحدّ عليه بعد ان اتى بموجه في حال إسلامه فلا يسقط الحدّ الواجب باعتراض الارتداد، فلو زنى و هو غير محصن يقام عليه الحدّ و يجلد أولا و يقتل ثانيا لارتداده، و لا وجه أصلا لسقوط جلده، و لو كان محصنا فقد اجتمع عليه الرجم و القتل و حيث أنه لا كفيّة خاصة للقتل بخلاف الرجم الذي هو كفيّة خاصة من القتل فلذا يقدّم الرجم، و الظاهر انّ المطلب واضح لا يحتاج الى مزيد بحث و بيان و استدلال فلذا نقتصر على ذلك روما للاختصار كما انّ شراح الشرائع أيضا لم يتعرّضوا لذلك.

### حول اقامة الحدّ في اعتدال الهواء

قال المحقق: و لا يقام الحدّ في شدة البرد و لا شدة الحرّ و يتوخى به في الشتاء وسط النهار و في الصيف طرفاه.

أقول: و قد علّل ذلك كثير من العلماء و منهم صاحب المسالك و الجواهر

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨٤

بخوف التلف و خشية الهلاك بتعاون الجلد و الهواء فيؤخر من شدة البرد و الحرّ الى اعتدال الهواء، ففي الشتاء ينتظر وسط النهار و في الصيف طرفاه.

و تدلّ على ذلك الأخبار الشريفة التي أخرجها المحدث الحرّ العامل في باب عنوانه: باب أنه ينبغي إقامة الحدّ في الشتاء في آخر ساعة من النهار و في الصيف في أبرد.

فعن هشام بن احمر عن العبد الصالح عليه السلام قال: كان جالسا في المسجد و انا معه فسمع صوت رجل يُضرب صلاة الغداة في يوم شديد البرد فقال:

ما هذا؟ قالوا رجل يضرب، فقال: سبحان الله في هذه الساعة؟ أنه لا يضرب أحد في شيء من الحدود في الشتاء إلّا في آخر ساعة من النهار و لا في الصيف إلّا في أبرد ما يكون من النهار (١).

و عن ابي داود المسترق عن بعض أصحابنا قال: مررت مع ابي عبد الله عليه السلام و إذا رجل يضرب بالسياط، فقال أبو عبد الله عليه

السَّلام: سبحان الله في مثل هذا الوقت يضرب؟ قلت له: وللضرب حد؟ قال: نعم، إذا كان في البرد ضرب في حرّ النهار، وإذا كان في الحرّ ضرب في برد النهار (٢).

وعن سعدان بن مسلم عن بعض أصحابنا قال: خرج أبو الحسن عليه السَّلام في بعض حوائجه فمرّ برجل يحدّ في الشتاء فقال: سبحان الله ما ينبغي هذا فقلت: ولهذا حد؟ قال: نعم، ينبغي لمن يحدّ في الشتاء ان يحدّ في حرّ النهار و لمن حدّ في الصيف ان يحدّ في برد النهار (٣).

و الظاهر من هذه الروايات هو الوجوب فان الاستعجاب الوارد فيها لا يناسب ارتكاب خلاف المستحبّ و أنّما يناسب ارتكاب أمر ليس بجائز، و لا ينافي ذلك إطلاق لفظ ينبغي في الرواية الأخيرة بعد ظهور سائر الاخبار بل و نفس هذا الخبر في الوجوب فان قول الراوى: لهذا حد؟ و جواب الامام عليه السَّلام

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من مقدمات الحدود الحديث ١.
- (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من مقدمات الحدود الحديث ٢.
- (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٧ من مقدمات الحدود الحديث ٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨٥

و تقريره يدلّ على الوجوب و لزوم مراعاة هذا الأمر، و على الجملة فلو لم نقل بالوجوب جزماً فلا أقلّ من كونه هو الأحوط، و على هذا فلا وجه للقول بالاستحباب بل اللازم مراعاة ان لا يلزم ضرر و أذية زائدة على ما هو اللازم من طبع الحدّ.

ثم أنّه هل وجوب ذلك على نحو وحدة المطلوب أو تعدّده؟ و تظهر الثمرة فيما إذا خالف مجرى الحدّ و اقامه في هواء غير معتدل فإنّه على الأوّل يترتب أمران أحدهما أنّه على ذلك لم يقيم الحدّ بل كان ما فعله جناية بخلاف ما إذا كان وجوب مراعاة الوقت من باب تعدّد المطلوب و من قبيل الواجب في الواجب فان الحدّ قد تحقّق و صحّ و ان كان المجرى قد عصى الله بإجراء الحدّ في غير الوقت المفروض، ثانيهما أنّ مقتضى القاعدة هو تكرار الحدّ على فرض وحدة المطلوب دون فرض تعدّده و الإنصاف أنّ الحكم بتكرار الحدّ مشكل كما أنّ الحكم بسقوط الحدّ أيضاً غير واضح و أمّا استظهار هذا المذهب أو ذاك فنقول: مقتضى ظاهر كلمات العلماء هو تعدّد المطلوب و أنّ المقام من قبيل الواجب في الواجب كما تقدّم يتمسّد كون بخوف التلف و خشية الهلاك، و هذا يفيد أنّ الواجب اثنان أحدهما إقامة الحدّ ثانيهما عدم التسريع عند خوف التلف نظير ما مضى في المريض من أنّه لا يقام عليه الحدّ في حال المرض لخوف الهلاك بل يؤخّر الى ان يحصل له البرء أو يقام عليه الحدّ بالضعف.

هذا لكن ظاهر تقرير الامام عليه السَّلام: لكلّ حدّ حدّ، هو وحدة المطلوب فان ظاهر ذلك أنّه إذا تعدّى الحدّ عن مقرّراته و محدودته فليس هو هذا الحدّ و أنّما الحدّ هو الحدّ المخصوص مع ما اعتبره الشارع فيه، و لعلّ نظر العلماء رضوان الله عليهم أجمعين الى أنّ خوف الهلاك علة أو حكمه في جعل هذا الحكم على سبيل وحدة المطلوب.

و الإنصاف أنّه يمكن ان يستفاد من روايات الباب أنّ هذا من باب تعدّد المطلوب و ذلك لأنّه و ان كان الامام عليه السَّلام أنكر عليهم فيها اجراء الحدّ في

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨٦

غير اعتدال الهواء الّا أنّه لم يأمر في شيء منها بتكرار الحدّ، و إقامته ثانياً على الوجه الصحيح و لو كان ذلك واجبا لكان اللازم عليه ان يذكر ذلك لأنّ وظيفته بيان الأحكام فيستفاد من عدم ذكر ذلك في كلماتهم أنّ وجوب إيقاع الحدّ في الهواء الملائم و المناسب كان بعنوان الواجب في الواجب، و لو ثبت أنّه كان من باب القيد و وحدة المطلوب فلا محيص عن القول بأنّ الشارع قد جعل هذا الذي وقع على المحدود مسقطاً عن الحدّ من باب التفضّل و ان لم يكن حدّاً واقعا و كيف كان فلو شكّ في اعتبار القيد الزائد



فالأصل هو العدم كما أنه لا شك في أنه لو مات بسبب الجلد و عدم مناسبة الهواء فان المجرى ضامن و تكون ديته عليه سواء قلنا بوحدة المطلوب أو تعدده.

و ليعلم ان هذا البحث اى وجوب اجراء الحد فى الجو المعتدل مخصوص بالجلد، و اما فى مورد الرجم فلا مجال لهذه المطالب، و ذلك لان المحكوم بالرجم محكوم بالإتلاف و الاعدام و لا يتفاوت الحال بالنسبة إليه بين اعتدال الهواء و عدمه.

نعم فى كلمات بعض الأصحاب لزوم مراعاة ذلك بالنسبة الى من حده الرجم إذا كان قد ثبت ذلك بإقراره و ذلك لاحتمال رجوعه عن إقراره الذى يوجب عدم رجمه، فلو رجم فى الهواء الحار مثلا فربما وقع عليه أول حجر و قد أثر فيه ذلك فى تلك الهواء الخاص فيقضيان عليه و يوجبان موته و هلاكه فلا ينفعه الرجوع.

قال العلامة أعلى الله مقامه فى القواعد: و لا يقام الحد فى حر شديد أو برد شديد بل يقام فى الشتاء وسط النهار و فى الصيف طرفيه و كذا الرجم ان توهم سقوطه برجوعه أو توبته أو فراره.

و قال الشهيد الثانى فى المسالك عند البحث عن المريض: المشهور ان الرجم لا يؤخر بالمرض مطلقا لان نفسه مستوفاة فلا يفرق بين المريض و الصحيح و يحتمل جواز تأخيره ان ثبت زناه بالإقرار الى ان يبوء لانه سبيل من الرجوع و ربما رجع بعد ما رمى فتعين ما وجد من الرمي عليه قتله. (ثم قال): و مثله

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨٧

يأتى فى رجمه فى شدة الحرّ و البرد.

نعم ظاهر كلامه رحمه الله ان هذا البحث من توابع بحث المرض و لكن الحق ان اجراء الحد فى الحرّ و البرد بحث مستقل غير متعلق بالمرض [١].

ثم انه قد ظهر بما ذكرناه تقديم أخبار التأخير إلى الهواء المعتدل على اخبار عدم جواز التأخير فى الحد و ليس من باب المعارضة بينهما.

و شرح هذا المقام يتوقف على ذكر ما ورد من الاشكال ثم الجواب عنه فنقول: ان بعض الأعظم قدس سره قال بعد ذكر الأخبار

الناطقة بتأخير الحد الى اعتدال الهواء: و يمكن ان يقال: كيف يجمع بين هذه الاخبار و ما دل على عدم جواز التأخير؟

ثم تعرض لهذه الجملة من كلام أمير المؤمنين فى خبر ابن ميثم المشتمل على قصيدة المرأة المحصنة: اللهم. و انك قد قلت لنبيك صلى الله عليه و آله فيما أخبرته من دينك: يا محمد من عطل حدا من حدودى فقد عاندنى و طلب بذلك مضادتي.

قال قدس سره: و حمل التعطيل على ترك الحد أصلا بعيد انتهى و هو كذلك ثم ذكر تصريح معتبرة السكونى بعدم جواز التأخير:

عن علي عليه السلام فى ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا فقال على عليه السلام أين الرابع؟ قالوا الآن يجيء فقال: حدوهم فليس فى الحدود نظر ساعة.

أقول: تأييدا لمراعاة أنه بعد ما شهد ثلاثة بالزنا لم يكن الناقص من الشهود إلا واحدا و يقرب فى الأذهان جدا لزوم الصبر الى ان

يلحقهم الرابع و يشهد بالزنا و يقام الحد على المرأة و مع ذلك فلم يصبر عليه السلام لحظات قليلة

[١] أظن أنه لا- يخلو هذا الاستظهار من شيء و ذلك لان الظاهر ان كلام الشهيد الثانى: و مثله يأتى فى رجمه إلخ لا يراد به رجم

المريض بل رجم من ثبت رجمه بالإقرار فهو يقول: ان من ثبت زناه بالإقرار لا- يرجم فى حال المرض و لا فى زمان الحرّ و البرد، و

ذلك لانه كما أنه يعين المرض على الهلاك كذلك ربما أدى إقامة الحد فى شدة الحرّ أو البرد الى التلف و الهلاك و هذا عين ما

قرأناه فى عبارة القواعد فليس ذكر هذا الفرع عند بحث المرض من متفرعاته بل هو قسيم له فلا حظ.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٨٨

للحوق الرابع حتى يقيم حدًا واحدًا عليها، و اقام حدّ القذف على الثلاثة فليس العدول عن حدّ شخص واحد الى حدّ ثلاثة أشخاص إلا للترامه الكامل التامّ بعدم تأخير الحدّ.

ثم أيد المطلب بمرسل الصدوق قدس سرّه عن أمير المؤمنين عليه السلام:

إذا كان في الحدّ لعلّ أو عسى فالحدّ معطل. و على الجملة فقد تعرّض لهذه الاخبار بتعابيرها الشديدة الدالة على وجوب التسريع في الحدّ و عدم التأخير فيه و أنّ الحكم بتأخير الحدّ الى اعتدال الهواء لا يساعد هذه الاخبار و لا يجمع بينهما، و قال أخيراً: لا يبعد الجمع بين الاخبار بحمل الأخبار الدالة على التأخير على الاستحباب.

أقول: إنّ الحمل على الاستحباب مشكل جدّاً بل لو كان الدليل مصرّحاً باستحباب التأخير إلى اعتدال الهواء كان لا يعارض دليل وجوب التسريع، فإذا كان التسريع واجباً و التأخير حراماً كما هو مقتضى الروايات التي ذكرناها آنفاً فكيف يمكن ان يقال بأنّه يستحبّ التأخير إلى اعتدال الهواء؟ و على الجملة فلا يمكن الجمع بين قوله عليه السّلام: ليس في الحدود نظر ساعة، و استحباب التأخير أصلاً كما قد أشار هو قدس سرّه أيضاً الى ذلك.

و الذي يبدو في النظر هو أنّه لا معارضة أصلاً في البين بل انّ الاخبار الدالة على التأخير إلى اعتدال الهواء، كالحاكم على اخبار عدم جواز التأخير، فإنّ هذه الاخبار تبين و توضح شرائط الحدّ و مقرراته و أنّ الحدّ الواجب شرعاً هو ما يقام في معتدل الجوّ، فالتأخير عن هذا الموقع غير جائز، كما أنّه لو لم يقيد الحدّ بإيقاعه في وقت خاص بل كان مطلقاً فالتأخير عن أوّل وقته كان محرّماً و على هذا فقد عملنا بالطائفتين و ذلك لأنّ الواجب هو اجراء الحدّ في وقت ملائم مناسب و لا يجوز التأخير عن هذا الوقت، و الحاصل أنّه على فرض استفادة وجوب التأخير إلى اعتدال الهواء لا معارضة في المقام، و اما الوجوب فهو الظاهر من الاخبار الشريفة.

ثم أنّه قد بدا لي هنا بحث لم أظفر على من تعرّض له أصلاً و هو أنّه هل

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: ٣٨٩

الحدّ واجب تعبدى أو توصلى، و بتعبير آخر هل يجب ان يؤتى بقصد أمر المولى أو أنّه يكفي مجرد إجرائه و إيقاعه و ان كان لامتثال أمر الحاكم و الرئيس و غير ذلك من الغايات غير المولى سبحانه و تعالى؟

أقول: لعلّ الظاهر من بعض الروايات هو الأوّل و ذلك كمرفوعة حفص بن عون قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: ساعة إمام عادل أفضل من عبادة سبعين سنة و حدّ يقام لله في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحاً «١».

فان قوله عليه السّلام: يقام لله، ظاهر في أنّ الحدّ أمر تعبدى لا بدّ من إقام الله تعالى، و لعلّ الظاهر أيضاً من الروايات التي عرّف فيها عن الحدود بحق الله أو، حدّه، مثل ما رواه أبو بصير عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: الرجم حدّ الله الأكبر و الجلد حدّ الله الأصغر «٢».

## لا يقام الحدّ في أرض العدو

قال المحقق: و لا في أرض العدو مخافة الالتحاق.

أقول: المستفاد من عبارته هو أنّ خوف الالتحاق بالكفّار حكمه في عدم اجراء الحدّ في أرضهم.

لكن الظاهر من عبارة بعض المعاصرين أنّ خوف الالتحاق قيد في الحكم بحرمة اجراء الحدّ في أرض العدو و بلاد الكفّار، قال: لا يجوز اقامة الحدّ على أحد في أرض العدو إذا خيف أن تأخذه الحميّة و يلحق بالعدوّ.

فان المستفاد من هذه العبارة هو أنّه يجب تأخير حدّه الى ان يخرج من ارض الكفّار، لكن هذا عند ما خيف على المحدود من التحاقه بهم لا مطلقاً فحينئذ يلزم مراجعة الاخبار و النظر فيها حتى نرى ما هو المستفاد منها.

عن ابى مريم عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدود الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٠

لا يقام على أحد حدّ بأرض العدو «١».

و عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام أنّه قال:

لا أقيم على رجل حدّاً بأرض العدو حتّى يخرج منها مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدوّ «٢».

و ظاهر هذا التعليل هو الإطلاق فيفيد أنّه لا يقام عليه الحدّ في أرض الكفّار لأنّ هذا الخوف حاصل لا أنّه لا يقام عليه إذا خيف عليه ذلك. ولذا قال بعض الأعظم قدس سرّه: و الأظهر أن يكون ما ذكر من باب الحكمة من جهة أنّ المطلق لا بدّ فيه من بقاء الغالب فيه بعد التقييد لا الأقلّ و لا المساوي.

و مراده رحمه الله أنّه لا بدّ في التقييد أن لا يخرج الأكثر حتّى لا يكون من باب تخصيص الأكثر.

أقول الظاهر أنّه و ان لم يكن الالتحاق بنفسه محققاً إلّا أنّ خوف الالتحاق محقق نوعاً فهذا هو النجاشي الشاعر المخصوص أمير المؤمنين عليه السلام فقد شرب الخمر في شهر رمضان فضربه عليه السلام ثمانين ثم حبسه ليلة ثم دعا به من الغد فضربه عشرين لتجرّئه على شرب الخمر في شهر رمضان و صار هذا سبباً لفراره و إقباله على معاوية و الالتحاق به [١] و على هذا فهذا الخوف محقق نوعاً فيكون القيد من القيود الواردة مورد الغالب و هو لا يقيّد الدليل العامّ أو المطلق و على هذا فيؤخّر الحدّ و ان لم يكن في مورد خوف أصلاً.

## لا يقام الحدّ في الحرم

### إشارة

قال المحقق: و لا في الحرم على من التجأ إليه بل يضيق عليه في المطعم و المشرب ليخرج، و يقام على من أحدث موجب الحدّ فيه.

أقول: و قد استدللّ على ذلك بأمر: الأوّل الاحترام، اي احترام الحرم

[١] في رجال المامقاني الجلد ٣ الصفحة ٢٦٧: النجاشي الحرثي الشاعر، عدّه الشيخ رحمه الله في

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من مقدمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٠ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩١

فإنّ عقوبة من التجأ إلى الحرم و إقامة الحدّ على الملتجئ به اهانة له و كذا إخراج من لا بدّ به عنه جبراً و قسراً الثاني قوله تعالى و مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا «١».

الثالث صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يجنى في غير الحرم ثم يلجأ إلى الحرم، قال: لا تقام عليه الحدّ و لا يطعم و لا يسقى و لا يكلم و لا يبايع فإنّه إذا فعل به ذلك يوشك أن يخرج فيقام عليه الحدّ و ان جنى في الحرم جناية أقيم عليه الحدّ في الحرم فإنّه لم ير للحرم حرمة «٢».

و هي تدلّ بالوضوح على أنّ الجاني الذي جنى في غير الحرم ثم لاذ الى الحرم لا يجوز اجراء الحدّ عليه و أنّما يضيّق عليه في طعامه و شرابه و سائر الجهات كى يخرج منه و يقام عليه الحدّ في خارج الحرم. نعم لو أقدم هو على الجنائية في نفس الحرم و هتك حرمة فحيثنذ أقيم عليه الحدّ في الحرم كما هو صريح ذيل الصحيحة و سيأتى أنّ في بعض الروايات ما ينافى هذا الذيل فانتظر.

### ثم انّ التحقيق في المسئلة يقتضى التعرّض لأمر:

#### الأول هل انّ احترام الحرم الذى تمسك به العلماء و استدلّوا به دليل مستقلّ

أو أنّه أمر مستفاد من الآية الكريمة: و من دخله كان آمنا. الصريحة في

رجاله من أصحاب أمير المؤمنين عليه السّلام و كان شاعر أهل العراق بصفين و كان على (ع) يأمره بمحاورة شعراء أهل الشام مثل كعب بن جعيل و غيره فشرّب الخمر بالكوفة أوّل يوم من شهر رمضان مع ابى سّمّاك الأسد فأخذ و جىء به الى على (ع) فأقامه في سراويل فضربه ثمانين للخمير ثم زاده عشرين لجرأته على الإفطار بالمحرّم في شهر رمضان فغضب لذلك و هرب حتى لحق بمعاوية في الشام و هجا عليا فقال

الا من مبلغ عنى عليا بأننى قد أمنت فلا أخاف  
لما عمدت لمستقر الحق رأيت أموركم فيها اختلاف

(١) سورة آل عمران الآية ٩٧.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٤ من مقدمات الحدود الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٢

انّ بيت الله تعالى محلّ أمن و أمان و من دخله فقد دخل دار الأمن و السّلام كائنا من كان؟

أقول: إنّ اجراء الحدّ في الحرم على الجاني لم يكن هتكا و خلافا للاحترام اللازم له عرفا ما لم يرد دليل من الشرع فإنّه من قبيل اقامة أمر الله في بيت الله و إذا كان هو حكما إلهيا و طاعة لأمره سبحانه فكيف يكون إجرائه في بيته خلاف الاحترام؟ و خصوصا بلحاظ أنّ في الإخراج إلى خارج الحرم و اقامة الحدّ عليه هناك تأخيرا في اجراء الحدود، و على الجملة فيمكن التشكيك في كون اقامة الحدّ في الحرم هتكا و في خارجه احتراماً له، نعم بعد ملاحظة أنّ الشارع جعله بيت الأمن و مركز الأمان يصحّ ان يقال: انّ عدم اقامة الحدّ عليه في الحرم نوع احترام منه.

#### الثانى أنّه هل التضييق في المطعم و المشرب

على من التجيء الى الحرم الى ان يتعب و يضطرّ الى الخروج لا ينافى كون الحرم آمنا، و أنّ من دخله كان آمنا؟ الظاهر أنّه مع غضّ النظر عن الرواية ينافى كونه محلّ الأمن فإنّ مقتضى كون الحرم كذلك ان يكون الداخل فيه في سعة و راحة لا في الضيق و الشدة و تحت ضغط الجوع و العطش و لازم كونه آمنا هو كونه مأمونا من جميع أنواع الأذى دون خصوص القتل أو الضرب نعم بلحاظ الرواية نقول بذلك.

و لعلّ الأمر بالتضييق عليه مع كونه آمنا و لائذا بدار الأمن هو التنبيه على لزوم مراعاة جانب الحدود أيضا فإنّه لو لا ذلك للزم تعطيل حدود الله تعالى و يصير ذلك ذريعة لنشر الفساد و اقتراف المعاصى و المحرّمات.

كلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود في أحكام الحدود، ٣ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ایران، اول، ١٤١٢ هـ ق

الدر المنضود في أحكام الحدود؛ ج ١، ص: ٣٩٢

### الثالث أن الظاهر كون النسبة بين أدلة الحدود كآية الجلد و روايات الرجم

و الجلد و بين أدلة حرمة الحرم، العموم من وجه فان مآلهما إلى أنه يجلد الزاني مثلا في الحرم و غيره، و لا يجلد في الحرم سواء كان الحدّ حدّ الزنا أو غيره، فيتعارضان في المجمع و هو حدّ الزنا في الحرم لكننا لم نجد أحدا قال بأنّ بينهما تعارضا كذلك حتى يسقط الدليلان مثلا و لعلّ ذلك لأجل أنّ

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٣

النسبة بين الدليلين و ان كانت بحسب المفهوم هو العموم من وجه لكن إذا كان أحد الدليلين بحيث لو عمل به لم يبق للآخر مورد و مصداق أصلا يجب ان يعاملا معاملة العموم المطلق و ما نحن فيه من هذا القبيل لأنه لو عمل بدليل الحدود و الجنائيات كدليل جلد الزاني الذي نسبته الى دليل احترام الحرم عموم من وجه و كذلك دليل جلد الشارب مطلقا و سائر الحدود، لم يبق مورد لدليل احترام الحرم بخلاف ما لو انعكس الأمر بأن يترك اجراء الحدّ في الحرم بالخصوص فإنه يبقى لدليل الجلد و القطع و الرجم موارد أخرى، و على هذا فيكون المقام كالتخصيص فتخصّص أدلة الحدود بأدلة احترام الحرم.

### الرابع أنهم رضوان الله عليهم ذكروا في موضوع المسئلة

، التجاء الجاني إلى الحرم و قد رأيت عبارة المحقق في الشرائع.

و لكن الظاهر أنه لا خصوصية لهذا القيد بل ظاهر الآية الكريمة، العموم لأنّ ذلك احترام للحرم، فكلّ من دخل فيه فهو آمن و ان لم يكن ملتجيا و لا نائذا بل كان قد دخل لإتيان مناسك الحج و قد اتى بما هو سبب للحدّ، و هذا من مزايا الحرم و خصائصه بالنسبة إلى سائر الأماكن فإنّ المراد ليس هو العقوبة التي لا تستحق لأنّ كون الإنسان آمنا بالنسبة إليها شامل لكلّ الأماكن بلا فرق بين الحرم و غيره، و أنّما يفرق بينهما في العقوبة المستحقّة لها يعني إذا اتى الإنسان بما يوجب الحدّ- بحيث لو كان في خارج الحرم لا قيم عليه ذلك- فإنّ حرمة الحرم تقتضى عدم إقامته عليه فلا يجوز عقوبة الداخل و ان لم يكن ملتجيا لأنّ المناط هو حرمة الحرم فلا يجوز عقوبة من دخل هذا المأمن و اما ذكر قيد الالتجاء في صحيحة هشام المذكورة آنفا ففيه أنه ليس في كلام الامام عليه السّلام بل هو من كلام الراوى، و هذا لا ينافى جريان الحكم في موضوع آخر أيضا كما إذا دخله و لم يكن ملتجيا و ذلك لما مرّ من أنّ المقصود احترام الحرم و لا فرق فيه بين الملتجى و الناسك و غير ذلك، كما أنّه لا فرق في العقوبة بين القتل و الرجم و الجلد و التعزير.

لا يقال: ان مقتضى الاقتصار في الحكم المخالف للقاعدة على القدر

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٤

المتيقّن، هو اختصاص الحكم بصورة الالتجاء، فإنّ القاعدة تقتضى عدم تأخير في الحدّ غاية الأمر أنّ الدليل اقتضى خروج المجرم الملتجى، فيقتصر على هذا المقدار، و عليه فالداخل لا للالتجاء يقام عليه الحدّ في الحرم [١].

لأننا نقول: هذا خلاف مقتضى ظاهر الآية فإنّها تفيد أنّ الحرم، حرم الأمن و محلّ الأمان و هذا بظاهره أب عن التخصيص بما إذا كان قد دخله لا للالتجاء حتى يفيد أنه ليس أمنا له.

لا يقال: انّ هذا العموم قد خصّص قطعا لأنه إذا دخل الحرم و جنى فيه فإنه يقام عليه الحدّ فيه.

لأننا نقول: لعلّ العامّ كان من أوّل الأمر منصرفاً عمّن دخل الدار و جنى فيه، الا ترى أنّه لو قيل: إنّ دار العالم الفلاني محلّ أمن و أمان، فإنّه منصرف عمّن دخل دار هذا العالم ليقته؟ و على الجملة فلا وجه للتقييد بالالتجاء أصلاً بل الحكم لكُلّ من دخل الحرم و ان لم يكن ملتجياً بل قد دخله للعبادة و لنسك الحج و العمرة مثلاً.

فتحصّل أنّه لا يجوز اقامة الحدّ على الداخل مطلقاً خصوصاً الملتجئ به ما دام فيه بل يضيّق عليه حتّى يخرج فاذا خرج يقام عليه الحدّ.

#### الخامس: ان صريح صحيح هشام:

لا- يطعم و لا يسقى و لا يكلم و لا يبيع، كما أنّ المحقّق قال: يضيّق عليه في المطعم و المشرب ليخرج، انتهى، و من المعلوم أنّه إذا منع مطلقاً و بالكلّ عن الطعام و الشراب فهو ادعى لان يخرج و يستوفى منه الحدّ ممّا إذا اعطى الماء و الطعام قليلاً، فكيف قال صاحب الجواهر بشرح عبارة الشرائع: بأن يقتصر على ما يسدّ به الرمق انتهى و لماذا أضاف ذلك و فسّر التضييق بإعطاء ما يسدّ به رمقه و دفع مقدار يسير من الماء و الغذاء اليه؟

هذا مضافاً الى أنّ مقتضى ذكر (لا يسقى و لا يطعم) عقيب ذكر عدم الحدّ انه لا يسقى و لا يطعم أصلاً.

[١] أوردته هذا العبد و كذا الإشكال الآتى و قد أجاب دام ظلّه عنهما بما في المتن.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٥

أقول: إنّ منعه عن الماء و الطعام مطلقاً الى ان يموت خلاف كون البيت أمناً و ينافى أنّ من دخله كان آمناً كما أنّه خلاف المصلحة الملحوظة في المقام من اضطراره و إجهته إلى الخروج فيقام عليه الحدّ.

هذا مضافاً الى انه لا يجوز الاقدام على هلاك أحد و إتلافه بذنبه و ان كانت عقوبته القتل أو الرجم فإنّه لا بدّ من اجراء الحدّ عليه بالنحو المشروع و المنهاج المأثور لا مطلقاً و لا يجوز قتله بالجوع و العطش.

#### السادس: أنّه قد استشكل بعض الأعظم قدّس سرّه في شمول لفظ الجناية المذكورة في صحيح هشام، للزنا،

قال: و التعبير بالجناية في السؤال و شمولها لارتكاب الزنا لا يخلو عن النظر و ان كان الجواب مناسباً انتهى.

و فيه أنّ ذكر الصحيحة في كلماتهم رضوان الله عليهم أجمعين عند البحث عن ارتكاب الزنا و الالتجاء في الحرم شاهد على أنّهم بأجمعهم قد فهموا شمول الجناية لمثل الزنا و سائر موجبات الحدّ.

و السرّ في ذلك و وجهه هو أنّ للجناية معنيين أحدهما إيجاد الجرح و إيصال الألم إلى بدن الإنسان كلّه أو بعضه و الأوّل جناية النفس و الثاني جناية الطرف.

ثانيهما ذنب أخذ الإنسان بعقوبته، و الزنا و ان لم يشمله الجنابة بمعناها الأوّل لكنّها تشمله بمعناها الثاني.

هذا مضافاً الى أنّ الراوى أطلق الجناية و اجابه الإمام بأنّه لا يقام عليه الحدّ و هذا ظاهر في كون الموضوع هو ما له حدّ في الشرع و ليس المراد هو إيراد ما يعاقب المورد على مثله، و ليس هذا إلّا لواحد من الوجهين فأمّا ان تكون الجناية هو الذنب الذي له عقوبة و أمّا أنّه كان هناك قرينة على أنّ مقصود السائل هو هذا و كان الامام عليه السلام عالماً بذلك.

#### السابع: ان الضمير في قوله تعالى:

وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا، و ان كان يرجع الى البيت المذكور في الآية السابقة و هي قوله تعالى إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ «١»، إلّا أنّ المراد بحسب الآثار هو مطلق

(١) سورة آل عمران الآية ٩٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٦.  
الحرم.

نعم يستثنى من الحكم المزبور وهو عدم جواز إقامة الحد في الحرم فيما إذا كان الجاني قد ارتكب الجرم في الحرم فإنه يقام عليه الحد فيه وذلك لأنه بنفسه قد هتك الحرم وضاع حرمة ولم يراعها.  
وتدل على ذلك صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام التي مرّ نقلها فان في آخرها: وان جنى في الحرم جناية أقيم عليه الحد في الحرم فإنه لم ير للحرم حرمة.  
ألا أن في مرسل الصدوق ما ينفي ذلك، وإليك نصّه: قال الصادق عليه السلام ولو أن رجلاً دخل الكعبة فبال فيها معانداً أخرج من الكعبة ومن الحرم وضربت عنقه (١).  
فهذا يفيد أنه يخرج الجاني من الحرم ويقام عليه الحد في خارجه مع أنه قد ارتكب الجناية في الحرم.  
وقال صاحب الجواهر: ولعله الأحوط والأولى.

ولكن الظاهر عندي خلاف ذلك، وذلك لما مرّ من تصريح صحيح هشام بأن الجاني في الحرم يقام عليه الحد في نفس الحرم معللاً بأنه لم ير للرحم حرمة، وليس لنا ما يدل على اعتباره إخراجاً إلى خارج الحرم سوى هذا المرسل، وكيف يمكن رفع اليد عن الرواية الصحيحة برواية مرسله لا يقيها شيء سوى ما ذكره الصدوق بنفسه في مقدمته كتابه - من لا يحضره الفقيه - بقوله: ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما افتى به واحكم بصحّته واعتقد فيه أنه حجّة فيما بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعالّت قدرته (٢).

هذا مضافاً إلى أنه قدّس سرّه قد رجع عمياً وعد، وأورد في كتابه ما لا يعمل ولا يفتى به أيضاً وعلى هذا فليس في قبال الخبر الصحيح الصريح في

(١) وسائل الشيعة المجلد ٩ الباب ٤٦ من مقدمات الطواف الحديث ٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه المجلد ١ الصفحة ٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٧.

لزوم إخراجهم إلى الخارج وإجراء الحد عليه في غير الحرم في مفروض المقام دليل حجّة يدلّ على إخراجهم إلى خارج الحرم، فهنا يحّد في نفس الحرم، والاحتياط يقتضى ذلك.

### حكم من جنى في حرم النبي أو الأئمة عليهم السلام

ثم إن ما ذكرناه كان بالنسبة إلى الحرم المعهود، وما هو المتبادر من الحرم، المعهود بمكة المشرفة فحينئذ تصل النوبة إلى البحث في أنه هل الحكم في حرم المدينة وحرم الأئمة عليهم السلام أيضاً كذلك أم لا؟  
قد الحق ابن حمزة خصوص حرم النبي الأعظم صلى الله عليه وآله [١].  
وعن شيخ الطائفة إلحاق حرم النبي وكذا الأئمة عليهم السلام به [٢] وحكى ذلك أيضاً عن الحلّي.  
ولكن خالف في ذلك الشهيد الثاني قدّس سرّه فقال في المسالك:

والحق به بعضهم حرم النبي والأئمة عليهم السلام وهي مشاهدتهم المشرفة، ولم نقف له على مأخذ صالح انتهى. كما إن صاحب

الجواهر قال بعد نقل القولين: و لا دليل على شيء منهما.

و نحن نقول ان كل واحد من هذين العلمين قد تمسك بالاحترام في قبال الآية الكريمة و الرواية الشريفة، فإذا كان الدليل الذي يتمسك به في عدم اقامة الحد على المحرم في الحرم هو الاحترام فهذه العلة موجودة في ما نحن فيه و ذلك لأن أخذ من دخل دارا من تلك الدار اهانة بصاحب البيت عرفا، و كانت العرب يعتبر ذلك أعظم اهانة بالنسبة اليه و لذا كان هانى بن عروة رحمة الله عليه الذي قد أجاز مسلما و حماه و آواه في داره بذل له تمام النصرة و امتنع شديدا من تسليمه الى ابن زياد و اختار القتل على ذلك و قال لابن زياد: و الله لا آتيك بضيفي لتقتله ابداء، و لما قال له ابن زياد لتأتيني به، قال: و الله لا آتيك به،

[١] أقول: فإنه عبر بقوله: أو في الحرمين إذا التجأ إلى أحدهما.

[٢] قال في النهاية: و لا يقام الحد أيضا على من التجأ إلى حرم الله و رسوله أو حرم أحد من الأئمة الخ.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٨

و في رواية و الله لو أنه تحت قدمي ما رفعتهما عنه و لا أجيئك به.

و أتى أتذكر أن بيوت العلماء و منازلهم كانت مأمنا للمتجئين و الواردين حتى ان الحكام و السلاطين كانوا يهتمون ذلك و يهتمون به كما ان حرم الامام الرضا عليه السلام كان مأمنا للواردين و اللانذين و المتجئين على مّر الدهور و الأعصار الى ان جاء پهلو الطاغوت و نقض هذا الأمان، بعد ان كان الأمر بحيث قد عرف بعض الشوارع و البيوت المتصلة بالحرم الشريف بذلك العنوان و بقي له هذا العنوان و الاسم الى يومنا هذا.

و على الجملة فهذا الأمر عرفى دائر بين الأقوام، و العرف يرى إخراج أحد من دار دخل فيها و لجأ إليها اهانة برّب البيت و قد امضى الشارع هذا الأمر العرفى و لم يردع عنه كما في حرم الله سبحانه، و من المعلوم ان هذه العلة و الخصوصية لا تختص بحرم الله بل هي جارية في حرم الرسول و الأئمة الطاهرين، و على هذا فالأحوط بل الأقوى عندنا مراعاة حرمة حرمهم و عدم التعرض لمن دخل تلك المشاهد الشريفة و المواقع الكريمة، و قد اتى بما أوجب الحد، الى ان يخرج منه.

لا يقال: ان لازم ذلك هو إسراء الحكم المساجد و حرم أبناء أئمة عليهم السلام أيضا.

لأننا نقول: ان ما ذكرناه جار في كل حرم يوازن حرم الله سبحانه أو يقرب منه في الحرمة و التكريم كحرم المعصومين عليهم السلام، فلا يجرى في مطلق المشاهد المشرفة و البقاع المقدسة نعم هتك تلك المشاهد و الأماكن محرّم قطعاً.

### الترتيب في الحدود المجتمعة

قال المحقق: إذا اجتمع الجلد و الرجم جلد أو لا و كذا إذا اجتمعت حدود بدئ بما لا يفوت معه الآخر.

أقول: إذا اجتمع على المكلف حد و تعزير أو حدان فصاعداً و أمكن

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٣٩٩

الجمع بحيث لا ينافى إجراء واحد اقامة الباقي فلا محالة يجمع بين الأمور اللازمة و يتخير المستوفى بين تقديم اى واحد و تأخيره، كما إذا وجب على أحد الجلد و القطع و التعزير، و اما إذا لم يمكن الجمع مطلقا و ان أمكن الجمع في بعض الصور و بعبارة أخرى لو كان أحد الحدين مثلا بحيث لو قدم على الآخر ينتفى موضوع الآخر دون العكس فهناك يجب تقديم ما أمكن معه اجراء الباقي و ذلك كما إذا اجتمع حد السرقة و الجلد لحد الزنا غير المحصن، و الرجم أو القتل كزنا المحصن أو الزنا بالمحارم فإنه لو قدم الرجم أو القتل لم يبق موضوع و مورد للقطع و الجلد، و لا عكس، فيجب تقديم الجلد و حد السرقة ثم الرجم أو القتل، و البدأ بما لا يفوت معه الباقي.



و الدليل على ذلك أولا- القاعدة العقلية فإن كان هناك تكليفان و أمكن العمل بهما و الجمع بينهما و جب ان يؤتى بكل واحد منهما عملا- بالتكليفين المستقلين، و العقل لا يجوز البدء بما لا يبقى معه موضوع الآخر لأنه لا يجوز ازالة التكليف الإلهي فيقدم الجلد كى يجمع بين التكليفين.

و ثانيا الاخبار الشريفة فقد وردت نصوص مستفيضة معتبرة تدل على ذلك ففي صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال: أيما رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل يبدأ بالحدود التي هي دون القتل ثم يقتل بعد ذلك «١».

و عن عبيد بن زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يؤخذ و عليه حدود أحدها القتل، قال: كان على عليه السلام يقيم عليه الحد ثم يقتله و لا تخالف عليا عليه السلام «٢».

و عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يؤخذ و عليه حدود أحدها القتل، فقال: كان على عليه السلام يقيم عليه الحدود ثم يقتله و لا تخالف عليا عليه السلام «٣».

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من مقدمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من مقدمات الحدود الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من مقدمات الحدود الحديث ٤.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٠

و عن حماد بن عثمان عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يكون عليه الحدود منها القتل، قال: يبدأ بالحدود التي هي دون القتل و يقتل بعد «١».

و عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل، قال: يبدأ بالحدود التي هي دون القتل و يقتل بعد «٢».

و عن سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى من قتل و شرب خمرا و سرق فأقام عليه الحد فجلده لشربه الخمر و قطع يده فى سرقته و قتله بقتله «٣».

و عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال: أيما رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل فإنه يبدأ بالحدود التي دون القتل ثم يقتل «٤».

و هنا بحث و هو أنه هل الأوامر فى تلك النصوص مولوية بحيث لو خولف الترتيب و قدم القتل لما وقع الحد أصلا بل كان هو جنائيه صدرت من المجرى و يترتب عليها الضمان و على الجملة فيكون المقام كصلواتى الظهر و العصر، حيث ان صلاة العصر مترتبة على صلاة الظهر، و لو قدم صلاة العصر لكانت باطلة، أو ان الأوامر الواردة فيها إرشادية ترشد الى ما يحكم به العقل حيث أنه حاك بلزوم مراعاة كلا التكليفين مع الإمكان؟

و تظهر الثمرة فيما أشرنا إليه من أنه على الأول كان ما اتى به جنائيه و عصيانا للأمرين و ذلك لترك الأول رأسا مع إمكان الإتيان به و ترك الثانى لعدم الإتيان بشرائطه. و لم يتحقق حد أصلا فى حين أنه على الثانى كان ما صدر منه هو الحد غاية الأمر أنه قد انتفى بهذا الحد موضوع الآخر و يصدق أنه قد فعل ذلك و ترك الآخر و يعاقب على ترك الثانى.

و قد تقدم مثل ذلك فى إجراء الحد فى غير اعتدال الهواء و ان الكلام

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من مقدمات الحدود الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من مقدمات الحدود الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من مقدمات الحدود الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من مقدمات الحدود الحديث ٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠١

يأول إلى وحدة المطلوب و تعدده.

□  
والظاهر أنّ المقام من قبيل تعدد المطلوب و إرشاد العقل نظير قوله تعالى أَطِيعُوا اللَّهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ، حيث أنّ العقل يحكم بذلك و ان لم يكن شرع فعند ما ورد في القرآن الكريم و على لسان الله تعالى يكون للإرشاد الى ما حكم به العقل، و يبعد جدًا ان يحصل الجزم بتعدد زائد على ذلك في الأمر بتقديم الجلد على القتل أو الرجم.

نعم لو اشترطت العدالة أو القربة في المجري فلا بدّ من ان يفرض البحث في ما إذا كان ناسيا مثلا و اتى بالمؤخر أولاً.  
لا يقال: أنّه ينافي الإرشادية ما ورد في الرواية عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن رجل أخذ و عليه ثلاثة حدود: الخمر و الزنا و السرقة بأيها يبدأ به من الحدود؟ قال: بحدّ الخمر ثم السرقة ثم الزنا [١].

لأنّنا نقول: أنّ ذكر الزنا في الآخر محمول - بقريضة سائر الروايات - على ما إذا كان مع الإحصان، و اما تقديم الجلد للخمر على القطع للسرقة المستفاد من لفظه (ثم) فلا جل انّ تقديم القطع على الجلد قد يوجب تفويت الموضوع، و على الجملة فالاحتفاظ على إيقاع كلّ واحد من هذه الحدود يقتضى تقديم الجلد على القطع و القطع على الرجم أو القتل.

ثم أنّه قد ظهر بما ذكرنا أنّ هذا البحث غير البحث الذي تقدم مفضّلا من أنّه هل يجب في مورد رجم الزاني جلده أيضا أو أنّه يكتفى برجمه وحده فان الكلام في المقام في الموارد التي ثبت أنّ حدّ المجرم هو الاثنان فصاعدا و بعد الفراغ عن تعدد الحدّ فاذا وجب في مورد الجلد و الرجم مثلا- فهناك يبحث في أنّه اى واحد منهما يقدّم و أيهما يؤخّر، في حين أنّ الكلام في ذلك البحث في أصل التعدّد و عدمه.

□  
[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من مقدمات الحدود الحديث ٣. و قد أورد الإشكال، هذا العبد و أجاب أدام الله بقاه بما في المتن.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٢

## الكلام في توقع براء جلده و عدمه

### إشارة

قال المحقق: و هل يتوقع براء جلده و عدمه؟ قيل نعم تأكيدا في الضرب و قيل: لا، لأنّ القصد الإلتلاف.  
أقول: أنّ في المسئلة أربعة أقوال: أحدها وجوب التأخير، ثانيها استحبابه، و اقتصر في الشرائع على نقل هذين، ثالثها المنع و عدم جواز التأخير رابعها جواز التأخير بيوم لا أزيد فقد حكى عن الإسكافي القول بوجوب الجلد قبل الرجم بيوم.

و قد نسب الأول إلى الشيخين و ابن زهرة و ابن حمزة و ابن البرّاج و ابن سعيد، و استدللّ على ذلك بقولهم تأكيدا للضرب و الزجر. توضيح ذلك أنّ للجلد المين أحدهما الم إيقاع الضرب عليه، ثانيهما الألم الباقي في موضع الضرب إلى مدّة حتّى يبرأ، فإذا لم يتوقع البرء في المقام فقد قلّ إيلامه و زجره فيجب تأخيره حتّى يذوق الألمين جميعا.

و نحن لا نعلم من أين استفادوا لزوم التأكيد في الزجر فهل كان هذا استنباطا من أصل تشريع الحدّ حيث أنّه كان للايلاام و أذاقه الألم له. فاستفيد من ذلك اعتبار إيذائه و إيراد الألم عليه حتّى بإمهاله بعد جلده الى ان يبرأ ثم بعد ذلك يرجم أو يقتل، أو أنّهم اعتمدوا في ذلك على الآية الكريمة و استندوا إليها حيث يقول الله سبحانه بعد الأمر بجلد الزانية و الزاني مائة جلدة:

و لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر؟

و كيف كان فاستفاده هذا المطلب مشكل اما على الأول فواضح و اما على الثاني فقد وردت الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الآية انه قال: في إقامة الحدود «١» هكذا في تفسير الصافي عن التهذيب، و على هذا فالآية الكريمة غير متعلقة بهذا المطلب و لا ربط لها به بل المقصود منها ان لا تحمل الرأفة

(١) التهذيب المجلد ١٠ الصفحة ١٥٠ وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١١ من حد الزنا الحديث ٥.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٣

و الرحمة على ترك اجراء الحدود المقررة، سلمنا ان الآية متعرضة لما نحن بصدده لكننا في مورد الزاني فكيف نقول بذلك في جميع الموارد و نحكم بوجود تأخير القتل أو الرجم الى ان يبرأ؟

هذا مضافا الى انه على ما ذكره يلزم الحكم بعدم جواز مداواته ليبراً و تندمل جراحاته و لا ان يدهن بدنه المجروح حتى يذوق الم الجلد و الجراحة كليهما تأكيدا للزجر، و هذا في غاية البعد. □

و العمدة هو ان هذا ينافي عدم التأخير المعتبر في إقامة حدود الله تعالى و قد عرفت مبلغ تأكيد الشارع و شدة إصراره و اهتمامه على إيقاع الحدود سريعا و مضى انه قد بلغ التأكيد في ذلك الى ان المريض إذا لم يكن بحيث يبرأ عاجلا يضرب في حال مرضه بالضغث كي لا يؤخر الحد.

و قد ظهر بما ذكرنا انه لا وجه لاستحباب ذلك أيضا و كيف نقول باستحباب ما يؤل إلى التأخير في اجراء الحد بل الحق هو عدم جواز التأخير أصلا، و لو كان مستند القول بالاستحباب هو التأكيد في الزجر، ففيه ما ذكرناه على القول بالجواب.

و أمّا ما ذكره ابن الجنيدي من القول بوجود الجلد قبل الرجم بيوم فهو لأجل الخبر: ان أمير المؤمنين عليه السلام جلد شراحة يوم الخميس و رجمها يوم الجمعة «١».

و أورد عليه في الرياض بقوله: و هو شاذ كالمنع عن التأخير بل لعله احداث قول ثالث لاتفاق الفتاوى على الظاهر على جوازه و ان اختلفوا في وجوبه و عدمه و على هذا فالتأخير لعله أحوط و ان لم يظهر للجواب مستند عليه معتمد، نعم نسبه في السرائر إلى رواية الأصحاب انتهى.

أقول: ان وجه عدم ظهور مستند يعتمد عليه في الحكم بوجود التأخير واضح فقد مر ان اعتمادهم في ذلك على التأكيد على الزجر، و قد قدمنا ما فيه و اما الاستناد إلى رواية الأصحاب، فهو في حكم خبر مرسل بل لعله أدون من

(١) راجع سنن البيهقي المجلد ٨ الصفحة ٢٢٠.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٤

المرسل و ذلك لأنه استظهر ذلك منهم، و أين هو من الاستناد الى الخبر مرسلا فهذا لا ينفعا شيئا.

و أمّا كون التأخير أحوط، ففيه انه لو كان الأمر يدور بين الوجوب و الجواز لصح القول بان الاحتياط في الإتيان به رعاية لاحتمال الوجوب، و ليس هنا كذلك، و ذلك لاحتمال حرمة التأخير، فإن مقتضى أدله وجوب التسريع في الحدود هو عدم التأخير فيها أصلا، و على هذا فليس في التأخير احتياط، و ليست الفتاوى بحيث يطمئن ببلوغها حد الإجماع، فهذا هو المحقق الأردبيلي قدس سره و قد افتى بوجوب التسريع و عدم تأخير الى ان يبرأ فقال في مجمع البرهان: يجوز بل يجب ان يقتل بعد ذلك بما لا يعد تأخيرا انتهى، و الأقوى بنظرنا أيضا هو هذا.

و اما التأخير إلى يوم فعله كان بنحو لا ينافي الفورية العرفية أو كان الحكم به لجهات خارجية.

ثم أنه لو مات المحدود في أثناء الجلد يسقط عنه باقي الضربات كما يسقط عنه الرجم أيضا لفوات الموضوع و لا ضمان أصلا و ذلك للإتيان بما هو وظيفته من إيقاع الجلد قبل الرجم، بخلاف ما لو عكس الترتيب فقدم الرجم فإنه قد فوّت التكليف بالجلد بتقديم الرجم على الجلد و عصى بذلك، و أما الضمان فهو موقوف على وحدة المطلوب و تعدّده فعلى الأوّل فهو ضامن و على الآخر فلا و لو شك في وحدة المطلوب و تعدّده و شك في الضمان و عدمه فالأصل عدم الضمان.

## كيفية وضع المرجوم حال رجمه

### إشارة

قال المحقق: و يدفن المرجوم الى حقويه و المرأة إلى صدرها.

أقول: إنّ الكلام هنا في موارد، أحدها في اعتبار حفر الحفيرة و عدمه

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٥

ثانيها في اعتبار الدفن و عدمه ثالثها في تعيين المقدار الذي يعتبر ستره أو دفنه في الحفيرة الى غير ذلك و قد اختلفت كلماتهم رضوان الله عليهم بالنسبة الى كلّ واحد من هذه الأمور [١].

و إليك قسما من كلماتهم: قال في المقنعة: تحفر له حفيرة إلى صدره ثم يرمم بعد ذلك و قال أيضا: و إذا وجب على المرأة رجم حفر لها بئر إلى صدرها كما يحفر للرجل ثم تدفن فيها الى وسطها و ترمم هذا إذا كان عليها شهود بالزنا و ان كانت مقرّة بلا شهود لم تدفن و نزلت كما ينزل الرجل إلخ.

و قال الصدوق في المقنعة: و الرجم ان يحفر له حفيرة مقدار ما يقوم فيها فتكون بطوله الى عنقه فيرجم و يبدأ الشهود برجمه إلخ.

و قال سلار في المراسم: و تحفر له حفيرة و يقام فيها الى صدره ثم يرمم و المرأة تقام الى وسطها. إلخ.

و في الغنية يحفر للمرجوم حفيرة يجعل فيها و يردّ التراب عليه الى صدره و لا يردّ التراب عليه ان كان رجمه بإقراره.

قد مضى أنّ المحقق قال بدفن المرجوم، و هو ردّ التراب عليه بعد وضعه في الحفيرة.

و حيث أنّ الأصل في ذلك هو الإخبار فاللزام هو المراجعة إليها و النظر فيها و الاستظهار منها.

فعن ابي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: تدفن المرأة إلى وسطها إذا أرادوا أن يرممها و يرمى الإمام ثم يرمى الناس بعد بأحجار صغار «١».

و عن سماعه عن ابي عبد الله عليه السّلام قال: تدفن المرأة إلى وسطها ثم يرمى الامام و يرمى الناس بأحجار صغار و لا يدفن الرجل إذا رجم إلا الى

[١] لم يكن في الكلمات التي نقلها دام ظلّه العالی ما يدلّ على وجود قول بعدم الحفر أو التريديد فيه لكن كلام الشهيد الثاني في المسالك ظاهر في التريديد في ذلك و أظهر منه في ذلك كلام الأردبيلي فراجع.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٦

حقويه «١».

و عن أحمد بن محمد بن خالد رفعه الى أمير المؤمنين عليه السّلام قال: أتاه رجل بالكوفة فقال: يا أمير المؤمنين إنّي زنت فطهرني،

ثم ذكر أنه أقر أربع مرات - الى ان قال - فأخرجه إلى الجبان فقال: يا أمير المؤمنين أنظرنى أصلى ركعتين ثم وضعه في حفرة. فأخذ حجرا فكبر أربع تكبيرات ثم رماه بثلاثة أحجار في كل حجر ثلاث تكبيرات ثم رماه الحسن عليه السلام مثل ما رماه أمير المؤمنين عليه السلام ثم رماه الحسين عليه السلام فمات الرجل فأخرجه أمير المؤمنين عليه السلام فأمر فحفر له و صلى عليه و دفنه «٢».

و عن الحسين بن خالد قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن المحصن إذا هو هرب من الحفيرة هل يرد حتى يقام عليه الحد؟ فقال:

يرد ولا يرد، فقلت: وكيف ذاك؟ فقال: ان كان هو المقر على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شيء من الحجارة لم يرد و ان كان إنما قامت عليه البينة و هو يجحد ثم هرب رد و هو صاغر حتى يقام عليه الحد و ذلك ان ماعز بن مالك أقر عند رسول الله صلى الله عليه و آله بالزنا فأمر به ان يرجم فهرب من الحفرة فرماه الزبير بن العوام بساق بعير فعقله فسقط فلحقه الناس فقتلوه ثم أخبروا رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك فقال لهم: فهلا تركتموه إذا هرب يذهب فإنما هو الذي أقر على نفسه «٣».

و عن ابي العباس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: اتى النبي صلى الله عليه و آله رجل فقال: اتى زنت فصرف النبي صلى الله عليه و آله وجهه عنه. فأقر على نفسه الرابعة، فأمر به رسول الله صلى الله عليه و آله ان يرجم فحفروا له حفيرة فلما ان وجد مس الحجارة خرج يشتد فلقه الزبير فرماه بساق

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب حد الزنا الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من حد الزنا الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من حد الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٧

بعير «١».

و عن ابي بصير و غيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: المرجوم يفر من الحفيرة فيطلب؟ قال: لا و لا يعرض له ان كان اصابه حجر واحد لم يطلب فان هرب قبل ان تصيبه الحجارة رد حتى يصيبه الم العذاب «٢».

و عن ابي مريم عن ابي جعفر عليه السلام قال: أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: اتى قد فجرت فاعرض بوجهه عنها. ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة في الرجة و خاط عليها ثوبا جديدا و أدخلها الحفيرة إلى الحقو و موضع الثديين و أغلق باب الرجة و رماها بحجر «٣».

الى غير ذلك من الروايات و هي متفقة في اعتبار إدخاله في الحفيرة و فيها ما هو الصحيح كرواية ابي مريم، و الموثق كخبر سماعة، و لو كان كلها ضعيفا أيضا يعمل به و ذلك لأنه المشهور بينهم كما صرح بذلك في الجواهر.

نعم بعض الاخبار ساكتة عن ذكر ذلك لكنه ليس في مقام البيان من هذا الجهة و لم يرد فيها التصريح بالعدم حتى يحصل التعارض سوى ما عن ابي سعيد الخدرى في قصة ماعز: أمرنا رسول الله (ص) برجمه فانطلقنا به الى بقيع الغرقد فما اوثقناه و لا حفرنا له حفيرة و رميناه بالعظام و المدر و الخزف.

لكن الرواية عامية منقولة عن سنن البيهقي فلا تقاوم تلك الروايات العديدة الدالة على ذلك، و هكذا ما نقلوه من ان النبي (ص) حفر للعامة و لم يحفر للجهتية.

هذا مضافا الى ان قصة ماعز منقولة بطرقنا أيضا و قد ذكر فيها أنه حفر له فراجع رواية حسين بن خالد المنقولة آنفا.

نعم قد يستشكل في دلالة الروايات لكونها متضمنة للجمل الخبرية بدل الأمر.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من حدّ الزنا الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من حدّ الزنا الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٦ من حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٨

وفيه انّ الجملة الخبرية أيضا تدلّ على الوجوب كالأمر بل أنّها أظهر في إفادة الوجوب وذلك لأنّ من يأتي بالجملة الخبرية يرى القضية محققة الوقوع وكأنّه يخبر عن أمر سيقع ولا يحتمل الخلاف في حين انّ الأمر لا يدلّ على مزيد من طلب الفعل ولا فرق فيما ذكرنا بين المضارع المعلوم والمضارع المجهول فكما انّ المضارع المعلوم يدلّ على الوجوب كذلك المجهول منه.

هذا كلّه مضافا الى ما دلّ على الوجوب من التأسى بفعل النبي و الوصيّ صلوات الله عليهما وآلهما.

وما نقلوه من عدم الحفر للجهنية، أو عدم الحفر لماعز مضافا الى ما مرّ، أنّهما حكاية فعل في بعض الاحايين وهو ليس بحجّة ولو فرض ظهور الفعل في عدم الوجوب فهذا لا يقاوم ظهور القول في الوجوب وذلك لأنّ وجه الفعل ليس بمعلوم لنا، ولا مكان طرؤ العارض الحامل على عدم الحفر.

ومع ذلك كلّ لو شك في اعتبار الحفر فلا شك في حسنه و أنّما البحث في الوجوب والاستحباب و من المعلوم انّ الوظيفة حينئذ مراعاة ذلك، وعلى الجملة فوجوب حفر الحفيرة أحوط لو لم يكن أقوى.

فتحصّل انّ ما ذكره المشهور هو الصحيح فيلزم الحفيرة و أمّا القول بعدم اعتبارها فهو شاذ و لعلّ القائل حمل هذه الاخبار على الاستحباب و أنّ فلا دليل عليه ظاهرا هذا بالنسبة إلى اعتبار حفر الحفيرة و وجوب ذلك.

و أمّا الدفن فقد عبّر بذلك بعض الفقهاء كما رأيت ذلك في عبارة المحقّق وهو مذكور في قسم من الروايات أيضا وقد تقدّم ذلك قريبا.

و غير خاف انّ الدفن بمعناه المعهود المذكور في باب الأموات هو الموارد في الأرض بحث يختفى المدفون عن تناول يد الغير و رؤيته، وهذا المعنى غير مناسب للمقام الذي يجب الرجم و الرمي فإنّ دفنه كالميت ينافي الرجم، و الدفن بذاك المعنى مذكور في بعض الروايات بالنسبة الى ما بعد موته كما في مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد حيث قال فيها: فمات الرجل فأخرجه أمير المؤمنين عليه السلام فأمر

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٠٩

فحفر له و صلّى عليه و دفنه «١».

و يشهد لما ذكرناه ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال:

الذي يجب عليه الرجم يرجم من ورائه و لا- يرجم من وجهه لأنّ الرجم و الضرب لا يصيبان الوجه و أنّما يضربان على الجسد على الأعضاء كلّها «٢».

و ذلك لأنّه إذا دفن في الأرض خصوصا لو كان بحيث دفن الى ثدييه أو منكبيه فلم يبق من جسده حتّى يقال: أنّما يضربان على الجسد على الأعضاء كلّها، فلا بدّ ان يكون المراد من الدفن و الستر هو نفس الستر في الأرض.

و الإنصاف انّ إثبات إرادة مجرد الستر في الحفيرة مشكل، و الظاهر انّ المراد من دفن المرجوم الوارد في الروايات هو مواراته الى الموضع المعتبر، في الحفيرة ردّ التراب عليه.

و أمّا قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم: و أنّما يضربان على الجسد على الأعضاء كلّها، فلا ينافي ما ذكرناه و ذلك لأنّ الضرب على الأعضاء كلّها، كان قد وقع عقيب قوله: لا يصيبان الوجه و يؤكّد عدم وقوع الضرب على الوجه و الرأس لا ان يكون العناية على وقوع الضرب على كلّ موضع موضع من جسده.

و أما منافاة الدفن بهذا المعنى للفرار الذي يكون في من ثبت زناه بالإقرار موجبا لتخليه سبيله. ففيه ان ردّ التراب و طمه لا ينافي الفرار باعمال شدة و قوّة و لا يجب تسهيل سبيل الفرار على المحكوم بالرجم و انما المسلم هو انه لو فر يترك بحاله و يخلى سبيله لا يزيد من ذلك و لا أكثر.

و أما الحد و المقدر الذي ينزل و يجعل من المرجوم في الحفرة فالأخبار المتعرضة لذلك مختلفة منها ما اقتصر فيه على ذكر دفن المرأة إلى وسطها و ذلك كرواية أبي بصير، و لا تعرض فيها للرجل أصلا، و منها ما يدل على أنه تدفن المرأة إلى وسطها و لا يدفن الرجل إلا إلى الحقوين و ذلك كرواية سماعة، و منها ما ورد في فعل أمير المؤمنين عليه السلام من أنه دفن المرأة المقرّة بالزنا إلى الحقوين

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٦.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٠

كرواية صالح بن ميثم، و منها ما يقول بأن أمير المؤمنين عليه السلام أدخل المرأة التي ثبت عليها الرجم في الحفرة إلى الحقو و موضع الثديين.

و الحقو هو معقد الإزار و أما الوسط فلا يخلو المراد منه عن إجمال، و مقتضى مقابلة الوسط في المرأة في موثق سماعة، الحقوين في الرجل هو ان يكون الوسط ما يقرب الثديين مثلا و ألا فلا وجه للتفصيل المزبور، و هذا ينافي ما ورد في رواية صالح من دفن المرأة المقرّة إلى الحقوين كما ان رواية أبي مريم لا تساعد شيئا من الروايات لأنّ المعتبر بحسبها دفن المرأة إلى الحقو و موضع الثديين فاذا كان (إلى) لانتها الغاية و كانت الغاية الحقو فما وجه ذكر موضع الثديين - مع أنه لو كان المعتبر هو موضع الثديين فالحقو داخل لا محالة و لا ينفك عند ابدأ بخلاف العكس؟

و يمكن ان يكون المقصود هو ستر كلّ هذه المواضع إلى موضع الثديين و ان كان ذلك خلاف الظاهر، و على الجملة فلو كان الملاك هو موضع الثديين فيمكن الجمع بين هذا و بين ما دلّ على الدفن إلى الوسط ان كان المراد من الوسط هو ما يحاذي الصدر، و لو أريد منه ما يحاذي موضع الإزار فهو يساعد رواية صالح الدالة على دفنها إلى الحقوين لكن لا يساعد ما دلّ على وجوب دفنها إلى موضع الثديين.

اللهمّ ألا ان يقال: ان الحدّ الأقلّ هو إلى الحقوين و الأكمل هو إلى الصدر و الثديين، و الوسط هو الوسط بينهما.

و قد حكى صاحب الجواهر رواية أبي مريم، بلفظ: دون موضع الثديين، بدل: موضع الثديين، بل هكذا كانت في بعض النسخ الأصليّة الروائيّة [١] و هذا سهل الأمر و يرفع الاشكال، و ان كان يبقى الإشكال بأنه لا يساعد ما ورد من اعتبار الصدر في المرأة. و كيف كان فالظاهر هو ما افاده المشهور من لزوم دفن المرجوم إلى حقويه ان كان رجلا، و إلى الصدر ان كان امرأة، كما هو مقتضى قوله عليه السلام في موثق

[١] أقول: لكن في نسخة الفقيه المطبوعة حديثا: و موضع الثديين، فراجع المجلد ٤ الصفحة ٣٠.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١١

سماعة: تدفن المرأة إلى وسطها ثم يرمى الامام. و لا يدفن الرجل إذا رجم إلا إلى حقويه، و ما ورد من أنه صلّى الله عليه و آله حفر للعامة إلى الصدر و أنه صلوات الله عليه رجم امرأة فحفر لها إلى التندوة، فان التندوة هو موضع الثدي، إلى غير ذلك من الروايات.

أحدهما أنّ المحقق لم يتعرّض للحفر أصلاً و أنّما اقتصر على قوله:

و يدفن المرجوم، و أضاف في الجواهر قبل ذلك، قوله: و يجب ان. « حتّى يفيد انه و لو فرض استظهارهم - كالشهيد الثاني - عدم الوجوب، فهو بنفسه استظهر الوجوب و يقول بذلك.

ثم استدلل على وجوب الدفن بقوله: للأمر بالحفر له في جملة من النصوص المعتبرة إلخ.

و نحن نقول: هل المراد منه أنّه إذا وجب الحفر وجب الدفن أيضاً ففيه أنّه لا ملازمة لإمكان أن يجعل في الحفيرة بدون الدفن أي ردّ التراب و طمّه، هذا مضافاً الى عدم ورود الأمر بالحفر في هذه الروايات حتّى بلفظ المضارع بل هي متعرّضة للدفن فقط نعم ورد في ثلاثة من الروايات أنّه صلوات الله عليه أمران يحفر له حفيرة، فلو كان نظره من وجوب الدفن الى هذه الروايات ففيه ما ذكرناه من عدم الملازمة.

□

نعم يمكن التمسك بالسيرة في موارد الرجم فإنهم صلوات الله عليهم كانوا يحفرون و يدفنون المرجوم في الحفيرة.

و كيف كان فلو لم يكن الروايات صريحة في الوجوب فلا أقلّ من أنّ الاحتياط هو الحفر و الدفن.

ثانيهما أنّه هل الحفر و الدفن واجبان مستقلّان أو أنّهما شرطان في الحدّ؟ الظاهر هو الأوّل، و استفادة الشرطية مشكلة جدّاً، و على هذا فلو وقع الرجم بدون ذلك فقد تحقّق أمر الرجم و صحّ، و الّا لكان اللازم التعرّض له

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٢

و التصريح به في النصوص و الكلمات، و التنصيص على أنّ الرجم بدونها ليس برجم شرعي بل هو قتل و جناية، فعدم التعرّض و التصريح يدلّنا على أنّ هذين الأمرين من قبيل الواجب في الواجب لا من قبيل القيد و الشرط.

## حكم فرار المحكوم بالرجم عن الحفيرة

### إشارة

قال المحقق: فان فرّ أعيد ان ثبت زناه بالبيّنة، و لو ثبت بالإقرار لم يعد و قيل ان فرّ قبل اصابته بالحجارة أعيد.

أقول: أمّا الحكم الأوّل و هو أنّه إذا فرّ المرجوم عن الحفيرة أعيد ليتمّ رجمه ان كان زناه قد ثبت بالشهود، فتدلّ عليه أمور: الأصل و الإجماع و النصوص.

و المراد من الأصل هو أصالة عدم سقوط الرجم الثابت بثبوت موجه، بفراره من الحفيرة، فإذا دلّ الدليل على وجوب الرجم و شكّ في أنّ الفرار مسقط له أم لا فالأصل هو العدم و بقاء ما ثبت عليه من الحدّ.

و وجه ذكر الأصل مع وجود النصوص في المسئلة هو أنّه لو لم يتم الاستدلال بها عند أحد و سقطت عن حدّ الاعتبار و صلاحية الاستدلال و وصلت التوبة الى الأصل كان مقتضاه ما ذكره.

و أمّا الإجماع ففي الجواهر: لا خلاف أجده فيه انتهى و في كشف اللثام - بعد قول العلامة: فإن فرّ أحدهما أعيد ان ثبت الزنا بالبيّنة - إجماعاً كما هو الظاهر انتهى و في الرياض: فان فرّ أحدهما من الحفيرة أعيد إليها ان ثبت الموجب لرحمها بالبيّنة بلا خلاف أجده فيه بل عليه الإجماع في عبائر جماعة و هو الحجّة إلخ.

و أمّا النصوص فهي الأخبار الآتية الصريحة في ذلك.

و أمّا لو ثبت زناه بالإقرار و فرّ عند رجمه من الحفيرة فإنّه لا يعاد إليها بل يخلى و سيّله و يترك بحاله مطلقاً على ما ذهب اليه المفيد و الحلّي و سلّار و ابنا سعيد بل المشهور أو بشرط اصابة الحجر له لا مطلقاً على ما ذهب اليه الشيخ

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٣



في النهاية و ابن حمزة في الوسيلة.

قال الأول: إذا أراد الامام ان يرمه فان كان الذي وجب عليه ذلك قد قامت عليه به بينة أمر بأن يحفر له حفيرة و دفن فيها الى حقويه ثم يرم و المرأة مثل ذلك تدفن الى صدرها ثم ترم فان فرّ واحد منهما من الحفيرة ردّ حتى يستوفى منه الحد بالرم و ان كان الرجم وجب عليهما بإقرار منهما على أنفسهما فعل بهما مثل ذلك غير أنه إذا فرّ و كان قد أصابهما شيء من الحجر لم يردّ انتهى «١».

و قال ابن حمزة عند بيان حدّ الرجم: فان فرّ بعد ما مسّته الحجارة لم يرد انتهى و قال بعد ذلك عند بيان ما إذا ثبت عليه الحدّ بالبينّة: فإن فرّ ردّ على كلّ حال «٢».

و الحاصل أنّ في المقام مذهبين أحدهما أنّ مع إثبات الرجم بالإقرار لا يعاد إلى الحفيرة إنّ فرّ منها مطلقا ثانيهما أنّه فرّ بعد إصابة الحجارة لم يعد و ان فرّ قبل ذلك يعاد و يستوفى منه الحدّ. و اختار المحقّق و صاحب الجواهر أيضا القول الأول.

و قد استدل على ذلك بأمر أحدها: مرسل الصدوق و سيأتي ذكره ثانيها: مفهوم التعليل في خبر حسين بن خالد الآتي ذكره أيضا: «فإنما هو الذي أقرّ على نفسه» يعنى أنّه يخلّى سبيله إذا فرّ لأنّه قد أقرّ فإنّ مفهومه: ان من لم يقرّ بل قامت عليه البينة فإنه يرد و قد يؤيد ذلك بأنّ الفرار بمنزلة الرجوع عن الإقرار الذي لا يرم معه.

ثالثها: الشبهة و درء الحدّ بها.

رابعها: الاحتياط في الدماء.

و أمّا المرسل فهذا: محمد بن عليّ بن الحسين، قال: سئل الصادق عليه السّلام عن المرجوم يفرّ، قال: ان كان أقرّ على نفسه فلا يردّ و ان كان شهد

(١) النهاية الصفحة ٦٩٩.

(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة الصفحة ٤١٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٤

عليه الشهود يردّ «١».

و مقتضاه انه إذا ثبت الموجب بالإقرار فلا يردّ المرجوم مطلقا سواء قد أصابه من الحجارة شيء أم لا.

و استدللّ للقول الثاني برواية أبي بصير عن ابي عبد الله عليه السّلام: أنّه ان كان أصابه الم الحجارة فلا يردّ و ان لم يكن أصابه الم الحجارة ردّ «٢».

و مقتضى ظاهر هذه أنّ الفارق هو الإصابة و عدمها مطلقا فمن أصابته الحجارة لا يردّ إلى الحفيرة سواء ثبت الموجب للرمم بالبينة أو بالإقرار، و من لم تصبه يردّ كذلك. و لا- تختصّ - بظاها- بما إذا أثبت الموجب بالإقرار، و النسبة بينهما هو العموم من وجه. و يجتمعان فيما إذا ثبت الموجب بإقرار و لم تصبه الحجارة فإنّ مقتضى المرسل هو عدم الردّ و مقتضى خبر ابي بصير وجوب ردّه.

و في قبال هاتين ما قد جمع بين الإقرار و الإصابة و هو خبر حسين بن خالد قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: أخبرني عن المحصن إذا هو هرب من الحفيرة هل يردّ حتى يقام عليه الحدّ؟ فقال: يردّ و لا يردّ، فقلت: و كيف ذاك؟ فقال: ان كان هو المقرّ على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شيء من الحجارة لم يردّ، و ان كان إنّما قامت عليه البينة و هو يجحد ثم هرب ردّ و هو صاغر حتى يقام عليه الحدّ و ذلك أنّ ماعز بن مالك أقرّ عند رسول الله صلّى الله عليه و آله بالزنا فأمر به ان يرمم فهرب من الحفرة فرماه الزبير بن العوام بساق بعير فعقله فسقط فلحقه الناس فقتلوه ثم أخبروا رسول الله صلّى الله عليه و آله بذلك فقال لهم: فهلما تركتموه إذا

هرب يذهب فإنما هو الذي أقرّ على نفسه و قال لهم: اما لو كان عليّ حاضرا معكم لما ضللتكم قال: و وداه رسول الله صَلَّى الله عليه و آله من بيت مال المسلمين «٣».

فحيثُ ان يقال بتعارض الخبرين السابقين و تساقطهما فيرجع الى

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٥

رواية حسين بن خالد الناطقة باعتبار كلا الأمرين في عدم جواز الردّ إلى الحفيرة.

و اما ان يقال بأنه يلاحظ واحد منهما مع الخاص المشتمل لكلا القيدين و حيث ان النسبة العموم المطلق فيخصّص العام ثم يلاحظ هذا المقيد و المخصّص الى العام الآخر فيكون النسبة العموم المطلق فيخصّص العام بالخاص لانقلاب النسبة لكن هذا هو الذي حكاه الشيخ المرتضى قدس سره عن بعض و لم يرتضه و ليس هو المنهاج الدائر بينهم بل البناء على ملاحظة النسبة بينهما و بالنسبة إلى الخاص و النتيجة انّ بين الدليلين الأولين بنفسهما عموما من وجه و بين كلّ واحد منهما مع الثالث أي رواية ابن خالد العموم المطلق و يؤل إلى أنّه لو قيل بالتساقط عند تعارض الدليلين فيرجع الى رواية ابن خالد و يحكم باعتبار كلا الأمرين معا و أنّه مع انتفاء اي واحد من القيدين ينتفى الحكم بعدم الردّ و على الجملة فهذا كلّه على القول بالتعارض.

و يمكن ان يجمع بين الرويتين بتقييد إطلاق كلّ منهما بقيد الآخر فتتوافقان مع رواية ابن خالد و لعله هو الأحسن.

كما يمكن ان يقال بأن رواية ابن خالد شاهد للجمع بين المرسله و رواية أبي بصير.

نعم يمكن الإشكال في رواية ابن خالد بتعارض الصدر و الذيل و ذلك لأنّ الصدر يفيد انّ المسقط للرجم بعد الفرار هو كون الموجب قد ثبت بالإقرار مع كون الفرار بعد الإصابة و الحال انّ التعليل الوارد في الذيل و هو قوله صلوات الله عليه و آله: «فإنما هو الذي أقرّ على نفسه» ظاهر في انّ المسقط هو مجرد كون الموجب الإقرار.

### مع صاحب الجواهر في مناقشاته

ثم انّ صاحب الجواهر قد ناقش أولا في القول الأول فقال بعد ذكر القول الثاني و الاستدلال عليه: بل قد يناقش في الأول بمنع كون الهرب بمنزلة الرجوع في ذلك.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٦

أقول: انّ من جملة ما تمسّك به للقول الأول كما تقدّم هو انّ الفرار بمنزلة الرجوع عن الإقرار- و معلوم انه مع الرجوع لا يرجم- و ذلك لأنّ من هيا نفسه للتطهير عن المعصية بسبب الرجم فلو كان باقيا على إقراره فهو لا يفرّ طبعاً عن الحفيرة بل يقوم و يثبت حتّى يجري حدّ الله تعالى عليه كي يتطهر من دنس المعصية.

فناقش رحمه الله عليه في ذلك بان كون الفرار بمنزلة الرجوع في إسقاط الرجم عنه غير معلوم.

و ما أفاده في محلّه و ذلك لأنّه يمكن ان يكون فراره للألم الشديد الذي لا يتحمّله فعلا مع أنّه قد أعدّ نفسه لتحمله فليس هربه في معنى الرجوع.

و ناقش في الاستدلال بإطلاق المرسل باحتمال اختصاصه بصورة الفرار بعد الإصابة كما هو الظاهر في فرار من أقرّ على نفسه.

أقول: انّ هذه المناقشة لا تخلو عن كلام و ذلك لأنّه لا وجه لرفع اليد عن ظاهره الذي هو الإطلاق و الّا فكلّ المطلقات يمكن ان

تحمل على شيء مثل ذلك.

نعم لو كانت خصوصية اقتضت صرف المطلق عن إطلاقه لكان يتم ما ذكره وهو رحمه الله وان ادعى وجود هذه الخصوصية في المقام حيث تمسك بما هو الظاهر من فرار من أقر على نفسه لكنها ليست بهذه المثابة أي بحيث يوجب صرف الإطلاق فلربما يفرّو لم يصبه شيء من الحجارة أصلاً فهذا لا ينفع إلا لمن جزم بقريته هذه الجهة فهو يقول بأن المراد من المرسل هو ما إذا أصابته الحجارة.

ثم تعرض للتعليل الوارد في قصته ماعز حيث اعترض رسول الله (ص) على انهم لحقوا ماعز وقتلوه بعد ان فرّ من الحفيرة قائلاً: فإنما هو الذي أقرّ على نفسه، فان الظاهر منه ان الفرار هو الذي يوجب ان يترك بعد ان فرّ و هرب. فردّ رحمة الله عليه بأن هذا التعليل وارد في صورة الإصابة فلا يشمل غيرها وهو ما إذا هرب بلا إصابة. فقال: وان كان العبرة بالعموم دون المورد

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٧

بناء على ان صدر الرواية المعللة ظاهر في اعتبار الإصابة في عدم الإعادة إلى الحفيرة.

اي ان العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد فبيما نحن فيه العبرة بحسب القاعدة بالفرار بعد ان كان الموجب للرجم هو الإقرار ولا اعتبار بخصوصية المورد هو ان ماعز كان قد هرب مع إصابة الحجر أما أنه لا يعتبر ذلك في المقام بل الأمر بالعكس، والعبرة بخصوص المورد فيلاحظ الإصابة وذلك لمراعاة صدر الخبر الدال بظاهرة على اعتبار الإصابة وهو قوله عليه السلام: إذا كان هو المقرّ على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شيء من الحجارة، قال: فمفهومه في ذيله معارض بمفهوم الشرط أو القيد في صدره فيتساقطان لو لم يكن الأوّل صارفاً للثاني ومخصّصاً له بمورده فلا حجّة فيهما.

يعنى ان مفهوم الذيل كفاية مجرّد الإقرار في الحكم بعدم الردّ إلى الحفيرة، وهو معارض بمفهوم الصدر وهو امّا مفهوم الشرط بلحاظ (إذا) الشرطية، أو مفهوم القيد بلحاظ ذكر لفظه: بعد ما يصيبه، الذي يعتبر حالاً في المقام، وكيف كان فهذا المفهوم يفيد اعتبار الإصابة أيضاً فيتعارضان ويتساقطان- ان لم يكن مفهوم الصدر موجبا لصرف الذيل عن ظاهره ومخصّصاً له بمورده الذي كان مع الإصابة- وعلى هذا فلا حجّة لا في هذا ولا في ذاك.

أقول: ان الامام عليه السلام قد ذكر الإصابة وقيد الإقرار بها بلا ترديد ثم استدللّ عليه السلام بقصّة ماعز وما فعله رسول الله صلّى الله عليه وآله فيها وما قاله، فلو لا انه كان تعليله صلّى الله عليه وآله مقتدياً بهذا القيد لما صحّ التمسك والاستدلال بقصّة ماعز وفعل رسول الله وقوله: فهذه قرينه على ان الإصابة كانت معتبرة في الذيل أيضاً- ألا ان الامام عليه السلام لم يذكر ذلك واقتصر على مجرّد ذكر الإقرار- وذلك لعدم صحّة الاستدلال بالأعم للأخصّ، فيعلم ان قوله صلّى الله عليه وآله: أنّما هو الذي أقرّ على نفسه، معناه ان من أصابته الحجارة قد أقرّ على نفسه، فبدل على دخل كلّ من الإقرار والإصابة في عدم الردّ إلى الحفيرة.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٨

وعلى هذا فليست هذه الرواية لا صدرا ولا ذيلا دليلا على كفاية مجرّد الإقرار بل تدلّ على عدمها بدون الإصابة.

نعم يبقى ان يدعى كون هذا القيد المذكور في الصدر واردا مورد الغالب و عليه فلا مفهوم له كما في قوله تعالى وَ رَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ «١»، قال صاحب الجواهر: و الذب عن مفهوم الشرط و ان كان ممكنا بدعوى ورود القيد مورد الغالب كما عرفته ألا ان في بعض النصوص ما يدلّ على اعتبار مفهومه هنا كالمرسل في الفقيه بغير واحد المحتمل للصحة عند بعض الخ.

أقول: ان المرسل الذي أشار إليه هذا: عن صفوان عن غير واحد عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه ان كان اصابه الم الحجارة فلا يرّد و ان لم يكن اصابه الم الحجارة ردّ «٢».

ترى ان الصدوق عليه الرحمة نقل عن صفوان وهو عن اشخاص كثيرين و لربما كان بعضهم ممن تصحّ روايته و يؤخذ بها و قد

تمسك قدس سره بمرسل الصدوق الصريح في المفهوم- حيث صرح بأنه إذا لم يكن أصابه رد- لإثبات أن القيد في رواية حسين بن خالد ليس واردا مورد الغالب بل هو لإفادة المفهوم.

هذا و لكن لا يخفى أن القيد و ان كان بحسب طبعه واردا مورد الغالب لكأنه إذا وقع تلو الشرط فلا محالة يفيد المفهوم، فاذا قال: و ربائبكم إذا كانت في حجوركم، فإنه تختص و تقيّد بهذا القيد، و ما نحن فيه كذلك لوقوع قيد الإصابة عقيب إذا الشرطية و على هذا فنفس رواية ابن خالد تدلّ على الاشتراط.

قال: و فيه أن ضعف الخبرين المزبورين مع عدم الجابر يمنع من العمل بهما في تقييد المرسل السابق المنجبر بهما.

(١) سورة النساء الآية ٢٣.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤١٩

يعنى أن رواية حسين بن خالد ضعيفة لأنه مجهول و مرسل الصدوق عن صفوان عن غير واحد، ضعيف للإرسال، و لا جابر لهما فلا يصلحان لتقييد المرسل السابق الدال على كفاية مجرد الإقرار في ان لا يردّ إلى الحفيرة، و هو منجبر بهما.

قال: و دعوى اختصاصه بصورة الفرار بعد الإصابة لأنه الظاهر واضحة المنع كدعوى أن مقتضى الأصل بقاء الحدّ، فينبغي الاقتصار في إسقاطه على القدر المتيقّن سقوطه منه بالنص و الإجماع و هو الزائد عن الم الحجارة و يمكن ان يجبر به قصور السند إلخ.

اي أن دعوى اختصاص المرسل- الذي دلّ على كفاية الإقرار في الإعادة- بما إذا كان فراره بعد الإصابة حيث أن الظاهر ذلك، واضحة المنع كدعوى أن مقتضى الأصل بقاء الحدّ، و يقتصر في إسقاطه على القدر المتيقّن سقوطه بالنص و الإجماع و هو ما إذا أصابته الحجارة فحينئذ لا يردّ فإنه المتيقّن من مورد عدم الردّ فلا يعاد للزائد عن الم الحجارة التي أصابته، و لعلّ كونه متيقّنا يكون جابرا لقصور السند في خبر حسين و ابى بصير الدالين على اعتبار الإصابة.

ثم قال: ضرورة انقطاع الأصل بالمرسل المنجبر بالعمل الذي لا- أقلّ من ان يكون موجبا للتردد كما هو ظاهر السرائر و التحرير و الصيمري و مقتضاه عدم الإعادة درءا للحدّ بالشبهة ان لم نقل بعدم فائدتها بعد الأصل.

يعنى أن الأصل- أصل بقاء الحدّ- دليل حيث لا دليل و لما كان المرسل الدال على كفاية الإقرار و عدم الحاجة الى الإصابة منجبرا بالشبهة كما سبق ذلك فالأصل يكون منقطعاً بهذا المرسل المنجبر و لا- أقلّ من كون ذلك موجبا للتردد كما يظهر ذلك- اي التردد- من الأعلام المذكورين.

و الحاصل انه بالآخرة ذهب الى ما اختاره الشرائع من كفاية مجرد الإقرار و عدم اعتبار الإصابة.

و نحن نقول: أن ظاهر رواية حسين بن خالد هو اشتراط الإصابة و هي صحيحة عند بعض العلماء و منهم بعض المعاصرين أو موثقة و على هذا فمقتضى الأخذ بالخبر الصحيح أو الموثق الظاهر الدلالة هو اعتبار الإصابة في عدم الإعادة

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٠

إلى الحفيرة.

و يؤيد ذلك أن المتيقّن هو هذا الفرد و لا خلاف في عدم اعادة من فرّ من الحفيرة بعد ان ثبت زناه بالإقرار و كان قد أصابه حجر من أحجار الرجم.

نعم من قال: بان حسين بن خالد مشترك و مردّد بين الثقة و غيرها فلا يرد عليه ذلك. كما أن القدر المتيقّن يمكن ان يقرّر هنا بوجه آخر تكون نتيجته على خلاف ما تقدّم لأنه إذا قيل أن المتيقّن من المقيّد هو ما إذا ثبت الموجب بالإقرار و كان فراره بعد الإصابة فهذا الفرد خارج عن أدلة الرجم قطعاً.

و أما إذا لوحظ أنّ المتيقن من مطلقات الرجم هو ما إذا كان قد أقرّ و لم يفتر فهذا يفيد خلاف الأول لأنه يستلزم اجراء الحدّ إذا أقرّ بالموجب لكنه قد فر من الحفيرة سواء اصابته الحجارة أم لا.

## دفع توهم

### إشارة

لا- يقال: انّ قوله عليه السّلام في رواية حسين بن خالد: و ان كان أنّما قامت عليه البيّنة و هو يجحد ثم هرب ردّ و هو صاغر، يفيد بمقتضى التقييد بالجحد أنّه إذا قامت عليه البيّنة لكنّه لم يكن يجحد بل كان ساكتا مثلا لم يردّ. لأننا نقول: انّ ذكر ذلك في الرواية من باب ذكر اجلى الفردين و أعلى المصدقين للمفهوم نظير ان يقال: انّ الماء القليل يتنجس بالملاقاة ثم يقال:

اما ماء البحر فلا يتنجس ابداء، فليس المراد عدم انفعال خصوص ماء البحر و هكذا فيما نحن فيه قال عليه السّلام بانّ المقرّ يردّ بخلاف الذي قامت عليه البيّنة و هو جاحد فالمقصود هو غير المقرّ و أنّما ذكر و أضاف قيد:، و هو يجحد،، لتحقيق المطلب و ذكر أعلى فردى المفهوم، و اما افادة إخراج صورة سكوته كى يكون مفهوم الجملة الأولى خصوص من يجحد فهو غير مراد و خلاف المتعارف فى ذكر المفهوم.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢١

### فروع فى المقام

□

ثم انّ هنا فروعاً تعرّض لها صاحب الجواهر رحمه الله.

الأوّل قال: و كذا يسقط الحدّ عن الزانى الذى شهدوا على زناه بها قبلا أو أطلقوا للشبهة انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٨

أقول: صورة المسئلة هي صورة أصل المسئلة المبحوث عنها أنّها أنّ الكلام هناك كان بالنسبة إلى المرأة و هنا بالنسبة إلى الرجل، فاذا شهد أربعة بزنا رجل خاص بامرأة لكن شهدت أربعة نسوة أنّها بكر عقيب دعواها ذلك فإنّه لا يحدّ الزانى و ذلك لعين ما سبق و هو حصول الشبهة، و لا فرق بين ان يكونوا قد شهدوا بزناه بها قبلا أو أطلقوا فى ذلك و لم يتعرّضوا لهذه الجهة أصلا كما لا يحدّ الشهود أيضا.

الثانى: و لو ثبت جبّ الرجل المشهود على زناه فى زمان لا يمكن حدوث الجبّ بعده درى الحدّ عنه و عن التى شهد أنّه زنى بها و حدّ الشهود للفريئة بتحقيق كذبهم.

و فى هذا الفرع يدرء الحدّ عن المشهود عليه بالزنا مطلقا دون الشهود اما عدم حدّ المشهود عليه فلانّ الجبّ الذى يمتنع عادة حصوله فى هذه المدّة موجبة للشبهة فلذا لا حدّ للزنا، و اما حدّ الشهود فلظهور كذبهم و افتراءهم فيما شهدوا به.

الثالث: و كذا يسقط الحدّ عنها لو شهدن النساء بأنّها رتقاء و لكن قيل: حدّ الشهود لعدم إمكان حدوث الرتق عادة.

أقول: إذا كانت رتقاء بحيث كان هناك مانع عن دخول الحشفة فشهادة الشهود بالزنا افتراء فلذا لا تحدّ المرأة، و اما الشهود فقد قيل بأنّهم يحدّون و ذلك لأنّه لا يمكن حدوث الرتق بحسب العادة فشهادتهم كذب و افتراء.

و أورد عليه فى الجواهر بانّ غايته التعارض بين الشهادتين يعنى أنّ غاية الأمر حصول التعارض بين شهادة الشهود بالزنا و شهادة النساء بكونها رتقاء فيتساقطان.

قال: و مثله القول في الجبّ.

و يرد عليه بالفرق بين المسئلة المبحوث عنها و مسئلة الجبّ و ذلك لآنه يحصل العلم نوعا بكونه مجبوبا حتّى للحاكم و يسهل الأمر هنا خصوصا لو قلنا بأنّ حرمة النظر تختص بالعورة دون محلّها لمن لم يكن له شيء، في حين أنّ

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٩

الأمر في الرتقاء ليس كذلك و على هذا فيحصل العلم للحاكم بالجبّ نوعا دون الرتق فليسا من واد واحد حتى يتساويا في الحكم. ثم قال رحمه الله: نعم ان حصل العلم به أو بالرتق بالمعينة أو شهادة عدد التواتر و كان المشهود به الزناء قبلا أتجه حينئذ حدهم للفرية.

أقول: فالضابط الكلّي هو أنّه لو شهدت الشهود بما ثبت للحاكم أنّه افتراء عليه و جب عليهم الحدّ، و لو شهدوا بما لم يعلم ذلك منها و احتمال الصدق و الكذب سقط الحدّ عنهم للشبهة، و ما ذكره من مصاديق هذا الضابط الكلّي الجامع.

### في حكم فرار الزاني في وسط الجلد

ثم انّ ما مرّ كلّه كان حكم فرار المحكوم بالرجم، فلو فرّ المحكوم بالجلد في أثنائه فلا ينفع الفرار منه شيئا و ان كان قد اصابه بعض تلك الجلادات و كان قد ثبت موجه بإقراره، و ذلك لدلالة الآية الكريمة على جلد الزانية و الزاني مأة جلدة فهو واجب بلا كلام و لم يرد دليل على سقوطه فلذا يجب الإكمال إذا فرّ و هرب في أثنائه، هذا مضافا الى ورود الرواية الصريحة في ذلك.

فعن محمد بن عيسى بن عبد الله عن أبيه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الزاني يجلد فيهرب بعد ان اصابه بعض الحدّ أ يجب عليه ان يخلى عنه و لا- يرد كما يجب للمحصن إذا رجم؟ قال: لا- و لكن يردّ حتّى يضرب الحد كاملا- قلت: فما فرق بينه و بين المحصن و هو حدّ من حدود الله؟ قال:

المحصن هرب من القتل و لم يهرب الّا الى التوبة لآنه عاين الموت بعينه و هذا أنّما يجلد فلا بدّ من ان يوفى الحدّ لآنه لا يقتل «١». فترى انها صريحة في وجوب ردّه و اجراء الحدّ عليه بكامله.

نعم هنا نوع إجمال بالنسبة إلى ذيل الرواية، و ما وقع من السؤال و الجواب، فإنّ الراوى سئل عن الفرق بين مورد الرجم الذي لا يردّ الهارب و مورد الجلد الذي يردّ، فأجاب عليه السلام بأنّ المحصن هرب من القتل و لم يهرب الّا الى التوبة لآنه عاين الموت بعينه إلخ. و لعلّ المراد أنّه حيث عاين الموت لما قد رآه من الرجم فقد تاب لأنّ من عاين الموت فهو بالطبع يتوب من معاصيه. لكن يلزم على هذا عدم قبولها كما في قصّة فرعون حيث أنّه قد تاب بعد ما عاين الموت فردّت توبته قال الله تعالى حتّى إذ أذركه العرق قال:

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٥ من حدّ الزنا الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٢

آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بُنَا إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ آ لآن وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ «١».

هذا مضافا الى أنّه كيف تاب و هو يفرّ من الرجم و لو كان قد تاب لكان يقوم على قدمه حتّى يرجم و يتطهر من العصيان. أضف الى ذلك كلّه انّ التوبة تنفع قبل ان يثبت الموجب عند الحاكم، أمّا بعد ذلك فالظاهر أنّه لا تنفع التوبة كما هو الظاهر من الروايات، و كيف كان فهذا ما ورد في الرواية و هو حكمه لا نعم مغزاها.

نعم يمكن ان يقال: ان بين الموردين فرقا و هو انّ الحكم في مورد المحصن هو الرجم و إزهاق روح إنسان بخلاف الجلد الذي ليس هو الّا مجرد ضرب المجرم و من المعلوم انّ للشارع اهتماما بالغا بحفظ النفوس فلذا يحكم بأنّه إذا فرّ المحكوم بالرجم من الحفيرة فإنّه

لا يردّ و أما المحكوم بالجلد إذا فرّ فإنه يردّ.

ثم أنه قد استدلل صاحب الجواهر [١] على عدم سقوط الجلد بالأصل أيضا، و هو أصالة عدم سقوط الحدّ.

و فيه انه لا مجال للتمسك بالأصل مع وجود الآية و الرواية، و التحقيق أنه ان يكون الزانى الهارب، و الزانى غير الهارب، فردين من الزانى فلا كلام فى شمول آية الجلد لهما و هكذا بالنسبة إلى الرواية، و ان كانا موضوعين مختلفين فمن الأول يشك فى شمول الآية للزانى الهارب و معلوم انه حينئذ لا وجه للتمسك بالأصل بعد ان كان شمول الدليل لهذا الفرد أى الزانى الهارب مشكوكا فيه من رأسه، و الحق هو الأول.

### الكلام فيمن يبدأ بالرجم

قال المحقق: و يبدأ الشهود برجمه وجوبا و لو كان مقرّا بدأ الإمام. أقول: هذا التفصيل مشهور و قيل يبدأ الإمام فى رجمه مطلقا. و تنقيح

[١] أقول: و قد تمسك به قبله صاحب الرياض فراجع إن شئت.

(١) سورة يونس الآية ٩٠ و ٩١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٣

الكلام أنه لا شك فى لزوم رعاية الترتيب فى مقام الرجم و لا شك أيضا فى أنه ليس للرعية التقدّم على الامام، و أنّما البحث و الكلام فى أنه هل يقدم الامام مطلقا و بنحو كلّى أو أنه يفصل فى الموارد، فهم بين من يقول بتقدم الامام مطلقا و بين من يفصل بين ما إذا ثبت الموجب بالشهادة فيبدأ الشهود أو بالإقرار فيبدأ الامام و هو مختار المحقق رضوان الله عليه و المشهور. و مستندهم فى ذلك مرسله صفوان عمّن رواه عن ابى عبد الله عليه السلام قال: إذا أقرّ الزانى المحصن كان أول من يرميه الامام ثم الناس فاذا قامت عليه البيّنة كان أول من يرميه البيّنة ثم الامام ثم الناس «١» و هذا الخبر منقول بطريق آخر أيضا فراجع الوسائل. و بهذا الخبر يقيد إطلاق رواية أبى بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

تدفن المرأة إلى وسطها إذا أهدوا أن يرحموها و يرمى الإمام ثم يرمى الناس بعد بأحجار صغار «٢».

و رواية سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام قال: تدفن المرأة إلى وسطها ثم يرمى الامام و يرمى الناس بأحجار صغار «٣».

و الّا فهما بظاهرهما يدلان على ابتداء الامام سواء كان قد ثبت الموجب بالبيّنة أو بالإقرار كما هو القول الآخر فى المسئلة.

و أما ضعف رواية صفوان بالإرسال فلا يقدر فى التخصيص فإنها منجبرة بذهاب المشهور الى القول بالتفصيل و على هذا فالقول المزبور أقوى.

و لعلّ الوجه فى تقدّم الامام عند ثبوت الموجب بالإقرار هو حصول الاطمئنان للناس بلزوم الرجم فى مورده كما انّ الوجه فى ابتداء الشهود بالرجم عند ثبوته بالبيّنة ذلك أيضا فإنه لو كانت البيّنة كاذبة لارتعشت يد الشهود عند الرجم و تأخروا عنه نوعا فإذا رأى الناس أنّهم قد ابتدءوا بالرجم يحصل لهم

(١) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٢.

(٢) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٣) و مسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٤

الاطمئنان بذلك فالنكتة المقتضية للابتداء في الموردين واحدة و هو حصول الاطمئنان للناس.

ثم ان بعض الروايات الواردة في فعل أمير المؤمنين عليه السلام ناطق بأنه عليه السلام ابتداء بنفسه برجم من كان أقر بالزنا. فعن أحمد بن محمد بن خالد رفعه الى أمير المؤمنين عليه السلام قال: أتاه رجل بالكوفة فقال: يا أمير المؤمنين إنني زنت فطهرني ثم ذكر أنه أقر أربع مرات، الى ان قال: فأخرجه إلى الجبان فقال: يا أمير المؤمنين أنظرنى أصلي ركعتين ثم وضعه في حفرة - الى ان قال - فأخذ حجرا فكبّر أربع تكبيرات ثم رماه بثلاثة أحجار في كل حجر ثلاث تكبيرات ثم رماه الحسن عليه السلام مثل ما رماه أمير المؤمنين ثم رماه الحسين عليه السلام فمات الرجل فأخرجه أمير المؤمنين عليه السلام فأمر فحفر له و صلى عليه و دفنه فقيل يا أمير المؤمنين الا تغسله؟ فقال:

قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيامة لقد صبر على أمر عظيم «١».

ثم أنه هل بدأ الإمام في مورد الإقرار و الشهود في مورد البينة واجب أو مستحب؟ الظاهر من الاخبار هو الوجوب. و في كشف اللثام: و إذا ثبت الموجب للرجم بالبينة كان أول من يرحمه الشهود وجوبا كما يظهر من الأكثر، و في الخلاف و ظاهر المبسوط أنّ عليه الإجماع، الى ان قال: و ان ثبت بالإقرار بدأ الإمام وجوبا كما هو ظاهرهم، و في الخلاف و ظاهر المبسوط الإجماع عليه انتهى.

لكن قال في المسالك: و في كثير من الاخبار إطلاق بدأ الإمام و يحتمل حمل ذلك على الاستحباب لضعف المستند عن إثبات الوجوب و للأخبار المستفيضة بقصّة ماعز، و أنّ النبي صلى الله عليه و آله لم يحضر رجمه فضلا عن بدأته به انتهى. و نحن قد ذكرنا أنّ الإطلاقات تقتيد بما ورد فيه التفصيل، و أما ضعف الخبر فمنجبر بعمل الأصحاب. و أوجب عن الاستدلال بقصّة ماعز بأنّ الرواية ساكتة عن رميه صلى الله

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٥

عليه و آله و ليس فيها تصريح بأنّه لم يرم فمن المحتمل أنّه رمى و لكن لم ينقل في الخبر [١].

و ان أبيت إلّا عن ظهوره في عدم رميه فهذا ظهور فعلى لا يقاوم الظهور القولى الذى مرّ بقوله عليه السلام: يرمى الإمام، فإنّه ظاهر في الوجوب جدّا، و الفعل محتمل لوجهه خصوصا بعد ان صرح في بعض الروايات الواردة في إقرار الزانى عند أمير المؤمنين عليه السلام بأنّه (ع) أقدم على الرمي بنفسه.

و قد أورد بعض الأعظم خدشه أخرى في دلالة الروايات على الوجوب فقال: نعم يمكن الاشكال من جهة منع ظهور الجملة الخبرية في اللزوم «١».

و فيه أنّه لا يقتصر في إفادة الوجوب على الأمر بالصيغة أو الأمر الغائب بل كثيرا ما يؤتى بلفظ المضارع لإفادة الوجوب و اللزوم، بل قد تدعى أظهريته في الوجوب من فعل الأمر كما تقدّم ذلك.

### في إعلام الناس ليتوفروا على الحضور

قال المحقق: و ينبغي ان يعلم الناس ليتوفروا على حضوره.

أقول: يحتمل ان يقرء لفظ «يعلم» بصيغة المعلوم و مبينا للفاعل فيكون فاعله الامام و على هذا قال في الجواهر - بعد لفظه ينبغي - للإمام و من قام مقامه إذا أراد استيفاء الحدّ ان يعلم الناس انتهى. و يحتمل ان يقرء بصيغة المجهول و مبينا للمفعول، و كيف كان



فظاهر عبارة المحقق انه مستحب فإنه عبر بلفظ ينبغي، وقد نفى صاحب الجواهر الاشكال والخلاف في ذلك، لكن لا

[١] أقول: قال في الرياض الجلد ٢ الصفحة ٤٧٥: والمستفيضة قيل ما تضمنت أنه صلى الله عليه وآله لم يحضر بل غايتها عدم تضمنها أنه حضر، واحدهما غير الآخر فيحتمل الحضور و لم ينقل، و لو سلم الدلالة على عدم حضوره فيحتمل كونه لمانع انتهى. يقول المقرّر: و لا يخفى ما فيه فان قوله ص: لو كان عليّ حاضرا لما ضللتهم، دالّ على عدم حضورهما صلوات الله عليهما.

(١) جامع المدارك الجلد ٧ الصفحة ٤٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٦

يعلم أنّ المشار إليه أصل الإعلام مطلقا أو هو استحبابه، و على أيّ حال فظاهر بعض الروايات هو وجوب الإعلام.

فعن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه أنّ امرأة أقرت عند أمير المؤمنين عليه السلام بالزنا أربع مرّات فأمر قنبرا فنأدى بالناس فاجتمعوا و قام أمير المؤمنين عليه السلام فحمد الله و اثنى عليه ثم قال: أيّها الناس إنّ إمامكم خارج بهذه المرأة الى هذا الظهر ليقم عليها الحدّ إن شاء الله فعزم عليكم أمير المؤمنين لئلا يخرجتم و أنتم متنكرون و معكم أحجاركم لا- يتعرّف منكم أحد الى أحد فانصرفوا الى منازلهم إن شاء الله قال: ثم نزل فلما أصبح الناس بكره خرج بالمرأة و خرج الناس معه متنكرين متلثمين بعمائمهم و بأرديتهم و الحجارة في أرديتهم و في أكمامهم حتّى انتهى بها و الناس معه الى الظهر بالكوفة «١».

و في مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد المذكورة آنفا: ثم نادى في الناس يا معشر المسلمين اخرجوا ليقام على هذا الرجل الحدّ و لا يعرفن أحدكم صاحبه «٢».

و منها خبر أصبغ بن نباته أنّ رجلا أتى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ عنده بالزنا ثلاث مرّات فقال له: اذهب حتّى نسأل عنك. الى أنّ قال: ثم عاد اليه. فقال الرجل: يا أمير المؤمنين إنّي زنيت فطهرني. فقال: أنّك لو لم تأتتنا لم نطلبك و لسنا بتاركيك إذ لم نك حكّم الله عزّ و جلّ. ثم قال: ايها الناس أنّه يجزى من حضر منكم رجمه عمّن غاب فنشدت الله رجلا منكم يحضر غدا لئلا تلثم بعمامته حتّى لا يعرف بعضكم بعضا و أتوني بغلس حتّى لا يبصر بعضكم بعضا فأنا لا ننظر في وجه رجل و نحن نرجم بالحجارة قال: فغدا الناس كما أمرهم «٣».

و عن الصادق عليه السلام: أنّ رجلا جاء الى عيسى بن مريم عليه السلام

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من حدّ الزنا الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من حدّ الزنا الحديث ٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٧

فقال: يا روح الله انّي زنيت فطهرني فأمر عيسى عليه السلام أنّ ينادى في الناس ان لا يبقى أحد إلّا خرج لتطهير فلان فلما اجتمع الناس و «١».

و على الجملة فظاهر هذه الروايات هو وجوب الإعلان ليحضرها و يكونوا ناظرين و شاهدين لعذابه، فالاعلان مقدّمة للحضور، و على هذا فلو حضروا بأنفسهم متوقّرين فلا حاجة الى ذلك لعدم وجوب نفسى بل حضور هذه العدة للتبته و تعظيم الشعائر و حصول الانذار كى يتبّهوا و يواظبوا على أنفسهم ان لا يقعوا في مثل هذه المشكلات و المواقف الخطيرة فلو كان حضورهم موقوفا على الإعلام يلزم عليه ذلك، و كيف كان فالتأسي بأمر المؤمنين عليه السلام يقتضى إعلان الحاكم للناس بذلك.

ثم ان صاحب الجواهر قال: بل الذي ينبغي له أيضا ان يأمرهم به انتهى مع ان المحقق اكتفى بقوله: ينبغي ان يعلم الناس، نعم لا يبعد ان يكون مراد المحقق هو الإعلان و الأمر بالحضور، و عبارة أخرى الإعلان المقترن بالأمر.

ثم انه هل يكتفى بحضور النساء فقط أم لا؟

لم أجد في الروايات موردا تعرّض لذلك، لكنّ القرينة قائمة على عدمه فان النساء لا تشارك الرجال في المجامع العامية بل يقوم بتلك الأمور الرجال خاصة.

### في حضور طائفة لإقامة الحدّ

قال المحقق: و يستحب ان يحضر اقامة الحدّ طائفة و قيل: يجب تمسّكا بالآية و أقلها واحد و قيل عشرة و خرّج متأخر ثلاثة و الأوّل حسن.

أقول: الأصل في ذلك قوله تعالى بعد بيان حكم الزانية و الزانى و وجوب جلدهما و ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين «٢» فإنه قد أمر بأمر الغائب

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣١ من حدّ الزنا الحديث ٥.

(٢) سورة النور الآية ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٨

بحضور الطائفة.

قال الشهيد الثاني في المسالك: و اختلفوا في الموضوعين أحدهما الأمر للوجوب أم الاستحباب فقبل بالأوّل و اختاره ابن إدريس و المصنف في النافع و جماعة عملا بظاهر الأمر فإنّ الأصل فيه الوجوب و قيل بالثاني و هو الذى اختاره المصنف هنا و قبله الشيخ في كتب الفروع لأصالة عدم الوجوب و حمل الأمر على الاستحباب لانه بعض ما ورد بمعناه و لا يخفى قوّة الأوّل إلخ.

أقول: انه و ان كان الأمر قد يأتي لإفادة الاستحباب بل قال صاحب المعالم: انه يستفاد من تضعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم الصلاة و السّلام ان استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعا في عرفهم انتهى، لكن الظاهر من الأمر هو الوجوب و على هذا فلا بدّ من القول بوجوب ذلك لا استحبابه أخذا بظاهر صيغة الأمر. ألّا ان يكون هناك إجماع على عدم وجوب شهود الطائفة و حضورهم. و قد مرّ أن إعلان الإمام الناس بذلك و أمرهم بالحضور كان من باب المقدّمة للحضور و لذا قد يكون الإعلان أيضا واجبا إذا كان الحضور متوقفا عليه.

و اما الموضوع الثاني من الموضوعين اللذين ذكر انهما محلّ الكلام فهو في العدد المعتبر في المقام، المراد من الطائفة.

فنقول: هنا ثلاثة أقوال: أحدها الواحد فإنّ أقلّ الطائفة واحد و هى تصدق به و قد ذهب الى ذلك الشيخ الطوسى في النهاية و كذا المحقق هنا و فى النافع، و العلامة فى القواعد.

ثانيها ان أقلها ثلاثة ذهب اليه ابن إدريس.

ثالثها ان أقلها عشرة و قد اختاره الشيخ فى الخلاف.

و استدللّ للقول الأوّل: بوجوه أحدها ما مرّ من صدق الطائفة بالواحد، ثانيها: أصالة البراءة من الزائد.

ثالثها: رواية غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى قول الله عزّ و جلّ: و لا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله، قال: فى إقامة الحدود،

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٢٩

و في قوله تعالى وَ لِيَشْهَدَ عَدَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ، قال: الطائفة واحد [١].

أقول: أنه لا وجه للتمسك بالأصل مع وجود الدليل كرواية غياث، فإن كانت هي حجة معمولاً بها كما هي كذلك فهي المرجع، و نحن في غنى عن المعنى اللغوي لأننا مأمورون بالأخذ بتفسير الامام عليه السلام و العمل بقوله - دون قول اللغوي - و ان كان الامام عليه السلام فيسير اللفظ بالمجاز، و الألقاوال مختلفة لمناسبات مختلفة فقد يقال بأن الطائفة بمعنى القطعة و هي تصدق بواحد فكذا الطائفة، و قد يقال: أنها من الطوف و الإحاطة و الاحتفاف، و عليه فيعتبر وجود أربعة تحفّ به من الجهات الأربعة أو ثلاثة مثلاً، الى غير ذلك من الكلمات.

لا- يقال: ان ظاهر قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا «١». بمقتضى ضمير الجمع في:

ليتفقها و كذا في: و ليندروا، هو ان الطائفة ثلاثة و ما فوقها.

لأننا نقول: لعل ضمير الجمع باعتبار ان من كل فرقة أحدا و يؤل الى آحاد و ذلك لا ينافي كون الطائفة واحدا.

و حينئذ فلو كان هناك مفهوم عرفي يجب الأخذ به و ذلك لتعلق التكليف أولاً و بالذات بالمتفاهم العرفي من الألفاظ، و الخطابات الشرعية منزلة عليه و من المعلوم ان الطائفة بحسب المتفاهم العرفي لا تستعمل في الواحد بل لا أقل من الثلاثة و هذا هو المرتكز في الأذهان لو لا دليل صارف عن ذلك.

قال العلامة أعلى الله مقامه - بعد ان نقل عن الشيخ في الخلاف أنه قال: أقل ذلك العشرة، و بعد ان نقل كلام بعض آخر من الأصحاب -: و قال ابن إدريس: الذي أقول في الأقل أنه ثلاثة نفر لأنه من حيث العرف دون

[١] تهذيب الأحكام الجلد ١٠ الصفحة ١٥٠، وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدّ الزنا الحديث ٥، أقول: و قد استدلل أيضاً بقوله تعالى وَ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا. بدليل قوله تعالى فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ. راجع كشف اللثام الجلد ٢ الصفحة ٢٢١.

(١) سورة التوبة الآية ١٢٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٠

الوضع، و العرف إذا صار الحكم له دون الوضع الأصلي، و شاهد الحال يقتضى ذلك، و ألفاظ الاخبار، لأن الحد إذا كان قد وجب بالبينة فالبينة يرحمه و يحضره و هم أكثر من ثلاثة، و ان كان باعترافه فأول من يرحمه الامام ثم الناس مع الامام، و ان كان المراد و المعنى حضور غير الشهود و الامام فالعرف و العادة اليوم ان أقل ما يقال: جننا في طائفة من الناس أو جاءنا طائفة من الناس المراد به الجماعة عرفاً و عادة، و أقل الجمع ثلاثة، و شاهد الحال يقتضى أنه أراد تعالى الجمع، و فيه الاحتياط، و خيرة شيخنا في الخلاف لا وجه له، فأما الرواية فمن الاخبار الآحاد و قد بينا ما في ذلك.

ثم قال: و المعتمد في ذلك المصير الى العرف فمهما دلّ عليه لفظ الطائفة صرف اليه و الألفعي الموضوع اللغوي لانتفاء العرف الشرعي فيه «١».

هذا كله مقتضى الاستظهار فيبقى الكلام في أنه لو لم تكن الرواية حجة لنا و لا كان هناك مفهوم عرفي للفظ الطائفة و تردّد أمرها بين معاني مختلفة و وصلت النوبة الى الأصل فما هو مقتضاه؟

الظاهر ان الأصل هنا أصالة الاحتياط لا أصالة البراءة. تقرير ذلك أنه إذا وقع مفهوم مجمل في كلام الشارع فان كان قد نهى عنه فمقتضى إجماله هو الأخذ بالمتيقن فيحرم على المكلف هذا المقدار، و أما الزائد عليه فلا، لعدم حجة المشكوك فيه و هذا بخلاف ما إذا أمر بهذا المفهوم المجمل فإنه لا بدّ من الإتيان بالمقدار المتيقن الذي يخرج به عن العهدة و هو مالا يزيد عليه قطعاً و ذلك

كما إذا أمر بالركوع و تردّد امره بين انحناء يسير أو الى حدّ يبلغ كفضاء ركبته فإنّه يجب الاحتياط بذلك لأنّه المتيقن و إذا أريد الاحتياط فالظاهر أنّ ما ذكره الشيخ في الخلاف هو حدّ الاحتياط و لا حاجة الى أزيد من ذلك و هو العشرة لأنّه لا شكّ و لا شبهة في صدق لفظ الطائفة عليها.

بقي أنّ الشيخ قدس سرّه استدلل على ما ذهب اليه، بالاحتياط، قال في

(١) المختلف الصفحة ٧٤١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣١

الخلاف المسئلة الاولى من باب الحدود: و أقلّ ذلك عشرة و به قال الحسن البصرى، و قال ابن عباس: أقلّه واحد و قد روى ذلك أصحابنا أيضا. دليلنا طريقة الاحتياط لأنّه إذا حضر عشرة دخل الأقل فيه إلخ.

### ينبغي كون الحجارة صغارا

قال المحقق: و ينبغي ان تكون الحجارة صغارا لئلا يسرع التلف.

و قال العلامة في القواعد: ثم يرمى بالأحجار الصغار.

و قال كاشف اللثام- بعد ذلك- لئلا يتلف سريعا، و للأخبار.

و قال الشهيد في اللمعة: و ينبغي كون الحجارة صغارا لئلا يسرع تلفه انتهى.

و قال الشهيد الثانى- بعد ذلك- بالكبار و ليكن كما يطلق عليه اسم الحجر فلا يقتصر على الحصى لئلا يطول تعذيبه أيضا انتهى.

أقول: و على هذا فلا يرمى بصخرة واحدة عظيمة تجهز عليه و تقتل بها سريعا بل ربما لا يصدق الرجم بذلك و لذا قال بعض بأنّه يرمى بالأحجار الصغار و أنّه لا يجزى غير ذلك.

و يدلّ على ذلك أو يؤيّده ما ورد في الاخبار من التعبير بالأحجار كما أنّه يدلّ على ذلك صريحا النصوص الناطقة بذلك ففي رواية أبى بصير: و يرمى الإمام ثم يرمى الناس بعد بأحجار صغار «١».

و فى موثقة سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام:.. ثم يرمى الامام و يرمى الناس بأحجار صغار «٢».

و على هذا فلا بدّ من ان يكون بنحو يصدق الأحجار الذى هو لفظ الجمع، و بناء عليه- اى بناء على عدم صدق الرجم- لو ضرب بحجر كبير أسرع

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب الحدود الحديث ٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٢

التلف يلزم الضارب القصاص ان كان قد تعمّد فى ذلك، أو الدينة ان لم يتعمّد فيه لكنهم لم يتعرّضوا لذلك، كما أنّهم لم يتعرضوا أيضا لما إذا كان رماه بحجر معتبر فى الرجم ألا أنّه وقع على موضع منه أو جب قتله، و أنّه ما حكمه؟

ثم أنّه كما يلاحظ ان لا تكون الأحجار كبيرة- لأنها تسرع فى قتله و توجب ان لا تذوق الم العذاب- كذلك العكس يعنى يلاحظ ان لا- تكون الأحجار فى غاية الصغر فان ذلك يوجب ان يطول به الأمر و يؤذيه و يتعبه كثيرا و يعدّب بطول الضرب مع بقاء الحياة و رمقه، و هذا خلاف المتعارف، و على الجملة فالمعيار هو الحدّ المتوسط بين هذا و ذاك، و كونه فى حول ما ذكر فى مرفوعة أحمد

بن خالد فى رجل اتى أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة، الى ان قال:

فأخذ حجرا فكبر أربع تكبيرات ثم رماه بثلاثة أحجار في كل حجر ثلاث تكبيرات ثم رماه الحسن عليه السلام مثل ما رماه أمير المؤمنين عليه السلام ثم رماه الحسين عليه السلام فمات الرجل «١».

و كذا ما ورد في خبر ابن ميثم من قوله: و الحجاره في أرديتهم و أكامهم «٢» فإن ذلك لا يمكن في الحجر الكبير جدًا، هذا بل و ربّما ينصرف لفظ الرجم عن رميه بالحجر الكبير فإنه بالفارسيه (سنگباران) و ان هذا ممّا يقتله دفعه كما أنه لا يجوز بالصغار جدًا لعدم صدق الحجر عليها.

و خلاصه الكلام أنه لو كان هناك متعارف فإنه يؤخذ به و إلا فاللزام الاحتياط و الأخذ بالمتيقن.

و بقى بعد فروع لم ينصّ عليها و لم تذكر في الكلمات. مثل أنه هل يعتبر فيه التوالى أم لا بل تجوز مع الفصل في الرمي، و أنه هل يعتبر فيه ان يكون بلا واسطه أو انه يجوز ذلك بواسطه بعض الآلات مثلا؟

و غير خاف ان أصل المسئله هامّ و يحتاج الإفتاء به جدًا الى تحقيق كامل و حصول الاطمئنان إلى أحكامها.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب حدود الزنا الحديث ٤.

(٢) الكافي المجلد ٧ الصفحة ١٨٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٣

و الحكم في الجميع مع عدم دليل يتمسك به و يستند اليه، و عدم عرفيه في البين هو الاحتياط و ملاحظه القدر المتيقن.

## لا يرم من كان لله عليه حدّ

قال المحقق: و قيل: لا يرمه من لله قبله حدّ و هو على كراهيه.

أقول: ظاهر قوله: لا يرمه، هو الحرمة و ان كان لم يذكر قائله و أنّما نسبه الى القيل، بل قال صاحب الجواهر - بعد لفظه قيل،، في عبارة المحقق -: و ان كنّا لم نتحققه.

أقول: و قد أفتى المحقق في النافع بالحرمة فقال: و لا يرمه من لله قبله حدّ فقد استدللّ له في الرياض بظاهر النهي عنه في المعتره المستفيضه، و هكذا العلامة أعلى الله مقامه أفتى في الإرشاد بالحرمة فقال: و لا يرمه من عليه حدّ انتهى و قال الأردبيلي في شرحه: ظاهر هذه تحريم الرجم فيمن كان لله عليه حدّ سواء كان رجما أو غيره.

و التحقيق انّ البحث هنا في موضعين أحدهما في أنه هل هو حرام أو مكروه؟ ثانيهما أنه هل يختصّ بما إذا كان عليه حدّ مثل حدّ المرجوم أو مطلق الحدّ؟

أمّا الأوّل فنقول: قد اختلفوا في ذلك و ليس بنحو يقال بقيام الإجماع على عدم الحرمة و ذلك لافتاء مثل المحقق و العلامة بها فإنه إذا أفتى مثلها بشيء و ان كان في بعض كتبهم يعلم انّ خلافه ليس إجماعيًا، و على الجملة ففي المسئله قولان و ان كان المشهور هو القول بالكراهه، و في الرياض أنه ظاهر الأكثر بل المشهور، بل في كشف اللثام: هو مذهب الأصحاب.

و قد استدللّ للقول بالحرمة بالنصوص و الاخبار الكثيرة المتضمنه للنهي عن ذلك، و النهي ظاهر في الحرمة، و ليس لنا ما يوجب صرفه عنها.

ففي رواية ابن ميثم في قصه امرأة أقرت عند أمير المؤمنين عليه السلام بالزنا أربع مرّات: ثم وضع إصبعيه السبابتين في أذنيه و نادى بأعلى صوته: أيها الناس

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٤

انّ الله عهد الى نبيه صلّى الله عليه و آله عهدا عهد محمد صلّى الله عليه و آله الى باّنه لا يقيم الحدّ من لله عليه حدّ فمن كان لله

عليه حدّ مثل ما له عليها فلا يقيم عليها الحدّ قال: فانصرف الناس يومئذ كلّهم ما خلا أمير المؤمنين و الحسن و الحسين عليهم السّلام إلخ «١».

و عن زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال: اتى أمير المؤمنين عليه السّلام برجل قد أقر على نفسه بالفجور فقال أمير المؤمنين عليه السّلام لأصحابه: اغدوا غدا علىّ مثلثمين فقال لهم: من فعل مثل فعله فلا يرحمه و لينصرف، قال: فانصرف بعضهم و بقى بعضهم فرجمه من بقى منهم «٢».

و فى مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد فى رجل اتى أمير المؤمنين عليه السّلام بالكوفة و أقرّ عنده أربع مرّات بالزنا و طلب منه ان يطهره: و استقبل عليه السّلام الناس ثم قال: معاشر المسلمين انّ هذه حقوق الله فمن كان لله فى عنقه حق فليصرف، و لا يقيم حدود الله من فى عنقه حدّ، فانصرف الناس و بقى هو و الحسن و الحسين، فرماه كلّ واحد ثلاثة أحجار فمات الرجل «٣».

و فى خبر أصبغ بن نباته: انّ رجلا اتى أمير المؤمنين عليه السّلام، الهم ان قال: فاقبل علىّ عليه السّلام ثم قال: نشدت الله رجلا منكم لله عليه مثل هذا الحق ان يأخذ لله به فإنه لا يأخذ لله بحق من يطلبه الله بمثله «٤».

و فى خبر الفقيه قال الصادق عليه السّلام: ان رجلا جاء الى عيسى بن مريم عليه السّلام فقال: يا روح الله اتى زنى فطهرنى فأمر عيسى عليه السّلام ان ينادى فى الناس ان لا يبقى أحد إلّا خرج لتطهير فلان، فلما اجتمع الناس و صار الرجل فى الحفيرة نادى الرجل: لا يحدنى من لله فى جنبه حدّ فانصرف الناس كلّهم إلّا يحيى و عيسى «٥».

- (١) و سائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ١.
- (٢) و سائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ٢.
- (٣) و سائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ٣.
- (٤) و سائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ٤.
- (٥) و سائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ٥.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٥

فمقتضى الأخذ بظاهر هذه الروايات هو الحكم بالحرمة.

و أمّا ما استدللّ به القائل بالكراهة أو يمكن ان يستدلّ له فأمور:

أحدها شيوع استعمال النهى فى الكراهة على وزان استعمال الأمر فى الاستحباب الذى هو كالمجازات الراجحة، أو كأنه يكون استعمال النهى فى الحرمة و الأمر فى الاستحباب من قبيل المشترك اللفظى الذى يحتاج استعماله فى معانيه المختلفة محتاجا إلى القرينة و حيث انّ المشهور أفتوا بالكراهة فلا يصحّ حمله الّا على ذلك.

ثانيها انّ القول بالحرمة يحتاج الى مستند صحيح و دليل قاطع بخلاف الكراهة فإنّها لا تحتاج الى ذلك بل يتساهل فى أمرها و يتسامح فيها كما فى الاستحباب و هذا الروايات ضعيفة لا تصلح لإثبات الإلزام و التحريم، و بعبارة اخرى: انّ قصور سند النهى عن إفادة الحرمة يوجب الحمل على الكراهة.

ثالثها ما استدللّ به بعض الأصحاب من وجوب القيام بأمر الله تعالى و عموم الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و الرجم من هذا القبيل.

رابعها الأصل [١].

و يرد على الأوّل انه ليس استعمال النهى فى الكراهة إلى حدّ يوجب صرفه إليها كما انّ الأمر أيضا ظاهر فى الوجوب و لا تظمن النفس الى انّ استعماله فى الندب صار راجحا على الوجوب.

و أما الثاني فيرد عليه أنّ الروايات ليست بأجمعها ضعيفة بل بعضها صحيح كخبر زرارة و بعضها معتبر كخبر أصبغ، و على هذا فلا يصحّ الاشكال فيها من ناحية قصور السند كما أنّ دلالتها واضحة.

و أما الثالث ففيه ما ذكره في الرياض من أنّ مقتضاه الوجوب - أي وجوب إقامة الحد - و هو ينافي الكراهة المتفق عليها.

و أما الرابع أي أصالة عدم الحرمة، فهو دليل حيث لا دليل.

و على هذا فمقتضى الدليل هو القول بالحرمة، و قد مال إليه صاحب

[١] أقول: و قد استدل بعض بعدم ذكر ذلك في قصّة ماعز و لو كان واجبا لما تركه.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٦

الرياض أيضا - و ان ادعى في أثناء كلامه الاتفاق على الكراهة - و عليه فالأقوى هو الحرمة.

اللهم ألا ان تكون الروايات معرضا عنها بان يقال: أنّه كانت عندهم قرينة حملتهم على عدم العمل بهذه الروايات.

و فيه ما ذكرنا من الإفتاء بالحرمة من مثل المحقق و العلامة في بعض كتبهما [١].

نعم ما علّل به الحكم أشد مناسبة للكراهة من التحريم و هو أنّ من عليه الحدّ فلا يجرم، فإنّه مشعر بالعلية و كأنّه قيل: كيف يجرم من كان عليه حدّ الله تعالى؟! و أما الموضوع الثاني فنقول: أنّ الروايات بظاهرها مختلفة و هي على ثلاثة أنحاء فمنها ما يستظهر منها اعتبار المثلية و هو صحيح زرارة، ففيه: من فعل مثل فعله فلا يجرمه. «١» و معتبرة أصبغ بن نباته و فيها: نشدت الله رجلا منكم لله عليه مثل هذا الحق ان يأخذ لله به «٢».

و منها ما هو ظاهر في الإطلاق و أنّ الملاك هو مجرد كون الحدّ عليه و ذلك كمرفوعة أحمد بن محمد بن خالد ففيها: فمن كان لله في عنقه حقّ فلينصرف، و لا يقيم حدود الله من في عنقه حدّ «٣». و كذا رواية الامام الصادق في حكاية عيسى بن مريم، و فيها: لا يحدّني من لله في جنبه حدّ «٤».

[١] أقول: و يظهر من المقداد قدس سرّه أنّ القائل بالحرمة أيضا غير قليل حيث قال في التنقيح الجلد ٤ الصفحة ٣٤٥: لا شك أنّه ورد النهي عن ذلك في الروايات فيحتمل ان يكون ذلك للتحريم مناسبة لإعظام حدود الله تعالى و محارمه، و يحتمل ان يكون الكراهة لأصالة البراءة من التحريم و وجوب القيام بحقوق الله و عموم الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فلذلك قال جماعة بالتحريم و جماعة بالكراهة انتهى.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٣ من مقدمات الحدود الحديث ٥.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٧

و منها ما قد جمع بينهما بحسب صدر الرواية و ذيلها و ذلك كرواية ابن ميثم ففيها: لا يقيم الحدّ من لله عليه حدّ، فان ظاهر هذه الجملة هو الإطلاق و كفاية مجرد كون الحدّ عليه أي حدّ كان فلا يعتبر المثلية، ألا انّ فيها بعد ذلك بلا فاصلة: فمن كان لله عليه مثل ما له عليها فلا يقيم عليها الحدّ «١»، و هذه العبارة ظاهرة في اعتبار المثلية.

و لكنّ التحقيق أنّه لا اعتبار بالمثلية و أنّما المعتبر هو كون حدّ عليه و ذلك لأمرين: أحدهما مناسبة الحكم و الموضوع فإنّها تقتضى

انّ من كان عليه حدّ من حدود الله فلا يشارك الناس في رجم أحد.

و ثانيهما ملاحظة التفرّيع الذي ورد في هذه الرواية فإنّ التفرّيع لا يناسب إلّا إذا كان المفترّع من أفراد المفترّع عليه و أحد مصاديقه فلو كان الثاني عين الأوّل فلا معنى لتفرّيعه عليه و هو بعيد عن نطاق البلاغة، و إذا كان الثاني متفرّعا على الأوّل فلا محالة يفيد انّ من كان عليه مثل هذا الحدّ فلا يرجم و من كان عليه حدّ مطلقا فلا يرجم أيضا، و على هذا فهذه الرواية التي ظهر المراد منها بركه فاء التفرّيع تفسّر ما دلّ منها على اعتبار خصوص المثلية و يفهم منها أنّه ليس الملاك ذلك و أنّما الملاك تعلق حدّ من حدود الله تعالى به.

لا يقال: لعلّ ذيل رواية ابن ميثم يكون مفسّرا لصدوره لا ان يكون تفرّيعا عليه، و حينئذ يكون الملاك هو خصوص الحدّ المماثل. لأنّنا نقول: أنّه خلاف ظاهر لفظ الفاء و لا يلائم البلاغة و أنّما الظاهر منه التفرّيع.

و هل الحكم يجرى فيما إذا كان قد تاب الى الله تعالى، أو أنّه إذا تاب فليس عليه حدّ و يجوز له ان يرجم؟ المختار عندهم هو الثاني و يؤيد ذلك أو يدلّ عليه ما ذكروه من أنّه لو لم يجز على من كان عليه الحدّ مع أنّه قد تاب، ان يرجم فلعلّه لا يوجد من يرجم فإنّه قلما يوجد من لم يكن عليه حدّ أصلا بخلاف ما إذا قلنا بقبول التوبة

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٨

فإنّه و ان كان قد تعلق عليه الحدّ لكن التوبة فيما بينه و بين الله قد طهرته، و التائب من الذنب كمن لا ذنب له، و هذا يسهّل الخطب، و به يمكن أقدام كثيرين على رجم من وجب رجمه و المستفاد من أدلّة التوبة أنّه بعد ما تاب فليس عليه شيء و لا عليه حقّ و دين من الله كي لا يمكنه الاقدام على الرجم.

قال في الجواهر: و ظاهر النصّ و الفتوى سقوط الحدّ بالتوبة قبل ثبوته عند الحاكم فيتّجه حينئذ ما سمعته من ابن إدريس.

أقول: و ما ذكره ابن إدريس هو ما حكاه عنه آنفا بقوله: و في السرائر:

و روى أنّه لا يرجمه إلّا من ليس لله سبحانه في جنبه حدّ، و هذا غير متعذر لأنّه يتوب في ما بينه و بين الله تعالى ثم يرميه انتهى.

نعم يشكل الأمر على هذا بلحاظ ما ورد في رواية ابن ميثم حيث قال في آخره: فانصرف الناس يومئذ كلّهم ما خلا أمير المؤمنين و الحسن و الحسين عليهم السلام فأقام هؤلاء الثلاثة عليها الحدّ يومئذ و ما معهم غيرهم إلخ «١».

لأنّه إذا كانت التوبة كافية في رفع حكم الحدّ فلما ذا لم يتوسلوا بالتوبة؟ و كيف يمكن ان يقال بأنّ هذه الجماعة كلّهم كانوا قد ارتكبوا موجب الحدّ و مع ذلك فلم يتوبوا حتّى في هذه الساعة و رجعوا؟

و لذا قال صاحب الرياض: و ربما يظهر من الصحيحة الاولى و نحوها ممّا تضمّن انصراف الناس بأجمعهم بعد ما قيل لهم ذلك ما خلا أمير المؤمنين و الحسنين عليهم السلام عدم الفرق فان من البعيد جدّا انّ جميعهم لم يتوبوا من ذنوبهم ذلك الوقت انتهى «٢».

و في الجواهر بعد إيراد هذا الاشكال: و يمكن ان يكون لعدم علمهم بالحكم انتهى.

أقول: و يحتمل أنّهم كانوا في ذاك الوقت غافلين عن التوبة، و أمثال ذلك من التوجيهات.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣١ من مقدمات الحدود الحديث ١.

(٢) الرياض الجلد ٢ الصفحة ٤٧٧.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٣٩

و كيف كان لا يمكن رفع اليد بهذه الرواية عن الأصل المسلّم و هو قبول التوبة.



ثم انّ الظاهر أنّه لا فرق في النهى كراهةً أو تحريماً بين ثبوت الزنا بالإقرار أو البيّنة.

الّا أنّه حكى عن الصيمرى اختصاص الحكم بالأوّل قائلاً أنّه محلّ خلاف و أنّه إذا قامت البيّنة فالواجب بدأة الشهود، و لأنّ النهى أنّما ورد في صورة الإقرار.

و يرد على الوجه الثانى أنّه لا- عبرة بخصوص المورد بل العبرة بعموم الوارد، و موارد النهى فى المقام و ان اختصت بالإقرار أنّما ان النهى فيها وارد على سبيل العموم.

و أمّا الوجه الأوّل أعنى وجوب بدأة الشهود بالرجم فيما إذا قامت البيّنة عليه فوجه الاستدلال به هو أنّه إذا كان يجب على الشهود الابتداء بالرجم فكيف يقال: بأنّ من كان عليه الرجم فلا يرجم، و بعبارة اخرى: انّ أدلّة بدأة الشهود بالرجم لا يساعد بل ينافى الحكم بأنّه لا يرجم من عليه الحدّ فلذا يختصّ هذا الحكم بمن ثبت زناه بالإقرار خاصّة.

و فيه انّ ذلك لا- يوجب تخصيص الحكم بالإقرار فإنّ لنا عامين من وجه أحدهما انّ من عليه الحدّ لا- يرجم سواء كان قد ثبت الموجب بالإقرار أو بالبيّنة، و الآخر: يجب بدأة الشهود بالرجم سواء كان عليهم حدّ أم لا، و لا وجه لتقديم الثانى على الأوّل و ذلك لاحتمال العكس فتخصّص أدلّة وجوب البدأة بما إذا لم يكن على الشهود حدّ لله تعالى.

و فى الجواهر: و دليل بدأة الشهود لا يقتضى تخصيص النص و الفتوى بما سمعت بل العكس اولى انتهى.

و مراده من العكس الذى جعله اولى، هو ان يكون النص و الفتوى يقتضيان تخصيص أدلّة بدأة الشهود فيقال انّ الشهود يتبدؤون إذا لم يكن عليهم حدّ لله سبحانه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج 1، ص: ٤٤٠

و أمّا وجه الأولوية غير ظاهر حيث انهما مثلان و لا مزية لأحدهما على الآخر.

اللهم أنّا ان يكون مراده انّ أدلّة عدم الرجم حاكمة على أدلّة البدء و ذلك لأنّ مفاد دليل بدأة الشهود أنّه كلّما كان حدّ يبدأ الشهود به و أدلّة: لا يرجم من كان كذا، تفيد انّ الشهود الذين كان عليهم الحدّ ليس عليهم اجراء الحدود كى يتبدؤون بها فالبدء بالحدّ متعلّق بما إذا كان عليهم اجراء الحدّ. [١]

نعم هنا كلام و هو أنّه كيف يتصوّر فى حق الشهود كون حدّ عليهم و الحال انّ المعتبر فى الشهود هو العدالة؟

اللهم أنّا ان يقال بإمكان ذلك بكون الشاهد قد ارتكب موجب الحدّ خفاء بعد إيقاع الشهادة و أنّا فلو كان عليه ذلك من قبل، لم تكن شهادته نافذة و لم يجز له ان يقدم على أدائها.

ثم أنّه هل على الحاكم ان يستفسر الشهود عن تعلّق حدّ بهم- بإتيان ما يوجب- أم لا؟ الظاهر أنّه ليس عليه ذلك بل لا يجوز لأنّه من باب التجسس و التفتيش و هو غير جائز.

[١] أقول: لعلّ وجه الأولوية هو أنّه إذا كان قد اعتبر فى باب الإقرار الذى ثبت موجب الإجرام دون الناس ان لا يكون على الراجمين حدّ فكيف بما إذا كان المجرى للحدّ و هو الشهود قد اثبتوا الحدّ بشهادتهم و بعبارة اخرى إذا اعتبر عدم حدّ على الراجمين مع عدم كونهم مثبتين للرجم فاشترط ذلك فيمن اثبت الجرم اولى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج 1، ص: ٤٤١

### الكلام فى وجوب دفن المرجوم

قال المحقق: و يدفن إذا فرغ من رجمه و لا يجوز إهماله على حاله.

أقول: لا خلاف أصلاً فى وجوب دفن المرجوم بعد الفراغ عن رجمه، كما لا خلاف أيضاً فى وجوب دفنه فى مقابر المسلمين و ذلك

لأنه مسلم فيكون كسائر أموات المسلمين و لم يخرج بسبب معصيته و لا رجمه عن الإسلام فليس المستحق للرجم بكافر كما ان كثيرا ممن يستحق القتل أيضا كذلك و منهم المسلم الذي ارتكب القتل فإنه يقتل و ليس بكافر إلى غير ذلك من الموارد بل ربما يظهر من بعض الاخبار ان حضوره و تسليمه تجاه اقامة حكم الله يوجب له اجرا عظيما و ربما كان الله سبحانه قد غفر له بسبب اجراء الحد عليه و هو في حكم التوبة و ان كان لو تاب فيما بينه و بين الله تعالى لكان أفضل، لكن صبره على اجراء حكم الله تعالى أمر عظيم جدا و مظنة لمغفرة الله سبحانه.

ففي رواية الجهتية لمرأ أمر رسول الله صلى الله عليه و آله برجمها فرجمت صلى عليها فقال له عمر: تصلى عليها يا رسول الله و قد زنت؟ فقال ص: لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لو سعتهم، و هل وجدت أفضل من ان جادت بنفسها لله؟ «١».

و في خبر العامرية لما رجموها فاقبل خالد بحجر فرمى رأسها فينضح الدم على وجه خالد فسبها فسمع النبي صلى الله عليه و آله سبه اياها فقال: مهلا يا

(١) سنن البيهقي الجلد ٨ الصفحة ٢٢٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤٢

خالد فو الذي نفسى بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس - ميسر - لغفر له ثم أمر بها صلى عليها و دفنت [١].

و يدل على وجوب دفنه ما دل على لزوم معاملة المرجوم معاملة سائر الموتى من الاخبار.

ففي رواية أبي مريم عن ابي جعفر عليه السلام قال: أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: أتى قد فجرت فاعرض بوجهه عنها ثم استقبلته فقالت: أتى ففجرت فأمر بها فحبست و كانت حاملا فتربص بها حتى وضعت ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة في الرجة و خاط عليها ثوبا جديدا و أدخلها الحفيرة إلى الحقو و موضع الشدين و أغلق باب الرجة و رماها بحجر و قال: بسم الله اللهم على تصديق كتابك و سنه نبيك ثم أمر قنبر فرماها بحجر ثم دخل منزله ثم قال: يا قنبر ائذن لأصحاب محمد قد خلوا فرموا بحجر حجر ثم قاموا لا يدرون ا يعيدون حجاتهم أو يرمون بحجارة غيرها و بها رمق، فقالوا يا قنبر أخبره أنا قد رمينا بحجارتنا و بها رمق كيف نصنع؟ فقال: عودوا في حجاتكم فعادوا حتى قضت فقالوا له: قد ماتت فكيف نصنع بها؟ قال:

فادفعوها إلى أوليائها و مروهم ان يصنعوا بها كما يصنعون بموتاهم «١».

ثم لا يخفى ان في حكم دفنه حكم الصلاة عليه، كما صرح بصلاة رسول الله صلى الله عليه و آله على المرجوم في رواية الجهتية و قد تقدمت آنفا.

## الكلام حول غسل المرجوم

بقي البحث و النزاع في سائر تجهيزاته كالغسل. فنقول: ربما يظهر من رواية أبي مريم و أمر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قنبر أن يأمر الناس ان يصنعوا بها كما يصنعون بموتاهم، خصوصا بلحاظ عدم ذكر عن غسلها قبل رجمها، أنه يجب غسله أيضا كالصلاة عليه و دفنه.

[١] سنن البيهقي الجلد ٨ الصفحة ٢٢١، و قيل ان المراد بصاحب المكس هو العشار.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٦ من حد الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤٣

لكن قال المحقق في الشرائع في كتاب الطهارة عند البحث عن أحكام الميت: و كذلك من وجب عليه القتل يؤمر بالاعتسال قبل قتله ثم لا يغسل بعد ذلك.

و قال العلامة في الإرشاد: و يؤمر من وجب قتله بالاعتسال أولاً ثم لا يغسل.

و قال الأردبيلي في الشرح: كان دليله الإجماع و الّا فليس له مستند واضح عام «١».

أقول: أنه و ان فرض عدم كونه إجماعياً الّا أنّ الشهرة غير قابلة للخذش و هي مفروغ عنها.

قال الكلباسي [١] في منهاج الهداية: و لو كان الحدّ رجماً أمر المرجوم و المرجومة أولاً بالاعتسال و التحنيط و التكفين للنصوص المستفيضة المؤيدة بالشهرة المحققة و المحكية انتهى.

فقد ادعى رحمه الله النصوص المستفيضة المؤيدة بالشهرة بقسيمها على وجوب التجهيزات في قبال الأردبيلي الذي ادعى عدم مستند واضح عام لذلك.

و قال في الجواهر بعد العبارة المذكورة آنفا عن المحقق في الطهارة:

و الأصل في هذا الحكم ما رواه الكليني بسند ضعيف جداً عن مسمع كردين عن ابي عبد الله عليه السلام قال: المرجوم و المرجومة يغسلان و يحنطان و يلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان و يصلّى عليهما، و المقتص منه بمنزلة ذلك يغسل

[١] قال في الكنى و الألقاب المجلد ٣ الصفحة ٨٩: الكرباسي: الشيخ الأجل الأفقه الأورع الحاج المولى محمد إبراهيم بن محمد حسن الكاخكي الأصبهاني المعروف بالكلباسي مصدر العلم و الحكم و الآثار، مركز دائرة الفضلاء الاخبار ركن الشيعة و شيخها الجليل المنزلة و المقدر صاحب كتاب المنهاج و النخبة و الإشارات تلمذ على العلامة الطباطبائي بحر العلوم و الشيخ الأكبر و صاحب الرياض و غيرهم رضوان الله عليهم بل أدرك مجلس الأستاذ الأكبر المحقق البهبهاني توفي سنة ١٢٦٢ و قبره بأصبهان.

(١) مجمع الفائدة و البرهان الطبع الجديد المجلد ١ الصفحة ٢٠٨.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤٤

و يحنط و يلبس الكفن ثم يقاد و يصلّى عليه، و رواه الصدوق مرسلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام، و الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب و بإسناد ثان فيه إرسال و غيره، لكن في التهذيب يغتسلان من الافتعال بخلاف ما في الكافي فإنه يغسل بالتشديد مع البناء للمجهول «١».

أقول: أنّ الرواية واضحة الدلالة على المراد و أمّا من حيث السند فهي و ان كانت ضعيفة الّا أنّها منجبرة بالشهرة لو لم يكن إجماع على ما قاله الأردبيلي.

و هنا بحث و هو أنه ربما يقال: أنّ غسله هذا هو غسل الميت الواجب بعد الموت الّا أنّه يفعل المرجوم مثلاً بنفسه قبل الموت تعبداً من الشارع.

و هذا في النظر بعيد، فان غسل الميت موقوف على زهوق روح الإنسان حتّى يتنجس بدنه و يلزم بعده الغسل فكيف نقول بأنّه مع كونه حياً- يغتسل بنفسه- يكون غسله هو غسل الميت المعتبر بعد الموت؟ و المترجح في النظر أنّه ليس هو ذاك الغسل و أنّما يؤمر بالاعتسال، فاذا اغتسل فقد جعل الشارع غسله هذا مسقطاً عن غسل ما بعد الموت و كذا بالنسبة الى الحنوط و الكفن.

و تظهر الثمرة في أنّه على ما ذكرنا فلا يعتبر في هذا الغسل ما يعتبر في غسل الميت من التعدد و كذا الخليطين و غير ذلك لأنّه بعد عدم الدليل على شيء سوى الغسل يشكّ في اعتبار هذه الأمور و الشرائط، و الأصل عدم الوجوب، و البراءة منها و ان كان الاحتياط حسناً في حين أنّه لو كان الغسل هو غسل الميت فإنّه يعتبر فيه ما يعتبر في غسل الميت، و لكّنه عندنا بعيد.

و في القواعد استشكل في وجوب الثلاثة بعد ان قال بها، قائلاً: و يؤمر من وجب قتله الاغتسال قبله ثلاثاً على اشكال [١] و التكفين و التحنيط.

[١] و قال ولده الشارح فخر الدين قدس سره في بيان الاشكال: من حيث انه غسل الأموات و من أنه حي و عدم اقتضاء الأمر المطلق التكرار، و الأصح عندي الأول لأنه تقديم لغسل الأموات على الموت و هو هو بعينه انتهى، راجع إيضاح الفوائد المجلد ١ الصفحة ٥٩.

(١) جواهر الكلام المجلد ٤ الصفحة ٩٤، و رواية مسمع: وسائل الشيعة المجلد ٢ الباب ١٧ من غسل الميت الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤٥

و استدلل بعضهم على أنه غسل واحد، بأمور: منها أصله البراءة و منها إطلاق النصوص و الفتاوى و عدم التعرض فيها للثلاثة و كذا غيرها من الشرائط المعتمدة في غسل الأموات، و منها أن هذا الغسل يأتي به الحي، و اغتسال الأحياء ثلاثاً غير معهود. كما أنه استدلل من اعتبر الثلاثة بأن الظاهر كون هذا الغسل غسل الميت الذي قدم على الموت بأمر الشارع فحينئذ يعتبر فيه ما هو المعتمد في غسل الأموات.

و الإنصاف أن الظاهر من النص و الفتوى هو الثاني فهو غسل الميت و إنما يقدم للتعميد و أمر الشارع فلذا يعتبر فيه ما يعتبر في غسل الأموات كما قوى ذلك في الجواهر قال: من غير خلاف أجده فيه سوى العلامة في القواعد و تبعه بعض من تأخر عنه، ثم تعرض قدس سره لاستدلالات المخالف و أجاب عنها بضعف الجميع، ثم قال: و كذا لا إشكال في الاجتزاء به عن الغسل بعد الموت و أنه به ترتفع النجاسة الحاصلة بسبب الموت في غيره و كذا سائر ما يترتب على غسل الميت من عدم وجوب الاغتسال بالمس و نحوه و لا وجه لاستبعاد ذلك من حيث تقديم الغسل على سبب النجاسة بعد فرض ثبوت ذلك من النص و الفتوى إذا لأحكام الشرعية موكولة إلى صاحبها انتهى.

و في مفتاح الكرامة بعد كلام العلامة في القواعد المذكور آنفاً: هذا الحكم في الجملة مما لا خلاف فيه كما في المعتمد و الذكرى، و عليه الإجماع كما في الخلاف.

ثم قال: و وقع الخلاف في مواضع، الأول: أن هذا الأمر على سبيل الوجوب أو الاستحباب، الثاني: الحكم عام أو مقصور على المرجوم و المقتول قودا الثالث: أن الواجب أو المستحب الغسل مع التكفين و التحنيط أو بعضها الرابع: انه يغسل ثلاثاً أو واحدة و هذا هو الذي استشكل فيه المصنف «١».

و نحن نقول: أما بالنسبة إلى الموضع الأول فيمكن ان يقال: أنه لا يجب ما لم يأمر الحاكم به و إنما يجب ذلك إذا أمره به.

(١) مفتاح الكرامة المجلد ١ الصفحة ٤٢٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤٦

و لكن الظاهر انه يجب الغسل على المرجوم بنفسه و إنما يجب ان يؤمر بذلك تحفظاً على إيقاع العمل و على ذلك فلو فعله هو بنفسه لكفى ذلك عن امره به، و ذلك لأنه إذا أمر الشارع أحداً أن يأمر آخر بشيء فلا بد ان يكون ذلك الشيء واجبا على المأمور، و لذا أوجب أمره به و على الجملة فتارة نقول بضعف سند الخبر- كما عبر صاحب الجواهر بقوله: بسند ضعيف جداً- بلا جابر له في البين فهو، و أما لو كان ضعف سنده منجبراً بعمل المشهور كما هو كذلك فلا وجه حينئذ لحمله على الاستحباب فان ظاهره الوجوب. نعم ربما يوهم مرفوعة ابن خالد- في رجل طلب من الامام أمير المؤمنين عليه السلام ان يطهره من الزنا عدم لزوم الغسل أصلاً فإن فيها: فأخرجه أمير المؤمنين فحفر له و صلى عليه و دفنه فقيل يا أمير المؤمنين الا تغسله؟ فقال: قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيامة.

لقد صبر على أمر عظيم (١) - عدم وجوب الغسل مطلقا لا- قبل الرجم ولا بعده و إلا لكان اللازم ان يجيب «ع» بأنه قد اغتسل قبل رجمه.

و فيه انها ليست صريحة و لا ظاهرة في ذلك و لعل وجه عدم التعرض له هو أنه عليه السلام كان قد امره بالغسل قبل رجمه. و أما بالنسبة إلى الموضوع الثاني و هو أنه هل الحكم عام لكل من كان محكوما بالقتل أو أنه يختص بالمرجوم و الذي يحكم عليه بالقتل قصاصا؟

فنقول: ان المذكور في رواية كردين التي هي الأصل في الحكم هو المرجوم و المرجوم و كذا المقتص منه و لم يزد فيها على ذلك شيء، فان كان قد تحقق إجماع على التعميم و الإلحاق فهو و إلا - كما هو الواقع - فلا وجه للتعميم، استنادا إلى المشاركة في السبب، بل هو قياس لا نقول نحن به، فالقدر المسلم و المتيقن الذي لا مناص عن الأخذ به هو المرجوم و المقتول قودا، كما أنه لو شك في ذلك فالأصل عدم الإلحاق، فيكون غير الموردين الخاصين تحت أدلة غسل الميت فيجب غسله بعد قتله و موته.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٤ من أبواب حد الزنا الحديث ٤.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤٧

و أما الموضوع الثالث و هو اعتبار التكفين و التحنيط ففي خير كردين «١» ذكرهما مع الغسل حيث قال: المرجوم و المرجومة يغسلان و يحنطان و يلبسان الكفن، لكن عبارات الأصحاب مختلفة فبعضها ساكت عن ذكرهما رأسا و ذلك كعبارة المحقق في «حدود الشرائع» كما أنه اقتصر على ذكر امره بالاغتسال قبل القتل في «كتاب الطهارة» و بعضها متعرض لكليهما كما ان بعضها قد تعرض لواحد منهما.

ففي المبسوط: إذا رجم غسل و صلى عليه و حكمه بعد الرجم حكم المسلم إذا مات و حكم من يقتل قصاصا يغسل و يصلّى عليه و يدفن في مقابر المسلمين بلا خلاف، و روى أصحابنا أنه يؤمر بالاغتسال قبل الرجم و التحنيط، و كذلك من وجب عليه القصاص فاذا قتل صلى عليه و دفن «٢».

فقد ذكر هنا مع الاغتسال التحنيط خاصة.

و قال الصدوق في المقنع: و المرجوم يغسل و يحنط و يكفن ثم يرجم بعد ذلك، و كذا القاتل إذا أريد قتله قودا «٣».

تري أنه ذكر مع الغسل، التحنيط و التكفين كليهما، نعم ظاهر كلامه ان المباشر لهذه الأمور هو غير المرجوم و مقتضى ذلك هو أنه يجب ان يغسله آخر و يحنطه و يكفنه لا أنه يؤمر هو بذلك كي يأتي به بنفسه.

و قال الشيخ المفيد: و المقتول قودا يؤمر بالاغتسال قبل قتله فيغتسل كما يغتسل من جنابته و يتحنط بالكافور فيضعه في مساجده و يتكفن ثم يقام فيه بعد ذلك الحد بضرب عنقه ثم يدفن «٤».

و لكن الظاهر هو وجوب كل هذه الأمور، و ان ترك ذكر التحنيط أو التكفين في بعض الكلمات كان للاختصار لا لعدم الاعتبار.

(١) وسائل الشيعة المجلد ٢ الباب ١٧ من أبواب غسل الميت الحديث ١.

(٢) المبسوط المجلد ٨ الصفحة ٤.

(٣) المقنع الصفحة ٢٠.

(٤) المقنعة الصفحة ٨٥.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤٨

و أما الموضوع الرابع اي البحث في أنه يغتسل ثلاثا أو واحدة فهو محل الكلام كما تقدم. و قد يستظهر من عبارة المفيد المذكورة أنفا

أنه غسل واحد وذلك لأنه قال: يغتسل كما يغتسل من جنابته انتهى فان من المعلوم ان غسل الجنابة غسل واحد لا أزيد. نعم يمكن ان يحمل كلامه على ان غسل هذا كغسل الجنابة في الترتيب والكيفية و لا ظهور كامل له في تشبيهه بغسل الجنابة في عدم التعدد والتكرار و ان كان هذا الحمل بعيدا و ذلك لظهوره في المثلية مطلقا لا في خصوص الترتيب و كيفية الإيقاع فتشمل جهة الوحدة و عدم التعدد أيضا.

□

ثم ان ممن أنكر اعتبار الثلاثة هو الفقيه الهمداني رضوان الله عليه و قد بالغ و أكد على ذلك قال بعد كلام له: و كيف كان فلا ينبغي الارتباب في ان المراد في النص و الفتاوى ليس الا الغسل بالماء القراح دون الغسل مع مزج الخليطين إذ من المستبعد جدا بل المحال عادة في خصوص الفتاوى ان يكون المقصود بالغسل الأغسال الثلاثة من دون إشارة إليها مع أنه لا ينسب الى الذهن من أمر الحي بالغسل كما وقع في عبارتهم إلا الغسل بالماء القراح فكيف يجوز في مثل الفرض الإهمال في بيان المقصود اتكالا على ظهور العبارة في إرادة غسل الميت مع أنه على تقدير تسليم الظهور لا- دلالة فيها على إرادة الأغسال الثلاثة لاحتمال اختصاص الغسل بالمزوج، بالميت، لخصوصيته فيه، و كون الغسل الحقيقي المؤثر في رفع حدثه هو الغسل بالماء القراح فاستظهار اعتبار التثليث من إطلاق النص و فتاوى الأصحاب كما زعمه غير واحد من المتأخرين غير سديد فالأظهر كفاية الغسل الواحد بالماء القراح و ان كان الثلاث أحوط خروجها من شبهة الخلاف انتهى.

و لقد أجاد فيما أفاد من عدم ذكر عن التعدد و لا الخليطين في النصوص و الفتاوى، و هذا يقوى في الذهن عدم اعتبارهما أصلا خصوصا بلحاظ ذكر الحنوط و الكفن في العباير و على هذا فلا يعتبر التعدد و لا الخليطان على ما هو المنساق إلى الأذهان من غسل واحد بالنسبة إلى الحي.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٤٩

و لكن مع ذلك لا- يترك الاحتياط، بمراعاة الأمرين و ذلك لما ذكرناه آنفا من ان هذا الغسل بمقتضى مقام الاستظهار هو الغسل المقرر للأموات بعد تحقق الموت لكنه قد قدم في المورد على الموت، و إذا استظهر كونه هو بنفسه فلا بد من مراعاة ما كان له من الشرائط و لا أقل من الاحتياط بمراعاته. لأن الغسل بالماء القراح يتحقق على كلا القولين و ضم الغسل بالخليطين لا يبطل الغسل بالماء الخالص، و ان كان لو شك واقعا تجرى أصالة البراءة عن الزائد لكن بلحاظ ما ذكرناه يحتاط بثلاثة أغسال على ما هو المعهود في غسل الأموات.

و إذا اغتسل قبل رجمه أو قتله فيترتب على غسله ما يترتب على غسل الأموات فلا يوجب مسه بعد ذلك الغسل لان بدنه طاهر. نعم هنا بحث و هو ان غسل الميت حيث يكون عقيب الموت يوجب زوال النجاسة الحاصلة بالموت فكان الميت قبل ان يغسل نجسا و يؤثر مسه بعد برده الغسل و إذا غسل يكون طاهرا و لا يوجب مسه الغسل، و أما إذا وقع الغسل قبل الموت فكيف يتصور ان يزيل النجاسة التي لم تحصل بعد.

اللهم ألما ان يقال في رفع الإشكال بأنه لا- يحكم بنجاسة الميت الذي قد اغتسل قبل قتله بأمر الشارع و يكون غسله هذا مانعا عن حصول النجاسة و بعبارة اخرى: أنه قد يكون الغسل رافعا للنجاسة و قد يكون دافعا لها، و الغسل بعد الموت في المورد المبحوث عنه من قبيل الدفع الذي هو المنع عن تقرر الشيء خارجا و يؤل الأمر إلى القول بأن الإنسان يتنجس بالموت إلا الذي اغتسل قبل موته في الموارد الخاصة فإنه لا يتنجس أصلا.

و بعبارة ثالثة: ان الأمر يدور بين ان نقول بأن هذا المرجوم مثلا يتنجس بموته و لكن يجب دفنه كذلك تعبدا و على هذا فقد خصص دليل وجوب تطهير المؤمن قبل دفنه و كأنه قيل: ألا في المرجوم و يجب غسل الميت المسلم إلا في هذه الموارد المعينة، و بين ان نقول بأنه يلزم تطهير المسلم قبل دفنه و بعد موته إلا في المرجوم مثلا فإنه يغتسل قبل الموت لقيام الدليل على ذلك و على هذا فقد خصص دليل وجوب كون الغسل بعد الموت، و الظاهر هو الثاني.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥٠

### الكلام فيما إذا لم يغتسل قبل الرجم

و لو لم يغتسل قبل الرجم مثلا فما هو الوظيفة؟ الظاهر أنه يجب تغسيله بعده لأنه لو كان يغتسل قبل رجمه لكان غسله كافيا عن الغسل بعد الموت بلا كلام و أما إذا لم يغتسل قبل ذلك فأدلة وجوب تغسيل المسلم مطلقا تقتضى وجوب تغسيله الآن، و لذا قد يقال: بأن وجوب الغسل قبل موته أو بعده من قبيل الوجوب التخييري. و لكن فيه أنه يمكن ان يقال بأن الواجب هو غسله قبل الرجم مثلا إلا أنه لو خولف ذلك و عُصى هذا الأمر يجب غسله بعد الموت و على هذا فلم يكن من قبيل الوجوب التخييري بل من باب الوجوب التعيني و الترتيبي.

### الكلام فيما إذا كان جنبا

كلايبكاني، سيد محمد رضا موسوي، الدر المنضود في أحكام الحدود، ٣ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ١٤١٢ هـ ق

الدر المنضود في أحكام الحدود؛ ج ١، ص: ٤٥٠

ثم أنه لو كان جنبا فهل يكفي غسله هذا عن الجنابة أم لا؟ معلوم أنه في غسل الحي يتداخل الأغسال إذا كان قد نوى الجميع و يسقط الأغسال المتعددة بذلك بل و لو قصد الجنابة لكفى ذلك عن باقي الأغسال و أما في المقام فيشكل الثاني فإذا نوى الجنابة بغسله لا يكون هذا كافيا عن غسل المرجوم.

نعم لو نوى به غسل الجنابة أيضا و كذا سائر الأغسال إذا كانت عليه فهناك يكتفى به لكن لا يخفى ان التداخل يجري في الغسل بالماء القراح و أما بالماء الممزوج بالخليطين فلا معنى للتداخل فيه.

لا يقال: ان وجوب غسل الجنابة كالحيض و النفساء غيري و مع الموت يرتفع التكليف بالصلاة مثلا فلا يبقى وجوب لهذا الغسل و لا اثر لهذه الجنابة كي يغتسل عنها و ينوي باغتساله للرجم الغسل للجنابة أيضا.

لأننا نقول: أنه و ان كان قد سقط الغسل من هذه الناحية إلا أنه لا

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥١

ينحصر اثر الغسل في تجويز العبادة بل له آثار أخر عظيمة كعدم وروده في المحشر مع الجنابة التي هي نوع قذاره روحية فيؤثر غسل الجنابة في ان يرد القيامة طاهرا متطهرا بخلاف ما إذا لم يغتسل منها كما يظهر ذلك من قصة الشاب الذي كان ينش القبور و يتزح و أكفان الموتى و كلام الجارية التي كانت من بنات الأنصار بعد موتها و عند ما زنى ذلك الشاب بها و أخذ كفنها حيث نطقت بإذن الله و قالت: يا شاب ويل لك من ديان يوم الدين يوم يقفني و إياك كما تركتني عريانة في عساكر الموتى و نزعنتي من حفرتي و سلبتني أكفاني و تركتني أقوم جنبه الى حسابي فويل لشبابك من النار «١».

و مع ذلك كله ففي وجوب غسل الجنابة هنا إشكال لأنهم لا يقولون بوجوبه على الميت الذي كان جنبا و ان كان خبر عيص - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يموت و هو جنب قال: يغسل من الجنابة ثم يغسل بعد غسل الميت «٢» - يدل على الوجوب لكن المشهور لم يعملوا به فلا- اعتبار له فلو كان هذا الخبر و الخبران الآخرا المنقولان عنه بهذا المضمون معتبرة معمولة بها لكننا نقول بالوجوب، و لكن مع عدم إفتاء المشهور فلا، و على هذا فليس يجب على الميت غسل الجنابة لعدم مستند صحيح، لا لأن غسل الجنابة غيري و هو ساقط عن الميت و ذلك لما عرفت من ضعفه، و لو لا ضعف الخبر لكان اشكال الوجوب الغيري قابلا للدفع بما

ذكرناه من الوجه.

هذا مضاف الى روايات عديدة ناطقة بعدم وجوب غسل الجنابة مع كونه جنباً و الاكتفاء بغسل الميت و لعل ما ذكر في خبر عيص كان لتحصيل مزيد الثواب.

نعم انه و ان لم يكن بواجب لكن الاحتياط حسن.

و هذا الذي ذكرناه في الميت الجنب يجرى في المحكوم بالرجم الذي كان عليه غسل الجنابة و يزيد هنا التأييد بمرفوعه محمد بن خالد و قول أمير المؤمنين

(١) أمالي الصدوق المجلس ١١ الصفحة ٢٧ و بحار الأنوار المجلد ٦ الصفحة ٢٣.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ٢ الصفحة ٧٢٢ الحديث ٧ من الباب ٣١ من غسل الميت و الحديث ٥ و ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥٢

فيها- بالنسبة الى رجل أقرّ عنده بالزنا و رجمه الامام عليه السلام-: قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيامة لقد صبر على أمر عظيم، و قد تقدم ذكرها آنفاً فإنها ظاهرة في ان حضوره للرجم و صبره عليه موجب لطهارته و على هذا فلو اغتسل للرجم فلا حاجة الى غسل الجنابة بعد ذلك. و اما عدم اشتمال هذا الخبر على ذكر الغسل قبل الرجم فقد مرّ انه لا يدلّ على عدمه حتى يخالف النصّ و الفتوى.

هذا مضاف الى ان روايات اغتساله قبل رجمه مطلقاً تشمل ما إذا كان عليه غسل الجنابة أم لا.

و على ما ذكرنا من حسن الاحتياط فان لم يغتسل لجنابته بنفسه و لا أنه نواها في غسله للرجم فيحسن ان يغسل بعد موته لهذا.

هذا كله إذا كانت الجنابة من قبل و اما لو وقعت بعد غسله للرجم فهل هو كما إذا كان السبب من السابق؟

أقول: الظاهر عدم بطلان غسله للرجم بالجنابة اللاحقة لعدم استفادة ذلك من الأدلة و ان كان الاحتياط حسناً.

### فروع مناسبة لغسل المرجوم

ثم انه لو اغتسل للرجم مثلاً لكانه مات بعد الغسل حتف انفه فهل يجزيه غسله السابق أم لا؟

الظاهر عدم اجزائه عن غسل الميت و ذلك للدلالة العمومات على وجوب غسل الميت المسلم مطلقاً و انما خرج ما إذا كان محكوماً بالرجم أو القتل فإنه يقدم غسله و حيث ان المقام لم يكن من مصاديق المرجوم و المقتول فالمرجع هو العمومات الدالة على وجوب الغسل.

و بعبارة اخرى انه من قبيل تبدل الموضوع، فالغسل المقدم كان للمرجوم و هذا ليس بمرجوم و انما مات هو حتف انفه.

و لو اغتسل للرجم ثم قتل بسبب آخر غيره كما إذا قتل قصاصاً قبل ان يرجم فالظاهر عدم الاكتفاء بغسله الذي قد اتى به للرجم.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥٣

و هكذا عكس ذلك كما إذا اغتسل لان يقتص منه ثم رجم للزنا.

و اما لو اغتسل لان يقتص منه لشخص ثم قتل لشخص آخر كما إذا عفى عنه وارث المقتول الأول و اقتص منه ولي المقتول الثاني أو انه في الذهاب به الى موضع القصاص للاول صادفه ولي الثاني فقتله، فقد استشكل صاحب الجواهر هنا في وجوب التجديد و ذلك لاتحاد السبب.

و فيه ان المعيار و الميزان في لزوم التجديد و عدمه في هذه الفروع كلها أمر واحد و هو انه هل الغسل هنا من التوصلات التي لا تحتاج الى قصد القرية كرفع الخبث عن الثوب و البدن حيث يكتفى بمجرد ذلك و ان لم يكن مقترناً بالقصد أو كان مقترناً بقصد آخر أو قصد الخلاف فيتطهر الثوب المتنجس بنجاسة كذا إذا غسله متخيلاً تنجسه بنجاسة اخرى، أو انه ليس كذلك بل هو يحتاج



الى القصد؟

الظاهر هو الثاني و لذا لو أتى بطهارة حديثة بلا قصد و لا نية فإنها باطله قطعاً، و أما صحه الوضوء بلا حاجة الى نية كونه لصلاة الظهر أو العصر فهو لأجل كفاية قصد الطهارة غاية، سواء صلى الظهر أو العصر، و أما الموارد الأخر فهي تحتاج الى القصد فلذا لو وقع الغسل بقصد الحيض ثم بان أنه كان نفاساً لا حيضاً أو بالعكس فإنه لا يكتفى به.

و أما الاجتزاء بقصد الجنابة عن سائر الأغسال اللازمة بأسبابها فهو لدليل خاص و الّا فكلّ سبب يحتاج الى قصد خاص و ان تداخلت الأسباب، و لو غسل ميتاً بتصور انه زيد ثم انكشف انه عمرو فإنه لا يجزى بذلك الغسل إلّا إذا كان قد نوى غسل هذا الميت فإنه لا يضره الخطأ في المصداق.

و الحاصل أنه يشكل الاكتفاء بالغسل الذي أتى به للاقتصاص عن أحد ثم قتل قصاصاً عن آخر. و لو فرض الشك في الاكتفاء و عدمه فحيث انّ المسئلة من قبيل العامّ و الخاص يلزم الاحتياط للشك في التخصيص. الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥٤

### كيفية جلد الزاني

قال المحقق: و يجلد الزاني مجزداً و قيل على الحال التي وجد عليها قائماً أشدّ الضرب و روى متوسطاً.

الكلام هنا في أمور: أحدها أنه هل يجلد الزاني مجزداً أو مع ثيابه؟

فنقول: انّ في المسئلة قولين: أحدهما أنه يجزّد عدا عورته و يجلد و قد ذهب الى ذلك المحقق في الشرائع و النافع، و العلامة في القواعد و كذا غيرهما و عن الصيمري في غاية المرام أنه المشهور.

ثانيهما أنه يجلد على الحال التي وجد عليها فان كان عارياً في تلك الحال جلد عارياً و ان كان كاسياً فكاسياً ذهب الى ذلك: الشيخ و جماعة بل هو المشهور بل عن ظاهر الغنية الإجماع عليه.

و هل المراد من الحال التي وجد عليها هو حال الزنا أو حال أخذه؟

عبارة المحقق و عباراتهم مجمله و لا يتّضح انّ المراد هذا أو ذاك؟ [١].

و احتمال كاشف اللثام ان يكون لفظ (يوجد) في رواية طلحة الآتية تصحيحاً ان يكون الصحيح: (يؤخذ) حتى يكون المراد هو حال أخذه و رفع امره الى الحاكم.

و على الجملة فعلى القول الثاني يلاحظ أنه كان الزاني كاسياً أو عارياً فيضرب كاسياً ان كان هو بنفسه كذلك.

نعم عن ابن إدريس: ما لم يمنع الثوب من إيصال شيء من الم الضرب.

كما انّ الشيخ قدس سره اعتبر نزع ما كان يمنع الم الضرب قال: و أما

[١] أقول: انّ عبارات عدّة منهم صريحة في انّ المراد هو حال الزنا، قال المفيد في المقنعة: و يجلد قائماً في ثيابه التي وجد فيها زانياً. و

ان وجد عريانا في حال الزنا جلد عريانا بعد ان يستر فرجه انتهى و مثلها عبارة الصدوق في المقنعة الصفحة ١٤٣.

و في الغنية: و يقام الحدّ على الرجل على الهيئة التي رأى زانياً عليها من عرى أو لباس.

و في القواعد: ثم الحدّ ان كان جلداً ضرب مجزداً و قيل على حالة الزنا انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥٥

صفة المضروب، فان كان رجلاً- ضرب قائماً و يفرق الضرب على جميع بدنه و لا يجزّد عن ثيابه لأنّ النبي عليه و آله السّلام أمر بالضرب و لم يأمر بالتجريد، و روى أصحابنا انّ في الزنا يقام عليه الحدّ على الصفة التي وجد عليها ان كان عريانا فعريانا و ان كان

عليه ثيابه ضرب و عليه ثيابه فان كان عليه ما يمنع الم الضرب كالفروة و الجبة المحشوة نزعها و ترك بقميصين و لا يشد و لا يمد و لا يقيد و يترك يده يتقى بهما لأن النبي عليه و آله السلام يأمر بذلك «١».

ثم ان منشأ القولين في المسئلة هو الروايات فان فيها اختلافاً.

فعن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الزانى كيف يجلد؟ قال: أشد الجلد، قلت: فمن فوق ثيابه؟ قال: بل تخلع ثيابه قلت:

فالمفتري؟ قال: يضرب بين الضربين جسده كله فوق ثيابه «٢».

و عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الزانى كيف يجلد؟ قال: أشد الجلد، فقلت: من فوق الثياب؟ قال: بل يجرد «٣».

و أنت ترى التصريح هنا بلزوم تجريده و خلع ثيابه.

و لكن في رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه قال: لا يجرد في حد، و لا يشنح يعنى يمد و قال: يضرب الزانى على الحال التى يوجد عليها ان وجد عريانا ضرب عريانا و ان وجد و عليه ثيابه ضرب و عليه ثيابه «٤».

و هى صريحة فى النهى عن التجريد.

نعم قد يتراءى التعارض بين صدر هذا الخبر و ذيله و ذلك لأن الصدر ينهى عن التجريد و يمنع عن ذلك، و الذيل يفصل بين وجدانه عريانا فيضرب عريانا و بنى وجدانه و عليه ثيابه فيضرب و عليه ثيابه فالملاك بحسب الذيل هو الحال التى وجد عليها.

و نحن نقول ان فى صدر الخبر احتمالين: أحدهما ان يكون المراد أنه لا

(١) المبسوط الجلد ٨ الصفحة ٦٩.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من أبواب حد الزنا الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من أبواب حد الزنا الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من أبواب حد الزنا الحديث ٧.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥٦

يضرب فى حال التجرد أصلاً بل يلزم و يعتبر ان يكون عليه ثياب ثانيهما ان يكون المراد منه أنه لو كان كاسيا عليه ثيابه فلا يجرد و بعبارة اخرى أنه لا يتعين تجريده للحد بحيث لو كان كاسيا لكان يجب تجريده.

فعلى الأول: فبين الصدر و الذيل و ان كان نوع تناف لكنه بنحو العموم و الخصوص أو المطلق و المقيد و ذلك لأن الصدر يقول: لا يجرد فى حد من الحدود أصلاً فيلزم ان يكون عليه ثيابه، و الذيل يقول ان كان الزانى وجد عريانا ضرب كذلك، و ان وجد و عليه ثيابه يضرب و عليه ثيابه، فيخصيص الصدر بالذيل، و النتيجة أنه لا يجوز تجريد أحد فى حد إلا الزانى فإنه لو وجد عريانا ضرب عريانا فقد خصص العموم بخصوص باب الزنا فى حالة خاصة.

و على الثانى: فلا منافاة أصلاً بين الصدر و الذيل لأن مفاد الصدر - أنه لو كان كاسيا لا يعتبر تجريده، و الذيل أيضاً يقول لو كان حين وجد عريانا ضرب عريانا و ان وجد و عليه ثيابه ضرب و هو فى أثوابه، و من المعلوم انهما متوافقان و بينهما كمال الملائمة.

و على الجملة فعلى فرض ليس بينهما ادنى نخالف و تهافت، و على فرض يكون هناك تناف لكنه بنحو العموم المطلق الذى يحمل العام على الخاص فكيف يقال بان بينهما التعارض؟.

ثم أنه بعد ان ثبت عدم مشكلة فى البين من ناحية صدر هذا الخبر و ذيله تصل النوبة إلى ملاحظة هذا الخبر مع سائر الأخبار فمقتضى خبر إسحاق بن عمار هو اعتبار التجريد و خلع اللباس عن المحكوم بالجلد فى حين ان خبر طلحة يدل على عدم التجريد و ينهى عن

ذلك ففي مورد الكاسي يتعارضان لأن أحدهما يوجب التجريد و الآخر يمنع التجريد.

وقد صاروا بصدد الجمع بينهما و ذكروا له وجوها:

منها التخيير بينهما، قال كاشف اللثام قدس سره: و قد يجمع بينه و بين ما تقدم بالتخيير انتهى و في الحقيقة قد حمل النهي في خبر

طلحة بقوله: «لا يجرد» على عدم تعيين التجريد و عدم وجوبه و قوله: يضرب من فوق ثيابه، في خبر

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: ٤٥٧

إسحاق، على جواز ذلك و عدم تعيين هذا أيضا.

و هذا خلاف الظاهر جدا.

و منها أنهما تسقطان بالتعارض و المرجع هو إطلاقات أدلة الجلد من الكتاب و السنة، و مقتضاها جواز الجلد كاسيا.

و أورد عليه بعض الأعظم قدس سره بأنه مع تعارض الخبرين بنحو التباين فما هو وجه عدم الأخذ بالتخيير خصوصا مع الإشكال في كون ما في الكتاب و الاخبار في مقام البيان.

و فيه ان الظاهر أنه ليس هذه الأدلة في مقام أصل التشريع بل الظاهر أنها في مقام البيان من كثير من الجهات و قد استقرت عادتهم على الأخذ بعمومها أو إطلاقها في مواقع مختلفه و أما التخيير فهو موقوف على كون الدليلين متكافئين و متساويين لا مع وجود المزية و الرجحان كالشهرة و غيرها ففي الخبر خذ بما اشتهر بين أصحابك، و هنا المشهور هو الأول.

و قد يقال: أنه بعد تساقط الروايتين لا يرجع الى مثل الآية كى يستشكل بعدم كونها في مقام البيان بل يرجع الى بعض الروايات الوارد في خصوص باب الجلد مع عدم تعرضه لهذه الجهة و ذلك كخبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: يضرب الرجل الحد قائماً و المرأة قاعدة و يضرب على كل عضو إلخ.

و فيه ان الرجوع اليه موقوف على كون هذا الخبر في مقام البيان من هذه الجهة و هو غير معلوم بل لعل الظاهر كونه في مقام البيان من حيث خصوص القيام و القعود و كذا جهة ضرب مطلق الأعضاء، و أما الإشكال في الرجوع الى العمومات فقد أجبت عنه آنفا.

و منها ما قاله بعض بانّ خبر إسحاق بن عمار حيث تضمن السؤال عن الجلد من فوق الثياب فدلالته على وجوب التجريد أقوى و أظهر من دلالة خبر طلحة في عدمه.

و فيه أولاً أنه لا فرق بينهما لأنه و ان كان خبر إسحاق ظاهراً من هذه الجهة إلا انّ خبر طلحة أيضا لاشتماله على الذيل المشتمل على التشقيق يصير

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج 1، ص: ٤٥٨

ظاهراً جداً، فهما مثلاً في الظهور و لا مزية لأحدهما على الآخر في ذلك.

و ثانياً أنه لا يرفع اليد عن الظهور العرفي الحجّة و لا يصرف النظر عنه بمجرد انّ في قبالة ما هو أظهر.

و منها ما قد يقال من انّ معتبره إسحاق بن عمار مطلقاً من جهة أنه كان في حال وجدانه عارياً و اكتسى بعد ذلك أو أنه كان كاسيا حال وجدانه و عليه فيقتد بإطلاقها بمعتبره طلحة بن زيد، و النتيجة هي اختصاص وجوب الخلع و التجريد بما إذا كان في حال وجدانه عارياً و أما إذا كان كاسيا حين ان وجد، ضرب و عليه ثيابه.

و في الجواهر: بعد الاستدلال للقول بالتفصيل بخبر طلحة بن زيد:

مؤيداً ببناء الحدود على التخفيف و لذا تدرأ بالشبهة فضلاً عن المقام فيخص به حينئذ ما سمعت إلخ.

يعنى ان الخبر يؤيد بأنّ بناء الحدود على التخفيف فهما أمكن يلاحظ ذلك في إجراء الحد و من شئونه هو عدم جلده عريانا و مجرداً مطلقاً و أنما يجرد إذا وجد في حال الزنا مثلاً مجرداً، هذا إذا لو حظ مجرد الشبهة مع صرف النظر عن الدليل الوارد في المقام فكيف بما إذا لو حظ الدليل الناطق بعدم تجريده إذا وجد و عليه ثيابه.

و نحن نقول: هذا الكلام لا- يخلو عن اشكال بل هو خلاف ظاهر الروايات الواردة في كيفية الضرب الدالة على أنه يضرب أشدّ الضرب.

و التحقيق أنه فرق بين مقام إثبات الحدّ و مقام إجرائه، و درء الحدود بالشبهات متعلق بالمقام الأول دون الثاني فإنه مقام التشديد لا التخفيف.

لكن قوله: فيخصّ إلخ فهو تامّ فان خبر طلحة صريحة في أنه ان وجد عريانا ضرب عريانا و ان وجد و عليه ثيابه ضرب و عليه ثيابه، فلا يجزّد إذا كان قد وجد و عليه ثيابه و اما خبر إسحاق الدال على التجريد للجلد فهو مطلق شامل لكلّ زان سواء أ كان وجد عاريا أو وجد و عليه ثيابه و نتيجة التخصيص و جوب تجريده إذا وجد عاريا و اما إذا وجد و عليه ثيابه فلا.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٥٩

نعم أورد عليه بعض الأعظم بقوله: و اما ما ذكر من اختصاص و جوب الخلع بما إذا كان في حال وجدانه عاريا و اكتسى بعد ذلك فالظاهر أنه من حمل المطلق على غير الغالب، و مقتضى الحكمة ذكر المطلق، و الباقي فيه بعد التقييد، الأكثر، لا الأقل و لا المساوي انتهى.

و حاصل ذلك لزوم تخصيص الأكثر.

و فيه انّ ذلك غير مسلمّ فلا يعلم حال الأغلب في تلك الحال كى يقال بتخصيص الأكثر أو عدمه.

ثم أنه يمكن ان يستفاد من رواية العلل «عن محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب اليه: و علّه ضرب الزانى على جسده بأشدّ الضرب لمباشرته الزنا و استلذاذ الجسد كلّ به إلخ (١)» لزوم التجريد مطلقا و ذلك لأنّ اللازم هو إحساس الجسد الم الحدّ بعد ما أحسّ لذّة الحرام، فان هذا التعليل لا- يتحقق ألما بان يجزّد البدن كى يتألم جسده و لا- أقلّ من انّ التجريد انبى لإحساس الألم المطلوب فى حدّ الزنا.

اللهم ألّا ان يقال بأنّ الأثواب الخفيفة غير مانعة عن إحساس الألم و لذا قيّد بعض العلماء عدم كون الثوب ممّا يمنع من الم الضرب كالقروة و الجبّة و غير ذلك، و هو كذلك، بل لعل أدلّة الضرب و الجلد تكون منصرفة عن ذلك، لأنّه إذا كان قد كسى الجبّة و المحشوة و القروة و أمثال ذلك فهو لا يحسّ الم الضرب و لا يترتب على هذا الجلد اثر و فائدة أصلا فيلزم ان يجزّد من مثل هذه الأثواب حتّى و لو كان حين الزنا لابسا لها.

أضف الى ذلك كلّ أنّه لو لم يمنع عن مثل ذلك و كان مجازا ان يضرب و عليه مثل الجبّة فربّما يجعل الزنا ذلك ذريعة الى هذه المعصية العظيمة لأنّه لا الم فى الجلد و الحال هذه.

### لا تخلع ثياب المرأة لإقامة الحدّ عليها

ثم انّ هذا كلّ كان بالنسبة الى الرجل و اما المرأة فلا بد من ان يكون

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدّ الزنا الحديث ٨.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٠

عليها ثيابها و ذلك لأنّ بدن المرأة عورة.

- و اما جواز تجريدها إذا كان مجرى الحدّ هو المرأة فهو يحتاج الى البحث فى جواز إجراء المرأة الحدّ و عدمه، و لم نعتز الى الآن على مورد فى الروايات يفيد انّ المجرى كان هو المرأة و البحث محتاج الى الفحص التام و التأمل الكامل و سيأتى البحث فى ذلك إن شاء الله تعالى.

وفي الجواهر: وعن المقنع: ويجلد ان في ثيابهما التي كانت عليهما حين زنيا و ان وجدا مجردين ضربا مجردين، وفيه كما عن المختلف ان بدن المرأة عورة فلا- يجوز تجريدها كعورة الرجل و الخبر المزبور ظاهر في الرجل، و احتمال ارادة الجنس منه مجاز محتاج إلى قرينة و هي مفقودة بل لعل القرينة على خلافها موجودة انتهى.

أقول: هكذا نقل الجواهر عن المقنع و اعترض عليه بما نقلناه و لكن نحن قد راجعنا عبارة الصدوق فيه و لم تكن على طبق المحكى عنه و إليك عبارة المقنع بنفسها. و يجلدان في ثيابهما التي كانت عليهما حين زنيا انتهى كلامه [١] و أنت ترى أنه لا- تعرض فيها لحال تجردهما أصلا و على هذا فلا يرد عليه اما أورده صاحب الجواهر.

فلو كان الصدوق قال بذلك لما قد وقف عليه من رواية فيه لكان يمكن توجيهه بانّ قد استثنى هذا المورد الخاص عن الحكم بوجوب ستر بدن المرأة نظير استثناء رؤية الطبيب بدنهما عند الضرورة إليها، عن الحكم الكلي بوجوب ستر بدنهما، ألّا ان الكلام في أنه رحمه الله قال بذلك أم لا، و قد نقلنا عبارته آنفا.

[١] المقنع الصفحة ١٤٤، أقول: أنه لا- اشكال على صاحب الجواهر فإنه حكى ذلك عن المختلف و إليك عبارة المختلف الصفحة ٧٦٢: قال الشيخ في النهاية: و هو المشهور ان الرجل يجلد قائماً على حالته التي وجد عليها ان وجد عريانا جلد كذلك و ان وجد عليه ثيابه ضرب و عليه ثيابه و المرأة إذا أريد جلدتها ضربت مثل الرجل غير انها لا تضرب قائمة بل تضرب و هي جالسة عليها ثيابها قد ربطت عليها لثلا- تنهتك فتبدو عورتها، و قال الصدوق في المقنع: و يجلدان في ثيابهما التي كانت عليها حين زنيا و ان وجدا مجردين ضربا مجردين و المعتمد الأول إلخ.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦١

و التحقيق ان هذه الروايات الواردة في التجريد لا تعرض فيها للمرأة أصلا و لا يصح ان يقال ان المراد من الرجل، الأعم من الرجل و المرأة بل الروايات منصرفه عنها بالنسبة الى هذا الحكم، فان المطلوب منها شرعا هو الستر و ما يلائم عفافها، بل في بعض الروايات ما يدل على لزوم سترها كيلا تبدو لغير ذى محرم عليها و ذلك كرواية أبي مريم عن ابي جعفر عليه السلام في امرأة أتت أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: أتى قد فجرت الى ان أقرت بذلك اربع مرّات و بعد ان وضعت حملها رجمها، و في هذا الخبر: ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيرة في الرّحبة و خاط عليها ثوبا جديدا و أدخلها الحفيرة إلى الحقو «١».

لا يقال: ان هذا الخبر متعلق بالرجم و وارد في المحصنة، و الكلام الآن في الجلد و في غير المحصنة.

لأنه يقال: ان الملاك الوحيد و الرمز الأصلي في ذلك هو سترها و عدم هتكها برؤية الأجنب لها و ان لا تنكشف لديهم، و لا فرق في ذلك بين المحصنة و غيرها و ما إذا كان حدّها الرجم أو الجلد و ان كانت الرواية كما ذكر واردة في المحصنة و رجمها.

لا يقال أنه بعد ورود الروايات في تجريد الرجل نقول بذلك في المرأة أيضا إلغاء للخصوصية.

لأننا نقول: أنه لا يمكن ذلك بعد ان الله تعالى لم يبلغ الخصوصية هنا بل أثبتها و أكد عليها و ذلك لتأكيد الشرع على كمال سترها بحيث ورد في بعض الآثار و الكلمات أنه يرتبط عليها ثيابها- اي تشدّ عليها- لثلا تنهتك و تبدو عورتها، و السرّ في ذلك هو المراقبة عليها كيلا يرتفع ثوبها بهبوب الرياح أو بإصابة الجلدات فتبدو بدنهما و على الجملة فالأمر بالتجريد منصرف الى الرجل و لا يشمل المرأة أصلا.

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٢

و مما ذكره المحقق وغيره في كيفية الجلد هو ضربه قائماً و أنه يضرب أشد الضرب.  
أقول: أما الأول، فيدل عليه خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال:  
يضرب الرجل الحد قائماً و المرأة قاعدة «١».

و أما الثاني، أي ضربه أشد الضرب فهو الأشهر رواية و فتوى كذا في الجواهر و تدل عليه عدة من الاخبار ففي خبر إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الزاني كيف يجلد؟ قال: أشد الجلد، فقلت: من فوق ثيابه؟ قال: بل تخلع ثيابه «٢».  
و مثله رواية أخرى لإسحاق بن عمار عنه عليه السلام فراجع «٣».  
و عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: حد الزاني كأشد ما يكون من الحدود «٤».  
و في رواية العليل و عيون الاخبار عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب اليه: و علمه ضرب الزاني على جسده بأشد الضرب لمباشرته الزنا و استلذاذ الجسد كله به فجعل الضرب عقوبة له و عبرة لغيره و هو أعظم الجنايات «٥».  
و أما قول المحقق رحمه الله: و روى متوسطا انتهى فالمراد به رواية حريز عن ابي جعفر عليه السلام أنه قال: و يضرب بين الضربين «٦».

- (١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حد الزنا الحديث ١.
- (٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حد الزنا الحديث ٢.
- (٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حد الزنا الحديث ٣.
- (٤) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حد الزنا الحديث ٤.
- (٥) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدود الزنا الحديث ٨.
- (٦) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدود الزنا الحديث ٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٣

قال في الجواهر: و عن بعض العمل به و لم نتحققه - و في الوسائل:

لعله مخصوص بغير الزنا، انتهى، و السر في ذلك عدم ذكر في هذا الخبر عن الزنا بخلاف الأخبار السابقة حيث أنها واردة في الزاني.

### الكلام في تفريق الضرب على جسده و اتقاء بعض المواضع

قال المحقق: و يفرق على جسده و يتقى وجهه و رأسه و فرجه.

أقول: و ذلك لدلالة روايات على ذلك ففي صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام المذكور آنفا: و يضرب كل عضو و يترك الرأس و المذاكير «١».

و في مرسل حريز - المذكور عن قريب - عن ابي جعفر عليه السلام أنه قال:

يفرق الحد على الجسد كله و يتقى الفرج و الوجه «٢».

و عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: الذي يجب عليه الرجم يرجم من ورائه و لا - يرجم من وجهه لانه الرجم و الضرب لا يصيبان الوجه و إنما يضربان على الجسد على الأعضاء كلها «٣».

و قد علل تفريق الضرب على تمام الجسد - في رواية العليل و العيون المذكورة آنفا - باستلذاذ الجسد كله من الزنا، و على هذا فيضرب كل البدن حتى يحس الكل الم الجلد و العقوبة كما أحس الكل لذة المعصية. نعم تستثنى الأعضاء المذكورة في الروايات المتقدمة.

ثم لا يخفى أنه ليس المراد من التفريق على كل الجسد هو التفريق العقلي و بالدقة العقلية بحيث لا يبقى شيء من اجزاء الجسد لم يصبه الضرب حتى يكون كغسل الأعضاء في الوضوء و الغسل، بل المراد هو ضرب كل الجسد عرفا و ان بقى أجزاء من الجسد لم يصبه الضربات أو وقعت ضربة منها مكان

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدود الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدود الزنا الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٤ من حدود الزنا الحديث ٦.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٤

ضربة أخرى منها، و إلا فلو كان المراد ان لا يبقى جزء من البدن غير مضروب فهو مستلزم للعسر و الحرج و هكذا لو كان يعتبر عدم إصابة الضربة عضوا من الأعضاء مرتين.

### كيفية جلد المرأة

قال المحقق: و المرأة تضرب جالسة و تربط عليها ثيابها.

أقول: و تدل على الأول رواية زرارة المذكورة آنفا عن ابى جعفر عليه السلام قال: يضرب الرجل الحد قائماً و المرأة قاعدة «١».

و فى كشف اللثام: و لأنه أستر لها.

و أمّا الثانى أى ربط ثيابها عليها فيدل على ذلك ما ورد فى قصّة الجهتية من أنه صلوات الله عليه أمر فشد على الجهتية ثيابها ثم رجمت «٢» و لعله يستفاد ذلك أيضا من رواية أبى مريم عن ابى جعفر عليه السلام فى امرأة رجمها أمير المؤمنين عليه السلام من انه عليه السلام أمر بها فحفر لها حفيرة فى الرحبة و خاط عليها ثوبا جديدا «٣».

و فى كشف اللثام: و أمّا ربط الثياب عليها فلما ذكره الشيخان و غيرهما من ان لا ينهتك فتبدو عورتها.

و قد تقدم منا أنه لو لم تربط ثيابها، بها فرّما ترفع ثيابها بهبوب الرياح أو بوقع الجلادات و يوجب ذلك هتكها.

### هل تجوز إقامة المرأة الحد؟

و أمّا انه هل يجوز ان يباشر المرأة فى حدّ المرأة كى لا- يحتاج الى ربط ثيابها- غاية الأمر اشتراط كون الطائفة المشاهدين أيضا النساء- أم لا؟

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١١ من حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) سنن البيهقى الجلد ٨ الصفحة ٢٢٥.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٦ من حدّ الزنا الحديث ٥.

الدر المنصود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٥

الظاهر عدم جواز ذلك كما يستفاد هذا من الروايات الدالة على مباشرة أمير المؤمنين عليه السلام بنفسه فى رجم المرأة المقرّة بالزنا و كذا الروايات الدالة على ان الامام يبدأ بالرجم فيما إذا ثبت الزنا بالإقرار ثم باقى الناس و يبدأ الشهود فيما إذا ثبت بالبينة ثم باقى الناس، و ذلك لأنه لو كان يجوز مباشرة النساء لما أقدم هو بنفسه على ذلك كما فى باب غسل الميت فإنه حيث يجوز مباشرة النساء فى تغسيل المرأة لما جاز للرجل الأجنبى ان يباشر فى ذلك.

و على الجملة فهنا من الموارد التي يكون الجواز للمرأة ملازما للوجوب عليها و حرمة على الرجال فجواز هذا للرجال كان لمكان عدم جوازه على النساء هذا في مباشرة النساء في إقامة الحدّ و أما حضورهنّ لمشاهدة العذاب فالظاهر أنّه لا بأس به على حسب القاعدة.

## مسائل عشر

### الأولى فيما لو ادعت المرمية بالزنا انها بكر

قال المحقق: النظر الثالث في اللواحق و هي مسائل عشر الأولى إذا شهد أربعة على امرأة بالزنا قبلا فادعت أنّها بكر فشهد لها اربع نساء بذلك فلا حدّ و هل يحدّ الشهود للفريضة؟ قال في النهاية: نعم. و قال في المبسوط: لا حدّ لاحتمال الشبهة في المشاهدة، و الأوّل أشبه. أقول: من المعلوم أنّه إذا شهد أربعة رجال، أو رجلان و اربع نسوة، على الزنا فإنّه يثبت ذلك و يحدّ المشهود عليه، هذا من حيث هو و أنّه بلا مزاحم أو منازع.

فلو شهد أربعة شهود عدول على امرأة بزناها قبلا لكنّ المرأة ادعت أنّها بكر و شهد لها اربع نساء عدول بذلك فهنا لا يحدّ المرأة فإنّ شهادة النساء مقبولة في البكارة و ليست مثل باب الزنا الذي لا يكتفى بشهادتهن محضا و منفردات، و قد ادّعوا على ذلك عدم الخلاف، بل و الإجماع.

و استدلّ على ذلك بأمرين أحدهما الشبهة الدائرة للحدّ و ذلك لتعارض البينتين فيكون زناها موردا للشبهة.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٦

ثانيهما الأخبار ففي قوى السكوني عن ابي عبد الله عن أبيه عن عليّ عليه السلام أنّه أتى رجلا بامرأة بكر زعمت أنّها زنت فأمر النساء فنظرن إليها فقلن: هي عذراء فقال عليّ عليه السلام: ما كنت لا ضرب من عليها خاتم من الله و كان يجيز شهادة النساء في مثل هذا (١).

و منها خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا فقالت: انا بكر، فنظر إليها النساء فوجدنها بكرا فقال: تقبل شهادة النساء (٢).

و أما احتمال عدم التنافي بين ادعائها كونها بكرا و شهادة النساء لها بذلك و بين شهادة الشهود بالزنا، و ذلك لاحتمال عود البكارة- مع أنّها قد زنت- لترك المبالغة في الافتراض.

ففيه كما في الجواهر أنّه كالاتجاه في مقابلة النصّ و الفتوى و هم لم يعتنوا بهذا الاحتمال و الّا كان اللازم اجراء الحدّ عليها مع قيام الشهود على زناها.

و أما الشبهة الدائرة فالمراد منها هو ما يعرض مع صرف النظر عن نفس البيئتين فإنّ البيئتين حجّة و ان لم تكن موجبة للقطع فربما يكون الاحتمال المخالف محققا معها لكن الشارع جعلها حجّة و ليس هذا الاحتمال موجبا للشبهة بل الشبهة دائرة مدار أمر خارج و زائد على ذلك و هو هنا حاصل، و كيف كان فالرواية كافية في ذلك.

ثم أنّه يمكن حمل الروايتين على التعبد في خصوص المورد بان لا يكون البيئتين حجّة في هذا المقام في قبال قول النساء و شهادتهنّ بكونها بكرا فكونها بكرا طريق الى عدم زناها و كاشف عنه و هذا يفيد أنّ الشهود قد شهدوا كذبا و افتراء و لازم ذلك ان يحدّوا حدّ القذف و لعلّ نظر من قال بأنهم يحدّون، الى هذا البيان فترى المحقق و الشيخ في النهاية و ابن إدريس ذهبوا الى أنّه يحدّ الشهود للحكم بردّ شهادتهم مع تحقّق القذف بالزنا. لكن هذا الاحتمال بعيد غاية البعد



(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٥ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات الحديث ٤٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٦٧

فان احتمال التخصيص بعيد في النظر جدّا.

ويمكن ان يقال بأنّ بينة الزنا حجّة لم تخرج عن عموم حجّة البيّنة بالتخصيص ألّا أنّها معارضة بيّنة المرأة على كونها بكرًا فلا يؤثر بينة الزنا في الحد لا للتخصيص بل للمعارضة فالبيّتان تتعارضان وتتساقتان ولم يثبت موجب حدّ المرأة بل يبقى الشبهة من الطرفين فالمرأة لا تحد لعدم الحجّة على زناها، وكذا الشهود لعدم حجّة على الافتراء.

و بتقرير آخر لا- بدّ للحاكم الشرعي المجري للحدّ ان لا يقدم على اجراء الحدّ ألّا ان يحصل له العلم بموجبه أو يثبت ذلك شرعا بدليل معتبر وفي المقام لم يحصل ايّ واحد منهما وذلك لأنّ المفروض هو عدم العلم، و البيّنة قد سقطت بالتعارض كما انّ موجب حدّ القذف أيضا لم يثبت حتّى يجرى حدّه والحاصل انّ موجب الحدّ في المرأة هو الزنا وفي الرامى والشهداء، الفرية وكلّ منهما غير معلوم ولا ثابت بالحجّة الشرعيّة لتعارض البيّتين وتساوقهما فيبقى كلّ من الأمرين مشكوكا ومشتبها، والحدود تدرء بالشبهات، والفرية هو الكذب، وكذب الشهود غير معلوم، ولا حجّة عليها للتعارض.

ويمكن ان يقال انّ الآية الكريمة: الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فأجلدوهم ثمانيون جلدًا. تدلّ بالمفهوم على انّ من رمى و اتى بأربعة مقبولى الشهادة فلا يجلد، ولا يشترط فى سقوط الحدّ عدم المعارض فإنّه لم تقيد الأربعة شهداء بكونهم غير معارضة بل يكفى فى سقوط حدّ الرمى مجرد الإتيان بأربعة شهداء والمفروض فى المقام الإتيان بأربعة شهداء كما أنّه لا حدّ على المرأة لعدم قيام الحجّة على زناها بعد قيام المعارض.

### [الثانية] لا يشترط حضور الشهود عند اقامة الحدّ

#### إشارة

المسئلة الثانية قال المحقّق: لا يشترط حضور الشهود عند اقامة الحدّ بل يقام وان ماتوا أو غابوا لا فرارا، لثبوت السبب الموجب.

أقول: هنا مسائل: منها انه هل يجب حضور الشهود عند اقامة الحدّ أم لا؟

ومنها أنّه لو لم يحضروا هل يسقط الحدّ بذلك أم لا؟ ومنها أنّه لو حضروا ولكنهم أبوا عن ضرب المحكوم بالحدّ بشهادتهم فما يصنع هناك؟ الى غير ذلك ممّا يساعد ويناسب المقام.

والظاهر أنّه لا دليل لوجوب حضورهم فى مجلس الحدّ وذلك لأنّ ما هو متعلّق بهم هو الشهادة وقد أقدموا عليها.

نعم مقتضى ما دلّ من الروايات على بدء الشهود بالحدّ إذا ثبت بها هو وجوب ذلك وان كان الظاهر أنّه لا وجوب للحضور نفسيا بل الأصل عدمه وانّما الذى يمكن ان يقال قطعا هو أنّه إذا حضروا فى موقف الحدّ وجب عليهم الابتداء بذلك و ألّا فلا فإنّه لا يستفاد من وجوب بدئهم به وجوب حضورهم أيضا لذلك بل المتيقن هو الوجوب التقديرى لا الشرطى بحيث لولاه لا يجب الحدّ وان كان الظاهر من أدلّة الاجزاء والأوصاف هو دخلها فى نفس العمل فهى ظاهرة فى الاشتراط، والخروج عن ذلك يحتاج الى دليل، ولكنّ الظاهر فى

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٠

المقام أنّه ليس كذلك، ولعلّ الدليل هو الإجماع على عدم الاشتراط وعدم كون استيفاء الحدّ مشروطا بحضورهم ولا أقلّ من الشهرة المحقّقة.

و ممن يظهر منه ذلك هو الشيخ قدس سره فإنه قال في الخلاف في كتاب الحدود المسئلة ١٥: إذا حضر الامام و الشهود موضع الرجم فان كان الحد ثبت بالإقرار و جب على الامام البدئة به ثم يتبعه الناس و ان كان ثبت بالبينة بدأ أولاً الشهود ثم الامام ثم الناس إلخ.

ترى أنه أوجب الابتداء إذا كانوا قد حضروا لا مطلقاً.

و مثله كلامه في المبسوط حيث قال: و ليس من شرط استيفائه (يعنى الحد) حضور شاهد الامام و لا الامام [١].

كما ان المحقق أيضاً لم يذكر الشرطية عند البحث عن البدئة، و إنما اقتصر على ذكر وجوب بدأ الشهود برجمه و هنا صرح بعدم اشتراط الحضور.

و كيف كان فقد خالف أبو حنيفة و ذهب الى عدم وجوب الحد لو غاب الشهود أو ماتوا.

قال الشيخ في الخلاف (المسئلة ٣٠): إذا تكاملت شهود الزنا أربعة شهدوا به ثم ماتوا أو غابوا جاز للحاكم ان يحكم بشهادتهم و يقيم الحد على المشهود عليه و به قال الشافعي، و قال أبو حنيفة: متى غابوا أو ماتوا لم يجز للحاكم ان يحكم بشهادتهم إلخ.

و لكن مقتضى ما ذكرناه هو عدم اعتبار حضورهم في إجراء الحد بل يحكم الحاكم به و يقيم عليهما و ان غابوا أو ماتوا و لا يعطل الحد بذلك و ان كان ذلك من باب الميسور بان كان الواجب هو حضورهم و الاقدام على اجراء الحد و حيث تعذر مقدار من ذلك فالباقي بحاله و لا يسقط الميسور بالمعسور، و قد مرّ ان وجوب الابتداء غير ملازم للشرطية بل قال صاحب الجواهر: و لا دليل على

□

[١] المبسوط المجلد ٨ الصفحة ٤ أقول لكنه رحمه الله قال بعد ذلك: و روى أصحابنا أنه يبدأ الشهود بالرجم ان ثبت بالبينة ثم الامام ثم الناس و ان ثبت باعترافه بدأ برجمه الامام ثم الناس و هذا يدل على ان من شرطه حضور الامام و الشهود و به قال جماعة انتهى.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧١

وجوب التأخير إلى حضورهم إذا توقع إذا نظره في الحدود.

ثم ان ذلك كله فيما إذا لم يكن غيابهم فراراً و الّا سقط الحد للشبهة الطارئة و ذلك لأن مقتضى صدقهم في شهادتهم هو حضورهم و الاقدام على اجراء الحد لا الفرار عن إجرائه فإن ذلك ممّا يوهم انّ الشاهد غير معتقد بما قد شهد به و أنه كاذب في قوله و الّا لما كان يفرّ بل كان هو الاولى بالحضور.

نعم يشكل فيما إذا علم انّ فراره لم يكن لهذه الجهة بل لجهة أخرى كما إذا كان ضعفه و عدم تحمّله في تلك المواقف حمّله على ان تترك هذا الموقف.

و كيف كان فيدل على أصل المطلب رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل جاء به رجلان و قالوا: انّ هذا سرق درعا فجعل الرجل يناشده لما نظر في البينة و جعل يقول: و الله لو كان رسول الله صلى الله عليه و آله ما قطع يدي أبداً قال: و لم؟ قال: يخبره ربه أنّي بريء فيبرئني ببرائتي فلما رأى مناشدته إياه دعا الشاهدين و قال: اتقيا الله و لا تقطعا يد الرجل ظلماً و ناشد هما ثم قال: ليقطع أحدكما يده و يمسك الآخر يده فلما تقدما إلى المصطبة ليقطع يده ضرب الناس حتّى اختلطوا فلما اختلطوا أرسلوا الرجل في غمار الناس حتّى اختلطوا بالناس فجاء الذي شهدا عليه فقال: يا أمير المؤمنين شهد على الرجلان ظلماً فلما ضرب الناس أرسلاني و فرّوا و لو كانا صادقين لم يرسلاني فقال أمير المؤمنين عليه السلام من يدلني على هذين انكلهما «١».

و الرواية و ان كانت واردة في مورد حد السرقة و لكن الظاهر أنه لا خصوصية له، و الملاك متحد فالأمر في حد الزنا أيضاً كذلك. و ممّا ذكرنا يظهر الحال فيما إذا كانوا حاضرين عند اجراء الحد لكنهم امتنعوا من الشركة في إقامته، فإن ذلك ممّا يورث الشبهة و يتردد الإنسان في

(١) الكافي الجلد ٧ الصفحة ٢٤٤.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٢

أمرهم، فيقال أنه لو كانوا صادقين في شهادتهم فلما ذامتنوا عن مشاركة الناس في إجراء الحد بل الشبهة هنا أقوى من الفرع السابق وهو ما إذا حضروا واختاروا الفرار، و علم أيضا حال ما إذا لم يكن غائبا مسافرا لكنه أبى عن الحضور في موضع الحد من رأس. وعلى الجملة فمجرد عدم حضور الشهود لا يوجب سقوط الحد وذلك لأن حضورهم وان كان واجبا فهو مقدمى وليس شرطا فى الحد حتى ينتفى الحد بانتفاءه فان ضربهم واجب نفسى وليس هو شرطا فاذا انتفى الحضور لا ينتفى الحد بذلك وان كانوا قد ارتكبوا الإثم بعدم حضورهم أو عدم ضربهم مع حضورهم. ولو كان حاضرا ولا يشار كهم فى إقامة الحد ألا أنه كان بحسب حاله مثلا معذورا فان الآخرين يأتون بالواجب، وعدم المشاركة فى الرمي مع الحضور لا- يلزم الشبهة كما ان عدم حضورهم أصلا لا- يلزمها، فاذا لم يكن موجبا لها فإنه يجرى الحد الواجب وقد عصى الشاهد، فى عدم الحضور أو عدم المشاركة لو لم يكن معذورا وألا فلا معصية أيضا. نعم قد يقترن عدم الحضور أو عدم الضرب أو الفرار من الموقف موجبا لحصول احتمال الكذب زائدا على ما هو طبع القضية الخيرية التى تحتمل الصدق والكذب فهناك يتوقف الحد [١].

### وجوب حضور الشهود موضع الرجم

قال المحقق: قال الشيخ: لا يجب على الشهود حضور موضع الرجم ولعل الأشبه الوجوب لوجوب بدأتهم بالرجم. أقول: تحصل من المسألة السابقة عدم اشتراط الحضور، وهذه المسئلة

[١] وفى المسالك بعد تقرير عدم اشتراط حضورهم: هذا إذا لم يكن الغيبى فرارا وألا تربص بالحد الى حضورهم لحصول الشبهة حينئذ ولا حد عليهم لأنه ليس برجوع انتهى. الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٣ متعزضة لوجوب الحضور وعدمه [١] وقد وقع فيه الخلاف فذهب الشيخ قدس سزه الى عدم الوجوب وخالف فيه المحقق و مال الى الوجوب واستدل على ذلك وعلله بأنه يجب بدأة الشهود بالرجم فاذا وجب ذلك وجب حضورهم أيضا. وما افاده هو الأصح وذلك لما مر من دلالة النصوص على وجوب بدأ الشهود إذا كان الموجب قد ثبت بالبينه، وبدأ الإمام إذا كان قد ثبت ذلك بالإقرار، و حيث أنه موقوف على الحضور فيجب ذلك أيضا. وأما عدم حضور الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فى بعض تلك الموارد مع لزوم ابتدائه عليه السلام لمكان الإقرار فلعله كان للعدر وألا فقد نقل حضوره فى كثير من الموارد.

### [الثالثة] فيما إذا كان الزوج أحد الشهود

قال المحقق: إذا كان الزوج أحد الأربعة فيه روايتان، ووجه الجمع سقوط الحد ان اختل بعض شروط الشهادة مثل ان يسبق الزوج بالقذف فيحد الزوج أو يدرأ باللعان فيحد الباقيون و ثبت الحد ان لم يسبق بالقذف و لم يختل بعض الشرائط. أقول: ان فى المسئلة أقالا مختلفة الأول أنه إذا شهد أربعة أحدهم الزوج ترجم المرأة فلا فرق بين كون كل واحد من الأربعة أجنبيا أو كان أحدهما هو الزوج، وقد ذهب إليه الأكثر.

الثاني أنه إذا كان أحدهم الزوج فإنه يحدّ الشهود الثلاثة و يلاعن الزوج و هو المحكى عن جماعة.

[١] يظهر ممّا أفاد سيّدنا الأستاذ دام ظلّه العالى إنّ الفرعين كليهما متعلقين بمورد واحد ألاّ إنّ الأوّل متعرض لجهة الشرطية و الآخر لجهة الوجوب، و هذا لا يخلو عن كلام و ذلك لأنّه قد عبّر فى الأوّل بالحدّ و هنا بالرجم، و لذا قال فى المسالك: المراد بالحدّ هنا ما عدا الرجم لما سيأتى من الخلاف فيه و يمكن ان يريد ما يعمّه إلخ.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٤

الثالث ما عن السرائر و الوسيلة و الجامع من أنّه إذا سبق الزوج بالقذف فإنّه يعتبر الأربعة غيره بخلاف ما إذا شهد هو مع الثلاثة بلا سبق القذف منه فإنّه يكتفى بالأربعة و ان كان أحدهم الزوج و قد استحسنة المحقق فى الشرائع.

الرابع ما عن ابن الجنيّد من التفصيل بأنّ الزوجة ان كانت مدخولا بها ردّت الشهادة و حدّوا و لا عن الزوج و ألاّ حدّت هى.

الخامس ما عن الصدوق من أنّه إذا لم ينف الولد كان أحد الأربعة و ألاّ حدّ الثلاثة و لا عنها و ذلك بناء على ما اختاره من أنّه لا لعان إلاّ إذا نفى الولد.

و الأصل فى المسئلة و اختلافهم فيها هو الروايات و الاختلاف فيها فى رواية إبراهيم بن نعيم عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال: تجوز شهادتهم «١».

و هذا الرواية صريحة فى قبول شهادة الزوج مع الثلاثة على زنا زوجته و نفوذ تلك الشهادة.

و يؤيد ذلك عدم الفرق بين الزوج و غيره فى قبول شهادته للمرأة و عليها.

بل الزوج اولى بالقبول من غيره و ذلك لأنّه يشهد بما هو ضرر عليه و فيه هتك لعرضه فتكون نظير الإقرار على نفسه فيندرج فيما دلّ على ثبوت الزنا بشهادة الأربع.

كما و أنّه يؤيدّه أيضا ما يستشعر من الآية الكريمة قال الله تعالى:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ إِنْ كَانُوا عَلَىٰ خَيْرٍ «٢» فإنّها مشعرة بأنّ نفسه أيضا شاهد لو حصل معه تمام العدد فان الظاهر ان الاستثناء متّصل لا منفصل.

لكن فى قبال الرواية المذكورة رواية زرارة عن أحدهما عليهما السّلام فى أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال: يلاعن الزوج و يجلد الآخرون «٣».

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٥ الباب ١٢ من أبواب اللعان الحديث ١.

(٢) سورة النور الآية ٦.

(٣) وسائل الشيعة الجلد ١٥ الباب ١٢ من اللعان الحديث ٢.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٥

و قد يؤيد ذلك بقوله تعالى لَوْ لَأَجَاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ «١» و ذلك لأنّه لا يقال جاء الإنسان بنفسه.

و كيف كان فهذه الرواية صريحة فى عدم قبول شهادة الشهود بل يجلد الثلاثة و يدرأ الزوج الحدّ عن نفسه بالملاعنة و أين هذه من رواية إبراهيم؟

نعم قال فى الجواهر: أنّها ضعيفة جدّا و لا جابر [١] و مخالفة للعمومات فهى قاصرة عن معارضة الاولى من وجوه.

أقول: و من جملة تلك الوجوه أنّها خلاف المشهور: و أمّا كونها مخالفة للعمومات فلان العمومات تدلّ على قبول شهادة أربعة شهود فى باب الزنا، و ان أمكن الإيراد عليه بأنّ كلّ خاصّ يخالف العامّ.

نعم هنا رواية أخرى صحيحة و هي رواية أبي سيار مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام في أربعة شهدوا على امرأة بفجور، أحدهم زوجها، قال:

يجلدون الثلاثة و يلاعنها زوجها و يفرق بينهما و لا تحل له ابدا «٢».

لكن قد رماها بعض بالضعف أيضا «٣» فلو ثبت ذلك و شك في الأمر فالمرجع هو العمومات.

و يمكن الجمع بين القسمين من الروايات بوجه عرفي من الوجوه كحمل الثانية على اختلال بعض الشرائط، أو يجمع بينهما بسبق رمى الزوج و عدمه.

و الذي يبدو في النظر هو أنه لا معارضة بينهما بل هما من قبيل العام و الخاص لأن رواية إبراهيم بن نعيم الناطقة بالجواز و الاجتزاء شاملة للمدخول بها و غيرها و هذا بخلاف رواية زرارة و مسمع فإنها تختص بالمدخول بها و هذا و ان لم يصرح به في الرواية إلا أنه مستفاد من جواب الامام عليه السلام حيث حكم بان الزوج

[١] أقول: لأن في سندها إسماعيل بن خراش الذي قيل انه مجهول.

(١) سورة التور الآية ١٣.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٥ الباب ١٢ من أبواب اللعان الحديث ٣.

(٣) راجع شرح الإرشاد للأردبيلي.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٦

يلاعن، و الآخرين يجلدون، فان اللعان على ما صرح به المحقق بنفسه، متعلق بالمدخول بها و جار فيها، قال قدس سره في باب اللعان: الأول في السبب و هو شيان الأول القذف و لا- يترتب اللعان به إلا على رمى الزوجة المحصنة المدخول بها بالزنا قبلا أو دبرا مع دعوى المشاهدة و عدم البينة. السبب الثاني إنكار الولد إلخ.

و على هذا فيعلم ان السؤال كان عن المدخول بها فلو كانت رواية مسمع حجة فهي تخصص رواية إبراهيم، و النتيجة أنه تقبل الشهادة المبحوث عنها اعني ما إذا كان أحد الشهود هو الزوج إذا لم تكن الزوجة مدخولا بها و اما إذا كانت مدخولا بها فهناك تصل النوبة إلى اللعان، نعم لو كانت رواية مسمع ضعيفة فلا مخصص هناك لعموم رواية إبراهيم. و تمام الكلام في باب اللعان.

### [الرابعة] في حكم الحاكم بعلمه

قال المحقق: يجب على الحاكم اقامة حدود الله تعالى بعلمه كحد الزنا اما حقوق الناس فتقف إقامتها على المطالبة حداً كان أو تعزيراً.

أقول: هنا أبحاث أحدها وجوب اقامة الحدود في عصر غيبة ولي الأمر ثانيها أنه بعد وجوبها، على من تجب هي؟ ثالثها في جواز عمل الحاكم بعلمه رابعها في التفصيل بين الحقوق.

أما الأول فالظاهر هو الوجوب و ذلك لأن إدارة الأمور و حفظ النظام واجبان لا محيص عنهما و هما موقوفان على اجراء حدود الله و اقامة أمره.

و أمّا الثاني فهنا احتمالات: وجوبها على كل الناس ممن توجه اليه التكليف، و على المجتهدين الجامعين لشرائط الفتوى، و على خصوص السلطان الذي بيده إدارة الأمور و حفظ النظام لكن الأول غير صحيح و ذلك للأدلة المذكورة في محلها من الزوم الهرج و المرج و غير ذلك.

و أما الثالث فقد حَقَّق في محلِّه أنَّه يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه و قد حَقَّقناه نحن أيضا في كتاب القضاء.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٧

و أمَّا التفصيل الذي ذكره المحقق فليس تفصيلا في عمل الحاكم بعلمه بل مآل هذا التفصيل إلى أنَّه يجب على الحاكم ان يعمل بعلمه مطلقا، غاية الأمر أنَّه في حقوق الله بغير توقُّف على شيء و هذا بخلاف حقوق الناس فإنَّها موقوفة على مطالبه صاحبها فإذا اذن صاحبها في ذلك فهو يعتمد على علمه و يحكم بمقتضاه و لا يطالب بالبيِّنة.

و وجه هذا التفصيل هو أنَّ إحقاق الحقِّ و أخذه منوط بمطالبة من له الحق، و من له الحق في حقوق الله تعالى هو الحاكم بنفسه لأنَّه حافظ حدود الله، و مقيم أمر الله، قد قام مقام الله و مقام خلفائه و أوصيائه، في حين أنَّ المطالب بحقوق الناس هم بأنفسهم فلا يجوز الاقدام على أخذها بدون إذنه و مطالبته.

و هنا روايات تدلُّ على عمل الحاكم بعلمه و الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس، قال الشيخ المحدِّث صاحب الوسائل: باب أنَّ الامام إذا ثبت عنده حدٌّ من حقوق الله و جب ان يقيمه و إذا كان من حقوق الناس لم يجب إقامته إلَّا ان يطلبه صاحبه.

عن الفضيل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السَّلام يقول: من أقرَّ على نفسه عند الامام بحقٍّ من حدود الله مرَّة واحدة حرًّا كان أو عبدا أو حرَّة كانت أو امه فعلى الامام ان يقيم الحدَّ عليه للذي أقرَّ به على نفسه كائنا من كان إلَّا الزاني المحصن فإنَّه لا يرحمه حتَّى يشهد عليه أربعة شهود فإذا شهدوا ضربه الحدَّ مائة جلدة ثم يرحمه. قال: و قال أبو عبد الله عليه السَّلام: و من أقرَّ على نفسه عند الامام بحقٍّ من حدود الله مرَّة واحدة حرًّا كان أو عبدا أو حرَّة كانت أو امه فعلى الامام ان يقيم الحدَّ عليه للذي أقرَّ به على نفسه كائنا من كان إلَّا الزاني المحصن فإنَّه لا يرحمه حتَّى يشهد عليه أربعة شهود فإذا شهدوا ضربه الحدَّ مائة جلدة ثم يرحمه قال: و قال أبو عبد الله عليه السَّلام: و من أقرَّ على نفسه عند الامام بحقٍّ من حدود الله في حقوق المسلمين فليس على الامام ان يقيم عليه الحدَّ الذي أقرَّ به عنده حتَّى يحضر صاحب الحقِّ أو وليه فيطالبه بحقه قال: فقال له

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٨

بعض أصحابنا يا أبا عبد الله فما هذه الحدود التي إذا أقرَّ بها عند الإمام مرَّة واحدة على نفسه أقيم عليه الحدَّ فيها؟ فقال: إذا أقرَّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله و إذا أقرَّ على نفسه أنه شرب خمرا فهذا من حقوق الله قال: و أما حقوق المسلمين فإذا أقرَّ على نفسه عند الإمام بفرية لم يحده حتَّى يحضر صاحب الفرية أو وليه و إذا أقرَّ بقتل رجل لم يقتله حتَّى يحضر أولياء المقتول فيطالبوا بدم صاحبهم «١».

فهذه من جهة الفرق بين الحقوق و أنَّه يقدم الحاكم بنفسه في حقوق الله بخلاف حقوق الناس فإنَّها موقوفة إلى نظر صاحب الحقِّ و مطالبته.

و أما من جهة عمل الحاكم بعلمه فلا دلالة لها عليه إلَّا من حيث حكمه عليه السَّلام بكفاية الإقرار مرَّة واحدة حتَّى في مثل الزنا لأنَّه قد استثنى خصوص الزنا المحصن فان الاكتفاء بالإقرار مرَّة واحدة مخالف لما هو المسلم من الروايات من اعتبار الأربعة في مثل الزنا فلا بد من حمل هذه الرواية على ما إذا كان الامام عالما بنفسه بحيث لم يكن لإقراره أثر في الحكم أو يحمل على حصول العلم بإقراره مرَّة واحدة، و ان كان يلزم من هذا، الالتزام بكفاية علم الحاكم في الحكم مطلقا و ان كان ناشيا من إقرار المقرِّ بالزنا بالمرَّة الاولى و هذا مشكل لأنَّي لم أعر على من صرَّح بالاجتزاء بذلك و عدم الحاجة الى المرَّة الثانية و الثالثة و الرابعة.

و عن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السَّلام قال: من أقرَّ على نفسه عند الامام بحقٍّ أحد من حقوق المسلمين فليس على الامام ان يقيم عليه الحدَّ الذي أقرَّ به عنده حتَّى يحضر صاحبه حقَّ الحدِّ أو وليه و يطلبه بحقه «٢».

و هذه أيضا تدلُّ على أنَّ اقامة حدِّ الناس منوطه بمطالبة صاحبه.

و عن الحسين بن خالد عن ابي عبد الله عليه السَّلام قال: سمعته يقول:

الواجب على الإمام إذا نظر الى رجل يزنى أو يشرب الخمر ان يقيم عليه الحدّ

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٢.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٧٩

ولا يحتاج الى بينة مع نظره لأنه أمين الله في خلقه وإذا نظر الى رجل يسرق ان يزبره وينهاه ويمضى ويدعه قلت: وكيف ذلك؟ قال: لأن الحق إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته وإذا كان للناس فهو للناس «١».

وهذه صريحة في المطلوب وهو اكتفاء الامام بعلمه و إقامة حدود الله تعالى معتمدا على ذلك.

نعم يشكل الأمر فيها من جهة تصريحها بأن السرقة من حدود الناس و أنّ على الإمام إذا نظر الى رجل يسرق ان يزبره وينهاه ويدعه معللاً بأن الحق إذا كان للناس فهو للناس، و الحال أنّ الرواية الأولى صرّحت بأنّه إذا أقرّ على نفسه بالسرقة قطعه و أنّه من حقوق الله.

وحيث أنّ المسلم بحسب الروايات هو أنّ السرقة و ان كانت من جهة أخذ المال من حقوق الناس الّا أنّها من جهة القطع من حقوق الله سبحانه، فاللزام رفع اليد عمّا هو مذکور في روايته ابن خالد، فان ذلك أمر مفروغ عنه و لذا يكتفى في جهة مآلتيته إلى إقرار واحد بخلاف جهة قطعه فإنّه يحتاج إلى إقرارين.

و كيف كان فالحاكم يعمل في حقوق الله بعلمه بلا حاجة الى شيء آخر، و في حقوق الناس بشرط طلبهم و التماسهم ذلك.

### [الخامسة] في ما إذا ردّت شهادة بعض الشهود

قال المحقق: إذا شهد بعض و ردّت شهادة الباقيين قال في الخلاف و المبسوط ان ردّت بأمر ظاهر حدّ الجميع، و ان ردّت بأمر خفي فعلى المردود الحدّ دون الباقيين و فيه اشكال من حيث تحقق القذف العارى من بينة.

أقول: تارة تردّ شهادة الباقيين بأمر ظاهر و اخرى بأمر خفي فالأول كما إذا كان فاسقا متجاهرا لنفسه فحينئذ يحدّ كلّ الشهود أمّا الفاسق فمعلوم و أمّا سائر الشهود فلاّتهم علموا أنّ شهادتهم غير نافذة حيث يكون من جملة الأربعة

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٣.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨٠

من تردّ شهادته و مع ذلك أقدموا على إقامة الشهادة عالمين بأنّها مردودة لعدم كونها واجدة لشرائط القبول، و هذا بخلاف الثاني و هو ما إذا كان جهة الردّ امرا خفيا. فهنا لا يحدّ الشهود لأنّهم لا يعلمون بهذا الأمر حيث كان خفيا و الّا للزم عدم إقدام أحد على الشهادة نعم يحدّ المردود شهادته بنفسه و ذلك لفسقه.

قال الشيخ في الخلاف: إذا شهد الأربعة على رجل بالزنا فردّت شهادة واحد منهم فان ردّت بأمر ظاهر لا يخفى على أحد فإنه يجب على الأربعة حدّ القذف و ان ردّت بأمر خفي لا يقف عليه الّا آحادهم فإنه يقام على المردود الشهادة الحدّ و الثلاثة لا يقام عليهم الحدّ. دليلنا أنّ الأصل برأيه الذمّة و لا دليل على أنّه يجب على هؤلاء الحدّ و أيضا فإنّهم غير مفرطين في إقامة الشهادة فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا في إقامتها فلهذا لا- حدّ و يفارق إذا كان الردّ بأمر ظاهر لأنّ التفريط كان منهم فلهذا حدّوا و الدليل على أنّ مع الردّ بأمر ظاهر يجب الحدّ قوله تعالى و الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، و هذا ما اتى بأربعة شهداء لأنّ من كان ظاهره ما يوجب الردّ لا يكون شاهدا «١».

و قال في المبسوط: فان ردّت بأمر ظاهر مثل ان كان مملوكا أو امرأة أو كافرا أو ظاهر الفسق فان حكم المردود شهادته قال قوم:

يجب عليه الحدّ و قال آخرون: لا يجب و كذلك اختلفوا في الثلاثة. و الأقوى عندي أنّ عليهم الحدّ، و ان كان الردّ بأمر خفي قبل ان بحث الحاكم فوقف على باطن يردّ به الشهادة فالمردود الشهادة قال قوم: لا حدّ عليه و هو الأقوى و الثلاثة قال قوم: لا حدّ عليهم أيضا و هو الأقوى عندي و منهم من قال: عليهم الحدّ لأنّ نقصان العدالة كنقصان العدد و الأوّل أقوى لأنهم غير مفترطين في إقامتها فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا في إقامتها فلماذا لا حدّ، و يفارق هذا إذا كان الردّ بأمر ظاهر، لأنّ التفريط كان منهم فلماذا حدّوا عند من قال بذلك.

(١) الخلاف كتاب الحدود المسئلة ٣٣.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨١

انتهى «١».

و مقتضى عبارة الخلاف التفصيل بين ما إذا كان الأمر ظاهرا فيحدّ الجميع و بين ما إذا كان خفيا فيحدّ المردود الشهادة دون الباقيين، و هذا بمقتضى القاعدة لأنّه مع الأمر الجلي فقد أقدموا على الشهادة غير المقبولة فيحدّ الجميع، بخلاف عبارة المبسوط فإنّها تفيد انّ في العيب الظاهر يحدّ الجميع و في الخفي لا حدّ على أحد منهم.

و قد اختار العلامة في المختلف مختار الشيخ في الخلاف من أنّه إذا ردّت شهادة بعض الأربعة بأمر خفي أقيم الحدّ على المردود الشهادة دون الثلاثة الباقية، و استدللّ لذلك بقوله: لنا أنّه مردود الشهادة فيجب عليه الحدّ كما لو ردّت بأمر ظاهر، ثم نقل عن الشيخ أنّه احتجّ على مذهبه في المبسوط - من أنّ الأقوى أنّ مردود الشهادة بأمر خفي لا حدّ عليه - بأنّه قد لا يعلم أنّه يردّ شهادته بما ردّت به فكان كالثلاثة [١].

و أجاب عنه بقوله: و الجواب الفرق فإنّه يعلم أنّه على سبب - صفة - تردّ به الشهادة لو علم به بخلاف الشهود.

و فيه انّ المفروض أنّه عالم و قاطع بكون شهادته مقبولة عند الحاكم و لا يبدو في ذهنه في هذا الحال - الذي هو بسبب جهله المركّب قاطع - أنّه ربّما يظهر حاله للحاكم و تردّ شهادته بسبب ذلك فكانّ ما ذكره قدس سرّه خلاف الفرض.

و أشكل في الشرائع ما حكاه عن الخلاف من التفصيل في مورد الخفي بين المردود فيحدّ هو و الباقيين فلا يحدّون و ذلك لتحقق القذف العارى عن البيّنة.

و أضاف في الجواهر قوله: أو شبهة دارئة للحدّ انتهى و النتيجة أنّه قد

[١] أقول: كلّما راجعت المبسوط لم أجد هذا الاستدلال في كلامه في المسئلة المزبورة من كتاب الحدود اللهمّ إلّا ان يكون في موضع آخر منه.

(١) المبسوط المجلد ٨ الصفحة ٩.

الدر المنصود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨٢

تحقق القذف و هو موجب للحدّ على القاذف إلّا ان يأتي بأربعة شهداء أو تكون هناك شبهة تدرء الحدّ بها و لم يتحقق ايّ واحد من هذين اللذين يكون أحدهما دارئة للحدّ بنصّ القرآن الكريم و الآخر بالأخبار الشريفة فلا بدّ من ان يحدّ الجميع.

ثم قال: و التفريط و عدمه لا مدخلية له بعد تناول الأدلّة، اي ان وقوع التفريط من المردود و عدمه من الباقيين لا يؤثر شيئا بعد شمول الإطلاق و اقتضائه أن يحدّ المردود معهم أيضا هذا.

قال بعد ذلك: نعم لو كانوا مستورين و لم تثبت عدالتهم و لا فسقهم فلا حدّ عليهم للشبهة، و كأنّه رحمه الله صار بصدد اراءه



مصدق لما ذكره آنفا بقوله:

أو شبهة دارئة للحد، فهذا مثال لها لأنه بعد ان كانوا مستورين و لا يعلم حالهم من العدالة و الفسق فإنه يحصل الشبهة و هي تقتضى ان لا يحدوا.

ثم تعرض لخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام فى أربعة شهدوا على رجل بالزنا فلم يعدلوا قال: يضربون الحد. و أجاب بأنه ضعيف محتمل لظهور الفسق.

و كل واحد من كلاميه هنا محل الإشكال أما الأول فلأن العدالة التي هي شرط فى الشهادة هي العدالة المحرزة، و الإطلاقات الدالة على اعتبار أربعة شهود فى درء الحد عن القاذف يراد منها أربعة مقبولو الشهادة كما ان الأمر كذلك فى سائر الشروط و الاوصاف، فاذا لم يكن الشاهد مقبول الشهادة فإنه ترد شهادته، و كون الشك فى تحقق الشرط كالعدالة شبهة دارئة مشكل فى النظر، و كيف نقول بأنه مع الشك لا تقبل الشهادة و مع ذلك لا يحدون لأجل الشبهة؟

فمطلق الشبهة بأى نحو كانت لا تكون دارئة للحد و إلا فمن اقام شهودا فسقه بظاهر حالهم فإنه يتحقق بذلك الشبهة لاحتمال صدقهم أيضا فهل يدرء بذلك الشبهة الحد؟ و هكذا لو قذف الرامى و لم يأت بشاهد أصلا فإن مجرد قذفه يوجب الشبهة- إلا فى مورد يكون الأمر الذى قذفه به مقطوع العدم-

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨٣

فهل يمكن ان يقال بدرء الحد بالشبهة فلا يحد القاذف؟ و لو كان الأمر كذلك فلا مورد لحد القذف إلا فى موارد نادرة و يؤل الأمر إلى اختصاص الحد بما إذا أقيمت الشهادة العادلة فيحد المشهود عليه و أما فى غير ذلك فلا حد مطلقا لا بالنسبة إلى المشهود عليه و لا القاذفين و ذلك للشبهة، فأتضح ان اللازم هو إحراز الشرط فيحكم بحسب الشهادة، و لو لم يحرز ذلك فهو بعينه كما إذا علم بعدم تحقق الشرط و لازم ذلك ان يحد القاذف.

و أما الثانى فنقول: ان الرواية على مقتضى القاعدة فإنه إذا لم يتحقق التعديل لهم لا بد من ان تطرح شهادتهم و يحدون فلا وجه لرفع اليد عن مقتضاها و الحال هذه.

و قد ظهر بما ذكرنا ضعف ما قاله بعد ذلك أيضا و هو قوله: فالمتجه فى الفرض حينئذ عدم ثبوت الزنا فيتوقف الحكم الى ان يظهر حالهم فاما ان يحدهم أو المشهود عليه و قبل ذلك يدرأ الحد عنه و عنهم انتهى.

فان مقتضى ما تقدم منا انهم يحدون حد القذف، هذا مضافا الى أنه لا وجه لتوقف الحكم بعد ان لا نظرة فى الحد و لا تأخير أصلا فاما ان يكون الشهود مقبولة فيحكم على المشهود عليه و إلا فيحكم بقذفهم و حدهم.

و التحقيق أنه لا شك فى ان الإتيان بأربعة شهود المعبر بنص الآية الكريمة الذى به يدفع الحد عن الرامى لا يراد به الإتيان بأربعة كيف ما كانت بل المعبر هو الأربعة المقبولة المرضية و هي الأربعة العادلة إلا ان الكلام فى أنه هل المعبر هو العادل الحقيقى أو العادل بنظره و المقبول فى علمه؟ فعلى الأول فهو لم يأت بما هو المعبر لأن بعضا من هذه الشهود مردود شهادته فى الواقع و عند الحاكم بخلاف ما لو كان الملاك هو الثانى فإن الشرط موجود و هو العدالة بنظره و عنده، و الظاهر هو الثانى و ذلك لأنه لو كان الملاك هو العادل الواقعى فهذا يتوقف على علمه بالغيب، و لا- يعلم الغيب إلا الله. و يكون كالأمر بالمحال، فمن أين يوجد أربعة كانوا عدولا فى الواقع و ثانيا انه يلزم من ذلك سد باب الشهادة فلو كان الملاك هو العدالة فى الواقع و التي تكون مقبولة عند

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨٤

الحاكم فمن يقدم على الشهادة و الحال أنه يحتمل عند نفسه ان لا يقبل الحاكم شهادته و يردّها و يقيم عليه حد المفترى؟ و بتقرير آخر أنه كما قد يكون العادل عادلا فى الواقع كذلك قد يكون عادلا بمقتضى الطريق و بحسب الظاهر فهو بحكم الشرع يحتسب عادلا- و ان لم يكن كذلك فى الواقع، و المفروض ان هذا الشاهد يرى نفسه عادلا- فهو محكوم بحسب الظاهر بالعدالة و

حيث أنه يعتقد قبول شهادته عند الحاكم فلا شيء عليه و ان كان علمه هذا جهلا مركبا، و مقتضى ذلك قبول شهادته، و لا فرق في ذلك بين الشاهد نفسه و بين كون القاذف يرى الشاهد عادلا مرضيا و يعتقد كونه مقبول الشهادة فلا وجه لإجراء الحدّ عليه كما أنّ الآخرين أيضا كذلك لفرض كون الأمر خفيا هذا مضافا الى شمول حديث الرفع له و لهم أيضا.

و أمّا ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنه قال: أتى لا- أكون أول الشهود فهذا لأجل أنه لو كان يشهد أولا- فربما لا يأتي الآخرون للشهادة و الّا ففى ما نحن فيه لا وجه لإجراء الحدّ ظاهرا.

### [السادسة] حول رجوع واحد منهم بعد شهادة الأربع

قال المحقق: و لو رجع واحد بعد شهادة الأربع حدّ الراجع دون غيره.

أقول: و يتصور ذلك بان يقول الراجع: ما رأيت، بعد ان كان قد شهد برؤيته أو أنه يقول: ما زنى، بعد ان كان قد شهد بزناه، سواء قال: بأنى قد كذبت أو نسب نفسه الى الغلط و الاشتباه.

و هذا هو مقتضى إقرار العقلاء على أنفسهم جائز فإنه قد أقر على نفسه فيحدّ.

و يمكن تقرير الآية الكريمة:

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨٥

«وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ۗ (١)». بحيث تنطبق على ذلك و هو ان الاستفادة منها أنه إذا رمى الرامى و كان صادقا بحسب دعواه و اقام أربعة شهود على ذلك مقبولة بلا رجوع فهو اما لو رماه و اتهمه و لم يأت بالدارء سواء كذب نفسه أو خطأه أو لم يتم له الشهود الأربعة المقبولة فإنه يحدّ و يجلد للفرية و ظاهر عبارة الشرائع هو الإطلاق و عدم الفرق بين ان يكون رجوعه قبل حكم الحاكم أو بعده.

لكن فى الجواهر أضاف الحكم بالشهادة و عليه فالحكم مختص بما إذا شهدوا و حكم الحاكم بمقتضى شهادتهم و خصّ الحكم- بحدّ الراجع دون غيره- بهذه الصورة و سيأتى تمام الكلام فى ذلك.

و علل عدم حدّ غير الراجع، بصدق الإتيان بالبيّنة المسقطه.

و فى بعض الكلمات: لتمامية البيّنة و كونها بيّنة كاملة.

و فيه أنه لو صدق على هذه أربعة شهداء لزم سقوط الحدّ حتّى عن الراجع- بخلاف ما لو قلنا بعدم صدقها على ذلك أصلا و أنّ شهادة الأربع غير متحققة إذا رجع واحد منهم أو أنه و ان صدقت على ذلك لكن الآية منصرفه عن ذلك فيلزم ان يحدّ الراجع أو هو و الباقيون أيضا و ذلك لصيرورة الأربعة ثلاثة و عدم صدق الأربعة مع رجوع واحد منهم فليس ممّا يدرأ عنه الحدّ- و الظاهر أنه على ذلك لا وجه للتفصيل بين الراجع و غيره لأنه لو صدقت على هذه أربعة شهود، بان تكون مطلقه شاملة لما إذا رجع واحد منهم و ما إذا ثبتوا جميعا على شهادتهم و لم يكن هناك انصراف فلا فرق بين الراجع و غيره كما أنه لو شك فى صدقها أو قيل بالانصراف فهناك أيضا لا وجه للتفصيل بل لا بدّ من الحكم بحدّهم مطلقا.

و لذا ترى العلامة أعلى الله مقامه حكم بلزوم الحدّ عليهم جميعا.

قال فى القواعد: و لو رجعوا عن الشهادة أو واحد منهم قبل الحكم فعليهم اجمع الحدّ و لا يختص الراجع بالحدّ و لا العفو انتهى و فى كشف اللثام

(١) سورة التور الآية ٤.

في مقام التعليل لذلك: أما مع رجوع الكل فظاهر و أما إذا رجع البعض فلان رجوعه قبل الحكم بمنزلة عدم شهادته فلم يكمل شهادة الأربعة أما بعد الحكم فيختص الراجع بالحدّ أخذًا بإقراره و لا يتعدى الى الباقيين [١].

أقول: و لكن الظاهر أنه لا فرق من جهة عدم تحقق الشهادة بين ما إذا كان قبل الحكم أو بعده كما أطلق في الشرائع و لذا قال في الجواهر بل مقتضى إطلاق المصنّف و غيره من الأصحاب أنه كذلك أيضا قبل الحكم بها للإطلاق المزبور، فقد أقرّ رحمه الله بأن عبارة المحقق بل و غيره من الأصحاب مطلقة.

و ما ذكره بعد ذلك بقوله: لكن قد يشكل بأن الرجوع قبل الحكم بمنزلة عدم الشهادة انتهى لا يساعد ما ذكره آغا من صدق الإتيان بالبيّنة المسقطه. فإنه لو صدق ذلك فلا فرق بين ما إذا كان قبل الحكم أو بعده و لو لم يصدق أيضا كذلك كما لا فرق بين الراجع و غيره فاذا كان هذا الرجوع يجعل الشهادة كعدم فهذا جار في القبل و البعد و لو كان الشارع قد اكتفى بصورة الشهادة فهو أيضا جار في المقامين، و الظاهر أنه يشكل شمول إطلاق الآية للمقام اي ما إذا رجع واحد من الشهود بعد ان أدى الشهادة و ألا فلو كانت صورة الشهادة أيضا مؤثرة فكان اللزوم ان يحدّ المشهود عليه أيضا. و على هذا فيلزم ان يحدّ كل واحد منهم حد القذف.

ثم انه رحمه الله بعد ان استشكل في مورد يكون ذلك قبل الحكم و ذكر جزم كاشف اللثام بذلك اي عدم الحاقه بما إذا كان بعد الحكم و حكم هنا بحد الجميع قال: قلت قد يقال ان مقتضى الآية و غيرها السقوط أيضا خصوصا على بناء الحد على التخفيف. و مقتضى كلامه هنا عدم حد الشهود مطلقا لا الراجع و لا غيره. لكن قد مر منا الإشكال في شمول الشبهة لمثل هذه الأمور. و في المسالك في باب الشهادات: و لو كانوا قد شهدوا بالزنا و رجعوا و اعترفوا بالتعمد حدوا للقذف و لو قالوا غلطنا ففي حدّ القذف وجهان:

[١] قد تقدم قسم من هذه الأبحاث في أوائل الكتاب.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨٧

أحدهما المنع لان الغالط معذور و أظهرهما الوجوب لما فيه من التعبير و كان من حقهم الثبوت و الاحتياط و على هذا ترد شهادتهم. ثم قال: و لو قلنا لا حد فلا ردّ.

و كأنه رحمه الله ادعى الملازمة بين عدم الحدّ و عدم الرد يعني لو قلنا بأنهم لا يحدون فاللزام قبول شهادتهم و الحكم بها. و في الجواهر «١»: و لو كان المشهود به الزنا و اعترفوا بالتعمد حدوا للقذف و لو قالوا غلطنا فعن المبسوط و الجواهر يحدان أيضا و في المسالك وجهان إلخ.

و قد ذكر مؤيدا لما اختاره المسالك - من رد شهادتهم - مرسل ابن محبوب عن الصادق عليه السلام فراجع «٢». و على الجملة فالمختار عندنا هو انهم يحدون حد الافتراء حتى فيما إذا ادعى الراجع الغلط و الخطأ فان المصحح للحد موجود و هو انه لم يثبت في شهادته و إطلاق حد من رمى المحصنات و لم يأت بأربعة شهداء، شامل للمقام فيقام الحد. و لا يرد ما قد يقال من انه كيف يحدّ باقى الشهود و الحال انه لا تقصير من ناحيتهم حيث انهم قد أدوا الشهادة عالمين بتحقيق الأربعة فإذا رجع واحد منهم فلا تعلق له بغيره من الشهود فكيف يحدّ؟

و ذلك لان الحكمة الكامنة الملحوظة في المقام و هي كون الأمر مستورا لا يقدم الناس على كشفه و إظهاره أوجبت ذلك و بلحاظ هذه الحكمة الغالبة يجوز حد الباقيين مع عدم تقصير منهم في رجوع الراجع عن شهادته [١].

[١] قد مضى ما فيه فراجع.

(١) كتاب الشهادات الصفحة ٢٢١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ١٢ من الشهادات الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨٨

### [السابعة] في حكم من وجد مع زوجته رجلا يزني بها.

قال المحقق: إذا وجد مع زوجته رجلا يزني بها فله قتلها ولا اثم وفي الظاهر عليه القود الا ان يأتي على دعواه بينة أو صدقه الولي. أقول: لا إشكال في انه لا يجوز على من اطلع على الزانين استيفاء الحد منهما إذا لم يكن أهلا لإقامة ذلك فإن أمره موكول الى نظر الحاكم. نعم قد استثنى من ذلك موارد منها مسألتي هذه وهي ما إذا اطلع الزوج و رأى من يزني مع زوجته فإنه يجوز له ان يقتلها مع إحراز الموازين كالعلم بأنه لا إكراه من ناحية الزاني بالنسبة إليها أو بالعكس، ولا اثم عليه في ذلك لترخيص الشارع فيه. نعم لو انجز الأمر إلى اعتراض أولياء الدم و مطالبتهم له دم المقتول فلا بد له من إثبات ذلك عند الحاكم و الا فيقاد منه سواء كانا محصنين أم غير محصنين سواء كان الزوجان حزينين أم عبيدين أم بالتفريق و سواء كان الزوج قد دخل بها أم لا و سواء كان النكاح دائما أم متعة كل ذلك للرخصة الواردة عن الشرع، هكذا قالوا.

و الدليل على ذلك هو الاخبار العامة الشاملة بعنوانها العام للمقام و الاخبار الخاصة.

ففي خبر عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في رجل أراد امرأة على نفسها حراما فرمته بحجر فأصابته مقتلا قال: ليس عليها شيء فيما بينها وبين الله عز و جل و ان قدمت الى امام عادل أهدر دمه «١».

تقريب الاستدلال انها تدل على جواز المدافعة عن العرض و جواز قتل من تعرض لذلك كما يجوز المدافعة عن المال و من جملة موارد الدفاع عن العرض هو المقام اي ما إذا رأى أحدا يزني مع زوجته.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٩ كتاب القصاص الباب ٢٣ الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٨٩

نعم يرد عليه انها واردة فيمن أراد، فيجوز هناك المدافعة كي لا يقع الحرام، و أين هذا مما نحن بصدد من جواز القتل بعد ان وقع الأمر و تحققت المعصية، مضافا الى عدم التعرض فيها لحال المرأة و جواز قتلها أيضا.

و عن ابي مخلص عن ابي عبد الله عليه السلام قال: كنت عند داود بن علي فأتى برجل قد قتل رجلا فقال له داود بن علي ما تقول؟ قتلت هذا الرجل؟

قال: نعم انا قتلته فقال له داود: و لم قتلته؟ فقال: انه كان يدخل منزلي بغير إذني فاستعدت عليه الولاية الذين كانوا قبلك فأمروني ان هو دخل بغير اذن ان اقتله فقتلته، فالتفت اليّ داود بن علي فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في هذا؟

فقلت: أرى انه أقر بقتل رجل مسلم فاقتله فأمر به فقتل، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: ان ناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله كان فيهم سعد بن عبادة فقالوا: يا سعد ما تقول لو ذهبت الى منزلك فوجدت فيه رجلا على بطن امرأتك ما كنت صانعا به؟ فقال سعد: كنت و الله اضرب رقبة بالسيف قال فخرج رسول الله صلى الله عليه و آله و هم في هذا الكلام فقال: يا سعد من هذا الذي قلت: اضرب عنقه بالسيف؟ فأخبره الذي قالوا و ما قال سعد فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: يا سعد فأين الشهود الأربعة

الذين قال الله عز و جل؟ فقال سعد: يا رسول الله بعد رأى عيني و علم الله انه قد فعل؟! فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: اي و الله يا سعد بعد رأى عينك و علم الله ان الله قد جعل لكل شيء حدا و جعل على من تعدى حدود الله حدا، و جعل ما دون الشهود الأربعة مستورا على المسلمين «١».

و لكن ليست لهذا الخبر دلالة واضحة على المراد بل لعل الظاهر منه ان قتله موقوف على وجود أربعة شهود ان من قتله بدون ذلك فقد تعدى حدود الله تعالى و بعبارة اخرى ان قتله لهذا الرجل بلا وجود أربعة شهود يحتسب من باب التعدى عن حدود الله تعالى لأنه كان مشروطا بوجود الشهود.

نعم يمكن ان يقال ان هذا الشرط معتبر بلحاظ الظاهر و التحفظ على

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٩ الباب ٦٩ من أبواب القصاص في النفس الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩٠

نفسه لأنه إذا بلغ الأمر إلى الحاكم و احتيج إلى إثبات ان القتل كان لأجل أنه رآه يزنى مع زوجته فإنه يحتاج في إثبات ذلك إلى أربعة شهود و الا فيحكم بقتله لإقراره بنفسه بأنه قد قتله فلو لا هذه الجهة لم يكن عليه بأس في قتله فيما بينه و بين الله تعالى و على الجملة فلو كان له أربعة شهود فلا يتعرض عليه في إقدامه بنفسه على القتل و مباشرته في ذلك و عدم إرجاع الأمر إلى الحاكم. و عن عبد الله بن القاسم الجعفرى عن ابى عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال: قال سعد بن عبادة أ رأيت يا رسول الله ان رأيت مع أهلى رجلا فاقتله؟ قال:

يا سعد فأين الشهود الأربعة «١».

و هذه أيضا كالسابقة.

و عن سعيد بن المسيب ان معاوية كتب الى ابى موسى الأشعري ان ابن ابى الجسرين وجد رجلا مع امرأته فقتله فاسأل لى عليا عن هذا قال أبو موسى فلقيت عليا عليه السلام فسألته- الى ان قال: فقال: انا أبو الحسن ان جاء بأربعة يشهدون على ما شهدوا لا دفع برمته «٢».

و لهذا الخبر دلالة في الجملة على جواز القتل و عدم اثم عليه في ذلك الا ان دفع القتل عنه موقوف بأربعة شهود.

نعم يشكل الأمر بالنسبة إلى قوله: وجد رجلا مع امرأته، فإن مجرد ذلك لا يسوغ القتل.

اللهم الا ان يكون ذلك كناية عن الزنا كما يشهد على ذلك اعتبار أربعة شهود على ما هو صريح كلام الامام عليه السلام في الجواب و ان لم يكن في السؤال ذكر عن الزنا فيمكن ان يكون الامام عليه السلام قد كان علم بنفسه أو من القرائن ان السؤال كان عن الزنا و أجاب على ما حسب ما علمه أى بالنسبة إلى الزنا.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٤٥ من أبواب حدّ الزنا الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٩ الباب ٦٩ من أبواب القصاص الحديث ٢، و فى التهذيب المجلد ١٠ الصفحة ٢١٤ و الفقيه المجلد ٤ الصفحة ١٧٢ و فيه: و الا دفع اليه برمته.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩١

و مع ذلك فليس فى هذه الروايات ذكر عن قتل الزوجة، و الذى اشتمل على كلتا الجهتين هو مرسل الشهيد قدس سره فى الدروس حيث قال: روى ان من رأى زوجته تزنى فله قتلها [١].

و على هذا فلا بأس بأصل القتل فيما بينه و بين الله و يكون شهادة الأربع لإثبات الاستناد عند الحاكم فاذا قيل له لماذا قتلت و أجاب بأنه رآه يزنى مع زوجته و شهد الشهود بذلك يثبت مدعاه و الا فإنه يقتل قودا.

و هل اللازم شهادتهم على أصل الزنا أو على ان الزوج رآه يزنى مع زوجته بحيث لو علموا بأصل الزنا لكنهم لم يروا ان الزوج رأى ذلك لما جازت لهم الشهادة و لما درءت القتل عن الزوج؟ لعل الظاهر كفاية الشهادة على أصل الزنا و ان لم يتعرضوا لرؤيته.

وقد أبدع الشهيد الثاني قدس سرّه طريقاً آخر لخلاص الزوج عن القتل و ان لم يكن له أربعة شهود و هو الإنكار مع التورية قال في المسالك: إذا اطلع الإنسان على الزانيين و لم يكن من أهل الحدود فمقتضى الأصل عدم جواز استيفائه منهما بنفسه لكن وردت الرخصة في جواز قتل الزوجة و الزانى بها إذا علم الزوج بها سواء كان الفعل يوجب الرجم أو الجلد كما لو كان الزانى بها غير محصن أو كانا غير محصنين و سواء كان الزوجان حرين أو عبيدين أم بالتفريق و سواء كان الزوج قد دخل أم لا و سواء كان دائماً أم متعاً عملاً بالعموم، ثم قال رحمه الله عليه: و هذه الرخصة منوطه بنفس الأمر أما في الظاهر فان ادعى ذلك عليها لم يقبل و حدّ للقتل بدون البينة و لو قتلها أو أحدهما قيد بالمقتول ان لم يقم بينه على ما يبيح القتل و لم يصدقه الولي و انما وسيلته مع الفعل باطنا الإنكار ظاهراً و يحلف ان ادعى عليه و يورى بما يخبره عن الكذب ان أحسن لأنه محق في نفسه الأمر مؤاخذ في ظاهر الحال و قد روى داود بن فرقد في الصحيح، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ان أصحاب النبي قالوا

[١] وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٤٥ من حدّ الزنا الحديث ٢. و لكن. عبارة الدروس الموجودة عندى الصفحة ١٦٥: روى انه لو وجد رجلاً يزنى بامرأته فله قتلها.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩٢

لسعد بن عباد. إلخ.

و كيف كان فاذا جاز القتل فيما بينه و بين الله فيكون المورد من باب التخصيص للأدلة الدالة على لزوم الإرجاع إلى الحاكم و كون الأمر في إجراء الحدود موكولاً إليه فيحوز له في خصوص المقام الاقدام على القتل بدون ذلك لكن إذا أحرز عدم إكراهه في البين كما قد يظهر ذلك من القرائن فإذا رأى الزوجة تأبى عن ذلك و تدافع عن نفسها و تصحيح عليه فان يعلم ان الزانى قد أكرهها على الزنا فهنا لا يجوز له قتل الزوجة.

قال في المسالك: و اعلم ان مقتضى قوله: الا ان يأتي بينه أو يصدقه الولي أنه لو أتى بينه على الزنا فلا قود عليه و هو يشمل أيضاً ما لو كان الزنا يوجب القتل أو الجلد وحده و يشكل الحكم في الثاني بعدم ثبوت مقتضى القتل، و الرخصة منوطه بحكمه في نفس الأمر لا- في الظاهر الا- ان يقال انه أباحت له قتلها مطلقاً و انما يتوقف جريان هذا الحكم ظاهراً على ثبوت أصل الفعل و يختص تفصيل الحد بالرجم و الجلد و غيرهما بالإمام دون الزوج و هذا أمر يتوقف على تحقيق النص في ذلك، و الرخصة مقصورة على وجدان الزوج ذلك بالمشاهدة، و اما البينة فسماعها من وظيفة الحاكم إلخ.

أقول: ان هنا اشكالا آخر و هو انه على ما ذكره يلزم من اجراء هذا الحكم بدون الشهود ان يجعل الإنسان نفسه في معرض القتل و الإتلاف و ذلك لأنه ربما يؤخذ على ما فعله و أوجب ذلك ان يحكم الحاكم بقتله فكيف يحكم بجواز ذلك؟ و يمكن ان يقال: بل لا بد من ان يقال بأنه تعبد من الشارع فيجوز له شرعاً عند المدافعة و الإنكار على الحرام ان يقدم على ذلك و ان أفضى ذلك الى قتله فإنه قد جعل نفسه فداءً لدين الله. هذا مضافاً الى ان من أعظم العناوين الحسنه التي يبتغيها الرجال و إباء الضيم هو الدفاع عن العرض، و القتل فيه أشرف أنواع القتل.

و لكن قد مران الشهيد الثاني تخلّص عن الإشكال بإنكاره القتل و التورية

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩٣

فيه.

ثم انه لما كان أصل هذا الحكم خلاف القاعدة حيث ان أمر القتل بيد الحاكم و موكول الى نظره فلذا يقتصر في ذلك على المتيقن و هو ما إذا رأى الزوج بعينه لا انه سمع أو علم بطريق آخر كما انه لا يجوز لغير الزوج ذلك عند ما رأى أحداً يزنى بزوجة الغير كما انه يقتصر على قتله عند ما رأى لا بعد ذلك.

نعم من جهة الإحصان و عدم الإحصان و ان كان المتيقن هو الأول الا ان الظاهر هو عدم الفرق بينهما و ذلك لإطلاق المرسله و الروايات الأخرى و اما ضعف المرسله فممنجبر بالشهره.  
و قد علم مما تقدم ان الروايات الأخرى غير المرسله تدل على جواز قتل الزانى من حيث الدفاع عن العرض و اما بالنسبة إلى الزوجه فهى ساكتة و الذى يدل على كلا الحكمين هو مرسله الشهيد.

### [الثامنة] «حكم من افتض بkra بإصبه»

قال المحقق: الثامنة: من افتض بkra بإصبه لزمه مهر نسائها و لو كانت امه لزمه عشر قيمتها و قيل يلزمه الأرش و الأول مروى.  
أقول: إذا افتض بkra فاما ان يكون هو الأجنبى و اما ان يكون هو الزوج اما الأول فاما ان يكون المرأة حرة أو امه.  
فإذا كان الأجنبى افتض الحرة بإصبه فعليه مهر نسائها.  
و مستند ذلك عدة روايات فمنها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام فى امرأة افتضت جارية بيدها قال: قال: عليها مهرها و تجلد ثمانين «١».  
و منها صحيحته الأخرى عن ابى عبد الله عليه السلام أيضا فى امرأة افتضت جارية بيدها قال: عليها المهر، و تضرب الحد «٢».

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٩ من حدّ الزنا، الحديث ٤ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٩ من حدّ الزنا، الحديث ٤ و ٢.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩٤

و قال الصدوق: و فى خبر آخر: تضرب ثمانين [١].

و عن ابن محبوب عن ابن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام ان أمير المؤمنين عليه السلام قضى بذلك و تجلد ثمانين [٢].  
فان مفاد هذه الاخبار ان افتضاض الحرة يوجب تدارك النقص الحاصل لها بافتضاضها بإعطاء صداقتها و هو مهر نسائها فعلى من اتى بذلك دفعه إليها.

كما انه يستفاد منها ان افتضاض الحرة يوجب التعزير نعم قد اختلفت كلمات الأصحاب فى ذلك فقال بعض يجلد من ثلاثين الى ثمانين كما حكى ذلك عن المفيد و الديلمى و قال بعض كالشيخ من ثلاثين إلى سبعة و تسعين و عن ابن إدريس من ثلاثين إلى تسعة و تسعين، ما هو الأصلح بنظر الحاكم، بعد ما حملوا الثمانين المذكور فى هذه الاخبار على واحد من أفراد التعزير لعدم قائل به أصلا أو يطرح كما فى الجواهر و قد اختار كون امره بيد الحاكم و تفويضه إلى رأيه كما عن الأكثر.  
و اما إذا افتض الأجنبى الأمة ففیه قولان، أحدهما ان عليه عشر قيمتها، و الثانى ان عليه الأرش، و رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن على عليه السلام تدل على الأول و إليك نصها: قال: إذا اغتصب امه فافتضها فعليه عشر قيمتها و ان كانت حرة فعليه الصداق «١».

و اما لو كان المفتض بالإصبع هو الزوج ففى الجواهر: فعل حراما، قال بعضهم «٢»: و عزز و استقر المسمى فتأمل انتهى.  
أقول: فيه ان حرمة ذلك مع رضاء الزوجه غير معلوم خصوصا إذا كان الزوج ضعيفا و أقدم على ذلك لتمكن الدخول، و اما استقرار المهر بالدخول فلا

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٣٩ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣، أقول: و هذه الاخبار و ان كانت مطلقة إلا انها تحمل على الحرة للتصريح بذلك فى رواية طلحة الآتية عن قريب.

[٢] وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٩ من أبواب حدّ الزنا الحديث ٣، أقول: وهذه الاخبار و ان كانت مطلقاً أنّها تحمل على الحرّة للتصريح بذلك في رواية طلحة الآتية عن قريب.

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٨ الباب ٣٩ من أبواب حدود الزنا الحديث ٥.

(٢) راجع كشف اللثام المجلد ٢ الصفحة ٢٢٦.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩٥

يلزم استقراره بإزالة البكارة بغيره. اللهم الا ان يكون له دليل خاص.

### [التاسعة] فيمن تزوج امه على حره

قال المحقق: التاسعة: من تزوج امه على حره مسلمة فوطئها قبل الاذن كان عليه ثمن حد الزاني.

أقول: و استدلل على ذلك بخبر حذيفة بن منصور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امه على حره لم يستأذنها؟ قال: يفرق بينهما قلت: عليه أدب؟ قال: نعم اثنا عشر سوطاً و نصف، ثمن حد الزاني و هو صاغر «١».

أقول: و ليس فيها ذكر عن الوطئ في حين ان ظاهر عبارة الشرائع ان الحد للوطئ بعد التزويج، و في الجواهر: لا أجد فيه خلافا بل عن بعض الإجماع عليه، و في كشف اللثام: و ذكر الوطئ المصنف و المحقق بناء على صحة التزويج و إباحته و التوقف على الاذن ابتداءً أو استدامة انتهى و اختاره في الجواهر.

فان كان العقد صحيحاً و كان معلقاً على الاذن فلازم ذلك عدم التفريق مع عدم الاذن السابق و اللاحق فإذا أذن يكشف عن عدم حرمة الوطئ و عدم بطلان العقد و لو ردّ يكشف عن البطلان و لزوم الحد عليه.

و الظاهر ان الحد مخصوص بالوطئ قبل الرد حيث انه فعل ما هو مردد بين الحلال و الحرام.

ثم انه لا إشكال في عدم جواز نكاح الأمة على الحره بلا اذن من الحره سابقاً أو لاحقاً كما انه لا إشكال في بطلانه كذلك.

ففي رواية محمد بن إسماعيل قال سألت أبا الحسن عليه السلام: هل للرجل ان يتمتع من المملوكه بإذن أهلها و له امرأه حره؟ قال: نعم إذا رضيت الحره قلت: فإن أذنت الحره يتمتع منها؟ قال: نعم «٢».

(١) وسائل الشيعة المجلد ١٤ الباب ٤٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة المجلد ١٤ الباب ١٦ من أبواب المتعة الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩٦

و بذلك يقيد ما دلّ على عدم جوازه و بطلانه مطلقاً مثل ما رواه يعقوب بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يتزوج الأمة على الحره متعة؟ قال: لا «١».

و ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: تزوج الحره على الأمة و لا تزوج الأمة على الحره و من تزوج امه على حره فنكاحه باطل «٢».

و في الرياض ادعى الإجماع على ذلك اي بطلانه مع عدم اذن الحره فقال- بعد قول النافع: لا يجوز نكاح الأمة على الحره إلا بإذنها- : بإجماعنا حكاه جماعة من أصحابنا كالمبسوط و السرائر و الغنية و الروضة و غيرهم و الاخبار به مستفيضة. و لا فرق فيه بين الدائم و المنقطع إلخ «٣».

و اختار المحقق القمي رضوان الله عليه في جامع شتاته اعتبار خصوص الاذن السابق.



و لكن الظاهر كفاية الإذن مطلقا و ان كان بعد وقوع التزويج.

و في الجواهر- بعد قول المحقق: لا يجوز نكاح الأمة على الحره إلا بإذنها- بلا خلاف أجده في المستثنى و المستثنى منه الا ما عساه يظهر مما حكاه الشيخ عن قوم من أصحابنا من عدم الجواز و ان أذنت و هو مع انه غير معروف القائل واضح الضعف بل الإجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص «٤».

و على الجملة فالنكاح كان من أول الأمر صحيحا الا ان ترد الحره ذلك و على هذا فثمن الحد كان على الوطى قبل ان تأذن الحره، اما بعد الرد فالحد الكامل.

و اما اثنا عشر سوطا و نصفا فالمراد بالنصف ان يؤخذ بوسط السوط و يضرب به كما أوضح ذلك خير هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل تزوج ذمية على مسلمة قال: يفرق بينهما و يضرب ثمن حد الزاني اثنا عشر

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٤ الباب ١٦ من أبواب المتعة الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٤ الباب ٤٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الحديث ١.

(٣) رياض المسائل الجلد ٢ الصفحة ٩٩ كتاب النكاح.

(٤) جواهر الكلام الجلد ٢٩ الصفحة ٤٠٩.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩٧

سوطا و نصفا فان رضيت المسلمة ضرب ثمن الحد و لم يفرق بينهما، قلت: كيف يضرب النصف؟ قال: يؤخذ السوط بالنصف فيضرب به «١».

و قيل في كيفية التنصيف أنه يضرب ضربا بين الضربين و قد حكاه في المسالك.

و فيه أنه لا شاهد عليه بل لا وجه له بعد ورود النص بخلاف ذلك.

### [العاشرة] من زنى في زمان أو مكان شريف

قال المحقق: من زنى في شهر رمضان نهارا كان أو ليلا عوقب زيادة على الحد لانتهاكه الحرمة و كذا لو كان في مكان شريف أو زمان شريف.

أقول: مستند ذلك مضافا الى عدم الخلاف فيه، مرسل ابي مريم قال:

اتى أمير المؤمنين عليه السلام بالنجاشى الشاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان فضربه ثمانين ثم جسه ليلة ثم دعا من الغد فضربه عشرين فقال له: يا أمير المؤمنين هذا ضربتني ثمانين في شرب الخمر و هذه العشرون ما هي؟ قال: هذا لتجرئك على شرب الخمر في شهر رمضان «٢».

و الرواية و ان كانت متعلقة بشرب الخمر في رمضان الا ان التعليل يفيد عدم الاختصاص بشرب الخمر كما ان من المعلوم بحسب الاعتبار انه لا خصوصية لشهر رمضان بل الحكم شامل لسائر الأزمنة المباركة بل و لا خصوصية للزمان، فالحكم شامل للمكان المحترم أيضا.

و الإنصاف ان استفادة التعميم- لكل زمان شريف أو مكان كذلك- من التعليل الوارد في الرواية المتقدمة مشكلة جدا فان قوله عليه السلام: (هذه لجرأتك في شهر رمضان) ظاهر في ان حرمة شهر رمضان أو جبت هذه الزيادة، و لو كان الأمر كما فهمه الأصحاب للزم الحكم بذلك في كل شهر له مزيد

(١) وسائل الشيعة الجلد ١٤ الباب ٧ من أبواب ما يحرم بالكفر الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ٩ من أبواب حد المسكر الحديث ١.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج ١، ص: ٤٩٨

شرف عند الله كشهرى رجب و شعبان بل و كلّ زمان شريف و ساعه لها فضل، كبين الطلوعين مثلا، فلو شرب الخمر فى هذه الساعه و جب ان يجلد و يزداد فى حدّه لهتكه الساعه الشريفه، و للزم ان يزداد فى حدّه إذا كان فى ليله القدر- من شهر رمضان- التى هى خير من الف شهر مضافا الى الزيادة التى كانت لشهر رمضان و هكذا لزم الزيادة إذا اتى بموجب الحدّ فى المسجد أو على قرب من قبور أبناء الأئمة أو لدى مضاجع العلماء و الأولياء الصالحين، بل و فى مثل ارض قم المشرفه التى شهدت بفضلها العظيم الأخبار الوارده عن خزّان الوحى، فهل يمكن القول بأنّ من شرب الخمر بأرض قم المقدسه يزداد فى حدّه؟ و مجرّد أنّ الأصحاب فهموا التعميم و شهد له الاعتبار- على ما افاده صاحب الجواهر- غير كاف فى ذلك و كأنّهم قالوا بذلك من باب أصل التجزى و أنّ لهذا المجرم جرأه على العصيان.

و كيف كان فالجزم بذلك مشكل جدّا و المقدار المسلّم هو خصوص شهر رمضان و ما له حرمة كحرمة مثل الكعبه و مسجد النبى و حرم الأئمة الطاهرين. و انى لا أظنّ أنّ الأصحاب يقولون بالتعميم الى كل زمان أو مكان له نوع شرف و فضل. و على اى حال فكلمنا شككنا فى أنّه يوجب الزيادة فى الحدّ أم لا فمقتضى قاعدة الدرء هو العدم. تمّ بحمد الله و المنه و نحن نقول: «الحمد لله رب العالمين و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين.»  
العبد: على الكريمى الجهرمى

كلياىگانی، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ٣ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ١٤١٢ هـ ق

### تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم فى سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام على بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - فى تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشَّيْخُ الصَّدُوقُ، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - "رحمه الله" - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذى قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبى (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام على بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، فى سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة كم ينطفي مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحرى الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالات شتى: دينيه، ثقافيه و علميه...  
الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافه الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحرى الأذق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتى المبتدله أو الرديئه - فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و أهل البيت

- عليهم السلام - يباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و اغناء اوقات فراغه هواه برامج العلوم الإسلاميه، إناله منابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشره فى الجامعه، و...  
- منها العداله الاجتماعيه: التى يمكن نشرها و بثها بالأجهزه الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - فى آكناف البلد - و نشر الثقافه الإسلاميه و الإيرانيه - فى أنحاء العالم - من جهه أخرى.  
- من الأنشطة الواسعه للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه

(ب) إنتاج مئات أجهزه تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتى " القائمية " [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدده مواقع أخر

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسه " الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين فى الجلسه

(ى) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه

المكتب الرئيسى: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيد/ " ما بين شارع " پنج رمضان " و "مفترق" و فائى/ "بنايه" القائمية "

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسيه (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الالكترونى: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الانترنتى: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٢-٢٣٥٧٠ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظه هامه:

الميزانيه الحاليه لهذا المركز، شعبيه، تبرعيه، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكننا لا توافى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متراًئداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**  
www.Ghaemiyeh.net  
www.Ghaemiyeh.org  
www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

