MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
(030669) 2 5 Eylül 2016

ـ وعن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «شكىٰ رجل إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله الوحشة، فأمره أن يتّخذ زوج حمام»[1].

٥ ـ التختّم بالحديد الصيني:

روىٰ المفضّل، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «أُحبّ لكلّ مؤمن أن يتختّم بخمسة خواتيم:

ـ بالياقوت، وهو أفضله [أفخرها].

ـ وبالعقيق، وهو أخلصها لله ولنا.

ـ وبالفيروزج، وهو نزهة الناظر من المؤمنين والمؤمنات، وهو يقوّي البصر ويوسّع الصدر، ويزيد في قوّة القلب.

ـ وبالحديد الصيني، وما أُحبّ التختّم به، ولا أكره لبسه عند لقاء أهل الشرّ ليطفئ شرّهم، وأُحبّ اتّخاذه فإنّه يشرد المردة من الجنّ والإنس.

ـ وما يظهره الله بالذكوات البيض بالغريّين[2]»[3].

(١) الوسائل ١١: ٥١٦، الحديث ١٠.

(٢) الذكوات البيض، كانت ثلاث تلال بيض دفن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في وسطها.

والغريّان تثنية غري، وهو كلّ بناءٍ حسن، والغريّان هما المشهوران في الكوفة. لسان العرب: «غرا».

وفي معجم البلدان: «غريان»: «بناءان كالصومعتين بظاهر الكوفة قرب قبر علي بن أبي طالب عليه السلام».

والمراد ممّا يظهر فيها هو نوع من الحصىٰ يتبلور ويصبح كالزجاج من حيث الشفّافيّة، يسمّىٰ الدرّ.

(٣) الوسائل ١٤: ٤٠٣، الباب ٣٣ من أبواب المزار، الحديث الأوّل.

كان هذا أهمّ ما يرتبط بالجنّ من حيث الفقه، وهناك أبحاث أُخرىٰ لاتحمل طابعاً فقهيّاً، فلذلك لم نتعرّض لها هنا. مثل غذاء الجنّ ومسكنهم وأحوالهم في القيامة ونحو ذلك[1].

مظانّ البحث:

أكثر ما يبحث عن الجنّ في بحث المكاسب المحرّمة، حيث يبحث عن السحر وجواز استخدام الجنّ وتسخيره في كشف الغائبات وبعض التصرّفات.

ويأتي ذكره بالمناسبة في عديدٍ من أبواب الفقه، كما تقدّم.

جنون

لغةً:

تقدّم في عنوان «جنّ»: أنّ مادّة «جنن» تدلّ علىٰ الستر، وجميع مشتقّاتها تحمل في طيّاتها هذا المعنىٰ. ويشهد لذلك كلام ابن فارس حيث قال: «الجيم والنون أصلٌ واحد، وهو: [التستّر] والستر، فالجنّة: ما يصير إليه المسلمون في الآخرة، والجَنَّة: البستان ـ إلىٰ أن قال: ـ والجِنَّة: الجنون، وذلك أنّه يغطّي العقل،... الخ»[2].

(١) من أراد ذلك فليراجع البحار.

(٢) معجم مقاييس اللغة ١: ٤٢١ ـ ٤٢٢، «جنن».

Muhammed Ali el-Ensari, el-Mevsuatü'l-fıkhiyyetü'l-müyessere: el-Mülhakü'l-usuli, c.XI, Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslami 1436. İSAM DN. 242625

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
23 Ekim 2016

مظانّ البحث:

١ ـ كتاب الزكاة: تحديد من تجب دفع زكاة الفطرة عنهم.

٢ ـ كتاب الحجّ: محرّمات الإحرام.

٣ ـ كتاب البيع: تحديد المبيع.

٤ ـ كتاب النكاح: المهر وما يثبت به.

٥ ـ كتاب الطلاق: العدّة وما تثبت به.

٦ ـ كتاب الصيد.

وموارد متفرّقة أُخرى.

إغلال

راجع: غلول.

أغلف

لغة:

من أغلف السيفَ أو الشيءَ، أي جعل له غلافاً، أو جعله في الغلاف.

والغُلفة: الجلدة التي تغطّي الحشفة وتُقطع عند الختان، ويقال لها: القُلفة أيضاً.

فالأغلف هو الذي لم تقطع غلفته، أي غير المختون، ويقال له: الأقلف أيضاً[1].

(١) انظر: الصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير، = وبجمع البحرين: «غلف».

اصطلاحاً:

يراد به في كلمات الفقهاء خصوص من لم يختتن.

وسوف يأتي تفصيل الكلام فيه في عنوان «ختان» إن شاء الله تعالى.

إغماء

لغة:

مصدر أُغمي، «يقال: أُغمي علينا الهلال، إذا حال دون رؤيته غيمٌ، وأصل التغمية: الستر والتغطية، ومنه أُغمي على المريض إذا غُشي عليه، كأنّ المرض ستر عقله وغطّاه»[1].

اصطلاحاً:

استعمله الفقهاء بمعنى ستر العقل بسبب المرض. وأمّا بمعنى الحيلولة دون رؤية الهلال، فيستعملون له كلمة الـ«غمّ» يقال: غُمّت الشهور، إذا لم يمكن رؤية الهلال فيها لمانع.

الأحكام:

تترتّب على الإغماء أحكام عديدة نذكر

(١) النهاية (لابن الأثير): «غما»، وانظر: لسان العرب والمصباح المنير: المادة نفسها.

Muhammed Ali el-Ensari, el-Mevsuatü'l-fıkhiyyetü'l-müyessere: el-Mülhakü'l-usuli, c.IV, Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslami 1424. İSAM DN. 242618

3070 SELOVE, Emily. Medicine, *mujūn*, and microcosm in *Ḥikāyat Abī l-Qāsim al-Baghdādī*. *Journal of Abbasid Studies*, 2 ii (2015) pp. 107-118.
"Connections between medieval medicine and medieval Arabic literary banquets are investigated on the basis of the Arabic commentaries on the Hippocratic Aphorisms on the one hand and passages from Ḥikāyat Abī l-Qāsim on the other."

030665

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKUMAN

30 Nisan 2018

65-70
Cünun
(030669)

فلذلك طرحت مسألة اللّعب بالحمام في بحث الشهادات، فمن قال بالحرمة فيها يقول بردّ الشهادة؛ لأنّ الفاعل يكون فاسقاً عندئذٍ، ومن لم يقل بالحرمة لم يقل بالردّ أيضاً.

مظانّ البحث:

ـ كتاب الطهارة: بمناسبة الكلام عن طهارة ذرق الطيور.

ـ كتاب الحجّ: بمناسبة الكلام عن كفّارات الإحرام والحرم.

ـ كتاب البيع: بمناسبة الربا وهل يحصل بيع الحمام بالحمام.

ـ كتاب الشهادات: بمناسبة البحث عن العدالة وهل اللعب بالحمام مناف لها.

حَمْد

تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «تحميد»، وانظر أيضاً العناوين التالية:

أذان: الفصل بين الأذان والإقامة بالتحميد.

أعجمي: قراءته في الصلاة.

استماع: الإنصات عند قراءة الإمام الحمد.

أكل: استحباب التحميد آخر الأكل.

استنجاء: استحباب التحميد عند الفراغ من الاستنجاء.

تسبيح: تخيير المكلّف بين سورة الحمد والتسبيح في الأخيرتين.

وموارد أُخر.

حَمْدَله

هو قول: «الحمد لله».

راجع: تحميد.

حُمْق

لغةً:

مصدر حَمُقَ، يقال: حَمُق الرجل حماقة، فهو أحمق، والاسم منه: حَماقة[١].

ويأتي من باب تعِب أيضاً، فيقال: حَمِق يحمَق فهو حمِق، والمصدر حِمْق[٢].

وفسِّر الحُمْق والحِمق: بأنّه قلّة العقل[٣]، أو فساد في العقل[٤].

وقيل: حقيقة الحُمق: وضع الشيء في غير موضعه مع العلم بقبحه[٥].

وقيل: أصل الحُمق: الضَعف، ويقال للأحمق:

---

(١) و(٢) أُنظر المصادر الآتية.

(٣) أُنظر الصحاح: «حمق».

(٤) أُنظر المصباح المنير: «حمق».

(٥) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «حمق».

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
01 Temmuz 2018

محمد علي الانصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة، الجزء الثالث عشر، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٣٧
İSAM DN. 265876

308- 311
cünun
(030669)

لما روي في مرسل زياد القندي، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «لا يقطع السارق في سنة المحْل في شيءٍ ممّا يؤكل مثل الخبز واللحم وأشباه ذلك»[١].

والمَحْل: «هو انقطاع المطر ويبس الأرض من الكلأ»[٢].

كراهة شراء الخبز:

ورد النهي ـ في عدّة روايات ـ عن شراء الخبز، والترغيب في صنع الخبز وطبخه في البيت، منها:

ـ ما رواه عبّاد بن حبيب[٣]، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: شراء الحنطة ينفي الفقر، وشراء الدقيق ينشئ الفقر، وشراء الخبز مَحْق.

قال: قلت له: أبقاك الله فمن لم يقدر على شراء الحنطة؟ قال: ذلك لمن يقدر ولا يفعل»[٤].

ـ وما رواه أبو الصباح الكناني، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا الصباح شراء الدقيق ذلٌّ، وشراء الحنطة عزٌّ، وشراء الخبز فقر، فنعوذ بالله من الفقر»[٥].

ـ وروي عنه عليه السلام، أنّه قال: «من مُرّ العيش النُّقلة من دار إلى دار، وأكل خبز الشراء[١]»[٢].

مظانّ البحث:

كتاب الطهارة: كيفيّة تطهير الخبز والعجين.

كتاب الصلاة: ما يصحّ السجود عليه.

كتاب الزكاة: زكاة الفطرة.

كتاب الدّين والقرض: ما يصحّ إقراضه.

كتاب البيع: الربا وما يصدق فيه الربا.

كتاب الأطعمة: آداب المائدة.

خَبَل

لغةً:

بفتح الباء وسكونها: فساد العقل، أو عضو من أعضاء البدن[٣].

اصطلاحاً:

فساد العقل، ويستفاد من الروايات ـ كما سيأتي ـ أنّه لا يصل إلى حدّ الجنون.

---

(١) الوسائل ٢٨: ٢٩٠ ـ ٢٩١، الباب ٢٥ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأوّل.

(٢) الصحاح: «محل».

(٣) في التهذيب: عائذ بن جندب.

(٤) الوسائل ١٧: ٤٣٧ ـ ٤٣٨، الباب ٣٣ من أبواب آداب التجارة، الحديث الأوّل.

(٥) المصدر المتقدّم: ٤٣٨، الحديث ٢.

(١) وفي الكافي ٦: ٥٣١ «خبز الشري».

(٢) الوسائل ١٧: ٤٣٨، الباب ٣٣ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.

(٣) أُنظر: النهاية (لابن الأثير)، والمصباح المنير، والقاموس المحيط، ومعجم مقاييس اللغة: «خبل».

01 Temmuz 2018
MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

محمد علي الانصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة، الجزء الثالث عشر، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٣٧
İSAM DN. 265876

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
01 Haziran 2019
030669

۷۴۰-۷۴۴

سفیه، شخص سبک‌عقل و ناتوان در ادارهٔ اموال خود، که در فقه اسلامی احکامی دارد. واژهٔ سفیه از ریشهٔ «س ف ه» به معنای خفّت و سبکی است (← جوهری؛ ابن‌منظور، ذیل «سفه») و مراد از آن در اصطلاح فقها، شخص سبک‌عقل است، یعنی کسی که فاقد ملکهٔ رشد* (توانایی حفظ و ادارهٔ اموال) باشد و درنتیجه، اموال را در راههای غیرعقلایی و برخلاف مقتضای شرع و عقل صرف کند (← سرخسی، ج ۲۴، ص ۱۵۷؛ ابن‌فهد حلّی، ج ۲، ص ۵۱۶؛ نراقی، ۱۳۷۵ش، ص ۵۲۳ـ۵۲۵؛ زُحَیلی، ج ۵، ص ۴۳۸ـ۴۳۹).

برخی فقهای اهل سنّت ازجمله شافعی و معدودی از فقهای امامی مفهومی دیگر از دو اصطلاح سَفَه و رشد به دست داده و به استناد آیات پنجم و ششم سورهٔ نساء برآنانند که در رشد، علاوه‌بر شایستگی مالی، صلاحیت دینی یعنی فاسق‌نبودن (عدالت) هم لازم است، با این استدلال که در قرآن واژهٔ رشد در برابر غَیّ قرار دارد که از اوصاف فاسق است و به‌علاوه، در حدیثی «شارب خَمر» سفیه خوانده شده‌است (← مُزَنی، ص ۱۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۸۳ـ۲۸۴، ۲۸۹؛ ابن‌زهره، ص ۲۵۲؛ مطیعی، ج ۱۳، ص ۳۶۶). البته برخی قائلان به این دیدگاه تصریح کرده‌اند که اگر شخص رشید بدون ازدست‌دادن صلاحیت مالی دچار فسق گردد، محجور نخواهد شد (← رافعی قزوینی، ج ۱۰، ص ۲۸۳؛ نَوَوی، ج ۳، ص ۴۱۶) و برخی قائل به حَجْر شده‌اند (← طوسی، ۱۳۸۷ـ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۸۵؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۲۰ـ۲۲۱)؛ ولی بیشتر فقیهان امامی و اهل سنّت با رأی شافعی مخالف‌اند (← سَحنون، ج ۵، جزء ۱۳، ص ۲۲۴؛ بُهُوتی حنبلی، ج ۳، ص ۵۲۷؛ طوری، ج ۸، ص ۱۴۹ـ۱۵۰؛ طباطبائی، ج ۸، ص ۵۵۸ـ۵۵۹). طبق نظر مخالفان، واژهٔ سفیه در حدیث مزبور به معنای مصطلح نیست. همچنین، رشد به مفهوم اصطلاحی خود معنای عدالت را دربر ندارد و فقط ناظر بر توانایی محافظت از اموال و صلاحیتِ معامله‌کردن است. افزون‌بر اینها، دلیلی بر حرمت معامله‌کردن با شخص غیرعادل (حتی کافر) وجود ندارد و به‌علاوه، التزام به این امر موجب حَرَج است (← جَصّاص، ج ۱، ص ۵۹۸؛ ابن‌قُدامه، ج ۴، ص ۵۲۲ـ ۵۲۳؛ علامه حلّی، ۱۴۱۲ـ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۳۳؛ طباطبائی، ج ۸، ص ۵۵۸؛ نیز ← رشد*). همچنین، زیاده‌روی در هزینه‌کردن اموال در امور خیر به استناد سیرهٔ امامان علیهم‌السلام و احادیث (لاسَرَفَ فی الخیر) سفاهت به‌شمار نمی‌رود (← نجفی، ج ۲۶، ص ۵۳ـ۵۶).

مهم‌ترین حکم فقهی سفیه، حَجر* یعنی ممنوعیت او از تصرفات مالی است، به این معنا که انجام‌دادن معاملات مالی چون بیع، اجاره و حتی معاملات غیرمالی مانند نکاح که تعهدات مالی دربر دارند، بدون اجازهٔ ولیّ، برای وی ممنوع است و معاملاتی که انجام می‌دهد، باطل یا غیرنافذند. از مهم‌ترین مستندات حجر سفیه، آیات قرآن‌اند، ازجمله آیهٔ ۵ سورهٔ نساء، که از دادن اموال به سفیه منع کرده؛ آیهٔ ۶ سورهٔ نساء، که دراختیارنهادن اموال را منوط به تحقق رشد دانسته و آیهٔ ۲۸۲ سوره بقره، که به نیاز سفیه به ولیّ تصریح کرده‌است (← طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۸۷؛ سرخسی، ج ۲۴، ص ۱۶۱ـ۱۶۲؛ ابن‌قدامه، ج ۴، ص ۵۰۸ـ ۵۰۹، ۵۱۲؛ مطیعی، ج ۱۳، ص ۳۴۵؛ نیز برای استناد به آیات دیگر ← طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۸۸؛ ابن‌عربی مالکی، قسم ۳، ص ۱۹۰؛ قُرطُبی، ج ۱۰، ص ۲۴۷ـ۲۴۸). به نظر بیشتر مفسران، مراد از تعبیر «اَموالَکُم» در آیهٔ ۵ سورهٔ نساء، اموال سفهاست نه اموال خود اولیا و وجه اسناد اموال به اولیا این است که اموال سفها تا پایان حجر در اختیار و تصرف اولیای آنان قرار دارد (← طوسی، *التبیان*؛ فخر رازی؛ بیضاوی، ذیل آیه). همچنین، احادیث متعدد به احکام حجر ازجمله حجر سفیه پرداخته‌اند که فقها به آنها استناد کرده‌اند (برای نمونه ← بیهقی، ج ۶، ص ۵۹ـ۶۳؛ معزّی ملایری، ج ۲۳، ص ۴۳۵ـ۴۴۰).

به نظر ابوحنیفه، برخلاف بیشتر فقهای حنفی، سفه موجب حجر نیست و ازاین‌رو، تصرفات و اعمال حقوقی سفیه بالغ نافذ است، ولی اگر سفه پس از بلوغ ادامه یابد، به استناد آیهٔ ۶ سورهٔ نساء، اموال او در اختیارش گذاشته نمی‌شود. این ممنوعیت به نظر ابوحنیفه فقط تا ۲۵سالگیِ سفیه تداوم دارد. او مراد از «بُلوغِ اَشُدّ» را در آیات ۱۵۲ سورهٔ انعام و ۳۴ سورهٔ اسراء رسیدن به ۲۵سالگی دانسته‌است (← جصّاص، ج ۱، ص ۵۹۳ـ۵۹۴، ج ۲، ص ۶۲ـ۶۳، ج ۳، ص ۳۱ـ۳۲؛ سرخسی، همانجا). بر این اساس، برخی حنفیان در توجیه سخن ابوحنیفه، مراد از سفیه و سفهاء را در آیات دال بر حجر سفیه، کسانی چون کودکان و دیوانگان شمرده‌اند (← جصّاص، ج ۱، ص ۵۹۱ـ۵۹۲؛ کاسانی، ج ۷، ص ۱۷۰)؛ ولی بیشتر فقها این نظر را نپذیرفته و گفته‌اند که از آیات یادشده حجر سفیه (حتی اگر بالغ باشد) فهمیده می‌شود و به‌علاوه، ممنوعیت سپردن اموال به سفیه خود دلیل محجوربودن اوست و این ممنوعیت با نافذبودن تصرفات او سازگار نیست (← طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۸۵؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۰۷ـ۲۰۸؛ مطیعی، ج ۱۳، ص ۳۶۸ـ۳۶۹).

دامنهٔ حجر سفیه بسیار گسترده است و افزون‌بر عقود مالی، تعهدات مالی (ذمّه) و عقود غیرمالی که آثار مالی دارند (مانند نکاح) و حتی عبادات مالی را نیز شامل می‌شود (← ابن‌ادریس

İSAM DN. 268569 دانشنامه جهان اسلام، جلد ۲۳، تهران ۱۳۹۶

CÜNÛN

Fıkıh

اصول الفقه
الخضري بك ص ٩٤
108

اصول الفقه
ابو زهرة ص. ٣٩

961

MECNUN 669

bk. CÜNÛN

- Zekat acısından

Fıkıh

فقه الزكاه
القرضاوى
١١٠ - ١١١

731

27 AGUSTOS 19[illegible]

ilim dalı : FKH

madde : Cünun

A. Br. : c. , s.
B. L. : c. IV , s. 2382-2383
F. A. : c. , s.
M. L. : c. II , s. 956
T. A. : c. XI , s.

"MECNÛN"

CÜNUN

FKH

el-Ayni, "Umdetul-Kari--," C. XIX, S. 273

"CUNÛN"

M. Ebû Zehra, "El-velâyetu...," S. 37-47, 73-79

CUNÛN

Zuhaylî, Nazariyyetü'l-Damân, 264

"MECNÛN"

bk. Cünun

M. Ebû Zehra, "El-cerime...," S. 426-436, 439-440

MECNUN

Çocukluk dolunun Kalaktan etkil olup Olmadıkları
İbn Abidin, C III S. 190

CUNÛN

Mahmesani, el-Mucebat 370

Beyrut, 1973

~~DEL~~
CÜNÛN

Reberly

- Ceza hukuku açısından

التشريع الجنائي
عبدالقادر عوده
٥٩٩ - ٥٩٢ ، ٥١٧ - ٥١٤ / ١

٥٥٢

10 NİSAN 2005
MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

R11 **Al-junun: mental illness in the Islamic world.** Ed. Issa, Ihsan al-. Madison, 2000.
Cünün Sarhan, Walid. *Arab Journal of Psychiatry. Al-Majalla al-'Arabīya li-l-Ṭibb al-Nafsī*, 11 i (2000) [between pp.69 & 70] (E)

27 AGUSTOS 1991 **ilim dalı :** FKH

madde : Cünün

A. Br. : c. , s.
B. L. : c. IV , s. 2522
F. A. : c. , s.
M. L. : c. III , s. 108
T. A. : c. , s.

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN
19 EKİM 1998

37371

İslam Hukuku'nda akıl hastasının (Mecnun) tasarruflarının hukuki sonuçları. *ETYEMEZ, Ayşegül.* Yüksek Lisans. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994. 68 s., 89 ref. - CÜNUN
Danışman:Doç.Dr.İbrahim Çalışkan. Dili:Tr.

YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Cünün

86-962836

Nīsābūrī, al-Ḥasan ibn Muḥammad, d. 1015 or 16.
('Uqalā' al-majānīn)
عقلاء المجانين / لأبي القاسم الحسن بن محمد بن الحسن بن حبيب النيسابوري . — الطبعة 2. — دمشق ، سوريا : دار البصائر ، 1985.
168 p. ; 20 cm. — (من كتب الملح والسمر ؛ 2)
Includes bibliographical references.
Arabic anecdotes—The foolish.
L&S-Lang.

Cünün
- Fihrist (Ibn Abidin), 128-31, 381
- KİF, I, 266
- Bilmen, VII, 268
- Müsellem, 31
- Mecelle, md. 944
- Karaman, Hukuk, 191
- el-Muğnî, IV, 521; II, 622; VI, 496
- Fetava'l-Hindiyye, IV, 122

5 MAYIS 1991

المسئولية الجنائية
في الفقه الإسلامي
دراسة فقهية مقارنة

Cüzm (215-224)

الدكتور
أحمد فتحي بهنسي

الطبعة الثالثة
مزيدة ومنقحة
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphane
ayıt 11664
Tasnif No. 297.5 BEH.m/2

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دار الشروق
بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧١٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا: داشروق - تلكس: SHOROK 20175 LE
القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني - هاتف: ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقيا: شروق - تلكس: 93091 SHROK UN
SHOROUK INTERNATIONAL: 316/318 REGENT STREET, LONDON W1, UK, TEL: 637 2743/4, TELEX: SHOROK 25779G

دار الشروق

الفصل الأول

المجنون

نصت المادة ٦٢ فقرة أولى من قانون العقوبات المصرى على أنه :
« لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل لجنون أو عاهة فى العقل » .

والجنون سواء كان منذ ولادة الشخص أو طرأ عليه فى الكبر يزيل العقل والتمييز ويسقط الإدراك .

أما العاهة فى العقل فلم يعرفها القانون الوضعى وترك ذلك للشراح .

وعرفها فقهاء الشريعة فتكلموا عن العته ويقولون فيه أنه اختلال العقل اختلالا طبيعياً آناً فآناً بحيث يشبه ما يصدر من العقلاء أحياناً والمجانين أحياناً . أى يكون عاقلا أحياناً ومجنوناً أحياناً أى هو جنون متقطع (١) .

الجنون المطبق :

هو الجنون الذى يصاحب الإنسان منذ ولادته أو يكون طارئاً عليه ويكون مستمراً بحيث يزيل العقل والتمييز ويسقط الإدراك كلية . ويسمى بالجنون الممتد .

الجنون المتقطع :

هو مشابه للجنون المطبق إلا أنه يأت للشخص فى فترات متقطعة وبين ذلك فترات يعود إليها عقله . ففى الفترات التى يكون فيها مجنوناً تنعدم

(١) انظر المدخل فى الفقه الإسلامى للدكتور محمد يوسف موسى ص ٢٣٠ .
وفى المصباح المنير : العته نقص العقل من غير جنون . وفى التهذيب المعتوه المدهوش من غير مس أو جنون .

030669

CÜNÛN

1 EMANNULLAH POLAT, Kur-an-ı Kerim'e göre ruhi hastalıklar, Sakarya Üniversitesi, Doktora, 2010

19 Temmuz 2016
MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
Canan (030663)

مهر گیاه و پوست خشخاش به نقل از این سرابیون، نک: رازی، ۱۲۳/۱) و یا شلاق زدن بیمار (همو، ۱۲۵/۱، به نقل از جرجیس بن بختیشوع). ابومنصور موفق هروی اسطوخودوس، روغن بنفشه و لاژَوَرْد را توصیه کرده است (ص ۱۹، ۱۴۵). دیگران نیز از گیاهانی چون نیلوفر، افتیمون، اطریفل و اهلیلج نام برده‌اند (حکیم مؤمن، ۵۳؛ شاه ارزانی، ۵، ۲۵؛ کرمانی، ۵۳۲). امروزه نیز درمانهای عامیانه نظیر استفاده از کاهو، روغن کنجد، آب سیب، لیمو و انگور برای درمان جنون و وسواس سوداوی تجویز می‌شود (سرورالدین، ۸۴، ۹۴، ۱۴۰-۱۴۳). در برخی آثار مانند *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی به روشهای دیگری نیز برای درمان بیماریهای روانی اشاره شده است (نک: ص ۷۶-۸۰، ۸۲-۸۴).

بازتاب جایگاه ویژهٔ بیماریهای روانی و ذهنی در تاریخ و فرهنگ را نه تنها در ضرب‌المثلهای فارسی (دهخدا، ۳۶۳/۱، ۸۵۲/۲؛ ذوالفقاری، ۲۲۲/۱، ۸۱۹، ۱۸۵۲/۲، ۱۹۶۹) و متون کلاسیک ایران (عنصرالمعالی، ۶۹، ۳۱۰؛ نظامی، همانجاها) به وفور می‌توان دید، بلکه در ادوار مختلف اسلامی به‌ویژه از سده‌های میانی به این سو، همواره مکانهایی خاص در بیمارستانها، یا بیمارستانهایی ویژه برای این گونه بیماریها (مارستان یا تیمارستان) در نظر گرفته می‌شد و بیماران مجنون در آن به صورتهای مختلف مورد درمان، مراقبت و یا قرنطینه قرار می‌گرفتند (مقریزی، *الخطط*، ۴۴/(۲)۳، *السلوک*، ۳۵۵/۳ ببعد؛ عیسی بک، ۷۸-۸۱؛ ابن‌جبیر، ۸۴-۸۷؛ ابن‌ایاس، ۳۸۰ ببعد؛ نیز نک: ه د، بیمارستان).

مآخذ: ابن‌ایاس، محمد، *جواهر السلوک*، به کوشش محمد زینهم، قاهره، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۶م؛ ابن‌جبیر، محمد، *سفرنامه*، ترجمهٔ پرویز اتابکی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن‌جزار، احمد، *زادالمسافر*، به کوشش محمد سویسی و دیگران، تونس، ۱۹۹۹م؛ ابن‌رین، علی، *فردوس الحکمة فی الطب*، به کوشش عبدالکریم سامی جندی، بیروت، ۱۴۲۳م/۲۰۰۲م؛ ابن‌سینا، *القانون*، به کوشش ادوار قش، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ ابن‌هندو، علی، *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*، به کوشش مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابوالحسن طبری، احمد، *المعالجات البقراطیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقائق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ بغدادی، علی، *المختارات فی الطب*، فرانکفورت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۶م؛ ثابت بن قره، *الذخیرة فی علم الطب*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ جرجانی، اسماعیل، *الاغراض الطبیة*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، به کوشش محمدرضا محرری، تهران، ۱۳۸۲ش؛ حاتمی، حسن، *باورها و رفتارها*، ۱۳۸۵ش؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفة المؤمنین*، به کوشش روجا رحیمی و دیگران، تهران، ۱۳۸۶ش؛ دهخدا، علی‌اکبر، *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ذوالفقاری، حسن، *فرهنگ بزرگ ضرب‌المثلهای فارسی*، تهران، ۱۳۸۸ش؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ زهراوی، خلف، *جراحی و ابزارهای آن* (ترجمهٔ بخش سی‌ام *التصریف لمن عجز عن التألیف*)، ترجمهٔ احمد آرام و مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سرورالدین، محمد، *طب الکبیر یا فرشتهٔ نجات*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شاه ارزانی، محمد اکبر، *طب اکبری*، کراچی، ۱۲۹۲ق؛ عنصرالمعالی کیکاووس، *قابوس‌نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عیسی‌بک، احمد، *تاریخ بیمارستانها در اسلام*، ترجمهٔ نورالله کسایی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ کرمانی، محمد کریم، *دقائق العلاج فی الطب البدنی*، بمبئی، ۱۳۱۵ش؛ *لغتنامهٔ دهخدا*؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۱م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۴۹ش؛ نیز:
Hippocrates , «Epidemics I and III», *Hippocrates*, tr. W. H. S., Jones, London, 1972, vol. I; Jones, W. H. S., introd. *Hippocrates* (vide: Hippocrates); Paulus Aegineta, *The Seven Books*, tr. F. Adams, London, 1844.

پیمان متین

جنون در فقه و حقوق: جنون از دیدگاه فقهی و حقوقی، بیماری شدید روانی است که مانع جریان افعال و اقوال بر طبق عقل گردد. این واژه مأخوذ از جنّ، به معنی مستور از دیده‌ها (ازهری، نیز ابن منظور، ذیل جنن) و حائل میان نفس و عقل (راغب، ۹۶-۹۷) آمده است، و مجنون به کسی اطلاق می‌شود که فساد امور از او پنهان (شرتونی، ۱۴۳/۱)، و یا جن در او حلول کرده است (*تاج* ... ، ذیل جنّ).

بیماریهای روحی و روانی در عین حال که یکی از موضوعات مهم پزشکی را تشکیل می‌دهد، از نظر حقوقی نیز بسیار حائز اهمیت است، زیرا این نوع بیماریها ممکن است در نتایج اعمال حقوقی اشخاص تأثیر بگذارد و موجب کاهش یا فقدان مسئولیت کیفری و یا ابطال آثار فعالیتهای آنان شود؛ از این‌رو شناخت علمی و دقیق این نوع بیماریها در حقوق امروز بسیار اهمیت دارد.

البته از نظر تاریخی فقدان مسئولیت و اهلیت مجنون راه طولانی پیمود و در اعصار گذشته جنون نه تنها رافع مسئولیت نبود، بلکه موجب شدت مجازات نیز می‌شد، زیرا تصور بر این بود که ارواح پلید در مجنون رخنه کرده است و او جز با شکنجه‌های سخت و جادو از آن رها نمی‌شود (برای اطلاع بیشتر، نک: نقابت، ۵۴۱/۱-۵۴۲). اما با پیشرفت علوم اجتماعی و پزشکی در سدهٔ اخیر، تحول قابل توجهی دربارهٔ مسئولیت کیفری اشخاص به وجود آمد؛ از این زمان به بعد صِرف ارتکاب اعمال ممنوعه، موجد جرم و مسئولیت کیفری نیست و جرم به ۳ عنصر مختلف تجزیه شد: ۱. رکن مادی که همان فعل یا ترک فعل مجرمانه است. ۲. عنصر قانونی که در آن نوع عمل مجرمانه و میزان مجازات آن مشخص گردیده است. ۳. عنصر روانی که متضمن سوءنیت و عمد شخص در ارتکاب عمل مجرمانه است. در واقع با این عنصر اشخاصی چون کودکان و مجانین که فاقد اهلیت جزایی هستند، از حوزهٔ حقوق کیفری یا دست‌کم از حوزهٔ مسئولیت کیفری خارج و جدا شناخته شدند (شِب، 68, 69).

با پیشرفت علم پزشکی مفهوم جنون از حالت بسیط خود خارج، و انواع مختلفی از آن شناخته شد (برای اطلاع از انواع بیماریهای روانی، نک: حکمت، ۷۴ ببعد)، که حقوقدانان و قضات را دچار سر درگمی کرد و این سؤال مطرح شد که آیا همهٔ انواع

Islamic Studies 51:3 (2012) pp. 247–262 Islamabad
IRCICA ktp.

Mental Disability in Medieval Ḥanafī Legalism

ALI ALTAF MIAN[1]

Atch 012167
Cānua 030663

Abstract

This article analyses forms of mental disability in Islamic law (fiqh). *Classical and medieval* fiqh *specialists discussed two forms of mental disability: mental impairment* ('atah) *and madness* (junūn). *In canonical texts of legal theory, formal discussions of* 'atah *and* junūn *appeared in chapters on legal capacity* (ahliyyah) *and interdiction* (ḥajr). *The* fiqhī *configurations of the mentally impaired person* (ma'tūh) *and the madman* (majnūn) *are important to study, for they reveal Muslim jurists' critical assumptions about reason and responsibility, disability and dutifulness, legal personhood and ethical subjectivity. These peripheral figures are strikingly revelatory of the meanings Muslim jurists associated with concepts such as norm-obligation* (wujūb) *and norm-performance* (adā'). *Restricting the analysis to medieval central Asian Ḥanafi texts, this article examines how jurists nuanced their theoretical discussions of legal capacity to include persons with mental disabilities within the fold of legal personhood and ethical subjectivity. Most Ḥanafis divided legal capacity into two types: "the capacity to receive obligation"* (ahliyyat al-wujūb) *and "the capacity to perform obligation"* (ahliyyat al-adā'). *In this article, I argue that* ahliyyat al-wujūb *provided a conceptual asylum for persons with disabilities. In this way, medieval Ḥanafi jurists advanced the Prophetic care and compassion for the mentally disabled.*

Introduction

In the Ḥadīth collection of Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī (d. 888), we read about a madwoman (*majnūnah*) indicted for adultery and brought before the Prophet Muḥammad's (peace be on him) second successor, 'Umar b. al-Khaṭṭāb (d. 644). After consulting with some of his associates, 'Umar judged to punish her by stoning. The report of 'Umar's decision

[1] I am grateful to Professor Ebrahim Moosa for his sustained support and valuable time, especially during summer 2010 when I had the privilege of reading Ibn Nujaym with him. My thanks also go to Professor Bruce Lawrence, Sidra Mian, Saadia Yacoob, Samuel Kigar, and my two reviewers for their resourceful suggestions. All errors are my burden alone.

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

Dia için tercüme
M. Demirci

15 MAYIS 1991

Cünün, 117-119

المبادئ الشرعيّة والقانونية

في الحجر والنفقات والمواريث والوصيّة

تأليف
الدكتور صبحي محمصاني

عضو المجامع العلمية العربية
نائب بيروت واستاذ في كليات الحقوق في بيروت سابقاً
ورئيس شرف في محكمة الأستئناف والتمييز

الطبعة السابعة

مزيدة ومنقحة

1981

دار العلم للملايين
ص.ب: ١٠٨٥ - بيروت
تلكس: ٢٣١٦٦ - لبنان

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No. : 11047
Tasnif No. : 297.5 MAH.M

البلوغ والرشد سبباً للنزاع وللصعوبة في المعاملات . لذلك أحسن قانون الموجبات اللبناني بالغاء هذا التفريق ، وبجعل تمام الثامنة عشرة سناً للبلوغ والرشد معاً . وكذلك هو الأمر في القانون المدني التركي (المادة ١١) والسوري (المادة ٤٦) .

الخلاصة

مما تقدم يتبين ان قانون الموجبات اللبناني أثبت القواعد الآتية بخصوص تصرفات الصغار وهي :

أولاً — ان الاهلية تكتمل بتمام الثامنة عشرة من العمر .

ثانياً — ان التصرفات التي يجريها الصغير غير المميّز باطلة وكأنها لم تكـــن .

ثالثاً — إن التصرفات التي يجريها الصغير المميّز باطلة إذا لم تراع الصيغ الخاصة المطلوبة قانوناً .

رابعاً — ان التصرفات التي يجريها الصغير المميّز والتي لا تستوجب صيغة خاصة تعتبر قابلة للابطال بناء على طلبه أو طلب من يمثله بشرط اثبات وقوعها تحت الغبن [1] .

١ إذن رفع القانون اللبناني سن البلوغ ، ولكن وسع أهلية القاصر المميز بأن لم تعد موقوفة على ترخيص الولي أو اجازته بل على عدم وجود الغبن .

الباب الثالث

الجنون والعته

•

سبب الحجر

لا تزال مسألة الجنون والعته في لبنان خاضعة لنصوص مجلة الاحكام العدلية ، وللمذهب الحنفي ،بدئياً [1] . ففيهما يقع الحجر على المجنون والمعتوه ، حفظاً لمصالحهما وقياساً على الصغير ، بداعي وحدة العلة ، وهي نقصان العقل والادراك . وهذا الحجر ثابت عليهما حكماً [2] ، أي بمقتضى الشرع ومن دون حاجة لحكم قضائي . وهذا معنى ما جاء في المجلة ان المجنون والمعتوه محجور عليهما لذاتهما (المادة ٩٥٧) . ولا يرتفع الحجر عنهما إلا بالافاقة .

١ باستثناء الطائفتين الشيعية والدرزية كما سنرى .
٢ de plein droit

Tarafı
A-Yücel

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
معهد البحوث العلمية واحياء التراث الإسلامي
مركز بحوث الدراسات الإسلامية
مكة المكرمة

عوارض الأهلية

عند الأصوليين

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No. : 10114
Tasnif No. : 297.501
CEB.A

تأليف
الدكتور حسين خلف الجبوري
الأستاذ المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بجامعة أم القرى

T.bask - 1988

Cunün (159-195)

11 OCAK 1996
MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

الفصل الثاني
في
الجنون

يشتمل هذا الفصل على اثنى عشرة مبحثا وهي :

المبحث الأول : في تعريف الجنون لغة واصطلاحاً .

المبحث الثاني : أسباب الجنون

المبحث الثالث : في انواع الجنون

المبحث الرابع : تأثير الجنون على الأهلية

المبحث الخامس : في ما يثبت للمجنون من حقوق مالية وما يثبت عليه .

المبحث السادس : في ما يقع على المجنون من عقوبات .

المبحث السابع : في اسلام المجنون والمجنونة .

المبحث الثامن : في اسلام زوجة المجنون .

المبحث التاسع : في زواج المجنون والمجنونة .

المبحث العاشر : في طلاق المجنون .

المبحث الحادي عشر : في الحجر على المجنون .

المبحث الثاني عشر : في الفرق بين المجنون والصغير في الأحكام .

Araştırmaları Merke-
Farandi
I-Yücel

الموسوعة الجنائية في الفقه الأسلامي

تأليف
الدكتور أحمد فتحي بهنسي

الجزء الثاني

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 10512/2
Tasnif No: 297.5 BEH.M

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت . ص.ب ١١-٧١٩
١٩٩١ - ١٤١٢

Cünün (55-63)

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN BORÜMAN

27 HAZİRAN 1994

ابن فرحون: ولا خلاف في أن قتل النفس حرام وقد شرع فيه إذا وجد سببه وشرطه القصاص للحكمة التي ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز:

﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب﴾ (البقرة ١٧٩).

ويتعلق بالزواجر ثلاث مسائل.

الأولى: قال مالك رحمه الله إذا شرب الحنفي يسير النبيذ أحده ولا أقبل شهادته لأن إباحة يسير النبيذ على خلاف القياس الجلي على الخمر لجامع الإسكار المقتضى تحريمه وعلى خلاف النصوص الصريحة كقوله عليه الصلاة والسلام ما أسكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد المقتضية صيانة العقول ومنع التسبب لإفسادها والحكم الذي يكون على خلاف هذه الأمور إذا قضى به القاضي ينقض قضاؤه ولا نقره شرعاً مع التأكيد لقضاء القاضي فأولى أن لا نقره شرعاً مع عدم التأكيد [illegible]

وقال الشافعي: أحده وأقبل شهادته أما قبول شهادته فلأنه مقلد أو مجتهد وكلاهما غير عاص لأن حكم الله تعالى عليهما ما أدى إليه الاجتهاد وأما حده فلدرء المفسدة في التسبب لإفساد العقل إذ التأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لأجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم وفيه أنا لا نسلم أن كل تأديب قد يكون مع عدم المعصية بل التأديب إما مقدر وهو الحدود كما هنا فلا يكون في غير معصية. وإما غير مقدر فيكون في غير معصية ولا يفيد في هذه المسألة.

الثانية: اتفق فقهاء العصر على المنع من النبات المعروف بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق المغيبة للعقل[1].

«وسنذكر تفصيل ذلك في حرف ح عند الكلام عن «الحشيش».

الثالثة: قال إمام الحرمين: القاعدة في التأويبات إنما تكون على قدر الجنايات فكلما عظمت الجناية عظمت العقوبة.

(١) انظر ص ٢١١ جزء أول تهذيب الفروق.

جنون

نصت المادة ٦٢ فقرة أولى من قانون العقوبات المصري على أنه: «لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل لجنون أو عاهة في العقل».

والجنون سواء كان منذ ولادة الشخص أو طرأ عليه في الكبر يزيل العقل والتمييز ويسقط الإدراك.

أما العاهة في العقل فلم يعرفها القانون الوضعي وترك ذلك للشراح.

وعرفها فقهاء الشريعة فتكلموا عن العته ويقولون فيه أنه اختلال العقل اختلالاً طبيعياً آناً فآناً بحيث يشبه ما يصدر من العقلاء أحياناً والمجانين أحياناً. أي يكون عاقلاً أحياناً ومجنوناً أحياناً أي هو جنون متقطع[1].

الجنون المطبق:

هو الجنون الذي يصاحب الإنسان منذ ولادته أو يكون طارئاً عليه ويكون مستمراً بحيث يزيل العقل والتمييز ويسقط الإدراك كلية. ويسمى بالجنون الممتد.

الجنون المتقطع:

هو مشابه للجنون المطبق إلا أنه يأت للشخص في فترات متقطعة وبين ذلك

(١) انظر المدخل في الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص ٢٣٠.
وفي المصباح المنير: العته نقص العقل من غير جنون. وفي التهذيب المعتوه المدهوش من غير مس أو جنون.

دایرة‌المعارف تشیع ، جلد پنجم ، ۱۳۷۵ تهران. ON:61471
MADDE KİTAPTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
10 MART 1989

منتظم ناصری ، جلد سوم؛ *تاریخ جنگهای ایران و روس* ، محمد صادق وقایع نگار، غالب صفحات؛ *تاریخ نو* ، جهانگیر میرزا قاجار؛ *الذریعة* ، ۲۹۶/۵؛ *روضة‌الصفای ناصری* ، جلد نهم؛ *ناسخ‌التواریخ* ، دورهٔ قاجاریه؛ *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت* ، ۱۱۸. حسن انوشه

جنگهای ایران و عثمانی ← ایران و عثمانی، جنگها

جنون، اسم مصدر از جَنَّ و به معنی پوشیده شدن و از میان رفتن عقل آدمی، و انسان فاقد عقل را هم مجنون می‌نامند. جَنَّ و مشتقات آن بارها در قرآن مجید تکرار شده است.

جنون آدمی از عوارض انسانی است که موضوع بحث بسیاری از روایات امامان قرار گرفته و در بحثهای فقهی و حقوقی اعم از بحثهای عبادات و معاملات مورد گفتگو و بررسی قرار گرفته است. و همان گونه که بلوغ آدمی منشأ آثار فقهی فراوانی می‌گردد، جنون انسان نیز از جوانب متعدد مورد توجه فقیهان قرار گرفته و بحثهای مفصلی دربارهٔ خصوصیات جنون و اقسام آن و تأثیرات آن در تزلزل و یا بطلان عبادات و معاملات و ایقاعات و یا تصرفات قولی و فعلی در کتابهای فقهی انجام گرفته است. از نظر دیگر با ملاحظهٔ آیات قرآن و روایات امامان به ارزش و جایگاه عقل پی می‌بریم و در واقع این دو منبع قدر و ارزش انسان را به تناسب مقدار عقل او مورد مقایسه قرار می‌دهند، و انسان فاقد عقل (=مجنون) را همچون دیگر جانداران بی‌عقل هرگز موضوع احکام و تکالیف شرعی مستقیم قرار نداده‌اند. البته فقهای امامیه جنون را عارضه‌ای می‌دانند که شخص مجنون (در شرایط طبیعی) هیچ‌گونه تأثیری در به وجود آمدن آن ندارد، از این رو بر اولیاء مجنون است که نسبت به ادامهٔ زندگی انسانی او و تأمین وسائل رفاه وسعی در تخفیف مشکلات و آثار جنون بر شخص مجنون و اطرافیان او و از همه مهمتر بر حفظ حقوق و اموال او از دستبرد دیگران سعی و کوشش نمایند. این تأکیدها نمایانگر این است که امامیه جنون را مرض و عارضه‌ای همانند دیگر عوارض و امراض بشر دانسته و معتقد است که باید سعی شود جنون از راه معالجهٔ پزشکی و توسل و دعا به درگاه خداوند و اولیاء دین کاهش یافته و رفع گردد. از این رو با اعتقاد بعضی از مذاهب و ادیان که شخص مجنون را مقصر اصلی در جنون دانسته و معتقدند که جنون نتیجهٔ ارتکاب گناه و عدم پایبندی او به آئینهای مذهبی و شرعی و یا حلول جنّ و شیاطین در روح مجنون و غیره می‌باشد، شدیداً مخالف است. همچنین با اعمالی از قبیل طرد مجنون از میان خانواده و یا زجر و شکنجه دادن او و دیگر اعمال جاهلانه‌ای که در قرون وسطی به منظور خارج کردن شیطان یا ارواح خبیثه از روح مجنون انجام می‌گرفته و مجنون زیر شدیدترین شکنجه‌ها تا حدّ مرگ قرار می‌گرفته و در مواردی هم سوزانده می‌شده است به شدت مخالف است و ارتکاب این اعمال را جنایت قلمداد کرده که مرتکب آن مستحق عقوبت شرعی می‌گردد. دربارهٔ جنون و شخصیت مجنون و اموال و تصرفات و مطلق اعمال او اعم از عبادی و غیره و آثار شرعی مترتب بر آنها بحثهای مفصلی در کتابهای فقهی امامیّه آمده است که عبارتند از:

اقسام جنون ، فقه امامیه جنون را بر دوگونه می‌داند: ۱) *جنون اطباقی* (=مُطبَق) که شخص مجنون در اثر عارضه، عقل و ادراکات عقلی را که عاقلان برای آن ارزش قائلند به طور کامل و مطلق (مستوعب) از دست داده باشد؛ ۲) *جنون ادواری* ، که شخص مجنون در اثر عارضه تنها در بخشی از زمان بدون اراده و اختیار خود عقل و ادراکات ارزشمند عقلی خود را ازدست بدهد، لیکن در غیر از این مقطع زمانی همچون دیگر افراد عاقل دارای عقل کافی است.

فقهای امامیه برای جنون حدود مشخص و معینی قرار نداده‌اند، بلکه تشخیص آن را به افراد جامعه و عرف واگذار کرده‌اند، و همین مقدار که مردمان عاقل تصرفات و رفتارهای اجتماعی فردی را ناشی از فقدان عقل او (و نه کمبود ادراکات او) بدانند، آثار فقهی و حقوقی جنون را بر او بار خواهند کرد. علاوه بر این فقها نه به میزان عارضهٔ جنون و شدت و ضعف آن در افراد مجنون، بلکه به طور مطلق فتوا داده‌اند که صرف بروز عارضهٔ جنون، مستلزم ترتیب آثار فقهی خواهد شد بدون آنکه آن شدت و ضعف دخالتی در تغییر احکام شرعی داشته باشد. از این رو از هنگامی که بر شخص عنوان «مجنون» گذاشته می‌شود تا هنگام زایل شدن این صفت و عنوان از او بر او آثار فقهی و حقوقی بار خواهد شد. البته فقها میان دو نوع جنون از لحاظ کوتاهی و درازی مدت حَجر و زوال اهلیت تفاوت قائل شده‌اند. در جنون اطباقی معتقدند که از هنگام ثبوت عارضهٔ جنون تا هنگامی که رفع آن و بازگشت عقل ثابت بشود آثار فقهی و حقوقی جنون به طور مستمر ادامه خواهد یافت. اما در جنون ادواری آثار و تبعات فقهی جنون فقط در مدتی که شخص مجنون مبتلا به عارضه است جاری است. و در فواصل میان دو جنون و یا پس از بهبود کامل کلیهٔ تصرفات فعلی و قولی و عبادات و معاملات او صحیح و نافذ است.

اثر جنون در اهلیت ، فقهای امامیه جنون را یکی از موجبات ششگانه برای حَجر (← حَجر) و از اسباب زوال اهلیت انسان بالغ دانسته‌اند، و به محض اثبات جنون شخص از کلیهٔ تصرفات اعم از آنکه متعلق به شخص خود مجنون است، مثل عبادات و یا آن چه که به طرفهای دیگر نیز مربوط می‌شود (معاملات)، ممنوع می‌گردد و در صورت انجام آنها، باطل و لغو و بی‌اثر خواهند بود. و بر طبق

ölümsüz Atatürk ve dil devrimi, Ankara 1973, 29 ff.; Zeynep Korkmaz, *Cumhuriyet döneminde Türk dili*, 63 ff.; A. N. Kononov, *Očerk istorii izučeniya Tur'etskogo yazıka*, Leningrad 1976, 71 ff.; F. K. Timurtaş, *Türkçemiz ve uydurmacılık*, Istanbul 1977, 173-219; *Türk Dil Kurumu yayınları, 1932-1979*, Ankara 1979; Suna Kili, *Türk devrim tarihi*, Istanbul 1980, 174-5.

(J. M. LANDAU)

(iv) INDIA.

Under the auspices of the Muslim University, Aligarh, and in imitation of the Academies of Damascus, Cairo and Baghdād, the *al-Madjmaʿ al-ʿIlmī al-Hindī* was founded in 1396/1976, aiming mainly at expanding knowledge of Arabic in India; furthering studies on the literature, history, sciences and civilisation of the Arabs; publishing valuable manuscripts; publicising the work of Indian scholars; and stimulating the intellectual spirit of the country.

The Academy comprises twelve active members (*ʿāmilūn*) of Indian nationality, 28 corresponding members (*muzāmilūn*) representing the Arabophone countries (Syria, Saudi Arabia, Iraq, Jordan, Palestine [*sic*], Egypt, Lebanon, Morocco and Kuwayt) and 15 other corresponding members chosen from the Arabists of Iran, Pakistan, USSR, Germany, Great Britain, France, Hungary, Italy and the Netherlands.

It publishes twice-yearly a journal, *Madjallat al-Madjmaʿ al-ʿIlmi al-Hindī*, whose first issue, dated 1396/1976, appeared at the end of 1978 (see the review in *Hamdard Islamicus*, ii/2 [Karachi 1979], 105-12).

(ED.)

MADJNŪN (A.), pl. *madjānīn*, possessed, mad, madman; the passive participle of *djanna*, "to cover, conceal", passive, *djunna*, "to be possessed, mad, insane".

Its meaning and usage have been closely related to belief in the Djinn [*q.v.*]. In pre-Islamic Arabia, soothsayers were believed to have received messages from the *djinn* during ecstatic experiences, after which they delivered oracles in short, enigmatic verses of rhymed prose called *sadjʿ* [see KĀHIN], and poets were believed to have been inspired by their individual *djinn*, similar to the Greek idea of Muses [see SHĀʿIR]. Soothsayers and poets were both said to be *madjnūn*, literally "*djinn*-possessed" or "inspired by the *djinn*". The term *madjnūn* occurs eleven times in the Ḳur'ān, where its exact, original meaning is not certain, but its usage is significant for the later history of the term. It refers explicitly to Muḥammad seven times and probably alludes to him in the other contexts, where episodes in his life seem to be projected into stories about Moses (XXVI, 27, LI, 39) and Noah (LIV, 9) and into the general statement that each of God's Messengers was accused of being a sorcerer (*sāḥir*) or *madjnūn* (LI, 52). In four of the seven contexts where *madjnūn* refers explicitly to Muḥammad, it occurs in accusations against the Prophet quoted from his opponents: "O thou upon whom the Reminder has been sent down, thou art *madjnūn*" (XV, 6); "Shall we abandon our gods on account of a poet (*shāʿir*) *madjnūn*?" (XXXVII, 36); "They turned from him [i.e. Muḥammad] and said, 'One who is tutored, *madjnūn*' " (XLIV, 14); "When they hear the Reminder they say, 'Surely he is *madjnūn*' " (LXVIII, 51). In the other three contexts God responds to these accusations, assuring Muḥammad and his companions: "Thou art neither a soothsayer (*kāhin*) nor *madjnūn*" (LII, 29); "Thou, by the bounty of thy Lord, art not *madjnūn*" (LXVIII, 2); and "Your comrade is not *madjnūn*" (LXXXI, 22). In the Ḳur'ān the term *madjnūn*, always in the singular, functions sometimes as an adjective and sometimes as a noun. It occurs only in Meccan passages, only in the context of accusations made against Muḥammad by his opponents (and against earlier Messengers by theirs), and only in contexts involving the question of the source and process of revelation. The primary meaning of *madjnūn* in the Ḳur'ān seems to be "*djinn*-possessed/a *djinn*-possessed person (like the ancient Arabian soothsayer)" or "inspired by the *djinn*/a person inspired by the *djinn* (like the Arabian poet)". Muḥammad's opponents in Mecca, seeing the similarity between the form of his messages and the *sadjʿ* oracles of the soothsayers, argued that his messages were not revealed by God but were inspired by the *djinn*. In response to this charge, the Ḳur'ān develops some interesting counter-arguments. Identifying the alleged *djinn* inspirers as "satans" (*shayāṭīn*), the Ḳur'ān states in LXXXI, 25, that Muḥammad's messages are "not the speech of a pelted satan (*shayṭān radjīm*)", and XXVI, 210-12 adds: "The satans have not brought it down. It would not suit them, nor are they able. Indeed, they have been removed far from [even a chance of] hearing it." These two passages allude to the ancient Near Eastern shooting-star myth, the Ḳur'ānic versions of which deny that *djinn* or satans (both terms occur in these accounts) are able to obtain messages from the Heavenly Council to bring down to man. When they try to eavesdrop at the gates of heaven they are pelted and driven away with flaming stars (see XV, 16-18, XXXVII, 6-10, LXVII, 5 and LXXII, 8-11). On this myth, see Ibn Hishām, 130, tr. Guillaume, 90; P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1928, 30-1; and for *ḥadīth* references, Wensinck, *Handbook*, 59. Another Ḳur'ānic argument against the accusation that Muḥammad was *madjnūn* involves two accounts in which it is reported that *djinn* overheard him reciting the Ḳur'ān and became believers (XLVI, 29-32, LXXII, 1 ff.). That is, Muḥammad did not get his messages from the *djinn*; they received the Ḳur'ān from him (see Ibn Hishām, 281, tr. Guillaume, 193 f., and for *ḥadīth* references, Wensinck, *Handbook*, 59 f.).

Whether *madjnūn* had secondary meanings in the Ḳur'ān for Muḥammad and his contemporaries is difficult to say. In his English translation of the *madjnūn* passages, Richard Bell (*The Qur'ān*, Edinburg 1937-9) sometimes renders this term as "mad", "crazy", and "madman" (see, e.g., XXVI, 27 [v. 26 in Bell], XXXVII, 36 [v. 35 in Bell], and LI, 39), thus giving the term some of the various meanings it has in later usage. In the Ḳur'ān, madness is associated with "satans", in accordance with the ancient Semitic concept of demon-possession (see VI, 71), and, since evil or mischievous *djinn* are identified in the Ḳur'ān as satans, it is possible that *madjnūn* had this connotation for Muḥammad and his contemporaries. But the *madjnūn* contexts argue against this interpretation since they never respond to the accusation that Muḥammad was *madjnūn* by defending his sanity, but always by affirming that the revelation came from God and not from the *djinn* or satans. The classical commentators on the Ḳur'ān offer little assistance on this question, usually failing to explain the term altogether. Where al-Bayḍāwī does explain *madjnūn* he interprets it as "inspired by the *djinn*" (e.g. in his comments on LI, 39), or he at least connects it with the process of revelation (e.g. in his com-

20 EYLÜL 1993

Michael W. Dols

MAJNŪN: THE MADMAN IN MEDIEVAL ISLAMIC SOCIETY

Edited by Diana E. Immisch.

Clarendon Press, Oxford. 1992,

s. 425-455.

Bogazici Üniv. Kütp.

10 ARALIK 2001
MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Jünün

14

INSANITY IN ISLAMIC LAW

The status of the insane in Islamic law is deceptively simple: they have no legal capacity. When some thought, however, is given to the realities of serious mental disturbances in relation to the law, it is not such a straightforward matter. First of all, what is insanity? Who determines whether an individual is mad and what are the criteria? What is the legal status of the mentally ill during periods of lucidity or of those who are only partially disturbed? What responsibilities does the disturbed have for his religious obligations? What civil rights and privileges does the madman retain? And a question that still haunts modern societies: What is the liability of the insane for criminal offences?

Medieval Islamic legal theory regarding insanity should be placed in its context of legal traditions both before and contemporary with it, rather than in isolation. The purpose in doing so is not necessarily to detect influences or borrowings in Islamic law but to distinguish what was commonplace and what was distinctive about the legal treatment of the insane in the medieval Middle East.

(A) BACKGROUND

In most societies, insanity is largely determined by behaviour; an individual's mode of behaviour—its rationale, style, and consistency—is the usual criterion for judging whether that person shares the commonly held norms of the community. Most law is not concerned, however, with assessing the mental condition of an individual but with the consequences of his behaviour for himself and others. Thus, with regard to the insane, Graeco-Roman law was mainly concerned with the protection of property and the safety of other members of society.[1] On the basis of Plato's *Laws*, it is clear that in classical Athens the property of the mentally disordered was safeguarded by the *dike paranoias*, or the legal

[1] Rosen, *Madness in Society*, 121–9.

محمد روّاس قلعةجي، الموسوعة الفكهية الميسّرة، المجلد الاوّل،
بيروت ٢٠٠٠ . ص. 69-72 . İSAM KTP DN. 81566

جُنون: Cünun

١ ـ **تعريف:** الجنون هو ذهاب العقل بالكلية لآفة في الدماغ أو لسحر.

٢ ـ **ما يلحق بالجنون في الأحكام:** يلحق بالجنون في الأحكام كل زوال للعقل، سواء كان عن سكر بمحرَّم أو غيره، أو دهشة ـ وهي زوال العقل لفرح أو حزن، أو هول مفاجأة، ونحو ذلك ـ أو إغماء، أو نوم.

٣ ـ **آثار الجنون:**

أ ـ **أثره في التكاليف الشرعية:** التكاليف الشرعية إما أن تكون موجهة إلى الشخص باعتبار ذاته، أو موجهة إليه ليس باعتبار ذاته، ولكن باعتبار شيء آخر.

فإن كانت موجهة إليه باعتبار ذاته، كالصلاة والحج والصيام ونحو ذلك، فإنه يشترط لوجوبها عليه كمال العقل،، وبناء على ذلك فإن الصلاة والحج والصيام وسائر العبادات البدنية ونحوها كإعانة المحتاج، ونصرة المظلوم، وغيرها، لا تجب على مجنون، ولا يتوجه الخطاب بها إليه، ولو أدى المجنون العبادات فإنها لا تصح منه، لأن العبادات لا تصح بغير نية، والمجنون ليس من أهل النية.

وإن كانت موجهةً إليه باعتبار شيء آخر، كاعتبار ماله مثلاً، فإنه لا يشترط العقل لوجوبها عليه، ولذلك فإن الزكاة والنفقة على الزوجة أو الأقارب ونحوها تجب على المجنون كوجوبها على الصاحي، لأنها وجبت عليه باعتبار ماله، وليس باعتبار شخصه.

ب ـ **أثره في التصرفات القولية:** التصرفات القولية من المجنون باطلة كلها، عقوداً كانت أو إبراءً أو إقراراً أو فسخاً، وعلى هذا فلا يصح بيعه ولا هبته ولا طلاقه ولا إقالته ولا يمينه ولا ردَّته.

جـ ـ **أثره في التصرفات الفعلية:** التصرفات الفعليه إما أن تكون جنايات، أو غير جنايات.

١) فإن كانت جنايات، فإما أن يكون موجَبُها الضمان، أو يكون موجَبُها العقوبة البدنية.

أ ـ فإن كان موجَبُها الضمان: وجب ضمانها على المجنون، وعلى هذا فإن ما أتلفه المجنون من الأموال فهو مضمون عليه في ماله، وما أتلفه من النفوس فهو مضمون على عاقلته، سواء كان إتلافه له عمداً أم خطأ، قياساً على الصغير الذي يعتبر عمده خطأ.

ب ـ وإن كان موجبها العقوبة البدنية، فإن العقوبة البدنية لاتقام على المجنون، سواء كانت حداً، أم قصاصاً أم تعزيراً، وعلى هذا فإن المجنون إذا زنى أو سرق فإنه لايقام عليه الحد، ولو قطع يدَ رجلٍ أو قتله عمداً عدواناً فإنه لايُقتص منه، ولا تجب ديته عليه بل على عاقلته.

٢) وإن كانت غير جنايات: فهي معتبرة منه، وعلى هذا فإن الرجل لو عقد على امرأة ثم جُنَّ، فدخل بها، وجب عليه المهر كاملاً. وإن طلق امرأته طلاقاً رجعياً ثم جُنَّ، فدخل بها، فقد ثبتت الرَّجعة، وإن قال رجل: من ردَّ عليَّ جملي الشارد فله مئة درهم، فرده عليه مجنون، استحق الجُعْل ـ أي: البدل ـ.

د ـ **أثره في الولايات:** الولايات سواء كانت عامة ـ كالقضاء ـ أم خاصة ـ كالحضانة ـ يشترط فيها كمال العقل، لأنها شرعت للنظر، والمجنون ليس من أهل النظر، ولذلك لا تجوز ولايته، فإن ثبتت له الولاية وهو عاقل، ثم طرأ عليه الجنون فقد زالت ولايته.

هـ ـ **كفالة المجنون:** حضانة المجنون إلى أمه، فإذا طلِّقت كان معها، صغيراً كان أو كبيراً، لأنه بحاجة إلى رعايتها، ونفقته ونفقة رعايته على أبيه، وإذا أريد تزويجه: فإنه لايزوجه غير أبيه، ولا يجوز له أن يزوجه من ماله ـ أي: مال المجنون ـ إن كان له مال، بأكثر من مهر المثل.

و ـ **أثره في إبطال الإيجاب:** إذا أوجب شخص عقداً فقال: بعتك هذه السلعة بألف، ثم جُنَّ، فقد بطل إيجابه.

MADDE ... ÇIKARILANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN
23 MAYIS 2002

beings and to that of the world. The world-soul generates the physical world by its apprehension of intelligible reality. The souls of human individuals, even when embodied, do not 'descend' completely to the physical world. They live at two levels, one contemplative and immortal, the other mortal and engaged with embodied life. Apart from these ideas Plotinus treated numerous mental phenomena with great subtlety in his long treatise, *Problems of the Soul (Enneads)* IV.

Although discussions of *psychē* centre primarily on the vital powers of human beings, Plato and the Stoics as well as Plotinus attributed *psychē* to the world at large. Aristotle did not adopt this view in *On the Soul*, but he agreed with them in making the heavenly bodies ensouled. Only Epicurus restricted the scope of *psychē* to terrestrial creatures.

See also: ALEXANDER OF APHRODISIAS §2; ALCMAEON; ANAXIMENES §2; DEMOCRITUS §3; IAMBLICHUS; NEOPLATONISM §3; NEO-PYTHAGOREANISM; ORPHISM; PLATONISM, EARLY AND MIDDLE §5; PLUTARCH OF CHAERONEA §4; POSIDONIUS §5; PROCLUS §5; SOUL, NATURE AND IMMORTALITY OF THE; STRATO §5; THALES §2

References and further reading

* Aristotle (*c.* mid 4th century BC) *On the Soul*, trans. H. Lawson-Tancred, Harmondsworth: Penguin, 1986. (Book I discusses and criticizes Aristotle's predecessors; Books II–III present his own doctrines.)

Claus, D.B. (1981) *Toward the Soul*, New Haven, CN: Yale University Press. (Careful study of the meaning of *psychē* before Plato.)

Long, A.A. (1973) 'Psychological Ideas in Antiquity', in P.P. Wiener (ed.) *Dictionary of the History of Ideas*, New York: Scribner's, vol. IV, 1–9. (Encyclopaedic survey.)

Long, A.A. and Sedley, D.N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press. (Translation with commentary of Epicurean and Stoic texts in volume 1, 65–77, 313–22, 410–22.)

* Plato (*c.*386–380 BC) *Phaedo*, trans. D. Gallop, Oxford: Clarendon Press, 1975. (Includes notes; Plato's classic dialogue on the soul's immortality.)

* —— (*c.*380–367 BC) *Republic*, trans. R. Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 1993. (On the soul; see Books IV and VIII–X.)

—— (*c.*366–360 BC) *Phaedrus*, trans. R. Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press, 1952. (Includes commentary; the soul's nature and destiny are mythologically described at 245–56.)

—— (*c.*366–360 BC) *Timaeus*, trans. H.D.P. Lee, Harmondsworth: Penguin, 1965. (Explains the tripartition of the soul from a largely physical viewpoint.)

* Plotinus (*c.*250–66) *Problems of the Soul (Enneads)* IV; trans. A.H. Armstrong, *Plotinus*, vol. 4, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press and London: Heinemann, 1984. (The entire book is an exploration of problems concerning *psychē*; Greek text with facing translation.)

A.A. LONG

PSYCHOANALYSIS AND FEMINISM *see* FEMINISM AND PSYCHOANALYSIS

PSYCHOANALYSIS, METHODOLOGICAL ISSUES IN

Philosophers have subjected psychoanalysis to an unusual degree of methodological scrutiny for several interconnected reasons. Even a cursory look at the Freudian corpus reveals a slender base of evidence: eleven 'case histories', including those published jointly with Breuer. On the other hand, the theoretical claims have broad scope: all psychopathology can be traced to repressed sexuality. Further, Freud and his followers have disdained the most widely accepted means of establishing theories – experimental confirmation – while allowing themselves to appeal to such apparently dubious sources of support as dream interpretation, literature and everyday life. Together, these factors conjure a picture of a 'science' with a large gap between theory and evidence that has not and cannot be filled by solid data.

The central methodological question about psychoanalysis is whether there is now or ever has been any evidence supporting its truth. Popper rejected psychoanalysis as a science on the grounds that there could be no possible evidence against it which could test its truth. More recently, Grünbaum has objected that there are serious logical difficulties with appealing to cures as evidence of truth. Grünbaum and others have attacked both the theory of dreams and the use of dream interpretation as evidence. Sulloway and Kitcher have argued that several tenets of psychoanalysis were supported by their nineteenth-century scientific context, particularly certain aspects of Darwinian biology, but

16 MART 2007 MADDE TAVİNLANDIRILAN SONRA GERİ İADE EDİLİR

Edit. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, 1998 London. s. 811-824 DN: 148359

محمد روّاس قلعةجي، الموسوعة الفكهية الميسّرة، المجلد الاوّل،
بيروت ٢٠٠٠ . ص. 818 .
İSAM KTP DN. 81566

دهشة:

١ ـ **تعريف:** الدهشة هي زوال العقل من مفاجأة فرح أو فزع أو هول أو حزن ونحو ذلك.

٢ ـ **أثرها:** المدهوش حكمه حكم المجنون، فلا تصح أقواله من عقود كالبيع، أو فسوخ كالطلاق، أو ردة، أو إبراء، أو سكوت عن جواب، كسكوت المدعى عليه حين يفاجأ بما يدهشه، ونحو ذلك، لما جاء في حديث رسول الله ﷺ (لله أشدُّ فرحاً بتوبة عبده حين يتوب إليه، من أحدكم كان على راحلة بأرض فلاة، فانفلتت منه، وعليها طعامه وشرابه، فأيس منها، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها، قد أيس من راحلته، فبينما هو كذلك، إذ هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح «اللهم أنت عبدي وأنا ربك» ـ أخطأ من شدة الفرح ـ)[1].
والمدهوش يمهل حتى تزول دهشته، فإن أصرَّ على ما قال أثناء دهشته أخذ به، وإن أنكره بطل.

23 MAYIS 2002
MADDE [illegible] ÇIKTIKTAN
SONRA GELEN [illegible]

---

(١) مسلم في التوبة باب الحض على التوبة.

cünûn ?

RONART, Stephan and Nandy, CEAL, S. 339, 1959 (AMSTERDAM)

MAJNŪN

MAJNŪN, one possessed - or inspired - by a *jinn* (a spirit), a madman, but according to pagan Arab conception also the seer* *(kāhin)* and the poet (shāʿir).

~~Laylā~~ Majnūn (TED)

19 HAZIRAN 1991

Majnūn, term used in Arabic, Persian and Turkish literature linked with the late 8th century Arabic poet, Qays b. Mulawwaḥ Majnūn (= Madman), who was famed for his unhappy love for Laylā. He was regarded as the prototype of the lover-poet, destroyed by his passion. The verses attributed to him and the tales told of his love are close to folk fantasy. His historical authenticity is doubtful. His unhappy love became a favourite theme in Islamic literature, particularly in Persian (Neẓāmī, Amīr Khosrou, Jāmī, qqv). In mystical poetry Majnūn became the symbol of the striving through devotion, self-denial and penitance to achieve union with God.

GAS I 48, S I; EI² I 103; BLHP II 406. KP

Karel Petráček

Dictionary of Oriental Literatures

a. III (ed. Jiri Bečka), s. 115

London

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
Cenân
26 EKİM 2006

مقری، *نفح‌الطیب*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۶۸/۱۳۸۸؛ احمدبن علی مقریزی، *اتعاظ الحنفا*، ج ۳، چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۹۷۳/۱۳۹۳؛ همو، *السلوک لمعرفة دول‌الملوک*، چاپ محمد عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ همو، *کتاب‌المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار، المعروف بالخطط المقریزیة*، بولاق ۱۲۷۰، چاپ افست قاهره [بی‌تا.]؛ حسینعلی ممتحن، *کلیات تاریخ عمومی*، ج ۲، تهران ۱۳۵۷ ش؛ *موسوعة‌السیاسة*، چاپ عبدالوهاب کیالی، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۷۹ـ ۱۹۹۴؛ *الموسوعة العربیة العالمیة*، ریاض: مؤسسة اعمال الموسوعة للنشر و التوزیع، ۱۴۱۹/ ۱۹۹۹؛ حسین مؤنس، *اطلس تاریخ‌الاسلام*، قاهره ۱۴۰۷/ ۱۹۸۷؛ عبدالله ناصری طاهری، *علل و آثار جنگهای صلیبی*، تهران ۱۳۷۳ ش؛ عزت‌الله نوذری، *اروپا در قرون وسطی*، شیراز ۱۳۷۳ ش؛ احمدبن عبدالوهاب نویری، *نهایة‌الأرب فی فنون الادب*، قاهره [۱۹۲۳]ـ۱۹۹۰؛ ویلیام مونتگمری وات، «الحملات الصلیبیة: تصورات مختلفة»، در *۸۰۰ عام حطّین صلاح‌الدین و العمل العربی الموحد*، همان؛ هربرت جورج ولز، *کلیات تاریخ: دورنمایی از تاریخ زندگی و آدمی، از آغاز تا ۱۹۶۰ میلادی*، با تجدیدنظر ریموند پوستگیت، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۷۶ ش؛ رابرت‌لی ولف، «الحملة الصلیبیة الرابعة»، ترجمة و تعلیق لیلی عبدالجواد اسماعیل، در *تاریخ الحروب الصلیبیة*، ج ۱، چاپ کنت سیتون، رام‌الله: منشورات بیت‌المقدس، ۲۰۰۴؛ ویلیام صوری، *الحروب الصلیبیة: ۱۰۹۴ـ ۱۱۸۴ م*، ترجمة و تقدیم حسن حبشی، [قاهره] ۱۹۹۱ـ ۱۹۹۵؛ رجینالدجان هالینگ‌دیل، *مبانی و تاریخ فلسفهٔ غرب*، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، تهران ۱۳۶۴ ش؛ عبدالله‌بن اسعد یافعی، *مرآة الجنان و عبرة‌الیقظان*، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ جوزیف نسیم یوسف، *العدوان الصلیبی علی بلادالشام: هزیمة لویس التاسع فی الاراضی المقدسة*، بیروت ۱۹۸۱الف؛ همو، *العدوان الصلیبی علی مصر: هزیمة لویس التاسع فی المنصورة و فارسکور*، بیروت ۱۹۸۱ب؛ همو، *العرب و الروم و اللاتین فی الحرب الصلیبیة الاولی*، بیروت ۱۹۸۱ج؛ همو، *الوحدة و حرکات الیقظة العربیة ابّان العدوان الصلیبی*، بیروت ۱۹۸۱د؛ *یومیات صاحب اعمال الفرنجة*، لمؤلف مجهول، در *الموسوعة الشامیة فی تاریخ الحروب الصلیبیة*، همان، ج ۶، ۱۴۱۶/ ۱۹۹۵؛ موسی‌بن محمد یونینی، *ذیل مرآة‌الزمان*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۴ـ۱۳۸۰/ ۱۹۵۴ـ۱۹۶۱؛

William James Durant, *The story of civilization*, vol.4: *The age of faith*. New York 1950; *EI*², s.v. "Crusades" (by C. Cahen);René Grousset, *Histoire des Croisades et du royaume Franc de Jérusalem*, Paris 1934-1936; Philip Khûri Hitti, *History of the Arabs: from the earliest times to the present*, London 1985; George Ostrogorsky, *History of the Byzantine state*, tr. Joan Hussey, Oxford 1956; F.M. Powicke, "The reigns of Philip Augustus and Louis VIII of France", in *The Cambridge medieval history*, vol.6, ed. J. R. Tanner, C.W. Previté-Orton, and Z. N. Brooke, Cambridge: Cambridge University Press, 1968; Steven Runciman, *A history of the Crusades*, Middlesex, Engl. 1980-1981; Juzif Nasim Yusuf, "Jerusalem during the Crusades: 1099-1187 A. D.", in *المجلة العربیة للعلوم الانسانیة*، ش ۴۳ (ربیع ۱۹۹۳).

/ ستار عودی /

جنگهای عثمانی و روسیه ← عثمانی، حکومت

جنون، عنوانی عام برای شماری از بیماریهای روانی که در طب دورهٔ اسلامی مورد بررسی قرارگرفته و در فقه و حقوق نیز احکام مترتب بر آن ارائه شده است.

۱) **مباحث پزشکی**، واژهٔ جنون، از ریشهٔ ج ن ن به‌معنای پوشاندن و پنهان کردن، با جِنّ (پنهان شده) و جنین (هر چیز پنهان و پوشیده) هم‌خانواده است (← خلیل‌بن احمد؛ جوهری، ذیل «جنّ»). در طب دورهٔ اسلامی انواعی از بیماریهای مغز و روان با نامهای جداگانه مشخص شده‌اند، ولی این مرزبندیها در مواردی صریح و دقیق نیستند و در بسیاری موارد هم‌پوشی دارند؛ در مواردی واژهٔ جنون معادل مانیا، و در مواردی معادل حد اعلای بیماری است. لذا این مقاله مشتمل است بر شماری بیماریهای مغزی و روانی. تک‌نگاریهای شناخته شده، دربارهٔ مالیخولیا هستند و ظاهراً اثر مستقلی دربارهٔ جنون نگاشته نشده است.

دیدگاههای پزشکان دورهٔ اسلامی در باب این بیماریها، به دلیل نفوذ مکتب اسکندریه، عمدتاً مبتنی است بر دیدگاههای پزشکان یونان به طور اعم، و جالینوس* به‌طور اخص. خود آثار جالینوس نیز ریشه در پزشکی بقراطی داشت. مؤلفانِ مهم‌ترین آثار دورهٔ اسلامی در این زمینه، یا از اصل آثار جالینوس یا از ترجمهٔ عربی یا سریانی آنها بهره برده‌اند. به‌عقیدهٔ جالینوس، سه نیرو در سه اندام اصلی بدن جای گرفته‌اند و تأثیر متقابل این نیروها تمام فرایندهای جسمانی را هدایت می‌کنند: نیروی شهوانیِ روح در کبد جای دارد و مسئول شهوت و رشد و تغذیه است، نیروی آتشین در قلب جای دارد و ایجادکنندهٔ عواطف است، و نیروی تعقل در مغز قراردارد و ویژهٔ انسان است و جسمانی است. این نیرو مسئول حواس، حرکات ارادی و فعالیتهای ذهنی است. جالینوس برای تشریح عملکرد قلب و مغز، وجود دو روح[1] را فرض کرده است: روح حیات‌بخش در قلب و روح نفسانی در مغز.

1. pneuma/ πνευμα

دانشنامهٔ جهان اسلام، مج، 11، تهران 1386. ISAM 174951

MUSTAFA NAMIK ÇANKI / BÜYÜK FELSEFE LUGATI /

Birinci Cilt / 1954 CUMHURIYET MATBAASI ISTANBUL /

25 OCAK 1991

Cinnet

Meşveret: (Bütün tasavvurat önümüze toplanır. Bazısı bazısını durdurur. Sanki işe karışalım da şu muvazeneyi bozalım diye beklerler.. O vakit sanki bir mecliste vukua gelen meşverete müşabih olmak üzere nefsimizde bir meşveret başlar) (Mr. - 391) — Bunu aşağıdaki mülâhazalarda göreceğiz — Meşveret Kt. bulunmamıştır. — Tü. Danışma, söyleşme (kat).

Burada şu mülâhazalarla karşılaşıyoruz: bu (Fil —asıl meşveret demektir. (Yukarda görüldüğü üzere Lâtincede asıl değildir) Frenklerin yapılacak fiilin leh ve aleyhinde esbabı, devai ve bevaisi muvazeneye meşveret namını vermeleri tenbih tarikiledir. **Paul Janet** Nefsi insanî bu gibi ahvalde bir işin kimi lehinde, kimi aleyhinde rey verilen bir meclisi meşverete benzer. Meselâ huzurun kimi harba kimi sulha taraftardır. Burada ise lehte de aleyhde de bulunan yalnız bir nefistir. Nefiste intikaş eden mülâhazatı mütebayineye tab'an gâh şu tarafa gâh öte tarafa meyil edilir durur. Nefsi natıka hükmi katisini verdiği zaman bu kararı işte şu mukayesei mütenavibe semeresidir. Ancak esbabı fiil ile esbabı terk beyninde zihnen bir muvazeneden ibaret olduğu için buna **muvazenei esbab** demek caiz olabileceği gibi zihinde bu halde iken sebat ve istikrar olmaksızın gâh bu tarafa gâh öte tarafa temayül bulunduğu için **teredrüt** demek de caizdir. Bunları beğenmiyenlere **temevvüri nazar** terkibini taklif ediyorum.) (Ai 428 - 429).

Temevvür. Ar. Bir adam beri öte gelip gitmek, olta urmak — bedende kıl ve tüy makulesi sağa sola oynayıp salınmak yahut dabbenin tüyü tavlamak (Kt) — Temevvür kelimesi Lâ. asla ve ruhî maksada uyar gözükmez. Tereddütle birlikte olarak ruhî mânanın özünü değil, ancak kendisinin kararlaşmadan önceki durumunu ifade eder, onun mukaddemi bulunur. — **Tartmak.** Tü. Veznetmek — avucu içinde yukarıya atarak bir şeyin sıkletini tahmin etmek — çekip bırakarak sallamak — iyice teemül ve mülâhaza etmek — Bir kimseyi tecrübe etmek (Kat) — Siyasî mânaya, devletler arası muvazeneye uymaz, fakat ruhî mevzua muvafık gelir. Çünkü daiye ve baiseleri başka başka iki terazi gözüne koyarak adeta tartar. Bundan **tartım** diyoruz.

Dk. Oylaşım. — Oy. Kaz. Fikir — zihin — zan, tahmin — tefekkür — mülâhaza — Çağ. Başkaca. hayal, tahayyül — mazmun, mâna, müedda — **oylamak.** düşünmek, tefekkür etmek, teemmül ve mülâhazada bulunmak, zannetmek — **oylaşmak,** birlikte düşünmek (Bt) — Burada görülüyor ki bir meclisin, bir heyetin kendisine tevdi' olunmuş ve kıymet vermesi, kendilerini tartmasıdır. Bu noktadan kurumun karşılığını doğru bulmuyoruz. Kezalik ruhiyatta bu kelimeye müzakere denilmemiştir. Bu, siyasi, idarî, hukukî bir ta'birdir. Ruhî değildir. Zihnin bir işe karar vermeden önce bir hususu tetkik etmesi değildir. İçtimaî bir mânadır.

Ruhiyat. — Bir iradî fiil mümkün gibi tasarlanır. Muvazene kendisinin kuvveden fiile çıkarılması için şuurlu bir tarzda tetkik edilirken içinde bulunulan ruhî haldir. Defiyete mukabildir. Sınıfçı tavsife göre iradî fiilin safhalarından biridir. Tasavvurdan sonra gelir. Tasmim ve icradan önce bulunur. Her türlü irtiyada, muhtar fiile tekaddüm eder, onu hazırlar. Bir tetkik ve mütalea devresidir.

Bir muayyen fiilin leh veya aleyhinde bulunan daiyelerin mukayesesi suretinde ta' rif olunur. Fakat zihnî daiyelere teessürî baiselerde eklenirse muvazeneyi icra eden benlik kendisinden hariç kuvvetleri veya sebebleri murakabe eden bir seyirci şekline konulur. Halbuki onlardan ayrılamaz. Ancak tecrit suretile farklı bulunur.

Muvazene bir harekette bulunmak veya ondan çekinmek, bir istikamette veya diğerinde hareket etmek, insanın kendi ihtiyarı ile bu ikisinin içinden sıyrılıp çıkmak kuvvetidir. Bundan maksat seçilen hareket tarzının aydınlatılmasıdır. Neticeye varmak düşüncesi ile birbirine zıd daiyelerin mukayesesidir. Onların tartılmasıdır. Çünkü bunlar bazan birbirine kuvvet verir, destek olur. Birbirile kaynaşır, bizi bir muayyen cihete götürür. Bazan da biri öteki ile tenakuza düşer. Binaenaleyh muvazenede bir nöbetleşme, adiyen sıra ile iş görme hali vardır. Kendisinde biri ötekinin varlığına engel olan iki taraf görülür. Nefsin bunlardan birine i'tikat edeceği, birini üstün tutacağı düşünülür.

İhtimallerden birini intihap etmek cihetî yoksa, bir derunî mücadele, insanın kafası içinde bir furtuna başlar. Bu hal asıl muvazene değildir, duyguların bir çalkanmasıdır. Muvazene hal edilmesi istenilen bir işin tetkikine başlamaktır. Bu yola girişmektir. Yok-

lüde düş- ile olur.

...ıdada gelir. 1) Daiyeler. Bir takım zihnî ameliyelerdir. Tasavvurlardan, hükümlerden istidlallerden ibarettir. 2) Baiseler. Duygulardan, sevki tabiilerden, temayüllerden hasıldır. Bunlar birbirinden iyice ayırt edilemez. Çünkü her şuur hali manzaralarından biri ile zihnî, ötekisile teessürî dir. **Renouvier** şöyle diyor: (Muvazene etmek daiyeleri seyrü temaşa etmek, onlardan en kuvvetlisinin bizi sürüklemesini beklemek değildir. Bu, dikkat vasıtasile daiyelere önceden görülemeyen bir kuvvet vermektir. İhtiyar ve mes'uliyet bizzat muvazenedir.) (Ahlâk).

Délire

Lâ. **Delirium.** delirmek — Al. İn. bu şeklile aynen kullanılır. — Kar. **Hezeyan:** (Hezeyan haddi zatında mütehavvil, müteharrik. bazan hoş, bazan müz'içtir) (Maz - I - 477) — (Sar'a, cinnet, felç ra'şe, hezeyan, daha bu gibi garip hastalıklar, hep ruhi ecdadın infialâtına ve şiddetine ma'tuf olsa gerektir.) (Kaf - I - 740)—(Bir kızın okuması yazması olmadığı halde bir buhranı marazî hezeyanı arasında bir çok seneler evvel... Divanhanede geri nerek dayısının okuduğu yunanî ve ibranîyül ibare fıkaratı.. aynen iade ettiğini naklediyor) (Ai- 102) — **Hezeyan.** Ar. Herze, yave, na ma'kul söz söylemek (Kt) — Tü. Başkaca sayıklama (kat).

Cinnet: (Nefsi natıkadaki cinnetin sebebini ekseriya dimağın teşevvüşünde aramalıdır) (Mr - 241) — Mütercim cinnet kelimesini daha önce **Folie** yerinde de kullanmıştır (S. 168) — Lâ. Bu mânaya gelirse de. Fr. Mâna değişmiştir.

Sayıklamak. Tü. uykuda veya sıtma halinde, dalgınlıkta abuk sabuk söylemek — Bir şeyi çok arzu edip daima düşünmek (kat) — Lâ delirmek mânasına uygun değildir. Fakat ruhun gelip geçici surette bir takım birsamlarla; intizamsız hayallerle işgal edilmesine uyar. — Gayri meş'ur veya marazî ruhî halin ifadesidir. — Dk. **Sabuklama** — **sabuk.** Tü. Doğru yolu şaşırmış (kat) — Mantıkî veya ahlâkî bir mânayı ifade eder. — **Abuk sabuk.** Saçma sapan, altı üstüne uymaz söz, hezeyan (kat) — Mürekkep surette maksada uyar. — Ko. Hezeyanı iade etmiş. Tt. **Sayıklama** demiştir..

Marazî ruhiyat. — Şuur hallerinin iltibasile, birbirine karışmasile, düzensizliği ile, gittikçe birsamî bir şekil alan, bazen şiddetli ve ittiratsız fiilleri mucip olan hayallerin şiddetile mevsuf olmak üzere gelip geçici bir zihni hal. Ruhta fazla heyecan.

Muhtelif hezeyan nevileri temyiz olunur. **Had hezeyan.** Müfrit çarpınmalar, birsamlar, marazi korkularla vasıflıdır. Umumiyet üzere büyük bir za'f ile, ölümle sona varır. — **Müzmin hezeyan** (Ba. **Paranoia**) — **Ruc'î** hezeyan. Gelip geçmiş vakıaların hezeyanî bir surette tefsiridir. Ancak halde vaki' zulüm hezeyanının bidayetlerinde görünür. — **Mütenasik hezeyan.** hareket noktası gayri meşru' veya batıl olmak üzere fikirlerde ve fiillerde bir mantıkî rabıta ile vasıflıdır. Zulüm hezeyanı, azamet hezeyanı, sırrî hezeyan buna bağlanır. — **Mücessem enmuzeçli hezeyan.** bir mütenasık hezeyandır. Burada düşünüşler ayni tavırların ve ayni kelimelerin değişmez surette tekrarına varır — **temas hezeyanı.** Bazı şeylere, muayyen eşyaya, meselâ kadifeli, ipekli eşyaya temasta hasıl olan korku — **istihale hezeyanı.** Hastaların başka şahıslara, hayvanlara, hatta çeşitli eşyaya tahavvül ettiklerine inanmaları. Umumi hassasiyetin fesada uğramasından ileri gelir. Zaman ve mekânın takdirinde vaki' tegayyürlerle birlikte bulunur. (Ba. **Senesthésie**) — **Kûul hezeyanı.** son derece müfrit çırpıntılarla, tereddüdlerle, korku verici birsamlarla, ihtilâçlarla, pek yüksek bir humma ile kendini gösterir. Buhran içki müptelâlarında gerek kendisinin fazlaca alınmasından, gerek bir intandan (bet kokudan), bizzat bir zatürrieden, bir heyecandan, kezalik kûulün def'aten ve tamamile kaldırılmış olmasından hasıl olur.

Démence

Lâ. **Dementia.** Aslında **de** selp edatı ile **mentia** dan mürekkeptir. Aklın dışında kalmış, aklını oynatmış kimsenin hali — Al. iki karşılığı vardır. biri **Blodsinn.** ilk cüzü zayıf, **mahdut** — ikincisi hasse, duygu, zevk — fikir, düşünce — ruh — bilgi, akıl — mizaç — ikisi birden düşüncesi zayıf kimsenin hali — ötekisi **Schwachsinn.** İlk cüzü zaif ve cılız, aciz — ikincisi evvelkinden farksızdır. Mâna bakımından ikisi birbirinin aynidir. — İn. şekilen lâ. ve mânaca Fr. ayrılmaz.

Kar. **Habl:** (Hablde suveri mustahzara o kadar sür'at ve o kadar ademi temasük ve telâûm ile tevali eder ki onları nizam altına koymak mümkün olmaz.) (Ai - 366) — **Habl.** Ar. Bir arıza sebebile azaya ariz olan fesat ve tebahlık — Faliç illetine denilir ki uzuv gevşeyip tutmaz olur. — Gâh

el-Muktataf, c.11,(S.2), s.83-87, 1886 (BEYRUT)

بجد مولاها . وكنّا قد صرنا في نجدٍ من الارض يعلو عن سطح بحر الروم نحو الف من الاقدام ومعهي مغبرّة ارجاؤهُ مسودّة حضباؤهُ اقسم النبات الاّ يضرب عروقهُ فيهِ والحيوان الاّ يبيت في فيافيه . فقال لنا المخبر انتم بين الخشب المتحجّر . فتركنا ازمّة ركائبنا مع اصحابها وضربنا في تلك البرّيه حتى اذا تبلّج وجه الصباح وأرسلت الغزالة اشعّتها على تلك البطاح . رأينا الارض مكسوّة بقطع الاخشاب واجذاع الاشجار كأنّ حطّابًا عبث بها بأسهٍ فقطعها وشقّها وفرّقها ايدي سبا . ولكن ما كلّ سراء تمرّه فقد وجدناها اصلد من الصخر الاصمّ وما هي الاّ اخشاب بليت دقائقها الخشبيّة وحلّت الدقائق الضوّائية محلّها فتلبّست بشكلها كما يتلبّس الاشرار بثياب الاخيار . ولدى امعان النظار رأينا فيها تخاريب السوس والديدان ممّا يكون عادةً في اشجار الآجام

ولبثنا في تلك الارض ساعتين من الزمان نتنقّل فيها من مكان الى آخر ونرى ما لا يقدّر من الاخشاب المتحجّرة وهي مختلفة الاشكال والاقدار من شظايا صغيرة لا يزيد ثقلها عن بضع قمحات الى اجذاع كبيرة يبلغ طول بعضها ثلاثين قدمًا ومحيطهُ ثماني اقدام فاكثر وهي ملقاة على بساط الارض معفّرة بالرمال متفتّقة شقوقًا عرضيّة كما تتشقّق الاجسام الطويلة المتصلة اذا ألقيت على الصعيد . ولونها مختلف باختلاف الرمال المحيطة بها من الابيض الرمادي او الاحمر الوردي الى الاسود القاتم او الكميت وصلابتها تفوق صلابة الصوّان . وامامنا الآن قطعة منها تشبه حجر الدم في لونها والياقوت في صلابتها والبناء الخشبي ظاهر فيها ظهورًا تامًّا فلا نستطيع ان نتصوّرها غير قطعة من خشب المشمش او الخرنوب او نحو ذلك من الاخشاب الحمراء . والناظر اليها يتوهّم ان السكين تبريها بزي القلم ولكن هيهات ان يعمل بها الحديد وهي تخدش الزجاج كما يخدش الزجاجُ الخشب

والذين ذهبوا الى هذه الاجمة قبلنا لم يجدوا في اشجارها المتحجّرة لحاء ولا جذورًا ولا اجذاعًا قائمة فاتخذوا ذلك دليلاً على ان المياه طمت عليها وعبثت بها فأبلت لحاءها وكسّرت فروعها وقطعت جذورها وتركتها اجذاعًا جرداء . وطمرتها الرمال فاستحال خشبها صخرًا وبقي بناؤها على وضعهِ الاوّل حتى ان العارفين بطبائع النبات الذين يعرفون نوع الشجر من بناء خشبهِ يعرفون نوع هذه الاشجار من بنائها الظاهر

وبُعد هذه الاجمة عن القاهرة نحو ساعتين وهي الى الشمال الشرقي منها . وقد ذهب الدكتور شفينفورت الى ان اشجارها نمت حيث هي الآن على الاتربة الكلسيّة التي كانت في عصر الايوسين ثم خسفت بها الارض وطمرتها المياهُ بتراب الترب الذي كانت قائمة فيهِ فاقتلعت وعبثت بها امواج الماء فكسّرت اغصانها وقطعت جذورها وابلت قشورها ثم تخضمت الارض

ثانيةً في بداءة عصر الميوسين ونضب الماء عنها فأصبحت على بساط الارض كأنها اشلاء النتلى في موقعة من مواقع القتال . وأسفت الرياح وأمواج البحر الرمال عليها فطمرتها وجعلت دقائق السلكا من الرمل تقوم مقام دقائق الخشب البالية الى ان استحالت كلها صخورًا صوّانيّة . وقد جرى على هذا المذهب السر وليم دوسن الجيولوجي الذي زار هذه البلاد منذ ثلاث سنوات . ووافقهما الاستاذ هكسلي في كيفية الاستحالة ولكنهُ خالفهما في منبت هذه الاشجار وعندهُ انها كانت نابتة في البلاد العالية من اصوان الى السودان فقلعتها السيول وجرفتها مياه النيل في عصر الميوسين كما ان مياه المسيسبي تقتلع الاشجار الآن من غابات اميركا وتجرفها وتلقيها في اجوانهِ فتحطّمت في طريقها وتقطّعت اغصانها وجذورها لكثرة ما عانتهُ من الصدمات

هذا من قبيل الاجمة الشرقيّة اما الاجمة الغربيّة فعلى ساعتين من اهرام الجيزة وقد اخبرنا الدكتور غرانت بك انهُ ذهب اليها مع السر رتشرد اون الطبيعي المشهور فوجد اشجارها مثل اشجار الاجمة الشرقيّة وبحث السر رتشرد اون في بنائها فوجدها من ذوات الفلقة الواحدة ومن ذوات الفلقتين ولا بدّ لمن يذهب اليها ان يأخذ معهُ ماء ومظلّة لانها في قفرٍ اجرد لا ماء فيهِ ولا انباء . وفي وادي النيل آجام اخرى متحجّرة وكلها من عصر واحد على ما يظهر

وقد اكتشفوا أجمة متحجّرة في اميركا اسمّي اجمة اريزونا مساحتها نحو الف فدّان وفيها نحو مليون ساق من الاشجار المتحجّرة . واشجارها قد صارت حجارة كريمة من العقيق واليشب لوقوعها في اراضٍ بركانية وطول البعض منها مئة وخمسون قدمًا ودورهُ ثلاثون قدمًا فاكثر . ومنها شجرة مدودة فوق وادٍ عمقهُ ٤٥ قدمًا وعرضهُ ٥٥ قدمًا والظاهر من الشجرة طولهُ مئة قدم ويخترقها الصخر الرملي من طرفيها . وليست هذه الاشجار كلها بمنزلة العقيق واليشب ولذلك ترى الصنّاع يغالون بالصالح منها فقد اشترى بعضهم قطعة طولها ثلاثون قيراطًا وقطرها اربعة وعشرون قيراطًا بخمس مئة ريال

هذا وربّا حبّذا لو قام في البلاد المصرية من يتحرّى البحث عن آثارها الطبيعيّة من ابنائها كما قام منهم من يبحث عن آثار العرب فيها

الجنون والجرائم

ضمّنا مجلس انس مع فئة من اهل الأدب انتجر بن في علم القانون فجرّنا الحديث والحديث ذو شجون الى مسئلة من اكبر مسائل هذا العصر ألا وهي مسئلة الجرائم والجنون واختلاف القضاة والاطباء فيها وتباين آرائهم في مبادئها ومبانيها فخاض كلٌّ في مضمارها بحسب مذهبهِ العلمي وكان

المقتطف

الجزء السابع من السنة الحادية عشرة

١ نيسان (ابريل) ١٨٨٧ = الموافق ٨ رجب سنة ١٣٠٤

الذكاء والجنون

ضمنا ووزيرا من كبار الوزراء مجلس انس فرائد الافكار نخبورة ودرر الاقوال كؤوسة. ودارت حميا الحديث على الذين تفردوا بالذكاء الفائق. او بالقرائح الخوارق. وما يعتري بعضهم من الآفات والعاهات. او ما يطوحون اليه نفوسهم من الموبقات. فحدثتنا النفس ان نجمع شيئا مما علقه العلماء الاعلام على هذا الموضوع. لانه من المسائل الفلسفية الطلية التي شدت اليها رحال الافكار من قديم الزمان. وحاول العلماء والحكماء كشف قناعها بالحدس او بالامتحان. فجمعنا ما يلي وسنزيده بيانا عند سنوح الفرص

كان قدماء اليونان يجلون الاذكياء من قومهم محلا رفيعا ويعدونهم من اهل الكرامات المكاشفين او المفطورين على الاتيان بالخوارق. ويعتقدون ان ذكاءهم الهام الهي خصهم الآلهة به. ثم خامرهم ظن ان الجوهر الالهي الفياض اذا حل في مجاري العقول البشرية طفح عليها لغزارته فضاقت به ذرعا واعتراها الاضطراب والخلل ولذلك لا يشتد ذكاء الانسان الا ويعتريه طرف من الجنون. نجد هذا الحكم واردا في اقوال افلاطون وارسطو وشيشرون وهوراشيون وغيرهم من حكماء اليونان والرومان

ولكن القدماء لم يكونوا يحتقرون الجنون بل كانوا يعدونه ضربا من الكشف الالهي ولذلك لم يصعب عليهم ان يلحقوه بالذكاء ويجدوا بينهما رابطا متينا. ثم شاع الاعتقاد بوجود

محمد رواس قلعة جي، الموسوعة الفقهية الميسّرة، المجلد الثاني،
بيروت ٢٠٠٠ . ص. 1032-34
İSAM KTP DN. 81567

23 MAYIS 2002

MADDE YAYINLANDIKTAN
SONRA GELEN BÖRÜMAN

زوال:

١ ـ **تعريف:** الزوال هو التحول والانتقال.

٢ ـ **أحكامه:**

أ ـ **زوال الطهارة:** تزول الطهارة بموجبات الغسل (ر: غسل/ ٢) وبحدوث ناقض من نواقض الوضوء (ر: وضوء/ ٧).

ب ـ **زوال النجاسة الحسية:** يكون زوال النجاسة بزوال صفاتها، من طعم أو ريح أو لون، ولا يضر بقاء لونها في الثوب ونحوه إن اجتهد في إزالته فلم يزل؛ وإزالة النجاسة الحسية والمعنوية شرط لصحة الصلاة.

جـ ـ **زوال الحدث:** يزول الحدث الأصغر بالوضوء، ويزول الحدث الأكبر بالغسل.

د ـ **زوال الشعر أو الظفر:** أو إزالتهما بعد الوضوء لايوجب إعادة الوضوء.

هـ ـ **زوال العذر:** العذر موجب للرخصة، فإذا زال العذر زالت الرخصة، ووجبت العودة للأصل، وعلى هذا فإن المتيمم إذا قدر على استعمال الماء انتقض تيممه، ووجب عليه الوضوء؛ والمريض الذي يصلي قاعداً إذا قدر على القيام وهو في الصلاة، أتم صلاته قائماً، ومن أحرم بحج أو عمرة، ثم أُحصِر عن الوصول إلى الحرم، فتحلل من إحرامه وساق الهدي، ثم زال إحصاره، لزمه ما أحرم له من حج أو عمرة؛ ومن أفطر في نهار رمضان لعذر، كاضطراره لأخذ حبة مسكِّن للصداع الشديد الذي أصابه، ثم سَكَن صداعُه، أمسك بقية يومه حرمةً للوقت، وكذلك الحائض إذا طهرت في نهار رمضان.

و ـ **زوال الشمس:** بزوال الشمس عن كبد السماء يدخل وقت وجوب صلاة الظهر، وصلاة الجمعة، ورمي الجمرات في منى أيام التشريق، وينتهي وقت صلاة العيد، ويستحب الجمع بين صلاتي الظهر والعصر جمع تقديم في عرفات، بحيث يصليهما فور زوال الشمس عن منتصف السماء ـ أي: أول وقت الظهر ـ.

ز ـ **زوال العقل:**

١) أنواع زوال العقل: زوال العقل إما أن يكون لمرض كالجنون والإغماء، أو لغير مرض كالنوم.

Canan

٢) آثار زوال العقل: يترتب على زوال العقل الأحكام التالية:

أ ـ انتقاض الوضوء.

ب ـ سقوط الأهلية.

جـ ـ سقوط العبادات البدنية: على التفصيل التالي:

إن زوال العقل إما أن يكون لمرض أو لغير مرض.

ـ فإن كان **لمرض**، ودام وقتَ صلاةٍ كاملاً سقطت عن زائل العقل هذه الصلاة، وإن دام جميع شهر رمضان سقط عنه صيام ذلك الشهر، وإن جُنَّ أو أغمي عليه قبل أن يُحرِم بالحج، فإن كان ميؤوساً من إفاقته أحرم عنه غيره وحج عنه، لأنه يكون حجاً عن غير المستطيع، وهو جائز، وإن كان غير ميؤوس من إفاقته لم يُحْرِم أحد عنه، لأنه يكون حجاً عن مستطيع الحج، وهو لا يجوز؛ وإن أغمي عليه بعد الإحرام فكل موقف وقف به وهو مغمى عليه فقد صح منه.

ـ وإن كان **لغير مرض**، كالنوم، لم يسقط عنه شيء، ووجب عليه القضاء.

د ـ عدم صحة شيء من أقواله، لا الإيمان، ولا الكفر، ولا الأيْمان، ولا العقود، ولا الفسوخ كالطلاق والإقالة وغيرها، ولا الإقرار، ولا الشهادة.

هـ ـ سقوط العقوبات البدنية، فلا يقام على زائل العقل حد ولا قصاص، ولا تعزير، حتى يعود إليه عقله.

و ـ سقوط الجزية عن زائل العقل الذي طال زوال عقله لمرض مدة شهر فأكثر ـ فيما أرى ـ فإن الجزية تسقط عن المدة التي زال عقله فيها.

ح ـ **زوال الاسم:** زوال اسم الشيء إلى اسم غيره يمنع رده، وعلى هذا فإن من اشترى قمحاً فطحنه حتى صار اسمه طحيناً، أو قماشاً فخاطه قميصاً، ثم اطلع على عيب قديم فيه، فإن له أرش العيب، وليس له رده بخيار العيب؛ ومن غصب شيئاً فغيَّره حتى صار له اسم جديد، فعليه ضمانه وليس له رده.

ط ـ **زوال الملك:** يزول ملك المالك عن الشيء بإخراجه إلى ملك مالك غيره بعقد معاوضة أو عقد تبرع، أو بإخراجه إلى ملك الله تعالى بالوقف أو بالتسييب ـ وإن كان يكره التسييب ـ وهو التخلي عن المال لغير مالك، ومن

U

'UBAYD ALLĀH SULṬĀN KHĀN, ruler in Transoxania of the Uzbeks or Özbegs [*q.v.*] 940-6/1533-9.

He was the son of Maḥmūd Sulṭān, son of Shāh-Būdāgh, son of the founder of the Uzbek confederacy, Abu 'l-Khayr Khān, a descendant of Čingiz Khān's grandson Shībān (hence the epithet "Shībānī," or "Shaybānī" [see SHĪBĀNIDS]). During his youth, 'Ubayd Allāh accompanied his uncle Muḥammad Shībānī Khān (*r.* 905-16/1500-10) on his sweeping victories over the Tīmūrids throughout Central Asia and Khurāsān in order to re-establish Čingizid rule in the area. On 7 Muḥarram 913/19 May 1507 the Uzbek forces under 'Ubayd Allāh and Temür Sulṭān defeated the Tīmūrids outside Harāt. As a victory prize, 'Ubayd Allāh was given in marriage Mihrangīz Begim, a daughter of Muẓaffar-Ḥusayn Mīrzā, who shared the throne of Harāt with his brother Badī' al-Zamān Mīrzā after the death of their father, Sulṭān-Ḥusayn Mīrzā, in 912/1506. With the consolidation of his rule over Khurāsān and Central Asia, Muḥammad Shībānī Khān appointed 'Ubayd Allāh as governor of Bukhārā.

In Radjab 917/October 1511, Bābur [*q.v.*] re-occupied Samarḳand, his ancestral capital, with the help of the Ṣafawid Shāh Ismā'īl I [*q.v.*]. The Uzbeks were not slow to retaliate, and in Ṣafar 918/April 1512 Bābur launched an ill-prepared attack on the Uzbeks under 'Ubayd Allāh at Köl-i Malik near Bukhārā, and although Bābur had been winning, suddenly "through the machinations of heaven, the evil eye struck" and Bābur lost. After the battle he left Transoxania forever. On 3 Ramaḍān 918/12 November 1512, 'Ubayd Allāh defeated the Ṣafawid general Nadjm-i Thānī (Amīr Yār-Aḥmad Iṣfahānī) at the Battle of Gizhduvan (Ghudjduwān). The next winter, Shāh Ismā'īl returned to western Persia to deal with incursions by the Ottoman Sultan Selīm I, and Ḳāsim Khān of the Ḳirghīz-Ḳazakhs returned to Siberia to tend to his realm, leaving the Uzbeks a free hand in Central Asia. That winter 'Ubayd Allāh took Hissar, to the north of the upper Oxus, from the Moghuls. In 920/1514 the Uzbeks headed for Andizhān, where the Moghul Sulṭān-Sa'īd Khān was. Since by then Bābur had withdrawn to Kābul, the khān went to Kāshghar, leaving Hissar to fall to the Uzbeks.

'Ubayd Allāh became the khān of the Shībānids in 940/1533, although, as Mīrzā Ḥaydar reports, "from the year 911 [1505] until the end of the reign of the latter khāns, it was really he who had conducted the affairs of the Shībānids, and had he accepted to be khān, no-one would really have opposed him; nonetheless, he maintained the ancient custom and let the office of khān be given to whoever was the eldest—until after Abū Sa'īd Khān, when there was no one older than him" (*Tārīkh-i-Rashīdī*, 181-2). During his ascendancy, six advances were made against Khurāsān. In 930/1523 there was an abortive siege of Harāt. In 932/1525 Mashhad was taken, and 'Ubayd Allāh proceeded to Astarābād and drove the governor out. Astarābād was given to 'Ubayd Allāh's son 'Abd al-'Azīz, but he could not hold out against Ṣafawid reinforcements and had finally to abandon the territory. When the Uzbeks advanced on Khurāsān the third time, they clashed with the Ṣafawid army at Saru Ḳamish near Djām on 10 Muḥarram 935/24 September 1528, and although the battle was going badly against the Ṣafawids, they managed to turn it into a resounding defeat of the Uzbeks. An eyewitness account of this battle is included in Bābur's memoirs (*Bābur-nāma*, fol. 354), where it is incorrectly recorded that 'Ubayd Allāh was killed. The fifth invasion of Khurāsān was launched in 937/1530-1, but the Uzbeks again pulled out when Shāh Ṭahmāsp I advanced on them and entered Harāt on 22 Djumādā II 939/19 January 1533. The sixth and last invasion was made in 942/1535, when the Uzbeks again took Mashhad. Harāt was evacuated by the Uzbeks in Sha'bān 943/January 1537 and re-occupied by the Ṣafawids under the command of Khudābanda and Muḥammad Khān Sharaf al-Dīn-oghlu Tākälü.

In 945/1538-9, 'Ubayd Allāh's forces occupied Khʷārazm, but subsequently they were dealt a crushing defeat by Dīn-Muḥammad Khān, another Čingizid descendant with whom Shāh Ṭahmāsp had formed an alliance and to whom he had given the territory of Nasā and Abīward. Returning to Bukhārā in 946/153, "in answer to the cries of the oppressed, 'Ubayd Allāh took to his bed, overtaken by a severe illness, and while pining for Harāt and yearning to stroll along the banks of the Mālān Bridge, he hastened to the next world, and the residents of Khurāsān were released from the oppression and cruelty of that heathen butcher" (Iskandar Beg, *T.-i 'Ālam-ārā*, 66). He left two sons, 'Abd al-'Azīz and Muḥammad-Raḥīm Sulṭān, but the khānate went to 'Abd Allāh Khān; the son of 'Ubayd Allāh's predecessor, Küčüm Khān, although 'Abd al-'Azīz continued to rule autonomously in Bukhārā. A valuable eyewitness accounts of events in Bukhārā, Samarḳand and Tashkent during 'Ubayd Allāh's reign is Zayn al-Dīn Maḥmūd Wāṣifī's *Badāyi' al-wakāyi'*.

Bibliography: Bābur, *Bābur-nāma*; Faḍl Allāh Rūzbihān Iṣfahānī, *Mihmān-nāma-yi Bukhārā*, Moscow 1976; Ḥasan Rūmlū, *Aḥsan al-tawārīkh*, Tehran 1357/1978; Mīrzā Ḥaydar Dughlāt, *Tārīkh-i-Rashīdī*, Eng. tr. W.M. Thackston, Cambridge, Mass. 1996; Iskandar Beg Türkmān, *Tārīkh-i 'Ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, Tehran 1350/1971; Khʷāndamīr, *Ḥabīb al-siyar*, Tehran 1353/1974; Wāṣifī, *Badāyi' al-wakāyi'*.

(W.M. THACKSTON)

'UḲALĀ' AL-MADJĀNĪN (A.), "wise fools", a general denomination for individuals whose actions contradict social norms, while their utterances are regarded as wisdom. It is not altogether clear whether or not wise fools were particularly numerous in the early 'Abbāsid period. At any rate, several authors of classical Arabic literature have treated the phenomenon in specific works that belong to the literary genre dealing with unusual classes of people, such as the blind or misers. While the first collection devoted specifically to wise fools was apparently a work written by al-Madā'inī (d. 228/843 [*q.v.*]), the only surviving work is the *Kitāb 'Uḳalā' al-madjānīn*

ادواء الاجنّة وملافاتها

الانسان معرّض للامراض والآفات من المهد الى اللحد بل قد تصيبهُ الآفات وهو جنين في بطن امهِ فيولَد سقيمًا او معرَّضًا للسقم . وليس ذلك بالامر النادر ولا نتائجهُ طفيفةً يُستهان بها ولا هو ممّا تتعذّر ملافاتهُ ليُغضَّ الطرف عنهُ ويُقطَع الرجاء من اصلاحهِ . بل هو كثير الوقوع شديد الضرر وملافاتهُ سهلة غالبًا ولاسيّما قبل وقوعهِ كما سيجيء . ولذلك يجب ان ينتبهَ اليهِ جميع الوالدين والذين يريدون الزواج

وتُقسَم الادواء التي تعتري الاجنة الى قسمين كبيرين ادواء تظهر فيهم وهم في بطون امهاتهم وادواء يتأخّر ظهورها الى ما بعد ولادتهم بزمن ولكنها تكون قد تولّدت فيهم او تولّد الاستعداد فيهم لها وهم اجنّة . فمن القسم الاوّل العوارض التي تعرض للاجنّة بسبب انحراف التغذية عن مجراها الطبيعي فينمو الجنين كلهُ نموًا فائق الحد حتى يبلغ وزنهُ حينما يُولَد نيفًا وعشرين رطلاً (مصريًا) او يقتصر هذا النمو الزائد على بعض اعضائهِ كالطحال واللسان والكليتين والمثانة والقلب . او يتوقّف نموهُ كلهِ فيولد ووزنهُ اقلُّ من ثلاثة ارطال مصرية اي نحو اقة فقط او يتوقف نموُّ بعض اعضائهِ فيولد وهي صغيرة ضامرة

ومنهُ التهاب الجلد او غشاء الرئتين الخاطي او غشاء المعدة والامعاء . وقد يشتدُّ هذا الالتهاب حتى يبلغ درجة التقرّح . وقد يكون الالتهاب في الغشاء المصلي المحيط بالحبل الشوكي والدماغ او المحيط بالقلب والرئتين والامعاء او في بناء الاعضاء والرئتين والغدد الدرقية والكليتين

ومنهُ ارتشاح الدم الى الدماغ او الرئتين او تجويف البلورا او ارتشاح مصل الدم الى ما بين اغشية الدماغ وبطيناتهِ والى الحبل الشوكي والتجويف البريتوني والنسيج الخلوي الذي تحت الجلد والنامور

ومنهُ اصابة الاجنّة بالسِّنلِس المعروف بالحب الافرنجي لوجودهِ في احد والديهم او فيهما كليهما . وهو يظهر في الاجنّة على صور شتّى في جلودهم وعيونهم وآذانهم وغددهم وعظامهم وفي كل عضوٍ من اعضائهم حتى ان صور الاجنّة المصابة بهذا الداء الخبيث من اقبح ما تراهُ العين واجدرهُ بالشفقة لان هؤلاء الاجنّة مأخوذون بجريرة والديهم بحكم الوراثة الصارم وهم الاخلق بقول الشاعر

هذا جناهُ ابي عليَّ وما جنيتُ على أحَدْ

ومَن شاء ان يرى ما يقشعرُّ منهُ بدنهُ وتغثي منهُ نفسهُ ويحرّك فيهِ اشد عواطف الكراهة والشفقة في آنٍ واحد فعليهِ برؤية جنين وُلِد مصابًا بهذا الداء الخبيث

ومنهُ داء الجدري الذي قد يظهر في الاجنّة بالعدوى من امهاتهم او يظهر فيهم ولا يظهر