

فقه الجنائيات

GFIQ5193

كتاب المادة
Master Textbook

فقه الجنائيات

المحتويات

- الدرس الأول : المذاهب الوضعية في النظر إلى الجريمة ٣٨-٧
والعقاب مقارنة بالشريعة الإسلامية، وأثر
العقوبة في حياة الفرد والأمة
- الدرس الثاني : أسباب مساس جرائم الحدود بكيان المجتمع، ٨١-٣٩
وتقسيم العقوبات، وبيان حكم القذف
- الدرس الثالث : الجرائم والعقوبات المقدرّة وغير المقدرّة، ١٦٢-٨٣
والقتل العمد وأركانه وشروطه
- الدرس الرابع : القصاص وما يلحق به من عقوبات، وما لا ٢٥٩-١٦٣
قصاص فيه من الجنائيات على البدن،
والشجاج والجراح
- الدرس الخامس : الدية أحكامها في الخطأ وشبه العمد والقتل ٣١٠-٢٦١
العمد وتأثيره على الدية وأحكام ذلك
- الدرس السادس : تابع أحكام الدية والأرش والحكومة ٣٩١-٣١١
- الدرس السابع : العقوبات وجرائم الحدود ٤٨٥-٣٩٣
- الدرس الثامن : جريمة الزنا وكيفية ثبوتها وشروط إقامة الحد ٥٤٣-٤٨٧
- الدرس التاسع : أحكام اللواط والمساحقة وغير ذلك وكيفية ٥٨١-٥٤٥
تنفيذ حد الزنا
- الدرس العاشر : القذف وأحكامه ٦٦٧-٥٨٣
- الدرس الحادي عشر : شرب الخمر وأحكامه ٧٥٣-٦٦٩

فقه الجنائيات

- الدرس الثاني عشر : حد السرقة وأحكامه ٧٨٧-٧٥٥
- الدرس الثالث عشر : تابع حد السرقة وأحكامه ٨٣٩-٧٨٩
- الدرس الرابع عشر : الحراة وأحكامها ٩١٩-٨٤١
- قائمة المراجع العامة : ٩٢٤-٩٢١

امذاهب الوضعية في النظر إلى الجريمة والعقاب مقارنة
بالشريعة الإسلامية، وأثر العقوبة في حياة الفرد والأمة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : امذاهب الوضعية المختلفة، ونظرتها إلى الجريمة
والعقاب ٩
- العنصر الثاني : الجناية والعقوبة في الشريعة الإسلامية ٢٠
- العنصر الثالث : أثر العقوبة في حياة الفرد والأمة ٣٢

المذاهب الوضعية المختلفة، ونظرتها إلى الجريمة والعقاب

١. نظرية المذهب النفعي :

الفكر الوضعي وَضَع عدة نظريات لبيان العلاقة بين الجريمة والعقوبة، وهذه النظريات من وضع أفكار الإنسان، ذلك الإنسان الذي غابت عنه أحكام الشريعة الإسلامية التي لها قيمها ومبادئها وربطها الواضح بين الجناية والعقوبة، وحتى تتضح لنا مزايا أحكام الشريعة الإسلامية سنلقي نظرة سريعة على هذه المذاهب الوضعية، مبيينين أسسها والانتقادات التي وجّهت إلى كل منها، ثم نعقب عليها جميعاً بموقف الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي، هذه المذاهب الوضعية يأتي في مقدمتها الكلام عن المذهب النفعي.

المذهب النفعي بالنسبة للجريمة والعقاب يرى أن نظام العقوبات شرٌّ ضروري لا بد منه، وضع لردّ وردع الناس عن ارتكاب الأفعال المخالفة للقانون أو للنظام، ومبدأ المنفعة هو الذي يحدد الأفعال المقبولة والأفعال المرفوضة حيث يركز هذا المذهب على مبدأ اللذة والألم، فاللذة هي المنفعة، والألم هو العقوبة، وليس هناك من وجهة نظر هذا المذهب ما يبرر إيقاع هذا الشرّ -يعني: العقوبة- بالجاني إلا مبرر واحد هو مصلحة المجتمع، فالعقاب شرٌّ ضروري لما يؤدي إليه من ردع المجرم عن تكرار جريمته وردع الآخرين وزجرهم عن طريق الاعتبار، بمعنى أنهم إذا رأوا غيرهم من المنحرفين قد ارتكب شيئاً من المخالفة وأوقع به العقاب قاسوا أنفسهم به اعتبروا -يعني: ارتدعوا وانزجروا- ولم يفعلوا ما فعل.

أيضاً من وجهة نظر هذه النظرية النفعية يجب تطبيق العقاب في الحالات التي تكون فيها خفة الردع راجحة على مقدار الشرّ الموجود في نفس المنحرف، بمعنى: أنه إذا كان المنحرف أو المخالف أو الجاني لا يفيد فيه العقاب ولا يزره فلا داعي لهذا العقاب، أو إذا كان العقاب أقلّ من التأثير في المنحرف أو الجاني فلا مبرر لهذا العقاب، العقاب يجب أن يكون أرجح في ردع الجاني؛ ليتفوق على ما في داخله من شرّ ما يفعله من مخالفة للنظام أو القانون فيطبق عليه هذا العقاب ليكون ذلك مثمراً.

أيضاً من أفكارهم ألا تتجاوز العقوبة ما هو ضروري، يعني: العقاب نفسه ضروري فيجب أن يتوقف عند الضروري فلا يتجاوزه إلى إيقاع عقوبات يُمكن الاستغناء عنها، كالتعذيب مثلاً أو الإعدام مثلاً من وجهة نظر هذه المدرسة أو هذا الاتجاه.

أصحاب هذه المدرسة أو هذه النظرية لا ينظرون إلى الماضي، يعني: لا ينظرون كيف فعل هذا المنحرف أو الجاني هذه الجريمة؟ ولماذا فعلها؟ وكيف فعلها؟ والعوامل السابقة في الماضي، هذه كلها لا ينظرون إليها؛ لأنها في الماضي، إنما يهتمون بالمستقبل يعني: يهتمون بجدوى العقاب في عدم تكرار هذه الجريمة، فالجريمة وقعت وانتهت، إنما المهم أثر العقوبة لعدم تكرار مثل هذه الجريمة.

من وجهة نظر أصحاب هذه النظرية أن عقوبة مثل القصاص، بمعنى: أنه من قتل يقتل، من قطع يقطع، السن بالسن، والعين بالعين... إلى آخره - يرون أن مثل هذه العقوبات أصبحت لا تلائم العصر الحديث وأن العصر الحديث تجاوزها، يرون أن في السجن المؤبد مثلاً ما يغني عن الإعدام ويقوم مقامه، الغرض من الإعدام هو نفي أو إبعاد هذا العضو الفاسد، فالسجن المؤبد يقوم

بهذا دون زيادة، فيرون أن عقوبة الإعدام مثلاً أو القصاص لم تعد ملائمة للعصر الحديث، وأن السجن المؤبد يمكن أن يقوم مقامها.

يرون أيضاً أن في حالة القصاص والحكم مثلاً على القاتل بالإعدام، إذا حدث خطأ وحكمنا على شخص بالإعدام مثلاً وبعد أن أعدم تبين أننا أخطأنا في الحكم عليه فكيف يستدرك هذا الحكم؟ لكن لو كان سجنًا مثلاً من الممكن أن يستدرك بالإفراج عنه؛ ومن ثمّ فهم يرفضون مثل هذه العقوبات؛ لأن فيها زيادة عن الشرّ المطلوب، يعني: عن الإيلام المطلوب إيقاعه على الجاني.

هذه النظرية بالطبع فيها جوانب مضيئة وفيها أشياء طيبة تنفق مع أحكام الشريعة في بعض الجزئيات بصرف النظر عن الأسس التي بنيت عليها؛ من أنها تستهدف الحفاظ على مصلحة المجتمع، لكن تفسير المنفعة باللذة والألم هذا أمر عليه انتقادات.

على هذه النظرية انتقادات انتقدها بها أصحاب النظريات الوضعية الأخرى، فالآخرون يرون أن العقاب ينبغي أن يوقع على كل مخالف بصرف النظر عن كونه يردعه أو لا يردعه؛ لأنه من أحداث إيقاع العقوبة ردع الجاني وزجر غيره عن تقليده أو الوقوع فيما وقع فيه، حتى بصرف النظر عن ردع أو زجر غيره أو لا، فالمفروض أنه لا بد من إيقاع العقوبة؛ لأنها العدل بصرف النظر عما يترتب عليها.

انتقدت هذه النظرية بهذا القول عند المثاليين وعند المخالفين لهذا الاتجاه النظري.

انتقدت أيضاً أنه كلما زاد عدد المجرمين الذين تتم معاقبتهم أخذ الناس الأمر بجدية يعني: العدل يقتضي عقاب كل مخالف كل مجرم كل جان يعني: من شأن إيقاع العقاب به أن يرتدع الآخرون وأن يأخذوا الأوامر أو أن يأخذوا شأن المخالفات على أنها أمر جدّي وأنهم إذا تهاونوا أوقع بهم العقاب.

أيضاً هذه النظرية -نظرية المنفعة- لا تأخذ في بالها اعتبار الظروف المخففة للحكم ، يعني : هذه النظرية تجاهلت أن بعض الناس قد يقع في الجناية أو الجريمة تحت وطأة ظروف اجتماعية أو ملابسات معينة ، فهذه النظرية لا تلتفت إلى هذه الظروف المخففة.

٢. نظرية العقد الاجتماعي :

هؤلاء مفكرون وضعيون آخرون لهم وجهة نظر أخرى في الربط بين الجناية والعقوبة ، تقوم نظرية العقد الاجتماعي على أساس أن أفراد كل مجتمع تواضعوا -اتفقوا- فيما بينهم عن التنازل عن بعض حقوقهم للمجتمع ، كل فرد تنازل عن بعض من حقه للمجتمع مقابل الاستعاضة عما تنازل عنه بحقوق مدنية تقوم الدولة بحمايتها ، يعني : هو تنازل عن جزء من حقوقه للمجتمع حتى يقوم هذا المجتمع ممثلاً في سلطة الدولة في منحه حقوقاً مدنية أخرى وحماية هذه الحقوق له. تقوم هذه النظرية أيضاً على أن الأفراد لم يتنازلوا للمجتمع إلا عن القدر الضروري من حقوقهم الطبيعية ، يعني : تنازلوا عن الضروري جداً من حقوقهم للدولة أو السلطة حتى يمكن أن تمارس سلطتها في ضبط شئون المجتمع ، أيضاً هذا التنازل ليس معناه أن يصل الأمر أن يُطلب منهم التنازل عن حياتهم ، يعني يريدون أن يقولوا : لا يصل الأمر -مهما فعل الجاني- أن يحكم عليه بالإعدام ؛ إنه عندما تنازل للمجتمع عن القدر الضروري لم يتنازل عن حياته وهي أثنى وأغلى ما يملك.

أيضاً يقولون : إن المجتمع ليس هو مصدر الحياة ، فلم يعط الإنسان الحياة ؛ وبالتالي فليس من حقه أن يسلبه إياها ؛ لأنه من غير المعقول أن يسلب المجتمع حياة الفرد في الوقت الذي هو لم يهبه هذه الحياة ، والإنسان نفسه لا يملك

التصرف في حياته فكيف يملكها المجتمع ؛ وبناء عليه ، فهم يرفضون عقوبة القصاص مثلاً أو الإعدام بهذه الحجة .

هذه النظرية انتقد عليها أمور أيضاً ؛ لأنها من وضع البشر ، انتقد عليها أنه ينبغي أن يكون من العدل والمنطق أن من يقول بسمو الحياة وأهميتها أن يقول في نفس الوقت : أن من سلب حياة الآخرين يستحق أن تسلب حياته ، يعني : من اعتدى على الآخرين بالقتل من حق المجتمع أن يقتص منه ؛ لأنه إذا كانت الحياة غالية وهي أثن ما يملكه الإنسان فيترتب على هذا أن من يسلب الآخرين هذه الحياة ينبغي أن يسلم بمشروعية سلب حياته أيضاً ، وإلا لم يكن ذلك منطقاً عادلاً .

واعترض عليهم أيضاً بالمنطق الذي رفضوا به القصاص : من ذا الذي أعطى المجتمع حق الإعدام والقصاص من الجاني ؟

بناء على هذا المنطق نقول أيضاً ذلك بالنسبة لجميع العقوبات : من الذي أعطى المجتمع حق سجن الجاني ؟ من الذي أعطى المجتمع حق تغريم الجاني ؟ من الذي أعطى للمجتمع حق ضرب الجاني أو جلده ؟

إذا أخذنا بهذا المنطق الذي انطلق منه أصحاب نظرية العقد الاجتماعي سنتهار كل العقوبات ويصبح لا مبرر لها ؛ لأن من الذي أعطى المجتمع هذا الحق ؟

من وجهة نظر علم الاجتماع أن عقوبة القصاص هي عقوبة قديمة ، وأن من حق المجتمع أن يوقع العقوبة بالشخص الذي يخرج على هذا النظام الذي ارتضاه المجتمع ، فالقصاص منه وإيقاع العقوبة به ظاهرة مهمة جداً وضرورية جداً وقديمة وأساسية وعالمية ، يعني : موجودة منذ القدم وموجودة في كل المجتمعات وهي ضرورية جداً حتى يسلم المجتمع ويستمر وجوده ؛ ولأن ثابت التجربة أن الخوف من العقوبة هو كابح بعض المنحرفين من العدوان على المجتمع ، بداية التعقل بداية

معاودة التفكير؛ إذ لو لم توجد عقوبة لاستسهل كثير من الجناة الوقوع في الاعتداء على حقوق الآخرين.

فهذه النظرية فيها جوانب لا بأس بها لكن فيها أيضاً جوانب موضع انتقاد، وهذا شيء طبيعي لأنها من وضع البشر من تفكير البشر، تفكير الإنسان الذي قد يخطئ وقد يصيب.

٣. نظرية إرادة الإنسان والجبرية:

من المعروف أن فكرة مسئولية الإنسان عن أفعاله من الأفكار الفلسفية التي احتدم حولها النزاع والخلاف منذ قديم الزمان، يعني: هل الإنسان مسئول عن أفعاله أو غير مسئول عن أفعاله؛ فالجبرية قديماً وحديثاً يرون أن الإنسان غير مسئول عن أفعاله، فهو موجود في بيئة وظروف وأحوال وتحكمت فيه أمور وراثية وتكوينات عقلية وفكرية وثقافية جعلته الريشة في مهب الريح.

الجبرية القديمة والحديثة ترى أن الإنسان لا يُسأل عن أفعاله، وهو غير مسئول عنها بالمرّة، طبعاً سنسرد أولاً وجهة نظرهم سواء أكانت مقبولة لنا أو غير مقبولة، فهم يرون أن الإنسان لا إرادة له في إيجاد أفعاله، وأن مسئوليته عن أفعاله منعدمة تماماً؛ فهو لا يعاقب على شيء لم يفعله، ولا يسأل عن شيء لم يخطط له ولم يفكر فيه بإرادة هؤلاء الجبرية المعاصرون يعني: هم في الواقع يشبهون مشركي مكة وغيرهم في أنهم كانوا يتصلون من أفعالهم، وقد حكى القرآن الكريم شيئاً من أقوالهم، ومنها قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

والجبرية المعاصرون يؤيدون ذلك ببحوثهم عن أثر الوراثة والبيئة في تشكيل سلوك الإنسان، يعني: يرون أن المجرم يولد مجرم وأنه ورث صفات الإجرام عن

آبائه وأجداده منذ الأزل، وهؤلاء الجبرية يرون أن المسؤولية الجنائية مصطلح مخالف للعقل؛ لأن المسؤولية تعني القدرة على الاختيار، وهذا يعني أن له عقلاً يختار به من عدة أفعال معينة وإرادته حرة، لكن هذا مخالف للعقل؛ لأن كل تصرفاتنا من وجهة نظرهم هي امتداد لتأثير عوامل خارجة عن نطاق قدرتنا كالعوامل التكوينية والاجتماعية والثقافية والنفسية والعقلية.

يعني باختصار شديد: الإنسان لا يسأل عن أفعاله وليست هناك مسؤولية جنائية، وبذلك هم لا ينظرون بجدية لمسألة العقوبة، وأن العقوبة بهذا الشكل تكون في غير موضعها إنما يعاقب صاحب الإرادة الحرة والإنسان ليست له إرادة حرة بهذا المعنى.

وقد انتقدت هذه النظرية أيضاً بانتقادات عديدة ولاذعة؛ لأنه واضح جداً أن للإنسان أفعالاً اضطرارية وأفعالاً اختيارية، فهو لا يسأل عن أفعاله الاضطرارية، أما في الأفعال الاختيارية فضروري أن يسأل عنها، يسأل: لِم؟ وكيف؟ ولماذا فعلت هذا الفعل؟ لماذا تركت هذا؟ فالمسؤولية واضحة جداً وبدئية.

أيضاً، وجهت إلى هذه النظرية انتقادات من أصحاب النظريات الأخرى، من هذه الانتقادات: أنه لو سلمنا جدلاً بما يقولون عن حتمية السلوك الإنساني وجبريته فلا تناقض بين هذا القول والقول بالتدابير الاستثنائية، هي في الواقع عقوبة؛ لأن العدالة تنسجم مع قانون الطبيعة الذي يقوم على الانتقاء، بمعنى أن الأفراد الأشرار ينبغي التخلص منهم؛ لأن هؤلاء ليسوا أسوياء.

أيضاً هذا يتفق مع نظرية المجرم بالميلاد التي وصل إليها أحد الباحثين في الغرب، وفيها الإنسان المجرم يولد مجرماً وأنه يمتد هذا التأثير إلى الإنسان إلى ما قبل التاريخ، إذن هذا الإنسان ينبغي طبيعياً أن يستأصل ويبعد بناء على هذا القول.

طبعاً، هذا الانتقاد خطير جداً، يعني: من وجهة نظر الشريعة هذا الانتقاد على هذه النظرية من حيث المنطق قد يؤخذ به لكن من حيث العدل هذا يفتح باباً خطيراً جداً ويعطي السلطات العقابية حق الانتقاء، وقد تخطئ في تطبيقه وقد تدخله الأغراض غير الموضوعية، وقد يعمل به بعض الحكام الظلمة فيؤدي ذلك إلى إيقاع العقاب بالأبرياء بحجة الانتقاء.

٤. نظرية التأهيل الاجتماعي:

أصحاب هذه النظرية يرون أن الهدف الأساسي من العقاب هو إحداث التوبة والندم في نفس الجاني ومنعه من العودة إلى ارتكاب الجرم مرة أخرى، وهذا يتعارض مع فكرة استئصاله بالإعدام، إنما يعني إيقاع العقوبة به لغرض إصلاحه حتى يعود مرة أخرى إلى المجتمع إنساناً سويّاً.

وأصحاب هذه الفكرة بنوها أيضاً على أساس أن المجرم هو نتاج ظروف اجتماعية، يعني: المجرم لا يولد مجرماً والمنحرف لا يولد منحرفاً، إنما الذي يصنع الإنسان المجرم أو المنحرف إنما هي الظروف الاجتماعية، فوجود الإنسان في المجتمع هو الذي صنعه، المجرم صنعه هذا المجتمع مجرماً فكيف يلفظ المجتمع إنساناً من صنعه، أيضاً يجب دراسة أحوال المجرمين ويجب تقرير العلاج المناسب لهم، والكفيل بإعادتهم إلى صفوف المجتمع مواطنين صالحين.

ولذلك فإنه يجب من وجهة نظر أصحاب هذه النظرية أن تتوجه السياسة البنائية في مكافحة الإجرام نحو إقامة نظام لا يؤسس على فكرة إيلاء المنحرفين، وإنما يؤسس على فكرة الأخذ بأيديهم وعلاج أسباب انحرافهم.

وهذا الكلام مثالي جداً ووجهت إليه انتقادات عديدة.

ومن أشهر هذه الانتقادات: أن هذه النظرية تقوم على المثالية وتريد أن تعالج مشاكل الواقع بغير واقعها؛ لأنها تقوم على أساس أنه لا يوجد الإنسان الذي يرفض الإصلاح، والإنسان الذي يرفض الإصلاح غير موجود، وهذا غير واقعي وغير صحيح، فمن أفراد المجتمع المنحرفين من يقبل العلاج ومن لا يقبله، ومن يُقبل على الإصلاح ومن لا يُقبل، وبناء عليه فهذا يستدعي أنه يجب بناءً على هذه النظرية تصنيف المجرمين إلى من يقبل العلاج والإصلاح ومن لا يقبله.

أيضاً هذه المدرسة كأنها تبحث عن الأعذار والمبررات للجاني المنحرف؛ حتى لا يقع به الضرر، وكان الأولى أن تبحث عن أسباب انحرافه وألا تذهب بعيداً في التدليل على هذا المذهب؛ لأن من المجرمين من إذا عُومل بناءً على هذه النظرية بالبحث عن التبريرات والأسباب التي أوقعت في هذه الجرائم والجنايات وتدليله وعدم إيلامه... إلى آخره قد يتمادى، وقد يعتبر هذا تهاوؤاً من المجتمع، فيكرر ما سبق أن ارتكبه من مخالفات.

أيضاً، لو فرضنا أنه من الممكن تصنيف المجرمين أو المنحرفين إلى من يقبل العلاج ومن لا يقبله قد نخطئ في هذا التصنيف، وإذا أخطأنا فقد يترتب على هذا الخطأ أن نعامل من يستحق العقاب بالعقاب، ونعامل من لا يستحق العقاب بالعقاب، ونعامل من يحتاج إلى العناية به بالعقاب لأننا نخطئ فنضع شخصاً مكان آخر، وهذا أمر وارد وقابل للخطأ.

الأخذ بنظرية التأهيل الاجتماعي قد يزيد من عدد المجرمين؛ لأن محاولة استقطاب المجرمين إلى صف المجتمع لا يخلو من مخاطرة؛ لأن محاولة تخفيف العقوبات عن المجرمين يمكن أن يكون سبباً في زيادة حجم هؤلاء المجرمين وزيادة حجم إجرامهم فيتمادى كثير منهم في جرمه وإيقاع الشر بأفراد المجتمع.

نظرية التأهيل الاجتماعي تصلح لبعض المجرمين ؛ لكنها بالتأكيد لا تصلح للكل ، وهي مبنية على أسس مثالية ؛ أن للإنسان مهما كان منحرفاً لا يرفض الإصلاح ، لكن بعض المجرمين قد يرفضون العلاج ويخرجون عليه.

بالطبع ، ولأن هذه النظرية من تفكير الإنسان فمن الطبيعي أن يكون فيها الخلل ، قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [المك: ١٤] لا يمكن أن نضع العلاج الناجع للإنسان في خيره وشره إلا من خلق هذا الإنسان وعلم ما توسوس به نفسه ، لكننا نعرض مثل هذه النظريات لبيان مدى بعدها أو قربها عن الشريعة الإسلامية.

٥. نظرية العدالة بالقصاص :

أصحاب هذه النظرية بنوها على أسس أخلاقية وعقلية ، من هذه الأسس أن الهدف من العقاب هو القصاص ، بمعنى : أن من فعل جُرمًا ينبغي فعله به ، فمن قتل يُقتل ، ومن قطع يقطع ، ومن ثمّ يتحتم على القانون الجنائي معاقبة أولئك الذين تسوّّل لهم أنفسهم الاعتداء على الآخرين واغتصاب حقوقهم ، بشرط أن يكون العقاب عادلاً ، وليكون عادلاً يجب أن يتساوى بالضبط مع الجرم.

تقوم هذه النظرية أيضاً على أساس أن المجرم يعاقب دون النظر إلى ما يتحقق من وراء ذلك من فوائد اجتماعية ، بل الهدف هو العدل فقط ، فهذا العدل يقتضي أن من اعتدى على المجتمع يُعتدى عليه ، فهذا هو العدل بصرف النظر عما يترتب عن ذلك من فوائد اجتماعية أو غير اجتماعية ، هذه الفوائد ليست هي المبرر أو المقصود ؛ لأن من أجرم لا بد من جزائه ، ويرى بعض المفكرين أن الجريمة نفي للقانون والعقوبة نفي للجريمة ، فنفي النفي إثبات.

معنى هذا: أن العقوبة تؤكد التزام الناس بالقانون، وهذا مبني على نظرية التضاد الذي تزعمها أحد الفلاسفة الألمان، ويرى أحد فلاسفتهم أيضاً أن العقوبة تكفير عن الذنب وإرضاء للعدالة الإلهية، يعني: هذا اتجاه عقلي وممزوج أيضاً بالدين، هذه المبادئ والقيم شاعت أكثر في ألمانيا وتبناها "كانت" و"هيجل" وغيرهم من الفلاسفة الألمان الذين يميلون إلى فلسفة العقاب والثواب والخير والشر... إلى آخره.

لكن هذه النظرية وجهت إليها عدة انتقادات:

من أخطر ما وجه إليها من انتقادات: أنها لا تراعي الظروف المخففة، يعني: قد يفعل الإنسان الجرم؛ لأنه وقع تحت تأثير ظرف معين، كمن وجد زوجته في وضع لا يليق فقتلها أو قتل من معها فهو في ظرف خاص، هذه النظرية نظرية العدالة بالقصاص تقول قتل يُقتل، ضرب يُضرب فلا تأخذ في اعتبارها الظروف الطارئة أو المخففة.

أيضاً الذين يصدرن الأحكام بعدالة القصاص هم قضاة، والقضاة بشر يخطئون ويصيبون ويختلفون في عقولهم وفي تجاربهم؛ ولذلك قد تعرض قضية على قاضٍ فيحكم فيها بالإعدام ونفس القضية تعرض على قاضٍ آخر فلا يحكم فيها نفس الحكم، فماذا لو أن قاضياً أخطأ مثلاً، ونحن بشر نخطئ ونصيب، فهل يمكن استدراك عقوبة مثل عقوبة الإعدام مثلاً؟

على كل حال، إذا استعرضنا هذه النظريات الخمس وجدنا أن في كل منها بعض الجوانب الطيبة، وإن كان من أضعف هذه النظريات النظرية الجبرية، ومن أقوى هذه النظريات وأقربها إلى الشريعة الإسلامية نظرية العدالة بالقصاص، لكن جميع النظريات موجهة إليها انتقادات من هنا ومن هناك وفيها اختلاف مع أحكام

الشريعة الإسلامية الربانية، فالشريعة الإسلامية فيها العدالة بالقصاص، نعم، لكنها في نفس الوقت تراعي المنفعة - وأعني بها مصلحة المجتمع ككل - وأيضاً تراعي الظروف التي وقعت فيها الجريمة وتراعي الشبهات، فالنبي ﷺ يقول: ((ادروا الحدود بالشبهات)) وكان سيدنا عمر يقول: "لأن يخطئ القاضي في العفو أفضل من خطئه في العقوبة".

فالشريعة الإسلامية فيها أعلى وأسمى مما في هذه النظريات من جوانب، وتخلو مما وجّه إليها من انتقادات، ولا عجب في هذا، فهي شريعة ربانية أنزلها الذي خلق الإنسان، ويعلم ما توسوس به نفسه.

الجنایة والعقوبة في الشريعة الإسلامية

١. تعريف الجنایة والعقوبة:

أولاً: الجنایة:

لغة: هذا اللفظ يتضمن معنى الذنب والجُرم وما يفعله الإنسان من التعدي الذي يستحق به العقاب.

اصطلاحاً: عرفها بعض الفقهاء بأنها: اسمٌ لما يجنيه الإنسان من شرٍ يكتسبه، واللفظ الذي يعبر عن الجنایة في القرآن الكريم هو لفظ الكسب، ولفظ الكسب ورد في القرآن الكريم بمعنى تحصيل الخير والشر أحياناً، وبمعنى تحصيل الشر وحده، فمثلاً يقول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٦] وهذا في الخير، يحث الله في هذه الآية على إخراج زكاة التجارة مما كسبناه من المال الطيب، معنى كسبناه أي: حصلناه.

واستعمل القرآن لفظ الكسب أيضاً في معنى الشر فقط ، قال تعالى : ﴿ **بِكُلِّ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ [البقرة: ٨١] واستعمل القرآن الكسب بمعنى أن الإنسان مسئول عن جميع أعماله خيراً وشرها ، قال تعالى : ﴿ **كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ** ﴾ [الطور: ٢١] أي : مرهون ومحبوس بعمله من خير أو شر.

والمتبع لآيات القرآن الكريم يرى أنه يقرر بوضوح مسئولية كل إنسان عما يكسبه أو يجنيه من خير أو شر ، قال تعالى : ﴿ **وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ** ﴾ [الأنعام: ١٦٤] يعني : أن كل نفس تكسب ما فعلته فقط وأنها لا تتحمل وزر أي نفس أخرى ، هذا معناه أن كل نفس مسئولة عن فعلها ، وأنها مسئولة عن فعلها فقط وليست مسئولة عن فعل غيرها ، وبالطبع المراد بالفعل هنا الفعل الاختياري وليس الاضطراري ؛ لأن الإنسان بفطرته يعلم أن من أفعاله ما هو اختياري وما هو اضطراري ، الإنسان سيسأل عن أفعاله الاختيارية وهذا يرد على أصحاب نظرية إرادة الإنسان وهم الجبريون المحدثون الذين يسقطون بنظريتهم كل أساس للثواب والعقاب. هذا بالنسبة للفظ الجناية.

ثانياً : العقوبة :

لغة : فهي مأخوذة لغوياً من مادة "ع ق ب" ، وهذه المادة تفيد أن فعلاً أتى بعد فعل ، والعقوبة كذلك : هي فعل أتى بعد فعل ، العقوبة أتت بعد جناية فكأنها أعقبتها ، يعني : تلتها وجاءت بعدها.

إذاً ، فالعقوبة مرتبطة بالجناية ، وهذه اللفظة تفيد أيضاً الجزاء الذي يلائم ويناسب ما سبق من فعل .

اصطلاحاً: فمعنى كلمة عقوبة: أنها إيلاء متعمد شرعاً مناسب لحال الجناية مقصود به جبر آثارها والزجر عن تكرارها للمجتمع المسلم.

وهو تعريف جيد؛ لأنه قال: إيلاء، والإيلاء معناه العقاب بإحداث ما يؤدي إلى تألم المنحرف.

وقيد ذلك الإيلاء بأنه إيلاء متعمد يعني: يوقعه صاحب سلطة إيقاع هذه العقوبة عن عمد، أي: أذن به الشرع وليس وليد نظرية وضعية أو فكر بشري؛ ولذلك لا عقوبة إلا بنص، وهذا النص يكون من الكتاب والسنة ومما يقاس عليهما، ويستهدف تحقيق ما يحققه من مصالح، فإذا صدر من الإنسان العادل الحاكم الذي يختار العمل بالكتاب والسنة فهو إيلاء.

وهذا الإيلاء مناسبٌ لحال الجناية، يعني: لا بد أن يكون هذا العقاب مناسباً للجناية؛ فالجزاء من جنس العمل، وأوضح مثال على هذا القصاص ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وهذا الإيلاء ليس المقصود منه مجرد إيلاء الجاني أو عقابه، بل المقصود به جبر آثار العقوبة؛ فأهل المجني عليه في نفوسهم غيظٌ وألمٌ من هذه الجريمة، فتأتي العقوبة لتشفي هذا الغيظ؛ فلا يفكرون في الثأر. والزجر عن تكرارها زجر للجاني ولغيره ممن يحاولون تقليده، وبذلك يسلم المجتمع.

وفي تقدير الغاية من العقوبة يقول ﷺ: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٤] يعني: هذا العقاب متعمد ﴿لِيَذُوقَ﴾؛ ما أجمل هذا اللفظ! كأن العقوبة الهدف منها أن يذوق نتيجة عمله بنفسه؛ حتى يرتدع، ويقول أيضاً: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ١٢٥]

فالغرض من العقوبة ليس إيقاعها؛ إنما الغرض تحقيق العدل والقسطاس والزجر

والجبر، وقال أيضاً ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣].

٢. التدابير الوقائية لمنع الجريمة في الشريعة الإسلامية:

الشريعة الإسلامية لا تترك الناس حتى يقعوا في الجنايات والجرائم ثم تعاقبهم، إنما هي تتفق في هذا مع بعض ما توصل إليه المفكرون الغربيون من مسئولية المجتمع، فالشريعة الإسلامية وضعت تدابير وقائية الغرض منها عدم وقوع الأفراد في هذه الجنايات، وبالتالي لا يترتب على فعلهم عقوبة، وهذه الوسائل متعددة نذكر منها ثلاث وسائل:

الوسيلة الأولى: تهذيب النفس بتربية الضمير، الذي يراقب الله ﷻ، الإنسان إذا راقب الله وعلم أن الله تعالى يراه سيستحي منه ولن يقع في ذنب أو جرم يؤدي به إلى العقوبة، إنما هو يقع في حماة الإثم عندما ينسى الله تعالى: ﴿ إِنَّكَ ٱلذَّيْبُ ٱتَّقُوا إِذًا مَسَّهُمْ طَبِئٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوا فَإِذًا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٠١] ولذلك نرى أن الله ﷻ دائماً يحثنا على التقوى، ويربط بين العبادات كلها والتقوى، والتقوى معناها: مراقبة الله ﷻ، ونحن إذا نظرنا في العبادات الإسلامية وجدنا أنها خير وسائل لتربية الضمير الإنساني وتهذيب النفس، وتربية الإرادة القوية والوجدان السليم لقلب المؤمن، وتحقيق الائتلاف الذي هو درع الفضائل الاجتماعية كلها في مواجهة الرذيلة، هذا واضح جداً في دور كل من الصلاة: ﴿ إِنَّكَ ٱلصَّلٰوةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنْكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥] والصيام: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣] والزكاة بما فيها من تأليف القلوب ونزع البغضاء والحقد، والحج كذلك: ﴿ وَتَكَرَّوْا فِإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ وَٱنتَقُونِ يَأْوِي ٱلْأَلْبَابِ ﴾ [البقرة: ١٩٧] فالعبادات كلها الغرض منها تربية هذا

الضمير وتهذيب النفس ؛ ولذلك قلما ينحرف إنسان إلى درجة الإجرام مع مواظبته على هذه العبادات التي تهذب النفس ، وتهذيب نفس الفرد يؤدي إلى تهذيب نفوس أفراد المجتمع ، هذا أمر الغرض منه إبعاد الإنسان عن الوقوع في الجناية.

الوسيلة الثانية : هي تكوين رأي عام فاضل لا يظهر منه الشرّ ويكون فيه الخير بيّناً معلّناً، يعني : إشاعة الخير والتمسك بالفضائل بين أبناء المجتمع كله وتغييرهم من الشرّ والآثام ؛ ولذلك دعت الشريعة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واعتبر الإسلام البريء مسئولاً عن السقيم ، يعني : مسئولية جماعية ؛ الصالح مسئول عن الطالح ، والمستقيم مسئول عن المنحرف يأخذ بيده ويعرفه أن هذا خطأ وينكر عليه ويمنعه : ((انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. قالوا : ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً يا رسول الله؟ قال : أن تمنعه عن ظلمه)) وقال ﷺ : ((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فقلبه ، وذلك أضعف الإيمان)) ودعت الشريعة الإسلامية جماعة إلى ذلك قال تعالى : ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] يعني : ولتكونوا أمة تدعو إلى الخير أو ليتخصص منكم مجموعة في الدعوة إلى الخير ، ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] ولذلك جاء في الحديث الصحيح في البخاري وغيره أن النبي ﷺ مثل مجتمع المسلمين بالسفينة ، وشبه المنحرفين بالذين يريدون أن يخرقوا فيها خرقاً ، فلو تركهم المستقيمون يخرقون خرقاً في السفينة لغرق الجميع ، ولو أخذوا على أيديهم لسلم الجميع.

ومما يساعد على تكوين هذا الرأي العام الفاضل إشاعة الأخلاق الفاضلة ، وعلى قمتها خلق الحياء ، الخجل من العيب والذنب بالوقوع في المخالفات ؛ لذلك قال ﷺ : ((الحياء شعبة من الإيمان)) وقال : ((الحياء لا يأتي إلا بخير)) وقال : ((لكل دين

خلق، وخلق الإسلام الحياء)) وقال: ((إذا لم تستح فاصنع ما شئت)) فهذا من شأنه إذا أشيع هذا الخلق أن يمنع الإنسان من الوقوع في المعاصي ثم الذنوب ثم الجنايات التي تؤدي إلى إيقاع العقوبة به، ومما يشجع على تكوين هذا الرأي العام منع إشاعة الفاحشة والردائل؛ لأن إشاعتها يشجع على الوقوع فيها، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: ٢١٩].

الوسيلة الثالثة: العقاب، وذلك بإيقاع العقاب الملائم والمناسب، لا يكون أقل ولا يكون أكثر من الذنب، مناسب حتى يرتدع ويزجر؛ لأنه إذا كان أقل من الواجب لن ينجح ولن يؤدي الغرض منه، وإن كان أكثر فهذا ظلم، ولا نعالج الظلم بظلم آخر؛ وذلك لأن الهدف هو جبر الجناية وردع الجاني وزجره ومن تسول له نفسه تقليده.

إذا العقاب المناسب يأتي بعد الوسيلتين الأولى والثانية، وفي الواقع أننا لو التزمنا بالوسيلة الأولى والثانية قلما نلجأ إلى الوسيلة الثالثة، لا نقول: لن نلجأ إليها كما يقول المثاليون الذين يريدون علاج الواقع بأمور غير واقعية؛ لأن البشر فيهم من يقبل العلاج والإصلاح وفيهم من لا يقبل، فأخر الدواء الكي، وآخر مرحلة لهذه التدابير هي إيقاع العقاب به، لكن ينبغي أن يكون هذا العقاب مناسباً وملائماً وألا يؤدي هذا العقاب إلى الفساد كما نرى ونشاهد في العقوبات البشرية، كعقوبة السجن -مثلاً- تؤدي إلى إفساد صاحبها وهو في بداية طريق الإجرام، لأنه قد يخرج من السجن مجرماً عاتياً في الإجرام، فالعقاب ينبغي أن يجتث جذور الجريمة وما في نفس صاحبها من ميل إلى الردائل والشرور والآثام.

٣. الغاية من العقوبة في الفقه الإسلامي : وهي تتمثل في شيئين :

الأول : حماية الفضيلة ؛ أي : حماية المجتمع بأن تتحكم الفضيلة فيه ؛ لأنه إذا تحكمت الرذيلة ضاع المجتمع وفسد ، لكن لو تحكمت الفضيلة انتشرت فيه المصالح وعمت وتقدم وارتقى.

الثاني : تحقيق المصلحة العامة للناس.

وفي الواقع أن هاتين الغايتين إنما هما وجهان لعملة واحدة ؛ لأن من شأن حماية الفضيلة حماية المجتمع من الرذائل ، أن تتحقق المصالح العامة للناس الذين هم أفراد هذا المجتمع ، وبالاستقراء تبين أن جميع أحكام الشريعة الإسلامية في مصادرها ومواردها ، في أحكامها في جميع الأبواب في المعاملات وفي العبادات وفي الزواج والطلاق إلى آخره ، إنما تستهدف تحقيق مصلحة الناس ؛ ولذلك يقول ﷺ : ﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهَدًى وَرَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٥٧] وهدى ورحمة للمؤمنين "الذين يطبقون أحكام هذه الشريعة" ، المقصود ﴿ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ يعني : الكتاب والسنة وهي الشريعة الإسلامية التي فيها شفاء لما في الصدور من الأحقاد ، فيها جمع الناس على التألف ، فيها الهدى والرحمة للمؤمنين.

وقال النبي ﷺ : ((لا ضرر ولا ضرار)) لا ضرر في المجتمع الإسلامي ولا ضرار يعني : لا ضرر يُبدأ به ولا ضرار يردّ به على الضرر الأول ، فالنصوص القرآنية الكثيرة تفيد أن الفساد ممنوع بحكم الشرع ، والإنسان إنما له رسالة في هذه الحياة هي التعمير وليس التخريب ؛ تعمير الأرض : ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود: ٦١] وواضح جداً أن القرآن الكريم كان يعيب على المشركين وعلى المنافقين أنهم مفسدون ، يقول تعالى عن هؤلاء المنافقين : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (١١) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا

﴿يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١١، ١٢] ويقول عن المؤمنين: ﴿تَكَ الَذَارُ الْأَخِرَةُ نَجَعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣] ويقول القرآن عن الحاكم الظالم: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

هناك تلازمٌ ملاحظ بين الفضيلة والمصلحة، فالفضيلة تتوقف عليها المصلحة، والفضيلة في حد ذاتها أعلى المصالح، والرذيلة ليس فيها أي مصلحة، ولا فضيلة إلا ومعها مصلحة يعني: فيها فوائد ومنافع، وبالرغم من اختلاف الفضيلة والمصلحة في اللفظ والمعنى فإنهما متلازمان، فهما وجهان لعملة واحدة، فلا توجد إحداهما إلا ومعها الأخرى، وكثير من علماء الأخلاق يقولون: إن الفضيلة أو الخير هو تحقيق المصلحة الحقيقية، هذه المصلحة غير المنبعثة عن الهوى، يعني: مصلحة ابتغاء رضوان الله، وهذا هو قمة الخير.

أيضاً، أجمع فقهاء الشريعة على أن الشريعة الإسلامية جاءت لحماية المصالح الإنسانية الحقيقية المقررة الثابتة بالكتاب أو بالسنة أو بتقدير ولي الأمر العادل الذي يستمد سلطانه من القرآن والسنة وينفذ أحكامهما، وما لا نص فيه بالكتاب أو السنة يقاس الحكم فيه على ما جاء فيهما من نصوص شرعية، وكل ما جاءت به الشريعة من أحكام العقاب إنما كان لتحقيق مصالح العباد واستقامتهم، فليس لله ﷻ منفعة أو مصلحة في تشريع هذه الأحكام إنما الفائدة الأولى والأخيرة من ورائها تعود على المجتمع وأفراده.

٤. أسباب اختفاء وجه المصلحة لدى بعض الناس:

إذا كانت أحكام الشريعة الإسلامية تتغيا تحقيق مصالح الناس الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي، ومن هذه الأحكام التي تستهدف مصلحة الناس الأحكام في

العقوبات التي جاءت بعد جنايات معينة - فلماذا تخفى هذه المصلحة على بعض الناس ، لدرجة أنهم قد ينكرونها؟

السبب في هذا يرجع إلى عدة أسباب :

السبب الأول: تحكم الهوى في نفوس بعض الأشخاص :

والهوى هو ما يهواه من مصالحه الشخصية ، والهوى - كما يقولون - يعمي ويصم ، فيصيب الإنسان أحياناً بالعمى والصمم ؛ فلا يرى الحق واضحاً ، والهوى يجعل بعض الأشخاص لا يستطيعون التفرقة بين مصلحتهم الشخصية والمصلحة في حد ذاتها ، وهؤلاء الذين لا يرون المصلحة بسبب الهوى قد يكون لهم سلطان في توجيه الرأي الفكري في مجتمعاتهم ، فهم للأسف الشديد يؤثرون على أفكار الناس بما يرونه وتخفى عليهم وجه هذه المصلحة ، وفي كثير من الأحيان يحدث هذا بوضوح في بعض المجتمعات .

ولذلك نراهم يضلون بغير علم ويضلون غيرهم ؛ ولذلك قال تعالى : ﴿ قُلْ يٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَآبِ لَا تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُواْ أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَنْ سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [المائدة : ٥٧] هذا صحيح موجه إلى أهل الكتاب لكن موجه أيضاً إلينا حتى لا نقع فيما وقعوا فيه .

السبب الثاني: نظرة المفكر إلى حالة وقتية قد سيطرت عليها نظرية ما :

وهذه النظرية قد تكون مالية أو اجتماعية معينة ، والتخلص منها لا يكون سهلاً ؛ لأنه قد يحدث اضطرابات في نظرهم فيكون التفكير من وراء ذلك التأثر الزمني ، كأولئك الذين يستحلون الفائدة مثلاً ، ويزعمون أن فيها المصلحة العامة ، والحقيقة أنه لا مصلحة فيها ، بل فيها الضياع والضللال والأزمات ، فالواجب

عند النظر إلى المصلحة أن ينظر إلى تحقيقها للنفع لأكبر عدد، وإلى أكبر وقت من الزمن، تلك تكون مصلحة بالفعل.

السبب الثالث: هو التقليد الأعمى:

التقليد الأعمى لأمم تبيح بعض المنكرات التي أنكرها الإسلام، وهؤلاء للأسف يتوهمون أن ما تنتجه هذه الأمم وما تسير عليه وما تحياه هو المصلحة وأن كل ما يصدر عنهم صواب وفيه الخير، مثل: تحريم الطلاق، تعدد الزوجات، عدم إقامة الحدود، ولنضرب لذلك مثلاً بالخمير؛ فالخمير تحريمها واضح جداً، واضح المصلحة فيه لكل ذي عقل سليم؛ حتى إن بعض العرب حرمها من غير علم أنها محرمة؛ ولذلك عندما قدمت لأحد هؤلاء العقلاء قال: لا أجد إلى ضلالي بنفسي، لا أجد إلى تعطيل عقلي بنفسي، لا آخذ ضلالي بيدي، ولكن على كل حال هذه الفئة المقلدة لغيرها في مجتمعاتنا الإسلامية إنما هي غاشية من الضلال الفكري أصابت أولئك نفر هؤلاء القلة من المسنّين الذين ارتضوا ذلك الرهق الفكري وظنوه حرية وما هو إلا الضلال المبين.

هذه إذاً هي الأسباب التي تجعل المصلحة في التشريعات التي جاء بها الإسلام قد تخفي ما فيها من مصالح على بعض الناس بسبب هذه الأسباب مجتمعة، أو بسبب منها.

٥. المصلحة التي يحميها الإسلام بالعقاب:

ليست هي مصلحة واحدة، إنما هي مقاصد شرعية كلية ضرورية، وأعني بها الكليات الخمس التي جاءت جميع الشرائع السماوية بالتحريم لها؛ حتى يتحقق من تحريمها ومن حمايتها حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وذلك لأن الدنيا التي يعيش فيها الإنسان تقوم على هذه المصالح، ولا تتوافر

معاني الحياة الكريمة إلا بتوافرها، فالله تعالى قد كرم الإنسان فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] هذا التكريم يقتضي المحافظة على هذه الأصول الخمسة، وعدم الاعتداء عليها؛ ولذلك سنفصل هذا الكلام:

أولاً: حماية الدين:

لذلك وضعت الشريعة الإسلامية بعض العقوبات لجريمة الاعتداء على الدين، منها جريمة الردّة والشريعة الإسلامية وضعت لها حداً ستتكلم عليه في حينه بالتفصيل؛ لأن التدين خاصية من خصائص الإنسان تفرق بينه وبين الحيوان، فلا بد من حماية حرية الاعتقاد؛ لذلك قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقال: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١] وقال: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] الفتنة معناها أن يفتن الإنسان في دينه يعني: يعذب؛ حتى يخفي دينه أو يرجع عنه.

ثانياً: المحافظة على النفس:

أي المحافظة على حق الحياة الكريمة، وتتضمن المحافظة على جميع أعضاء الجسم، فالذي يتعدى على حياة الآخرين وضعت الشريعة له عقوبة رادعة للمحافظة على نفس الإنسان عزيزة مكرمة؛ حتى يتمتع بحقوقه المشروعة، وكذلك من حقه اختيار العمل الذي يناسبه ويفكر بحرية ويعيش حراً طليقاً إلا من القيود التي وضعها الشرع وهي تستهدف تحقيق مصالحه أولاً وآخرًا.

ثالثاً: المحافظة على العقل:

وهي مصلحة عظيمة جداً؛ حتى يصبح الإنسان في المجتمع قوياً بفكره وتدييره وعلمه واختراعه؛ لتقوية المجتمع ليكون مجتمعاً قوياً، المجتمع القوي مكوّن من مجموعة أفراد أقوياء، ولذلك الاعتداء على هذا العقل من جانب الشخص أو من جانب غيره يستوجب العقوبة؛ لذلك حرم الله الخمر وحرم المخدرات، ووضعت الشريعة الإسلامية حداً، وضعت عقوبة لمن يحاول الاعتداء على العقل.

رابعاً: المحافظة على النسل:

وتعني: المحافظة على النوع الإنساني، ذلك بأن يؤدي كل إنسان حقه وواجبه، ولذلك فالمحافظة على النسل تستدعي تشريع الزواج؛ حتى ينشأ كل إنسان بين أبوين، يكون له كالتئ وكفيل يحميه وينفق عليه، ويكون مسئولاً عنه أمام المجتمع إلى أن يبلغ الرشد، واقتضى هذا تشريع نظام الزواج، فالذي يعتدي على الحياة الزوجية بالزنا أو نحوه وضعت الشريعة الإسلامية له عقوبة تزجره وتردع أمثاله حتى تحافظ على هذا الهدف النبيل العظيم.

خامساً: المحافظة على المال:

وذلك بكسبه من الطرق الحلال، واستثماره وحمايته من العدوان: السرقة أو الغصب أو النهب، المحافظة على توزيعه بالعدل بين أبناء المجتمع، المحافظة على إنتاج المنتجين وحماية المستهلكين، كل هذا الغرض منه المحافظة على المال، ووضعت الشريعة الإسلامية عقوبات محددة أحياناً وغير محددة أحياناً للعدوان على هذا المال، في مقدمتها: حد السرقة، وحد الحراقة... إلى آخره.

فالغرض - كما رأينا - هو المحافظة على المصالح الكلية الأساسية الخمسة للإنسان التي لا يستغني عنها أحد: المحافظة على الدين، المحافظة على النفس، المحافظة على العقل، المحافظة على النسل، المحافظة على المال، حماية كل هذه المصالح تؤدي إلى أن يعيش المجتمع في سعادة وفي تراضٍ وفي رضا، وبالتالي يعيش الأفراد أيضاً سعداء بعيدين كل البعد عما يعكّر صفوهم، من خرج حاول العدوان على هذه المصالح أو على إحدى هذه المصالح فهناك عقوبة تنتظره حتى يعود مرة أخرى إلى الصواب واحترام المصالح الكلية.

وهذه المقاصد الشرعية أصلها فقهاؤنا القدامى وتكلموا عنها، وكانت في أذهانهم جميعاً، فمنهم من أفردوا للدراسة والتعمق، كالجويني، وأبو حامد الغزالي، ثم الإمام الشاطبي والعز بن عبد السلام وغيرهم، والحمد لله فمصلحة الفرد والمجتمع هي الهدف الأساسي من وراء تشريعات العقوبات في الشريعة الإسلامية.

أثر العقوبة في حياة الفرد والأمة

١. التجريم والعقاب لمصلحة الفرد والأمة:

لقد شرع الله ﷻ العقاب على الجريمة لمنع الناس من اقترافها، لكن الطلب الشرعي وحده بـ "افعل" أو "لا تفعل" لا يكفي لحمل الناس على الالتزام به؛ فكان لا بد من العقاب على المخالفة، ولولا العقاب لكان الطلب مجرد طلب، أو نوعاً من العبث؛ لأن العقاب يزرع المخالف فيمنع الفساد، ويحمل الناس أفراداً وجماعات على الابتعاد عما يضرهم.

والعقوبة - وإن شرعت للمصلحة العامة - فإنها ليست مصلحة في حد ذاتها، بل هي مفسدة، لكنها شرعت لما يترتب عليها من مصالح، وربما كانت الجرائم مصالح - مصالح نسبية لمن يفعلها - ولكن الشريعة تنهى عنها؛ لأنها تؤدي إلى مفسد.

فالزنا، وشرب الخمر، والاحتيال، واختلاس أموال الناس، وهجر الأسرة، والامتناع عن إخراج الزكاة قد يكون في ذلك مصلحة للأفراد، ولكن الشرع نهى عن ذلك كله؛ لأن هذه المصالح الفردية لا اعتبار لها في نظر الشرع، وقد نهى الشرع عنها لا لكونها مصالح، بل لأنها تؤدي إلى فساد الجماعة.

الزنا مثلاً، قد يرى الزاني أن فيه مصلحة له، لكن هذه المصلحة الخاصة بهذا الفرد يترتب عليها فساد كبير في المجتمع كله، شرب الخمر مثلاً، قد يرى الشارب فيه لذة ومنفعة ومصلحة له، ولكن سيترتب على شرب الخمر الكثير والكثير من المفسد التي تلحق بالمجتمع.

فهذه المصالح النسبية الخاصة بشخص لا يعتبرها الشارع، فالسارق مثلاً مصطلحه ألا تقطع يده، يسرق وينهب ولكن لا تقطع يده، لكن مصطلحه هذه تقابل بمصلحة الجماعة، وهي أعم فلا اعتبار لمصلحة هذا الشخص في فعل هذه الجريمة، الأفعال قد تكون مصالح، وقد تكون مضار، وقد تختلط فيها المصلحة بالمفسدة وهكذا، لكن الأفعال التي هي مصلحة محضة أو مفسدة محضة هذه قليلة جداً، بل إن بعض الفقهاء أنكروا وجود مصلحة محضة أو مفسدة محضة، وأكثر الأفعال تختلط فيها المصالح بالمفسد.

والإنسان بطبعه يميل إلى فعل ما هو مصلحة أرجح لما هو مفسدة، يعني الإنسان بطبعه يميل إلى فعل ما مصطلحه أرجح، وينفر مما مفسدته أكثر، ولكن هذا

الإنسان نفسه في اختياره لنفسه ينظر لمصلحته ولا ينظر لمصلحة الجماعة، ومن هنا فإنه لو خير فإنه يفضل دائماً ما فيه مصلحته حتى ولو أضر بالجماعة، وينفر مما يرى فيه مفسدة له حتى ولو كان فيه مصلحة الجماعة، فلو ترك الإنسان لهواه لضل؛ ولذلك تدخلت الشريعة، وقررت العقوبات لحمل الناس على ما يكرهون ما دام أن هذا الذي يكرهونه سيؤدي في النهاية إلى مصلحة الجماعة، ولصرفهم عما يشتهون مادام في هذا الذي يشتهونه مفسدة للجماعة.

أيضاً، صحيح أنه يوجد في الناس من يلتزم بالواجب كواجب، ويتعد عن المحذور؛ لأنه مخالف للواجب، يعني هناك ناس في المجتمع في كل عصر وفي كل بيئة - وإن كانوا قلة قليلة - يفعلون الطاعات؛ لأنها طاعات لله، والله هو الذي أمر بها، ويجتنبون المعاصي؛ لأنها معاصٍ وقد نهى الشرع عنها، وهم يلتزمون هذا؛ لأنهم يستحيون من الله أن يجتنبوا أوامرهم، وأن يفعلوا معاصيه، يستحيون أن يراهم الله حيث نهاهم، وألا يراهم حيث أمرهم، ولكن هذه الفئة القليلة لا تكفي لصلاح كل المجتمع.

والشرائع دائماً إنما تأتي لتخاطب جمهور الناس والغالبية العظمى منهم، ولذلك جاءت الشريعة الإسلامية فخاطبت الكل بما فيهم هؤلاء الذين يفعلون الواجب؛ لأنه أمر الله، ويجتنبون الحرام؛ لأنه نهى الله.

وهكذا ندرك أن التجريم والعقاب إنما يتغلب في النهاية مصلحة الفرد ومصلحة الأمة؛ لأن مصلحة الأمة تعود في النهاية على جميع الأفراد، وحتى الأشخاص الذين كانوا يرون في المصلحة العاجلة لهم، وامتنعوا لأمر الله ﷻ أو خوفاً من العقاب تتحقق لهم المنافع والمصالح التي تعود على المجتمع ككل.

٢. الأصول المحققة للغرض من العقوبة:

هناك عدة أصول رعتها الشريعة لتحقيق الغرض من العقوبة:

الأصل الأول: ينبغي أن يكون في العقوبة ما يمنع كافة أفراد المجتمع من الوقوع في الجريمة قبل وقوعها، فإذا وقعت كانت العقوبة تأديباً للجاني، وزجراً لغيره.

وفي عبارة الكمال بن الهمام في (شرح فتح القدير) تعبير دقيق عن هذا المعنى، يقول -رحمه الله- عن العقوبات: إنها موانع قبل الفعل، زواجر بعده. أي: العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على فعلها، وإيقاعها بعده يمنع العود إليه لهذا الفعل؛ لأن المفروض من يعلم أن الزاني يُجلد أو يُرجم وأن القاذف يجلد ثمانين جلداً، وأن القاتل عمداً يقتص منه، وأن السارق تقطع يده. مجرد العلم بشرعية هذه الأحكام المفروض أنه يمنع من الإقدام عليها، وبعد أن تقع ممن وقعت منه ويعاقب من شأن إيقاع هذه العقوبة أن يمنع تكرارها والعودة إليها، وهذا واضح جداً في العقوبات التي جاءت بها شريعة الإسلام.

الأصل الثاني: أن حد العقوبة -مقداراً وكيفية- ينبغي أن يكون مرتبطاً بحاجة المجتمع، ومصالحته، فإذا اقتضت مصلحة الجماعة التشديد شُدد في العقوبة، وإذا اقتضت العقوبة التخفيف خففت العقوبة، فلا يجوز أن تزيد أو تقل عن حاجة المجتمع، فالحاجة إلى العقوبة هي المعيار التي تُضبط به هذه العقوبة.

الأصل الثالث: إذا اقتضت المصلحة حماية المجتمع قتل الجاني لاستئصال شره، أو إبعاده عن المجتمع بسجنه إلا أن يموت، أو إلى أن يحدث توبة وندماً -فُعل به ذلك، بعض المجرمين يعتادون الإجرام، ويتكرر منهم، ولا تجدي معهم العقوبات، فهذا قد يصل الأمر إلى قتله إذا رأى ولي الأمر ذلك، أو إبعاده عن المجتمع بسجنه ما دام في هذا مصلحة المجتمع.

الأصل الرابع: كل عقوبة تؤدي لصالح الأفراد، وحماية المجتمع هي عقوبة مشروعة، فلا ينبغي الاقتصار على عقوبات معينة دون غيرها.

الأصل الخامس: وهو أن تأديب المجرم ليس الغرض منه الانتقام منه، إنما الغرض منه استصلاحه، فالعقوبات إنما شرعت رحمة من الله بعباده، فهي صادرة عن رحمة الله تعالى بخلقه، صادرة عن إحسانه إليهم، قد يبدو هذا غريباً عند بعض الناس، فيتساءلون: كيف يكون في رجم الزاني رحمة؟ كيف يكون في قطع يد السارق رحمة؟ نعم، الواقع أن هذه العقوبات إحسان من الله ﷻ ورحمة بالمجتمع ككل، ورحمة أيضاً بالجاني؛ لأن من قطع يده مثلاً لأنه سرق قد يكون في هذا رحمة به من جرائم أشد، لو ترك قد يقع فيما هو أخطر كالقتل مثلاً.

وأيضاً لأن هذه العقوبات رغم ما فيها فهي تكفر الذنوب إذا تاب صاحبها وأناب، فهذا فيه رحمة به، وخلص له، وعلى من يقوم بإنزال مثل هذه العقوبات بالناس من أولياء الأمور أو القضاة أو غيرهم أن يقصدوا بإيقاع مثل هذه العقوبات الإحسان إلى هؤلاء الجناة، وأن يقصدوا الرحمة بهم كما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض.

وفي هذا يقول الإمام ابن القيم -رحمه الله- متحدداً عن الرحمة العظيمة الموجودة في الشريعة الإسلامية حتى في تطبيق العقوبات، يقول في كتابه (إعلام الموقعين): ثم بلغ من سعة رحمته وجوده أن جعل تلك العقوبات كفارات لأهلها، وطهرة تزيل عنهم المؤاخذة بالجنايات إذا أقدموا عليها، ولاسيما إذا كان بعدها توبة نصوح، وإنابة إلى الله.

فرحمته ﷺ بهم بهذه العقوبات أنواع كثيرة من الرحمة في الدنيا والآخرة؛ ولذلك قال الله ﷻ في سورة الفرقان بعد الكلام عن تجنب عباد الرحمن للعقوبات، وتجنب وقوعهم في المعاصي، يقول: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٠﴾ وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا ﴿٧١﴾﴾ [الفرقان: ٧٠، ٧١].

٣. الجمع بين محاربة الجريمة وإصلاح شخصية الجاني:

لوحظ أن الأصول التي تقوم عليها العقوبة في الشريعة الإسلامية أصلاً، هذه الشريعة أسست العقوبة فيها على هذين الأصلين:

الأصل الأول: أن بعض العقوبات في الشريعة تستهدف محاربة الجريمة مع إهمال شخصية المسلم، يعني عدم الالتفات إليها.

الأصل الثاني: أن بعض العقوبات في الشريعة الإسلامية تُعنى بشخصية المجرم، ولا تهمل محاسبة الجريمة.

فالعقوبات التي تُعنى بمحاربة الجريمة الغرض منها حماية الجماعة، وأما العقوبات التي تُعنى بشخصية المجرم، ولا تهمل مصلحة الجماعة فالغرض منها إصلاح الجاني مع ما يعود على المجتمع أيضاً من نفع إذا انصلح حال هذا الجاني.

فهذان مبدآن لوحظ في نظرية العقوبة في الشريعة الإسلامية، وقد يبدو للمتأمل أن في الجمع بين هذين المبدئين شيئاً من التعارض، ولكنه في الواقع تعارض ظاهري، فما دمنا نعنى بمحاربة الجريمة فلا نلتفت إلى المجرم أياً كان، كما أن العناية بشخصية المجرم تؤدي إلى إهمال حماية الجماعة، فالشريعة الإسلامية قد جمعت بين هذين المبدئين بطريقة سلسلة تزيل هذا التعارض الظاهر بينهما،

وتسمح بحماية المجتمع من الإجرام في كل الأحوال، وبالعناية بشخصية المجرم في بعض الأحوال.

فالشريعة أخذت بمبدأ حماية الجماعة على إطلاقه، هذا هو الأمر الأساس والمقدم والمستهدف، ومع ذلك فإنها لم تهمل المجرم بل راعته أحياناً، فحماية الجماعة على إطلاقها موجودة في كل العقوبات المقررة لكل الجرائم.

وأما مبدأ العناية بشخص المجرم فقد أهملته الشريعة في الجرائم الخطيرة التي تمس كيان المجتمع من قريب، وبطريقة مباشرة كالزنا والسرقة والقتل... إلى آخره، وهي جرائم قليلة نسبياً.

وما عدا ذلك ينظر إلى شخصية المجرم، ويُراعى الظروف التي نشأ فيها وتربى فيها وأخلاقه ومكانته، وإمكان إصلاحه... إلى آخره، وهذه الجرائم التي سوف نتناولها فيما بعد تحت عنوان "جرائم التعزير" هي أغلب الجرائم.

والقاضي له في مراعاة ظروف الجاني تقدير؛ لأنه ينبغي على القاضي أن يلاحظ اختلاف الناس، فهم مختلفون في هذا النوع من الجرائم اختلافاً واضحاً، فمن الناس من تكفيه الكلمة، ومنهم من لا يكفيه إلا الضرب، ومنهم من لا يردعه إلا السجن، ومنهم من يوقفه عن حده الغرامة المالية، ومنهم ومنهم، فينبغي على القاضي أن يراعي هذا كله في هذا النوع من الجرائم.

أسباب مساس جرائم الحدود بكيان المجتمع، وتقسيم العقوبات، وبيان حكم القذف

عناصر الدرس

- العنصر الأول : أسباب اعتبار جرائم الحدود والقصاص ماسّة بكيان المجتمع ٤١
- العنصر الثاني : أنواع العقوبات من حيث ما هو حق لله وحق للعباد ٥٨
- العنصر الثالث : حكم القذف كعقوبة قاصرة، والتنازع فيه بين الفقهاء ٧٠

أسباب اعتبار جرائم الحدود والقصاص مأساة بكيان المجتمع

١. الجرائم التي تمس كيان المجتمع :

الجرائم التي تمس كيان المجتمع نوعان :

النوع الأول : جرائم الحدود التامة :

وهي بالتحديد سبع جرائم : الزنا، والقذف، وشرب الخمر أو المسكر، والسرقه، والحراية، والردة، والبغي.

وقد وضعت الشريعة الإسلامية لهذه النوعية من الجرائم عقوبات مقدرة محددة، ليس للقاضي أن يزيد عليها أو أن ينتقص منها، أو يعفو من باب أولى؛ لأن هذه الجرائم في غاية الخطورة، والتساهل فيها يؤدي إلى تحلل الأخلاق، وإلى فساد المجتمع بأسره، واضطراب نظامه، وزيادة الجرائم فيه.

وقد اتجهت الشريعة في هذا النوع من الجرائم -وهو جرائم الحدود- إلى حماية الجماعة من الجريمة، وأهملت شأن المجرم إهمالاً تاماً، فلم تلتفت إليه؛ إنما تركت في عنايتها عند هذا النوع من الجرائم على مصلحة الجماعة، ولذلك شددت هذه العقوبات، فوصلت ببعضها إلى الرجم، وبعضها إلى الجلد -مائة جلدة- وبعضها إلى الجلد ثمانين جلدة، وبعضها إلى القتل... إلى آخره، فشددت جداً؛ لأنها جرائم في غاية الخطورة على المجتمع، وما دام خطيرة على المجتمع ستكون خطيرة أيضاً على الأفراد؛ لأن المجتمع ما هو إلا مجموعة من الأفراد.

النوع الثاني: جرائم القصاص والدية:

وهي جرائم سببها القتل والجرح، سواء أكان ذلك القتل أو ذلك الجرح عمداً أم خطأ، وهي بالتحديد خمس جرائم: القتل العمد، والقتل شبه العمد، والقتل الخطأ، والجرح المتعمد، والجرح الخطأ. وهي أيضاً تمس مصلحة المجتمع من قريب، وأيضاً في غاية الخطورة.

لكن الشريعة الإسلامية وضعت لهذا النوع من الجرائم عقوبتين محددتين هما القصاص أو الدية، في حالة العمد القصاص أو الدية، والدية فقط في حالة الخطأ، وحرمت على القاضي أن يقضي بشيء غير هاتين العقوبتين، فهو ملزم بتنفيذ هاتين العقوبتين كل حسبما يستحقه الجاني.

أيضاً يلاحظ في هذا النوع من الجرائم أن الشريعة قد حثت على العفو، لكن حثت من؟ حثت المجني عليه؛ رغبته في العفو، فإذا حدث فعلاً وأن المجني عليه هو الذي عفا بمطلق إرادته وكامل حريته، فإذا كان هذا العفو في حالة القصاص -يعني: في حالة العمد- انتقلنا إلى الدية، ما دام هذا العفو انصب على القصاص، وإذا كان العفو مجانياً يعني أن المجني عليه عفا ولا يريد حتى الدية له هذا، وفي حالة الخطأ العفو يسقط الدية؛ لأنه ليس في الخطأ إلا الدية، فإذا عفا أسقط هذا العفو الدية.

لكن ما هو سقوط القصاص، أو الدية، أو الدية والقصاص؟

أن لا يبقى شيء على الجاني إلا حق المجتمع، فمن حق ولي الأمر بعد ذلك أن ينزل بهذا الجاني عقوبة أخرى هي العقوبة التعزيرية، لكن يلاحظ هنا أن النوع الثاني من هذه الجرائم شرع فيه العفو؛ لأن مصلحة المجتمع أيضاً قد تكون في هذا العفو؛ لأن مصلحة المجني عليه إذا رأى أن العفو فيه مصلحته سواء كان إلى الدية

أو مجأناً، الشريعة ترحب بهذا؛ لأنها إنما هي تدافع عن حقه، والمجتمع إنما يطالب بالعقوبة من خلال ما وقع على المجني عليه من الأذى والضرر.

ومع ذلك لو أنه عفا ابتغاء وجه الله أو حتى إلى الدية، ورأى أن في ذلك مصلحة له، يعني لا مانع من هذا بل قد يكون له ثواب كبير، وأجر جليل عند الله؛ ولذلك يقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَنْبِئْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] والمجتمع هو المستفيد في النهاية؛ لأنه مادام المجني عليه قد عفا بجرية وإرادة هذا من شأنه أن يجتث جذور البغضاء، وأن يزرع بدلاً منها المودة والعطف والرحمة.

٢. الجرائم التي تمس المجتمع بطريق غير مباشر:

هذه الجرائم هي الجرائم غير المقدرّة، أعني بها جرائم غير جرائم الحدود، وغير جرائم القصاص، هي جرائم أخرى، وهذه الجرائم ترك أمر تحديدها وتقديرها للقاضي، جرائم يختار فيها القاضي العقوبة المناسبة التي تلائم كل جان، فالجاني يختلف: قد تكون هذه أول جناية له، قد يكون من ذوي المروءات، قد يكون في ظرف خاص... إلى آخره، فهذه يراعيها القاضي.

وفي هذا النوع من الجرائم الشريعة الإسلامية تطبق الأصول التي تقوم عليها نظرية العقوبة منفردة ومجمعة معاً، فالقاضي عليه أن يراعي مصلحة المجتمع، ويراعي مصلحة الجاني في نفس الوقت، كيف ذلك؟

عندنا ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: إذا لم يكن ظرف الجاني يقتضي التخفيف، والجناية جناية تقتضي عقوبة، فالقاضي عليه أن يختار من العقوبات ما يحمي الجماعة من

الجريمة، ولا يراعي غير هذا الاعتبار؛ لأنه ليس للجاني أي عذر يقتضي التخفيف، ظروف الجنایة ظروف شديدة، والجاني ليس له أي مبرر للتخفيف، فالقاضي يراعي مصلحة المجتمع.

الاحتمال الثاني: تكون ظروف الجاني تقتضي التخفيف، وفي هذه الحالة يراعي القاضي تقدير العقوبة، وهو اختيار نوعها المناسب لشخصية الجاني، فمثلاً الشخص إذا كان من ذوي المروءات، أو هذه أول مرة يخطئ فيها، أو أخطأ فيها تحت ظرف معين، فالقاضي يراعي التخفيف عليه قدرًا وكمية.

الاحتمال ثالث: إذا كانت ظروف الجريمة تقتضي التشديد، وظروف الجاني تقتضي التخفيف، هنا يحتاج القاضي إلى براعة وإلى اجتهاد؛ فيراعي بقدر الإمكان اختيار العقوبة المناسبة للجاني مع حرصه على مصلحة المجتمع، مصلحة الأمة بحيث يراعي أن في العقوبة حماية للأمة وحماية للمجتمع، وفي نفس الوقت تكون من أنسب العقوبات لهذا الشخص.

هذا هو معنى أن الشريعة الإسلامية في هذا النوع من العقوبات "عقوبات التعزير" يراعى فيها نظرية الشريعة في الانفراد والاجتماع، مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في نفس الوقت.

أيضاً، رأي الجاني في هذا النوع من الجرائم ليس له أي اعتبار، ولكن يؤخذ عفو المجني عليه كظرف مخفف عن الجاني فقط.

فالعفو من جانب الجاني عن المجني لا يظهر بوضوح في جرائم التعزير كما يظهر في عقوبات القصاص والدية. ففي عقوبات القصاص والدية قد يسقط القصاص إلى الدية، وقد يسقط القصاص والدية معاً، أثر العفو ظاهر وواضح جداً، لكن في عقوبات التعزير أثر العفو ضئيل جداً، هو فقط يراعيه القاضي كظرف مخفف

عند اختيار العقوبة المناسبة أو الملائمة ، ومع ذلك فإذا سقط حق المجني عليه بقي حق المجتمع ، فمن حق ولي الأمر حتى بعد العفو أن يعاقب الجاني عقوبة ترد للمجتمع اعتباره ، بأن تزجر هذا الشخص الجاني ، وتردع أمثاله من مجرد التفكير في تقليده ، أو فعل مثلما فعل.

وفي هذا كله حماية للأمة ، وللمجتمع ، ثم في النهاية إصلاح للأفراد الجناة حتى يكونوا أفراداً صالحين.

وإذا تأملنا قول الله ﷻ: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۗ﴾

[البقرة: ١٧٨] هذه الآية الكريمة تحث على العفو؛ لأنها تسمى الجاني والمجني عليه أخوين: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ وتحت المجني عليه إذا كان عفو الجاني إلى التعزيز وإلى الدية بأن يعطي المجني عليه الدية بإحسان وبمعروف، وتلفت الآية النظر إلى أن هذه الأحكام فيها تخفيف ورحمة من الله ﷻ وتهدد وتتوعد من يحاول أن يتجرأ على المعصية بعد ذلك، وتنذر بالعذاب الأليم.

٣. أسباب اعتبار جرائم الحدود والقصاص ماسة بكيان المجتمع:

نعلم جميعاً أن الجماعات - مهما اختلفت على المبادئ أو اختلفت عليها العصور - تشترك في مجموعة معينة من الأنظمة تعيش عليها الجماعة، ويقوم كيانها عليها، ولو بحثنا كل الأنظمة التي تقوم عليها الجماعات - في كل أقطار الأرض - لوجدنا أن كل الجماعات تشترك في أربعة أنظمة، هي الدعائم التي يقوم عليها فعلاً كل مجتمع على وجه الأرض.

فما هي هذه الأنظمة؟

هي: نظام الأسرة، ونظام الملكية الفردية، والنظام الاجتماعي للجماعة، ونظام الحكم.

كل المجتمعات في جميع أقطار الأرض فيها هذه الأنظمة الأربعة.

صحيح، قد تختلف تركيبة الأسرة أو النظام الذي تقوم عليه الملكية الفردية أو النظام الاجتماعي أو نظام الحكم، إلى أي حد؟ على أي أساس؟ لكن الكل يتفق على وجود هذه الأنظمة الأربعة.

وسوف نرى أثر جرائم الحدود والقصاص على كل نظام من هذه الأنظمة الأربعة التي هي بمثابة الدعائم والأعمدة والأساطين التي يقوم عليها كل مجتمع.

أولاً: نظام الأسرة:

كيف تؤثر عليه جرائم الحدود والقصاص؟

جريمة الزنا: هذه الجريمة تنسف نظام الأسرة من الأساس، ولو افترضنا أن هذه الجريمة لا يُعاقب عليها الشرع أو القانون لكانت النتيجة القضاء المبرم على نظام الأسرة؛ لأن انتشار جريمة الزنا معناه أن يشارك الرجل الآخر في أية امرأة شاء، ويدعي من يشاء أو يتصل ممن يشاء من الأبناء، ما دام لا توجد أسرة، ولا يوجد نظام أسري من حق الشخص أن يشارك الآخر في زوجته أو يدعي أن هذا الولد ابنه، وهذا الولد ليس ابنه؛ مما يؤدي في النهاية إلى شقاء الأبناء والآباء.

وإباحة الزنا معناه الاستغناء عن نظام الأسرة من أساسه، وهدم الدعامة الأولى من دعائم بناء المجتمع؛ لأن الأسرة هي المحضن الأول واللبنة الأولى في بناء المجتمع، فإذا لم توجد أسرة فكيف يوجد مجتمع من المجتمعات.

في الأسرة ينشأ الأطفال ويتعلمون الكثير والكثير من الأبوين، يتعلم الطفل النظام، والقيم، ويتزود معرفة واجباته، وحقوقه، ويتعلم التألف، والتعامل، يتعلم اللغة، يتعلم العادات والتقاليد، وتتواصل الأجيال جيلاً بعد جيل.

لكن عدم وجود الأسرة يقضي على وجود المجتمع نفسه، فهذا بسبب انتشار الزنا؛ لأن الزنا سيطرده الزواج، وبالتالي لن تكون هناك أسرة؛ ولذلك حرمت الشريعة الإسلامية الزنا؛ لأن الزنا كما قال الله تعالى: ﴿كَانَ فَنَاجِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢].

جريمة القذف: القذف هي اعتداء أساسي على نظام الأسرة كذلك، لأن القذف -في الشريعة الإسلامية- معناه مقصور على ما يمس الأعراض، وليس مجرد الشتائم أو السب، فالقذف معناه: الرمي بالزنا، يقول: "أنت كذا" أو "أنت ابن كذا" طبعاً: هذا أمر في غاية الخطورة، لماذا؟ لأن القذف معناه: المساس بالأعراض، والتشكيك في صحة نظام الأسرة، ما معنى أن يقول له: يا ابن الزاني أو أنت ابن زنا؟ معناه: أنه شكك في نسبه إلى أبيه، وبالتالي: يشكك في نسبه إلى أسرة أبيه... إلى آخره، فهذا أيضاً فيه تشكيك قد يؤدي هذا التشكيك إلى ضعف الإيمان بنظام الأسرة، وعدم جدواه، فهذا يضعف الأسرة، ويضعف بناء الأسرة كدعامة من الدعائم القوية التي يقوم عليها المجتمع.

فمعنى هذا: أن الشريعة الإسلامية عندما تعتبر القذف جريمة إنما هي تحمي المجتمع من التشكيك في نظام الأسرة، والله ﷻ حرّم الزنا، وحرّم القذف به، حرّم الزنا وجعل له عقوبة معلومة، إذا كان غير محصن فعقوبته الجلد مائة جلدة رجلاً أو امرأة، والمحصن -يعني: الذي تزوج- عقوبته الرجم رجلاً كان أو امرأة لا فرق، وكذلك نهت الشريعة عن أن تأخذنا بمن يقام عليهما حد الزنا رافة،

فيقول: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النور: ٢٢] لأنهما حاولا هدم بناء المجتمع بهدم بناء الأسرة أو التشكيك فيه.

وكذلك جعل الله ﷻ عقوبة حدية تنزل بالقاذف وهي الجلد ثمانين جلدة ما لم يكن زوجاً، فإن كان زوجاً فعليه اللعان، ومن يرفض اللعان من الزوجين يقام عليه حد الزنا، أو حد القذف.

إذاً الله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤، ٥] فجعل عليهم عقوبتين: عقوبة الجلد، وعقوبة معنوية أخرى، وهي إسقاط قيمتهم، إسقاط اعتبارهم، عدم الأخذ بشهادتهم، ووصفهم بأنهم فاسقون.

وسيدنا رسول الله ﷺ جعل جريمة القذف من الموبقات - يعني: المهلكات التي تهلك المجتمع كله - فقال: ((اجتنبوا السبع الموبقات)) وعد منها: ((قذف المحصنات الغافلات)).

وهكذا، فإذا نظرنا إلى نظام الأسرة نجد: أن الإسلام حافظ عليه؛ لأن في الحفاظ عليه حفاظاً على المجتمع، وجعل من يحاول هدم هذا النظام أو التشكيك فيه يتغى بذلك زعزعة الإيمان بقيمة هذا النظام جعل الشرع له أو عليه عقوبة حدية سواء كان زانياً أم قاذفاً.

ثانياً: الاعتداء على الملكية الفردية:

كيف خصص الله ﷻ بعض العقوبات الحدية على من يعتدي على الملكية الفردية حتى يحافظ عليها كدعامة من دعائم بناء المجتمع؟

السرقه: ولحمایة الملكية الفردية شرع الله ﷻ أكثر من عقوبة من هذه العقوبات الحدية، فشرع حد السرقة، ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٨].

لكن كيف تكون السرقة اعتداءً على نظام الملكية الفردية؟

لو تأملنا لوجدنا أن السرقة اعتداء على الملكية الفردية، لو تخيلنا أن من شاء أن يسرق سرق ولا يعاقب، ما النتيجة؟

النتيجة: أن كل إنسان لا يستطيع أن يملك شيئاً وحده، بل سيشاركه فيه من شاء من اللصوص، وسيكون المجتمع كله لا يحترم هذه الملكية، فيشارك الإنسان غيره في طعامه، في شرابه، في كسائه، في مسكنه، في آلة حرفته، في سيارته... في كل شيء.

إذاً فلا توجد ملكية خاصة به، ويترتب على هذا: أن الأقوياء فقط تكون لهم الغلبة والسيطرة فيستحوزون على كل شيء، وأما الضعفاء: فهؤلاء لا يكون من نصيبهم إلا العري والجوع والحرمان والتشرد، وإذاً يكون في ذلك خراب كبير على المجتمع بمجرد إباحة السرقة وعدم إنزال العقوبة بمن يعتدي على الملكية الخاصة.

وحتى عندما كان يطبق النظام الاشتراكي أو الشيوعي في أعتى الدول كانت هناك أشياء لا يمكن المساس بها تظل ملكيتها ملكية خاصة، فإذاً الحفاظ على الملكية الفردية حتى يشعر الإنسان - كل إنسان في المجتمع - أن المال الذي اكتسبه هو ملك له، وأن أحداً لن يستطيع الاستيلاء عليه ولو بالقوة.

السرقه في الشريعة الإسلامية: أخذ الشيء خفية من حرزه، فهذه مشكلة أخرى: أن يسرق الإنسان، يعني: يؤخذ ماله دون أن يدري مع أخذه كل الاحتياطات، هذا من شأنه أن ينشر الرعب والفرع، إنسان قد يحزن لمجرد أنه سُرِق منه مبلغ من

المال، لكن يكون ألمه أشد عندما يحس أن من الممكن أن بقية ماله يسرق، وكذلك جيرانه إذا سمعوا أنه سرق مع أخذه الاحتياطات الكافية ينتشر بينهم الفزع والخوف.

ولذلك في جميع القوانين: لا ينظر إلى مقدار المال المسروق، إنما ينظر إلى ما يترتب على السرقة من إشاعة الخوف والهلع والفزع وعدم الطمأنينة، وذلك قد يأخذ أو يعاقب الجاني بقطع يده لمجرد أنه سرق عدة دريهمات، وحتى في القوانين الوضعية يعاقب.

اليوم قرأت في الصحف المصرية أن شخصاً سرق من آخر مبلغاً تافهاً -يعني: عشرين جنيهاً- ومع ذلك حكم عليه القاضي بعشر سنوات سجن، فهو يستحق بالطبع؛ لأن الجريمة ليست في المبلغ -يعني: في قيمة المبلغ- لكن فيما أثاره؛ لأن كل إنسان إذا سمع أن فلاناً سرق مع أخذه كل الاحتياطات يفزع، ماذا يفعل؟ فيخاف على ماله وبالتالي تضيع أهمية الملكية الفردية.

الحراية: كذلك من العقوبات الحدية التي شرعت للمحافظة على الملكية الفردية حد الحراية، التي قال الله فيها: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣].

هذا الشخص الذي خرج يروّع الأمنين، ويأخذ منهم أموالهم، أحياناً: يضيف إلى أخذ المال القتل، وأحياناً: يضيف إلى أخذ المال انتهاك العرض، وقد يقتل، فهو ممن يعيشون في الأرض فساداً، فمن ضمن اعتدائه على الملكية الفردية، ولذلك شدد الله عليه النكير؛ فوضعت له هذه العقوبة الحدية.

ففي الاعتداء على حق الملكية الفردية، سواء بالسرقة أو عن طريق الحراة فيه ترويع للآمنين، فيه تخويف لأفراد المجتمع على أموالهم، وفيه زعزعة الثقة في النظام؛ لأنه لا يستطيع أن يحقق للناس الأمن على أنفسهم، وأموالهم، فيه إشاعة للفوضى، كل هذه أسباب تجعل من يفعل هذا الفعل الشنيع يستحق العقاب.

وواضح جداً أن هذه الجريمة - سواء السرقة أو الحراة - فيها عدوان على الملكية الفردية، وبالتالي فيها عدوان على المجتمع كله.

ثالثاً: الاعتداء على النظام الاجتماعي:

كل مجتمع له نظام، والمجتمع المسلم نظامه هو الإسلام، إذ الفالعدوان على النظام الاجتماعي يتمثل في عدة جرائم من الجرائم الحديثة.

الردة: والردة اعتداء على النظام الاجتماعي للجماعة؛ لأن النظام الاجتماعي لكل جماعة إسلامية هو الإسلام، والردة معناها: الكفر - والعياذ بالله - الكفر بالإسلام، والخروج على مبادئه، والتشكيك في صحته.

ولا يمكن أن يستقيم أمر الجماعة إذا بلغ الأمر فيها النظام في تشكيك الأسس التي يقوم عليها النظام الاجتماعي، وذلك لأن الردة فيها تشكيك في هذا النظام، فيها طعن في هذا النظام، وهذا بدوره يؤدي في النهاية إلى هدم هذا النظام بأكمله -

والعياذ بالله - ولذلك حذر الله تعالى من الردة فقال: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧].

ولفت الله الأنظار إلى محاولة المشككين في الإسلام عن طريق الردة، فقال: ﴿وَقَالَتْ طَآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهُ النَّهَارِ

وَأَكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٧٢﴾ آل عمران: ١٧٢ قال ﷺ: ((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث)) وذكر منها: ((التارك لدينه المفارق للجماعة)).

المفارق للجماعة ويتحول عدواً لها، ومشككاً فيها، وطاعناً في نظامها، مما يؤدي في النهاية إلى محاولة هدم هذا النظام.

القتل والجرح: وجرائم القتل والجرح هي اعتداء على حياة أفراد الجماعة، ومن ناحية أخرى عدوان على النظام الاجتماعي، وعدوان على نظام الحكم للجماعة؛ لأن جريمة القتل تمس حياة الأفراد وأبدانهم، والنظام الاجتماعي يقتضي حماية أفراد المجتمع في أنفسهم، وفي أموالهم، وفي أبدانهم، كما أن نظام الحكم يجب عليه المحافظة على حياة الناس، وهذه من أهم واجباته، بل هي من أولى واجباته.

فالتساهل في محاربة هذه الجرائم يؤدي إلى تحكم الأقوياء في الضعفاء، ويؤدي إلى صرف الأفراد عن العمل المنتج، فبدلاً من أن يشتغلوا بالتجارة أو بالزراعة أو بالصناعة ينصرفوا إلى البحث عما يحميهم، وما يصون أرواحهم وأبدانهم، وينصرف الناس في الغالب إلى التنازع والتناحر، فيصير مجتمع فوضى؛ ولذلك حرصت الشريعة الإسلامية على ألا تصل الجماعة إلى هذه الهوة الخطيرة؛ ففرضت عقوبة القصاص، فقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٨] فرضت القصاص في حالة العمد، والدية في حالة الخطأ، وهذه عقوبات رادعة زاجرة من شأنها إذا نفذت - كما أمر الشرع - حماية الأفراد المكونين للجماعة؛ وبالتالي حماية المجتمع ككل، وبث الطمأنينة في نفوس أبنائه.

الحراية: الحراية داخلية في الأنظمة الأربعة تقريباً، فحد الحراية - كما نلاحظ - فيه عدوان أيضاً على النظام الاجتماعي وعدم الإيمان به؛ ولذلك قال الله عنهم:

أنهم يحاربون الله ورسوله: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ ويفسدون في الأرض ، عكس ما أمر الله ﷻ بالإصلاح في الأرض ، ويعود هذا الإفساد في الأرض إلى: القتل ، والترويع ، والاستيلاء على أموال الناس ، وانتهاك الأعراض ، وإشاعة الفوضى ، ولو ترك هؤلاء المجرمون يعيشون في الأرض فساداً لأدى الأمر إلى سقوط الجماعة ، وانهيار المجتمع بأكمله ، ومن هنا شددت الشريعة الإسلامية العقوبة على هؤلاء ؛ حتى تردعهم ، وتزجر من يحاول أن يقلدهم.

الشريعة الإسلامية كلها رحمة ، ولكن لمن يستحق هذه الرحمة ، أما الذين يعتدون على أنظمة المجتمع فهؤلاء لا يستحقون الرحمة: ((مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ)) ((الراحمون يرحمهم الرحمن)) أما الذي تسول له نفسه العدوان على المجتمع ، ثم يحاول أن يتستر وراء العواطف والوجدانيات النبيلة ، ويتباكى على الرحمة ، فهو لا يستحق هذه الرحمة ؛ لأن ((من لا يرحم لا يرحم)).

رابعاً: الاعتداء على نظام الحكم في الأمة:

مهم جداً أن يكون نظام الحكم قوياً مهيباً ؛ بحيث يحفظ على المجتمع نظامه ، ولا يطمع فيه فرد أو أشخاص معينون.

فالشريعة الإسلامية جعلت بعض العقوبات الحدية - السبعة التي ذكرناها - عقاباً لمن يحاول الاعتداء على نظام الحكم في الأمة الإسلامية.

جريمة البغي: البغي جريمة كبيرة ، واعتداء واضح على نظام الحكم في الجماعة ؛ لأن جريمة البغي تعني: الخروج على الحكام ، وتعني: معصية هؤلاء الحكام ، تعني طلب تغيير هؤلاء الحكام ، أو تغيير نظام الحكم نفسه ، هذه كلها أمور -

تغيير النظام لا ينافي الأمر بالمعروف ولا ينافي النهي عن المنكر ولا ينافي تقديم النصيحة لأولياء الأمور أما الخروج المسلح عليهم فهذا أمر - فيها مساوئ، وفيها أضرار كثيرة؛ ولذلك يقول الله تعالى: ﴿وَأَن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَقَتَلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٢٩].

الحاكم العادل قد يخطئ، فعلى العلماء أن ينصحوه، وأن يوجهوه، لكن مجرد تأويل مستساغ للخروج عليه فهذا ضرر، ويؤدي إلى الكثير من الأخطاء، إشاعة هذه الجريمة يعني إشاعة الاضطراب، والخلاف، والفوضى، في صفوف الجماعة، وتقسيمها شيعاً وأحزاباً تتقاتل وتتناحر في سبيل الحكم.

كما يؤدي ذلك إلى اختلال الأمن والنظام، وقد يتطور الأمر إلى سقوط الجماعة نفسها، وانحطاطها وطمع أعدائها فيها؛ ولذلك شرعت الشريعة الإسلامية عقوبة حدية لأهل البغي، حتى لا يفكر أحد في الخروج على الإمام العادل، وقد قلت أن هذا لا ينفي أن الإمام بشر، وأنه قد يخطئ، وأن على العلماء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لأولياء الأمور والصبر على ظلمهم وعدم الخروج عليهم، خصوصاً: إذا كان هذا الخروج سيؤدي إلى ظلم أكبر، وفتنٍ أشد.

والقارئ للتاريخ الإسلامي يلاحظ: أن كثيراً من هؤلاء الخارجين على النظام طلباً للحكم كانت هذه الأفعال التي وقعوا فيها سبباً في إحداث الكثير من الفتن، والعديد من الاضطرابات، ولم تريح الأمة منها شيئاً، بل خسرت خسائر كثيرة. فحد البغي من هذه العقوبات الحدية التي شرعها الله ﷻ للتأديب، وردع وزجر الذين يخرجون على الإمام العادل، وإن كان لهم تأويل مستساغ.

حد الحرابة: إذا لم يكن للخارجين على الإمام العادل تأويل فهؤلاء يستحقون حد الحرابة، ولذلك أيضاً من الحدود التي شرعها الله ﷻ بسبب العدوان على نظام الحكم حد الحرابة، فقد لاحظنا أن حد الحرابة حد مشترك بين كثير من ألوان العدوان على النظم الأربعة التي تقوم عليها المجتمعات؛ لأن معنى الحرابة كما قال الله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** ﴾ معناها: يدخل فيه التحدي لنظام الحكم، الخروج عن الناس ترويع الآمنين، هذا فيه تحد واضح جداً لسلطة الدولة، هل هي تقدر أن تقضي عليهم فتريح الناس من شرورهم؟ أم أنها ضعيفة؟ وأن هؤلاء المحاربون يعتدون على أموال الناس وأعراضهم وأبدانهم إلى آخره؟

فالحرابة فيها جانب واضح في الخروج على نظام الحكم أيضاً، ولذلك يجب على ولي الأمر أن يبادر بالقبض عليهم وتنفيذ حكم الله ﷻ فيهم.

هؤلاء لو أنهم أطاعوا قول الله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** ﴾ [النساء: ٥٩] ما خرجوا على النظام، ولما روعوا الآمنين؛ ولذلك تنفيذ حد الحرابة فيهم في غاية العدل؛ لأن هؤلاء أوزوا وكوفئوا وعوقبوا نتيجة لأعمالهم، وهي أعمال فيها عدوان واضح جداً على نظم المجتمع؛ ولذلك الخروج بهذا الشكل حرابة، إذا ذلك من شأنه أن يقضي على النظام كله في المجتمع، ويضيع هيبة الدولة، ويعرض الناس إلى الخطر والضياع والفوضى؛ ولذلك شرع الله هذا الحد، وحذر منه، وأعطى فرصه للمحاربين الذين خرجوا على النظام بأن يعودوا إليه قبل أن يقدر عليهم الإمام: ﴿ **إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ** ﴾ [المائدة: ٣٤].

فهذه فرصة حتى يرجع هؤلاء من غيرهم، وإذا رجعوا تاب الله عليهم من الذنوب التي لله، أما ما تسبب عنه من أمور لحقت بالمجتمع مالياً أو بدنياً فهم يتحملونها بعد التوبة؛ لأنهم ارتكبوها، وهي لا تسقط بمجرد التوبة.

٤. حكم شرب الخمر، وسبب التفريق بين جرائم الحدود وجرائم القصاص:

أولاً: حكم شرب الخمر:

أما بالنسبة لشرب الخمر: فالإنسان إذا شرب الخمر فقد الشعور؛ لأن في شرب الخمر تغطية على عقله، وفقدان الشعور يؤدي إلى العديد من الجرائم، يعني فيه احتمال كبير جداً أن من فقد شعوره بسبب المخدرات بسبب الخمر أن يرتكب العدد من الجرائم، ليس معنى ذلك أن كل من شرب خمر وقعت منه الجرائم، فيه احتمال، فيه استعداد، فيه تهيؤ لارتكاب الجرائم بسبب شرب الخمر؛ لأنه إذا فقد شعوره من الممكن أن يزني فيدخل في جريمة الزنا التي تهدم نظام الأسرة، قد يقذف، فيسب غيره بالزنا، وهذا أيضاً يدخل في هدم نظام الأسرة، وقد يقتل، قد يستولي على المال، وهذا عدوان على الملكية الفردية، قد يقتل أو يجرح، يعربد، وهذه العريضة - بالقتل أو الجرح - فيها عدوان على النظام الاجتماعي، قد يسب أو يرتد لأنه لا يدرك ولا يشعر، في هذا كله من الأضرار على النظم الأساسية التي يقوم عليها النظام الإسلامي.

ولذلك شرعت الشريعة الإسلامية عقوبة حدية لشرب الخمر، هذه العقوبة الحدية هي عبارة عن الجلد أربعين جلدة، وسيدنا علي -كرم الله وجهه- رأى أن يضاف إلى الأربعين جلدة أربعين أخرى للتعزير، وبين الفقهاء كلام في هذا: هل ثمانين أو أربعين والزيادة للتعزير؟ لأن سيدنا عمر بن الخطاب لما عرض على سيدنا علي المشورة قال: "لأن شارب الخمر إذا شربها هذى، وإذا هذى افتري، وحد المفتري ثمانون جلدة". فألحقه وقاسه على الذي يقذف ويفتري على غيره هذا بالإضافة إلى العقوبات الأخرى.

نحن لم نتكلم عن العقوبات الأخروية، كل جريمة من هذه الجرائم لها عقوبات أخروية ما لم يتب صاحبها.

بالإضافة إلى هذا فالخمر فيها تبذير للمال، وإضعاف للصحة؛ ذهاب العقل:

لأن الخمر يسبب كثيراً من الأمراض العصبية، يؤدي إلى إضعاف النسل، الرجل الذي يشرب الخمر نسله أضعف، والمرأة أيضاً، فالله ﷻ نهى عن هذا كله، نهى عن إضاعة المال، وإحراق الضرر بالنفس، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ بَذِيرًا ۗ﴾ [٢٦] إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿ [الإسراء: ٢٦]، وقال: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. كما أن العقل هو أعظم نعمة أعطاه الله للإنسان، وميزه بها عن كثير من خلقه، فيأتي شارب الخمر ويعطل مناط التكليف، والجوهرة العظيمة التي أعطاه الله إياها، وهكذا فإن جريمة شرب الخمر تستحق فعلاً أن تكون جريمة حدية؛ لأن فيها كل هذه الألوان من العدوان على المجتمع.

ثانياً: لماذا فرقت الشريعة في نظام العقوبات التي تمس المجتمع مساً مباشراً بين الجرائم الحدية والقصاص؟ وكيف فرقت بينهما؟

فرقت بينهما في أن نظام الحدود لا عفو فيه، بينما القصاص فيه العفو إلى الدية أو العفو مجاناً بدون دية، لماذا كانت هذه التفرقة؟

السبب في هذا: أن العقوبات الحدية هي أكثر مساساً بالمجتمع، يعني كلها تشتمل على عدوان واضح وصريح جداً على المجتمع، ورغم أن العقوبات الأخرى - وهي عقوبة القصاص والدية - فيها عدوان على المجتمع، لكن العدوان فيها على حق الفرد أوضح وأكثر؛ ولذلك في النوع الأول ليست هناك مجالات للعفو، ولكن في المجال الثاني مجال العفو مفتوح.

نأخذ -مثلاً- الشخص إذا سُرق منه مال، إذا وصل الأمر إلى المسئول أو الإمام، ليس من حق المسروق منه أن يعفو، لأن المسألة هنا ليست سرقة من شخص إنما وصلت إلى درجة العدوان على المجتمع؛ لأن هذه السرقة ستؤدي إلى أن يخاف الناس على أموالهم، وفي هذا عدوان على المجتمع ككل.

الزنا -مثلاً- ليس من حق الزوج أو الزوجة أو أهلها العفو عن الزاني؛ لأن هذا حق الله، وفيه عدوان صريح وصارخ على المجتمع، إنما القتل أو الجرح صحيح فيه جزء من العدوان على المجتمع، لكن الجانب الأكبر فيه للمجني عليه، إذا عفا المجني عليه فالإسلام يرحب بهذا، ومن شأن هذا العفو أن يوطد أركان المودة والمحبة.

فهذا هو الفارق الأساسي؛ قد ينتقل في العفو من القصاص إلى الدية، وقد ينتقل إلى المجان والعفو بدون أي مقابل، حسبما يراه المجني عليه من مصلحة؛ قد يفضل العفو مجاناً ويطلب ما عند الله من أجر وثواب هذا له، قد ينتقل إلى التعويض إذا رأى المصلحة في هذا والمجتمع يشجعه على ذلك والله سبحانه أشار إلى إباحة هذا وذكره في مجال الإحسان والرحمة.

أنواع العقوبات من حيث ما هو حق لله وحق للعباد

١. تقسيم العقوبة بين حق الله وحق العبد:

أولاً: حق الله تعالى:

معناه: ما يتعلق به النفع العام لكل الناس، فلا يختص به أحد دون أحد، إنما هو عام على جميع الأفراد والجماعات؛ ولذلك يسمى حق الله، ويسمى أيضاً حق المجتمع، وهو في الواقع حق المجتمع، إنما ينسب هذا الحق لله لسببين:

السبب الأول: تعظيم هذا الحق، فهو حق الله، مرتبط بذات الله ذات الجلال والعظمة.

السبب الثاني: لئلا يختص به أحد من الجبابرة والملوك والسلاطين الذين يتحكمون في خلق الله، ويستولون على حقوقهم، وهذا الحق لا يملك أحد إسقاطه كائناً من كان، فرداً أو جماعة، كحد الزنا مثلاً، فحد الزنا حق من حقوق الله، وحد السرقة حق من حقوق الله؛ لما يتعلق بكل منهما وبأمثالهما من حقوق الله من عموم النفع لكل الناس.

ثانياً: حق العبد:

المراد به: الحق الخالص للعبد الذي يتفرد به هذا العبد، ويسمى: الحقوق الشخصية، أو الحق الخاص، مثلاً: الحق المالي متعلق بالمال، هو حق العبد، كحق الدية، أو حق استيفاء الدين، أو حق استرداد المغصوب من غاصبه، إذا كان هذا المغصوب موجوداً، أو حق استرداد مثله أو قيمته إذا كان هذا المقصود هالكاً أو تالفاً، هذا حق خاص بالإنسان.

ويمتاز هذا الحق بأنه من الممكن أن يتنازل عنه صاحبه، أو أن يعفو عنه، أو أن يسقطه، أو أن يعتاض عنه؛ لأنه خالص حقه؛ فله أن يتصرف فيه، في ضوء أحكام الشرع، فليس من حق أحد أن يقول: هذا المال حقي، أنا حرُّ فيه، فيلقيه في البحر مثلاً، أو يقول: أنا حرُّ في نفسي، فينتحر مثلاً.

هذا الحق الخاص بالإنسان هو حقه الخاص فعلاً، وعليه أن يتصرف فيه في ضوء أحكام الشرع، بمعنى: أنه لا يزاحمه فيه غيره، ولكن علينا أن نلاحظ أيضاً أمراً مهماً، وهو: أن كل حكم شرعي ليس بحالٍ من حق الله، وحق الله فيه هو جهة التعبد.

فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادة الله معناها: امتثال أوامره، واجتناب نواهيه بإطلاق، وأن يكون له حق في كل ما يشرع، وهذا هو أصل جميع حقوق الله، أن يعبد المخلوقات - كل المخلوقات - ولا يشركوا به شيئاً، وحقهم عليه أن يدخلهم الجنة.

فإن جاء ما ظاهره أنه حق مجرد للعبد، فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية، كما أن كل حق شرعي فيه أيضاً حق للعباد، يعني: فيه مصلحة للعباد، إما عاجلاً وإما آجلاً؛ بناء على أن الشريعة الإسلامية إنما وضعت لتحقيق مصالح العباد.

يقول الشاطبي - رحمه الله - في (الموافقات): "وعادة الفقهاء في تفسير حق الله: أنه ما فهم عن الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف... وحق العبد ما كان راجعاً إلى مصالح هذا العبد في الدنيا، وأصل العبادات راجعة إلى حق الله في الأصل، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد".

فما كان من الحقوق التي لا يملك العباد إسقاطها سماها الفقهاء حقاً لله، وما كان من الحقوق يملك العبد إسقاطها سموها حقوقاً للعباد.

ولكن الحقيقة أنه: ما من حق من الحقوق التي هي حق الله وهي عبادته إلا وفيه أيضاً حق لخلقهِ وعبيده، وما من حق لعبيده إلا والله سُبْحَانَهُ فيه حق، إنما تقسيم الفقهاء الحقوق إلى: حق الله، وحق العبد، يريدون بذلك ما غلب فيه حق الله، وما غلب فيه حق العبد.

ونخلص من ذلك أن بين حق الله وحق العبد بعض الفروق، منها:

أ. أن حق الله لا خيرة للمكلف فيه، فليس له فيه خيار، بل هو مكلف به.

ب. أن حق الله فيه نفع عام لجميع الخلق، ليس من حق أحد أن يسقط حق الله، أما حق العبد فمنفعته خاصة، وله فيه الخيار، من الممكن أن يسقطه، من الممكن أن يعتاض عنه.

هذه -إدًا- أهم الفروق بين كل من حق الله ﷻ وحق العبد، لكن مع ملاحظة: أنهما يلتقيان، وأن كل ما هو حق لله للعبد فيه حق، وكل ما هو حق للعبد لله فيه حق، ولكن هذا على سبيل التغليب، وأن الأصل في العبادات: أنها حق الله، والأصل في العادات: أنها حق للعبد.

ثالثاً: العقوبة الخالصة لحق الله:

المراد بالعقوبة الخالصة لحق الله: تلك العقوبة المتعلقة بالحدود، وهي العقوبات المقدرة، مثل: حد الزنا، حد السرقة، حد شرب الخمر... إلى آخره.

فهذه العقوبات وكل الحدود يعود النفع فيها إلى العباد؛ بسبب أن الله ﷻ حرم التعدي على الحقوق التي تتعلق بها، فمثلاً: حرم الله الزنا، حرم الله السرقة، حرم الله شرب الخمر، وحرم الله بقية الأمور التي وضع لها حدوداً، فمن تعداها عوقب على كل منها عقوبة محددة مقدرة، كان الله يسميها حدوداً، فيقول:

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

فهذه العقوبات المحددة المقدرة يعود نفعها إلى المجتمع كله، ولا يختص نفعها بجماعة دون جماعة، ولا يملك أحد أن يسقطها أو يعتاض عنها بغيرها، سواء كان ذلك الشخص حاكماً أو محكوماً أو حتى هيئة تشريعية أو حتى جميع أفراد الأمة؛ لو اجتمعوا لا يستطيعون إسقاطها لأنها من حقوق الله التي شرعها لتحقيق مصالح الجماعة وحفظ النظام العام فيها.

ومن هنا نعلم مدى الإثم في عدم تطبيق الحدود في كثير من بلاد العالم الإسلامي، بل بلغت بعض قوانين هذه البلاد في مخالفة شرع الله، فنصت على: ما يخالف أحكامه في عقوبة الزنا - مثلاً - فبعض قوانين البلاد الإسلامية تنص على أنه: "لا يجوز معاقبة الزانية إلا بناءً على دعوى زوجها" هذا معناه: أن ذلك القانون ينظر إلى جريمة كجريمة الزنا على أنها حق شخصي، وهذا يخالف شرع الله؛ لأن الشرع يعتبر جريمة الزنا حقاً من حقوق الله.

بل إن هذا القانون في ذلك البلد لا يعاقب الزانية بحد الزنا لو أن زوجها رفع دعوى عليها بالزنا، بل يعاقبها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين، فقد أعطى هذا القانون لزوجها الحق بعد الحكم عليها أن يوقف هذا الحكم إذا رضي أن يعاشرها، كأن هذا حق شخصي له، مع أن هذا في الواقع: حق من حقوق الله لا يجوز إسقاطه، ولا يجوز الاستعاضة عنه بأي قانون من القوانين، ومن يخالف ذلك يعتبر متعدياً حدود الله.

وكذلك يقال في شرب الخمر: فإن شاربها - في أكثر بلاد المسلمين - ليس مجرمًا، ولا يعاقب بأية عقوبة، إلا إذا ارتكب أثناء سكره بعض المخالفات، ويخفف عنه الحكم، مع أن حد شرب الخمر من حدود الله لا يجوز إسقاطه.

وهكذا: فإن هذه الحقوق ليست حقوقاً شخصية، إنما هي حق لله ﷻ؛ ولذلك فإن عقوبات الحدود - وكل العقوبات التي هي حق خالص لله - لا تحتاج إلى دعوى من شخص معين؛ لأن المجتمع كله يصاب بارتكابها بتعدُّ عليه بعدوان عليه، ولذلك فأى شخص يمكنه أن يتقدم - حسبة - بطلب معاقبة من ارتكب حداً من هذه الحدود المقدرة.

وقل مثل ذلك في حد السرقة، فإنه لا يطبق إلا في بلد واحد من بلاد العالم الإسلامي، ومن المؤسف: إن بعض البلاد الإسلامية تستعيض عن عقوبة الحد

للسارق بعقوبة أخرى غير شرعية، وهي: عقوبة السجن التي يتسبب عنها إيقاف حد السرقة الذي شرعه الله، وهذا يعني: عدم الالتفات إلى أهمية كون هذه الجرائم من حقوق الله تعالى الخالصة.

وجزاء من يعمل بحدود الله: أن الله يحفظه، ويصون ماله، وينتشر في رجوع بلاده الأمن والاستقرار، بينما من يعاند ويعتبر مثل هذه الحدود حقوقاً شخصية يؤدي إلى انتشار مثل هذه الجرائم، وهذا مشاهد ومعين في كل بلاد العالم وفي البلاد الإسلامية كذلك.

رابعاً: العقوبة التي لحق الله وفيها معنى العبادة:

الكفارات عقوبة وعبادة في نفس الوقت، مثل: كفارة الظهار، إذا ظاهر الرجل من زوجته، يعني: قال لها: أنت عليّ كظهر أمي، ثم عاد؛ فعليه كفارة، هذه الكفارة عتق رقبة عندما كان هناك رقاب تعتق، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فعليه أن يطعم ستين مسكيناً.

كذلك كفارة الفطر في نهار رمضان عمداً، فيه كفارة، هي أيضاً: عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً بنفس هذا الترتيب.

كذلك كفارة الحنث في اليمين، إذا أقسم الإنسان يميناً على أن يفعل أو ألا يفعل أو أن شيئاً قد حدث أو شيئاً لم يحدث، وحنث في يمينه، فعليه كفارة اليمين، وهي عتق رقبة أولاً، فإن لم يجد فعليه أن يطعم عشرة مساكين، فإن لم يستطع أو لم يجد فعليه أن يصوم ثلاثة أيام.

كذلك في الحج: إذا ارتكب الإنسان محظوراً، مثلاً: قتل صيداً في الحرم، فعليه فدية أو عليه كفارة.

فهذه الكفارات فيها جانب عبادي، وفيها جانب عقابي، فهي تجمع بين العقوبة والعبادة.

أما العقوبة: فمن حيث كونها جزاءً على الفعل المحظور شرعاً، فالله ﷻ منع شيئاً، والعبء المكلف اجتاز هذا المحظور، وفعل ما نهى الله عنه؛ فيعاقب، فالعقوبة في الكفارة من جهة الوجوب إن وجب عليه ما دام فعل ما حظره الله عليه يعاقب.

وأما العبادة في الكفارات: فهي من جهة الأداء؛ حيث إنها تؤدي ببعض أنواع العبادات، كالصوم، والإطعام، والعتق، وهذه كلها عبادات.

إذا نظرنا مثلاً إلى كفارة الفطر في رمضان عمداً عند من يقول: بأنها تجب حتى بمجرد الأكل أو الشرب، أو عند من يقول - وهم الجميع - : إنها تجب بالجماع؛ لماذا فيها عقوبة؟ جاءت العقوبة لأن فيها اجتياز وتخطي لما أمر الله به، وهو الإمساك عن شهوتي البطن والفرج في هذه الفترة، لكن هي في الغالب فيها شبهة؛ لأن من فعل ذلك لم يتعمد الإفطار مع الإنكار، فهو أظفر لضعفه.

من أجل هذا: لما كانت جناية المفطر عمداً كاملة كان المفروض أن يترتب على ذلك عقوبة شديدة محصنة، ولكن الشرع عدل عن ذلك؛ لقصور الجنائية، من حيث إن المفطر ليس مبطلاً لحق الله ﷻ الثابت، إنما هو امتنع عن تسليم الحق إلى مستحقه، ولذلك لم يكن الزجر عقوبة محضة؛ لأن تقصيره كان لضعفه، وعدم قدرته على أداء ما وجب عليه، وذلك مع التسليم من جانبه بخطئه، وقبح فعله.

أما لو أنه أنكر فإنه يعاقب، وتكون العقوبة في هذه الحالة عقوبة محضة لحق الله ﷻ.

لكن الكفارة هنا هي عقوبة وعبادة في نفس الوقت، ولم تكن محضة؛ لأن من ارتكب هذه المخالفة ارتكبها مع اعتقاده أنه قصر، وأنه أخطأ بسبب ضعفه فوق

فيما وقع فيه ، ولذلك فرض الله عليه الكفارة ، وكان في أدائه لهذه الكفارة عقوبة زاجرة له ، وفي نفس الوقت هي عبادة لله ﷻ.

والكفارات الأخرى أيضاً: العقوبة فيها تبع للعبادة ، فالأصل فيها العبادة ، ولكن العقوبة جاءت تبعاً لهذه العبادة ،

أما أن المقصود الأصلي فيها العبادة ؛ فلأنها عند الأداء إنما تؤدي بنوع من أنواع العبادة ، وتأتي العقوبة متممة ، وزائدة ، وموضحة ، ومؤكدة لهذا الغرض الأصلي ، قال الله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ﴾ [المائدة: ٩٥] فقله : ﴿ لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ﴾ فيها معنى العقوبة ؛ ولذلك قال : ﴿ وَمَنْ عَادَ فَيَنْقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴾ .

فقله : ﴿ لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ﴾ أشار إلى العقوبة التي تردعه وتزجر غيره عن الإقدام على هذه المخالفة ، فهي عقوبة لما فيها من الردع والزجر ، وهي عبادة لما فيها من أداء لبعض ألوان العبادات ، كالصيام ، والإطعام ، والصدقة ، والعتق ، وهذه كلها عبادات ؛ ومن هنا فإننا نسمي هذا الحق حقاً جمع بين العقوبة والعبادة ، فهو حق لله ، لكنه في نفس الوقت جمع بين العقوبة والعبادة ، وهي في كل ذلك حق خالص لله لا يجوز إسقاطه .

خامساً: العقوبة القاصرة:

هذه العقوبة هي: الحرمان من الميراث ، أو الحرمان من الوصية ، وتسمى قاصرة ؛ لأنها مجرد منع شيء من الحقوق عن الجاني ، يعني : ليس فيها إيلام للجاني ، فهي مجرد أن منع عنه حقه الذي كان يستحقه لولا هذه الجناية .

هذه العقوبة القاصرة هي عقوبة حرمان القاتل لمورثه، وحرمان الموصى له إذا قتل الموصي. الحرمان الغرض منه حرمان هذا القاتل، سواء من الميراث أو من الوصية.

ما الحكمة في هذا؟

الحكمة في ذلك: أنه تعجل أمراً كان له فيه سعة، فلما تعجل هذا الأمر عوقب بحرمانه منه؛ زجراً له، وسدّاً للذريعة، حتى لا يتجرأ أحدٌ ويستعجل؛ فيقوم بقتل مورثه حتى يرثه، أو بقتل الموصي له حتى يأخذ الوصية.

على أن عقوبة الحرمان ليست عقوبة أصلية، إنما هي عقوبة تبعية، فإن هذه العقوبة تابعة لعقوبة القتل، يعني: القتل نفسه له عقوبة، ومع هذه العقوبة عقوبة أخرى تابعة، وهي حرمان هذا القاتل من الميراث أو من الوصية. وإن كان القاتل عمداً في قصاص أو انتقال إلى الدية، فإذا قتل الوارث مورثه يحرم من الميراث، إذا قتل الموصى له الموصي يحرم من الميراث، وهي عبادة أيضاً، لماذا هي عبادة؟ لأن الله ﷻ أمر بها على لسان رسول الله ﷺ فالاستجابة بتنفيذها حق من حقوق الله، لا يجوز لأحد إسقاطه، ولا العفو عنه، ولا الاعتياض عنه، بل لا بد من الحرمان، يعني: حرمان هذا الشخص من هذا الحق، لولا ارتكابه هذه الجريمة لأخذ هذا الحق، ولا تحتاج إلى دعوى؛ لأنها حق المجتمع ككل، حيث يعود نفعها وخيرها على المجتمع كله؛ ومن هنا كان فيها حق الله في عبادته، بالامتثال لأمره.

ما الدليل على مشروعيتها؟

الدليل على مشروعية عقوبة الحرمان، وأنها حق لله قول الرسول ﷺ: ((ليس للقاتل شيء من الميراث)) هذا الحديث رواه الدارقطني والبيهقي، وقال علماء

الحديث عن إسناده: إن إسناده صحيح، وله شواهد كثيرة كما يقول المناوي في (فيض القدير شرح الجامع الصغير).

وكذلك يدل على نفس الحكم بالنسبة للموصي والموصى له قوله ﷺ: ((لا وصية لقاتل)) يعني: لا وصية صحيحة أو نافذة لقاتل الموصي، قاتل الموصي لا يأخذ شيئاً من الوصية، يحرم، وهو حديث أيضاً رواه الدارقطني ورواه الطبراني، ولكن في سنده شيء من الضعف.

والحكمة من مشروعية هذه العقوبة عدم تعجل قتل الوارث للمورث، وعدم تعجل قتل الموصى له للموصي؛ سداً للذرائع، ودرءاً للمفاسد، وتطبيقاً للقاعدة الفقهية التي استنبطها الفقهاء من جزئيات كثيرة جاءت عن الشارع: "من استعجل شيئاً قبل أوانه عُوقب بجرمانه"، حتى لا يتعجل أحد في قطف الثمرة قبل نضوجها، هذه العقوبة هي عقوبة قاصرة.

سادساً: العقوبة التي اجتمع فيها الحقان، وحق العبد أرجح:

هذه العقوبة هي عقوبة القصاص، واتفق الفقهاء على اجتماع الحقين في هذه العقوبة، واتفقوا على أن حق الإنسان فيها أغلب، فحق الله واضح في هذه العقوبة، وحق الإنسان واضح في هذه العقوبة، ولكن مصلحة الإنسان - وحق الإنسان في تنفيذ القصاص - أغلب وأوضح وأبين، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩] وقال: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وإحيائها إنما يكون بالقصاص.

في القتل اعتداء على حق الله؛ لأن القتل جناية على النفس، والله عَزَّ وَجَلَّ في النفوس حق عبادته، فهو يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]

فإن الله ﷻ خلق الجن والإنس ليعبدوه، فعندما يأتي إنسان ويقتل إنساناً آخر فقد اعتدى على حق الله ﷻ في هذه النفس التي قتلها، وكان له حق في أن تعبدته وتوحده، ولا تشرك به شيئاً، فهو اعتداء على حق الله.

وأيضاً في القتل اعتداء على حق الإنسان، وهو المجني عليه -المقتول- لأن هذا الإنسان الذي اعتدى عليه حرم من الحياة، حرم من الاستمتاع بنعمة الوجود. فجناية القتل فيها اعتداء على حق الله وعلى حق العبد، ناهيك عن الحقوق الأخرى التي تتعلق بالعبد -أيضاً- كحق أولاده وحق زوجته وحق وليه وأقاربه... إلى آخره.

ما الدليل على أن الله حقاً في القصاص؟

لله حق في القصاص، وعلى ذلك أكثر من دليل، وقد ذكرت أن حق الله في أن هذه النفس كانت إذا عاشت ستعبدته، هذا حق الله فيها.

بالإضافة إلى ذلك أيضاً: أن كل نفس لله ﷻ عليها حق، كل نفس الله ﷻ هو الذي خلقها؛ ولذلك: لما كان لله على هذه النفس حق فإن هذا الحق يسقط بالشبهة؛ لأن حقوق الله تسقط بالشبهات، كما قال ﷺ: ((ادرءوا الحدود بالشبهات)).

ومن الجنايات التي تسقط بالشبهة جناية القتل، ليس معنى ذلك أن القصاص هو آخر المطاف، إذا سقط القصاص فهناك عقوبة أخرى، قد تكون الدية، وحتى إذا سقطت الدية فهناك التعزير بما يراه الإمام مناسباً لردع هذا الجاني، وزجر أمثاله؛ وهو عقوبة للحفاظ على حق الله، فلما كانت جناية القتل تسقط بالشبهة -علمنا أن لله ﷻ فيها حقاً.

كذلك: القصاص في الأصل جزاء الفعل وليس ضمناً للمحل، ما معنى هذه الجملة؟ معناها: أن القصاص في الأصل جزاء الفعل، يعني: يقتص من فلان بمثل فعله جزاءً له على هذا الفعل، إذا قتل يقتل، إذا قطع يقطع، إذا جرح يجرح: ﴿وَكُنْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]، وليست ضمناً للمحل، يعني: عندما يقتل إنسان إنساناً، ونقتص من الجاني بالقتل، نحن في هذه الحالة نجازي الفعل بفعل مثله، وليس ضمناً للمحل؛ لأن القتل أو المجني عليه انتهى لا تعود إليه الحياة بالقصاص من القاتل، لكن هذا الفعل يعاقب بفعل مثله.

ويدل على ذلك أيضاً: أن القصاص ليس ضمناً للمحل إنما هو جزاء الفعل: أنه لو اشترك جماعة في قتل شخص، اتفق اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو جماعة كبيرة وقتلوا شخصاً يقتص منهم جميعاً، بينما لو كان القصاص ضمناً للمحل من كل وجه كالدية لما وجب ذلك، كان يقتل القاتل فقط، أو يقتل شخص واحد فقط، لكن بقتل جماعة بواحد ليس هذا ضمناً للمحل، إنما هو جزاء للفعل. ولذلك نقول: إن هذا الدليل وما سبقه من أدلة، كلها تدل على أن الله ﷻ حقاً في القصاص.

ما الدليل على تعلق حق العبد بالقصاص أيضاً؟

هناك عدة أدلة على هذا:

الدليل الأول: أن القصاص وجب بطريق المماثلة، مما ينبئ ويوضح أن الغرض جبران بقدر الإمكان، ذلك يعني: من قطع يقطع، من جرح يجرح، النفس بالنفس، العين بالعين، الأنف بالأنف، الأذن بالأذن. فيلاحظ المماثلة، هذه المماثلة معناها: أن الشرع يراعي الجبران، يعني: شيء مكان شيء، وهذا يدل على حق الإنسان.

الدليل الثاني: أن الشرع فوّض في استيفاء حق القصاص إلى وليّ الدم، يعني: ابن القتل المجني عليه، أو أباه أو أخاه، ولي الدم هو الذي يستوفي هذا الحق، ولم يجعل استيفاء حق القصاص لولي الأمر، الحكومة أو للوالي، وهذا يدل على: أن للإنسان حقاً في القصاص فهو الذي يستوفيه ليشفي غيظه، فيقوم بإنزال نفس الفعل بالجاني فيشفي ذلك غيظه.

الدليل الثالث: جريان الإرث في القصاص، معنى هذا: أنه لو كان هذا الحق خالصاً لله ﷻ وليس للإنسان فيه حق لما جرى فيه الإرث، بمعنى: أن هذا الحق يرثه قرابة المجني عليه؛ يرثون هذا الحق ويطالبون به.

الدليل الرابع: صحة الاعتياض عنه بالمال، مع أننا اتفقنا على: أن حق الله خالص لا يُتنازل عنه، ولا يُعتاض عنه بالمال، بينما القصاص من الممكن الاعتياض عنه بالمال، فيعفو ولي الدم إلى الدية، هذا معناه: أن ذلك الحق له، أو حتى أن يعفو عنه مجاًناً: يتنازل عن الدية، ويتنازل عن نفس القصاص، وهذا يدل على أن للإنسان حقاً واضحاً، بل إن حق الإنسان في القصاص هو الحق الأغلب.

حكم القذف كعقوبة قاصرة، والتنازع فيه بين الفقهاء

حد القذف، هو: العقوبة المقررة على إنسان رمى آخر بالزنا مع توافر شروط معينة في كل من القاذف والمقذوف، وقد أوجبت الشريعة الإسلامية مطالبة القاذف بالبيّنة، وهي عبارة عن أربعة شهود، فإذا عجز عن الإتيان بهذه البيّنة أُقيم عليه الحدّ، وهو عقوبة مقدرة بثمانين جلدة، إلا أن يكون زوجاً فله حكم آخر هو اللعان، وهذا الحد المقدّر بثمانين جلدة يدل على احترام الشريعة الإسلامية لحق الإنسان في المحافظة على شرفه وعرضه، وقد تبين أن القذف من

كُبريات الجرائم؛ لأنها جريمة تشكك في نظام الأسرة ككل، وتؤدي إلى انتشار الفاحشة بالكلام عن الزنا، واستسهال جريان هذا اللفظ على اللسان في السباب والشتم... إلى آخره. يقول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ [النور: ٤، ٥] فجعل الشرع عليه عقوبتين: عقوبة مادية، وهي الجلد ثمانين جلدة، وعقوبة اعتبارية معنوية بسقوط شهادته واعتباره في المجتمع؛ لأنه أذى غيره بلسانه، واتهمه بهذه التهمة الشنيعة التي تشكك في نسبه وفي أصل أسرته. هذه الجريمة ترتب عليها الحد، وهذا الحد حق الإنسان فيه واضح، وحق الله كذلك فيه واضح؛ أما حق الإنسان فيه فإن الشخص المقدوف - المتهم بهذه التهمة - رجلاً أو امرأة من حقه أن يدفع عنه ما لوث به عرضه، وما انتهكت به حرمة، وما اعتدى به على شرفه ومنزلته بين الناس، وذلك بإعلان أن هذا الذي قذفه وآذاه واعتدى على كرامته كاذبٌ يستحق العقوبة، وأنه لم يستطع إثبات ما ادعاه؛ ولذلك عُوقب، وهو أمر يشفي غيظ المجني عليه، ويبرئ ساحته، ويعيد إليه احترام المجتمع له، ويكف أسنة السوء، فهذه وغيرها كلها حقوق لهذا الإنسان المجني عليه أو المقدوف بهذه التهمة الشنيعة، هذا حق الإنسان.

كذلك في القذف للأبرياء اعتداء على حق المجتمع الذي هو حق الله؛ لأنه ﷻ يريد المصالح لعباده، ومن مصالحهم أن تصان أعراضهم من أن تمس بأذى؛ ولذلك شرع هذا الحد وجعل له عقوبة حتى لا يتعداه أحد: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ هذا حق الله؛ لأنه أمره، وحقه الطاعة والتنفيذ، والوقوف عند أوامره، والانتهاز عما عنه نهى، هنا أمر ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ﴾ وهنا نهى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ فحق الله امتثال أوامره،

وحق الله اجتناب نواهيه ، وحق الله أن يعيش عباده في سلامٍ وأمانٍ بعيدين عن الفواحش التي تشكك في أنظمة اجتماعهم ؛ ولذلك فحقُّ الله واضح كذلك في حد القذف ، حق الله واضح وحق العبد واضح أيضاً وقد اجتمعا في هذه العقوبة.

لكن أي الحقين أغلب وأوضح وأحق بالالتفات إليه؟

اختلف الفقهاء في ذلك ؛ فبعضهم يرى أن حق الله أغلب ، وبعضهم يرى أن حق العبد أغلب ، ولكل وجهة نظر أدلة ، والكل يستهدف مصلحة الأمة والوصول باجتهاده إلى الكشف عن حكم الله ﷻ.

إدًا، فحد القذف حدُّ اجتمع فيه حق العبد وحق الله ﷻ وهما واضحان ، أما أيهما أغلب؟ فهذا موضع خلاف بين الفقهاء.

أولاً: قول الشافعية في حد القذف وأدلتهم:

ذهب الشافعية إلى أن حق العبد في حد القذف أغلب وأوضح وأولى بالالتفات إليه ، مع أن الشافعية متفقون مع غيرهم بأن حد القذف فيه الحقان ، لا ينكرون حق الله في حد القذف ، ولكنهم يقولون: إن حق العبد أغلب ، ولهم عدة أدلة:

الدليل الأول: أن سبب حد القذف هو الاعتداء على عرض المقدوف ، وعرض الإنسان حقٌّ خالص له هو ، لحديث رسول الله ﷺ الذي قال فيه: ((أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم كان إذا أصبح يقول: اللهم إني تصدقت بعرضي على عبادك)) ، ومعنى قوله: ((تصدقت بعرضي)) أي: تصدقت بنفسي ، ووجه الدلالة في الحديث على أن حق العبد في القذف حقٌّ خالص له أن النبي ﷺ ذكر صنيع أبي ضمضم في مجال المدح له والثناء عليه لدرجة أنه ساق حديثه في البداية مساق الحض ، فقال: ((أيعجز أحدكم)) يعني: لم يعجز أحد منكم على أن

يفعل كفعل أبي ضمضم ، فذكر هذا من باب المدح والثناء والتمثيل به حتى يقتدي به أصحابه ، فدل ذلك على أن فعله مباح وأنه مقرر شرعاً ، وما الذي فعله أبو ضمضم؟ إنه قد تصدق بعرضه ، ولا يجوز للإنسان أن يتصدق إلا بما يملك ؛ إذا الإنسان يملك عرضه فهو حقه ، فمن قذفه - يعني : أساء إليه - برميته بالزنا فخدش أو جرح عرضه فمن حق هذا الشخص أن يتصدق بذلك وأن يعفو عنه كما عفا وتصدق أبو ضمضم ، وهذا يدل على أن العرض ملك للشخص ، وما دام ملكاً له فمن قذفه يؤذيه هو ، ومن حقه أن يعفو ، وما كان هذا الشأن فيه فهو من حقوق العباد أو الأظهر فيه حق العبد.

الدليل الثاني : المقصود من حد القذف دفع العار عن المقذوف حتى يسترد كرامته وهيبته واعتزازه بشرفه ، وينفي عن عرضه تعيير الناس له بأنه ابن زنا أو أنه زانٍ أو ما إلى ذلك ، ودفع ذلك كله عن الإنسان حقاً من حقوقه الكثيرة التي كفلها الشرع له ، يعني أن المقصود من حد القذف هو أن يعود إلى هذا الإنسان المقذوف حقه. إذاً ، حد القذف من أجل هذا الشخص هو حق شخصي للعبد فيه نصيب أكبر.

الدليل الثالث : سبب حد القذف الجنائية على العبد ، وإقامة الحد تعود على نفس الشخص الذي قُذِف ؛ فعلم من ذلك أن حد القذف حق للعبد كالقصاص ، كما أن القصاص حق العبد فيه أغلب فكذا حد القذف حق العبد فيه أغلب ؛ لأنه حقه الذي أعطاه الشرع إياه.

الدليل الرابع : أيضاً خصومة العبد الذي قُذِف أمر ضروري في إقامة هذا الحد ، فالشخص المقذوف لا بد أن يخاصم عن نفسه ، ويرفع دعوى أمام القضاء ضد القاذف ، فإقامة الحد اشترط له هذه الخصومة وهذه الدعوى ، بينما لو كان حد القذف أشبه بحقوق الله لأقيم حسبه وأقامه أي شخص.

ولذلك نقول: إن حد القذف من وجهة نظر الشافعية اشتراط إقامة الدعوى فيه تجعله أشبه ما يكون بالقصاص، وبالتالي فهو حق للإنسان قياساً على القصاص. بينما لا يلزم ذلك الادعاء مثلاً في حد السرقة، فحد السرقة حد الله وحق الله بالاتفاق، ولا يُشترط فيه إقامة الدعوى، مجرد أن شخصاً يُقبض عليه، ويقام عليه الحد إذا توفرت الشروط دون اشتراط أن يقوم المسروق منهم بالدعوى؛ لأن هذا حق الله وحق المجتمع.

وكذلك حد الزنا، من المعروف أن العقوبة في حد الزنا لا تحتاج إلى إقامة دعوى؛ لأنها تقام حسبة؛ من حق أي شخص في المجتمع أن يقيمها؛ لأن الزنا فيه اعتداء على كل شخص في المجتمع بانتهاك حق الله ﷻ.

من المعروف أن العقوبة التي يجب بها الحد لا يلزم فيها شرط الخصومة، وبالنسبة للسرقة، فالمسروق منه لو أراد أن يسترد المال المسروق فإنه يرفع دعوى؛ وهذه غير هذه، استرداده لحقه المالي هذا حق شخصي، لكن إقامة الحد على السارق هذا حق الله ﷻ.

أما في القذف فلا بد من الخصومة، ولا بد من الدعوى، ولا يصح أن يرفعها أي شخص، إنما الشخص المقذوف الذي أؤذي واعتدي عليه، أو من يوكله، أو من ينوب عنه هو الذي يخاصم القاذف.

كذلك يقول الشافعية: أن الحد الذي هو حق من حقوق الله لا يُقبل فيه الرجوع بعد الإقرار، لكن حد القذف يُقبل فيه الرجوع بعد الإقرار، ولا يبطل الحد فيه بالتقادم مثل الزنا، الزنا مهما قدم أو شخص قال: إنه زنا من سنة أو اثنين أو أكثر لا يسقط هذا، بينما الحد الذي يسقط بالتقادم هو المرتبط بما حق الشخص فيه أكثر، ومن هنا فإن حد القذف من وجهة نظر الشافعية لما كان يسقط بالتقادم فقد دل هذا على أن حق العبد فيه أغلب.

أيضاً حدّ القذف يقام على المستأمن - وهو غير المسلم الذي يدخل ديار المسلمين ويقضي فيها وقتاً ما بعد إعطائه الأمان - باتفاق فقهاء المسلمين ؛ وكذلك إذا قذفه شخصٌ آخر بالزنا فيقام الحدُّ عليه ، وهذا يدل على أن هذا الحق من الحقوق التي ولي فيها الجانب الشخصي ؛ لأن المستأمن لا يقام عليه حقوق الله ، إنما تقام عليه ويطالب بحقوق الأشخاص ، المستأمن يؤاخذ بما هو من حقوق العباد - يعني : من حقوق الآدميين - إلا أن القاذف لا يستوفي الحق بنفسه كما في القصاص ، الفرق لأن العقوبة في القذف تكون بالضرب والضرب يختلف.

ثانياً: قول الحنفية وأدلتهم في حد القذف :

قول الحنفية : أن حد القذف فيه الحقان كما يقول الشافعية ، ولكن حق الله فيه أغلب ، فهم يتفقون مع الشافعية في أن في حد القذف حقين ، لكنهم يختلفون عنهم في أن الشافعية يرون أن حد القذف حق العبد فيه أغلب ، ويرى الحنفية أن حق الله في حد القذف أغلب ، فما أدلة الحنفية على أن حق الله في حد القذف أغلب من حق العبد؟ لهم على ذلك عدة أدلة منها :

الدليل الأول : أن حد القذف الغرض منه العقوبة على الاتهام بالزنا ، والزنا أمر محرم وحذر الله منه ونهى عنه ، وهو حقٌّ من حقوقه بالاتفاق ، والقذف فيه اعتداء على عرض المقدوف بالزنا ، وهذا العرض فيه لصاحبه حق ، وفيه كذلك لله حق ؛ لأن الله حرم الاعتداء على الأعراس ، وأمر بصيانتها ؛ فثبت أن حق الله أكثر من حق العبد ، حق الله في حد القذف أكثر وأغلب بخلاف القصاص ، هنا عملية حسابية ، فهم يرون أن الله في حد القذف له حق خالص ؛ أولاً في أنه نهى عن الاتهام بالزنا وكل ما فيه اتهام به هذا حقه ، ثم عرض الشخص ،

عرض الشخص نصفان : نصف للعبد ونصف لله ﷻ إذا غرضنا أن العدد ثلاثة فحق الله أخذ اثنين بينما حق العبد أخذ واحداً.

الدليل الثاني: أن حرمة القذف ثابتة ؛ حتى لو كان المقذوف كافراً بالله ﷻ صحيح أن من قذف الكافر لا يُقام عليه الحد لكن يُعاقب عقوبة أخرى ؛ لأن الحرمة ثابتة ، كذلك من قذف مسلماً ولو كان مرتكباً للكبائر ؛ لو أن شخصاً رماه بالزنا أيضاً حرام ، فالحرمة ثابتة كذلك ، ولو أن شخصاً رمى امرأة بالزنا وهذه المرأة تفعل الكبائر فهذا أيضاً حرام ؛ فلذلك كان من المهم أن هذه الحرمة ثابتة ، وما دامت ثابتة فهي حق لله ، لو كانت حق للشخص لاختلفت من الكافر للمسلم ، من الصالح لمرتكب الكبائر- كانت الحرمة تختلف.

صحيح أن الحد سيختلف لكن الحرمة موجودة ، فحق الله هنا موجود ومستمر باختلاف الأشخاص ، وهذا يدل على أن حق الله في حد القذف أغلب وأكثر ؛ ولذلك فهو لا يسقط بإسقاط أي شخص حتى المقذوف ما دام الأمر وصل إلى الإمام فلا بد من تنفيذ الحد ، وليس من حق المقذوف أن يقول : قد عفوتُ أو تنازلتُ... إلى آخره.

فيحرم قذف الكافر بالزنا ؛ لأن القذف بالزنا في حد ذاته ممنوع ؛ لله فيه حق المنع حتى لو كان المقذوف كافراً ، بينما لو كان هذا حقاً شخصياً فإن الحقوق الشخصية بالنسبة للكافر تسقط بما هو أقل من هذا ، تسقط بكفره فتصبح عصمته عصمة ماله ودمه غير موجودة اللهم إلا إذا كان له عهد أو كان له أمان.

الدليل الثالث: أن حد القذف ينتصف ، فالله ﷻ راعى أن حقوقه في العقوبات لا يتساوي فيها الحر بالعبد ، فالحر شخصٌ أنعم الله عليه بنعم كثيرة ، ومن أهم هذه النعم الحرية ، فالحرية تكسب الإنسان العزة والكرامة ، فهو شخص سوي قوي ،

والقوي ينبغي ألا يضعف ويقع في الجرائم؛ فإذا وقع كانت عقوبته أشد من وقوع الضعيف، العبد ضعيفٌ رقيقٌ، فهو كرامته مهانة مهيض الجناح ضعيف، فالشرع راعى أن هذا الضعيف تكون عقوبته إذ وقع في الآثام وفيما يستوجب الحدود أخفّ، إذا كانت هذه الحدود تنصف فعليه نصف العقوبة فقط، يقول الله تعالى في شأن الرقيق، ويستوي ذلك الرجل أو المرأة: ﴿فَإِنْ أْتَيْتَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] والعقوبة التي تنصف الجلد، جلد الزاني مثلاً يجلد ثمانين جلدة، فكذلك الرقيق إذا قذف بدل أن يُجلد ثمانين جلدة إذا كان حرّاً يُجلد أربعين جلدة فقط، هذا التنصيف يدل على أغلبية حق الله في حد القذف.

وهذا دليل قوي، لماذا؟ لأنه لا توجد مماثلة بين حد القذف والزنا والجلد أو الرجم، فدل على أن حق الله في القذف أغلب، بينما حقوق الإنسان المطلوب فيها المماثلة - كما في القصاص - بعيدة الشبه عن حد القذف، فحد القذف أشبه ما يكون بحقوق الله ﷻ بدليل أنه يتنصف إن أمكن، وبدليل أن حق الشخص يُطالب فيه بالمماثلة بين العقوبة والجناية، ولكن هنا لا مناسبة، ما المناسبة بين قول الشخص لآخر: يا ابن الزنا أو يا زاني، وبين الجلد ثمانين جلدة؟ لا مماثلة ولا مناسبة؛ فإذا هي عقوبة فيها حق الله أغلب، بينما لو كان حق الشخص فيها أغلب لكانت هناك مماثلة - كما في القصاص: ﴿وَالْعَيْنَ بِالْأَنفِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسَانَ بِاللِّسَانِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

الدليل الرابع: أن استيفاء حد القذف موكول إلى رئيس الدولة أو من ينوبه - يعني: للإمام أو الولي - ورئيس الدولة إنما يتعين عليه استيفاء الحقوق عندما تكون هذه الحقوق لله ﷻ كحد الزنا، حد السرقة... إلى آخره. أما حقوق العباد

فالشرع ترك استيفاءها للأشخاص الذين أُضربوا حتى يُشفي بذلك غيظهم كما في القصاص ، فأولياء المجني عليه هم الذين يستوفون القصاص ، لكن في حد القذف الذي يستوفيه إنما هو الوالي ، شأنه في ذلك شأن كل العقوبات التي يتضح فيها حق الله ، أو أن حق الله فيها هو الأغلب .

أثر الاختلاف في حد القذف بين قول الشافعية ومن وافقهم ، وقول الحنفية ومن وافقهم :

هناك ثلاثة آثار مهمة جداً تترتب على هذا الخلاف :

الأثر الأول : هل حد القذف يورث أو لا يورث؟

إذا قلنا : إن حق الشخص فيه أغلب فهو يورث ، وإن قلنا : إن حق الله فيه أغلب فهو لا يورث ؛ لأن الميراث معناه أن يستخلف شخص مكان شخص آخر محل الوارث محل المورث ، وهذا إنما يكون في الحقوق الشخصية. أما ما يغلب فيها حق الله فلا يورث .

الأثر الثاني : هل يجوز العفو أو لا يجوز؟

إذ أخذنا بالاتجاه الذي يرى أن حق الشخص أغلب في حد القذف من حق الله ؛ إذًا فمن حق المجني عليه وهو المقذوف أن يعفو ؛ لأن هذا خالص حقه ، فإذا أخذنا بقول الشافعية فإدًا من حقه أن يعفو حتى لو وصل الأمر إلى الإمام ؛ لأن الإمام إنما يستوفي له حقه ، فإذا كان هو شخصياً لا يريد استيفاء هذا الحق أو يتنازل عنه فمن حقه هذا ، بينما لو أخذنا بقول الحنفية الذين يرون أن حق الله في حد القذف أغلب فليس من حق أي شخص أن يعفو ما دام الأمر قد وصل إلى الإمام ، وشأن حد القذف في هذا شأن بقية الحدود التي هي حق لله كحد الزنا ،

حد السرقة، حد شرب الخمر، كما أنه ليس من حق المسروق عنه إذا وصلت جريمة السرقة إلى الإمام أن يقول: قد عفوت عن السارق، وقد حدث هذا من بعض الصحابة أيام النبي ﷺ فواحد من الصحابة كان ينام في المسجد قد وضع رداءه تحت رأسه؛ فجاء سارق وحاول أن يأخذ الرداء؛ فأمسك به وساقه إلى النبي ﷺ فلما حقق النبي ﷺ في الجناية وجد أن السرقة تستوجب إقامة الحد فأمر بإقامة الحد على السارق، وهنا قال المسروق عنه: عفوت عنه يا رسول الله قال: ((كان ذلك قبل أن تأتيني به)).

إدًا، فنحن لو أخذنا بقول الحنفية في أن حد القذف حق الله فيه أغلب فليس من حق المقذوف ولا غيره أن ينادي بالعمو.

الأثر الثالث: لو أن شخصاً رمى بالزنا أكثر من واحد، فهل يقام عليه حد واحد يجلد ثمانين جلدة مرة واحدة أو يؤخذ لكل شخص بحقه؟

هذا أمرٌ يرجع إلى تحديد وجهة نظر كل اتجاه، إذا أخذنا برأي الشافعية أن حق الشخص فيه أغلب، فيقام عليه حد القذف بعدد المقذوفين؛ لأنه أقيم عليه حد القذف للأول فأين حق الثاني؟ أقيم عليه الحد الأول والثاني فأين حق الثالث؟... ولو أخذنا بقول الحنفية: أن حد القذف حق الله فيه أغلب، فلو أن شخصاً قذف مجموعة من الناس بالزنا لا يُقام عليه إلا حد واحد؛ لأنه اعتدى على أعراضهم جميعاً وارتكب حداً من حدود الله وجازف وتعدى حق الله فيعاقب مرة واحدة. ومن فقهاء المالكية من فرق بين ما لو قذفهم جميعاً بكلمة واحدة وبين من فرق قذفه عليهم، فقالوا: إذا جمع الجميع في كلمة واحدة يقام عليه حد واحد، بينما لو قذف واحداً واحداً أقيم عليه الحد لكل واحد منهم، وهذا معناه أن المالكية أقرب إلى الشافعية في هذه النقطة.

الرأي الراجح في هذه القضية:

إن رأي الحنفية في هذه المسألة الخلافية أرجح مع أن وجهة نظر الشافعية وجهة نظر قوية ومؤيدة بالأدلة، لكن قول الحنفية أرجح لأسباب منها: أنهم ردوا على كل ما أثاره خصومهم وأبطلوا حجج خصومهم، فمثلاً ردوا على أن النبي ﷺ لما قال: ((أيعجز أحدكم أن يكون أو أن يفعل كأبي ضمضم)) لأن أبا ضمضم تصدق بعرضه، يرى الحنفية أن أبا ضمضم لم يتصدق بعرضه؛ لأن العرض لا يتصور فيه التصديق، إنما هو تنازل عن حقه وبقي حق المجتمع بقي حق الله، وذلك من حق الإمام أن يعذره.

أيضاً ما استدل به الشافعية من أن حق الشخص أغلب؛ لأن استيفاء الحق كان من أجله وجلد القاذف كان من أجله، هذا لا ينفي أن حق الله أغلب، وما ذكروه إنما يثبت فقط أن للعبد حقاً وهذا لا ينكره أحد، لكن أي الحقين أقوى؟ ليس فيما ذكره الشافعية في الدليلين الثاني والثالث ما يدل بوضوح على أن حق العبد أغلب وله حق عام، وأما ما استدلوا به على أن رفع الدعوى معناه: أنه شخصي -يعني حق الشخص فيه أغلب- فالرد عليه أن رفع الدعوى لا يتنافى مع الحد كما هو الحال في السرقة، فلو أن المسروق منه أقام دعوى مطالباً بالمال المسروق لكان له حق، ولو أنه رفع دعوى لهذا لا يتنافى مع الحد؛ لأن هذا الحد كان سيقام سواء أقام دعوى أو لم يُقم.

وإذا ثبت حد القذف بالإقرار فلا يؤثر فيه الرجوع عن هذا الإقرار؛ لأنه في حالة القذف الخصم مصدقٌ له في إقراره مكذبٌ له في رجوعه، لكن في حقوق الله ﷻ الخالصة فإنه إذا رجع الشخص عن إقراره كان هذا له ومن حقه ويسقط عنه الحد؛ لأن رجوعه عن إقراره لا يصادف من يكذبه، فتظل هناك شبهة في صدقه

في رجوعه، وهذه الشبهة كافية لدرء الحد، وكذلك حد القذف لا يسقط بالتقادم؛ لأنه حق من حقوق الله مثل حد الزنا عند الحنفية، لكن يرى الشافعية أنه لا يسقط بالتقادم؛ فيكون حقاً شخصياً.

بالنسبة للشهادة: الشخص إذا لم يشهد لأنه رأى جريمة مثلاً كجريمة الزنا أو جريمة السرقة وسكت وبعد مرور وقت أراد أن يشهد بالواقعة لا تُقبل شهادته؛ لأنه في الحالة الأولى لما رأى الجناية وسكت معناه أنه دار في نفسه صراع، هل يشهد؟ هل يسكت؟ فهذا الصراع انتهى إلى أنه فضل الستر، وما دام فضل الستر وسكت ومر عدة سنوات فما الذي جعله يتحول مرة ثانية إلى طلب الشهادة؟ ضروري أنه حدثت ضعينة في نفسه، وحقد جعل هذا الأمر يتحرك في قلبه من جديد ويحاول إيقاع العقوبة بمن شهد عليه.

وهكذا نرى أن أقوال الحنفية في هذه النقطة أقوى وأفيد أيضاً؛ لأننا لو أخذنا بقول الحنفية وقلنا: إن حد القذف من حدود الله؛ فإن هذا يدفع إلى صيانة هذا الحد والعمل به، وعدم الإقدام عليه؛ لأنه ليس هناك أمل في العفو عنه، ولا بد من قيام المجتمع به، أما إذا أخذنا بقول الشافعية فربما أدى ذلك إلى شيء من الاستهتار بهذا الحد.

الجرائم والعقوبات المقدرة وغير المقدرة، والقتل العمد وأركانه وشروطه

عناصر الدرس

- العنصر الأول : الجرائم والعقوبات المقدرة ٨٥
- العنصر الثاني : الجرائم والعقوبات غير المقدرة، وبعض أنواع
التحذيرات ١١٠
- العنصر الثالث : القتل العمد، وأركانه، وشروطه ١٣٣

١. جريمة الاعتداء على الدين بالردة وعقوبتها:

الردة معناها: الكفر بعد الإسلام - والعياذ بالله - ويستوي أن يكون ذلك باعتناق دين آخر أو بعدم اعتناق دين آخر، يعني: أن يرجع المسلم عن إسلامه ويخرج عنه إما إلى دين آخر كأن يعتنق النصرانية، أو اليهودية، أو البوذية، أو أي دين آخر، أو لا يعتنق أي دين على الإطلاق كأن يصير علمانياً لا دين له، أو ملحدًا لا دين له، وقد جاء في الكتاب الكريم التحذير من الردة، وجاء في السنة ما يبين عقوبتها، وكذلك هي موضع اتفاق بين علماء الفقه الإسلامي متفق على أنها من أشنع الجرائم، وأن عقوبتها هي القتل.

وقد جاء في الكتاب الكريم قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ - فِيمَنْتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٧] وحذر الله من فتن المخالفين ومحاولتهم إدخال الوهم والتلبيس على المسلمين بأن يدخلوا في دينهم في أول النهار وأن يرددوا عنه في آخره لإحداث بلبلة واضطراب في نفوس المسلمين: ﴿ وَقَالَتْ طَافِيَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهِ النَّهَارِ وَكَفَرُوا ءَاخِرَهُ ءَلَعَهُمْ جَحِيمُونَ ﴾ [آل عمران: ٧٢] وقال: ﴿ يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ - فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ءَذَلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَءَ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ءَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [المائدة: ٥٤].

وجاء في الأحاديث الصحيحة أن النبي ﷺ قال: ((مَن بدل دينه فاقتلوه)) وبين أن دم المسلم يصبح غير معصوم بأمور منها: إذا فارق الجماعة وخرج عن الدين.

إدًا، فعقوبة المرتد منصوصٌ عليها في الكتاب والسنة، وهي موضع اتفاق بين العلماء بشروطها، والعقوبة في النهاية للمرتد هي القتل، والسبب في هذا أن الارتداد عن الدين معناه إحداث خلل وخروج على الجماعة، فهي بمثابة الخيانة العظمى، وعقوبة المرتدين إذا كانوا أفراداً تنالهم قوة الإمام في دار الإسلام، فإن على الإمام أن يتحرى منهم عن سبب ردتهم ما داموا أفراداً، إذا كانوا واحداً، أو اثنين، أو مجموعة قليلة وهم في دار الإسلام والإمام سيطر عليهم تماماً، فإن ذكروا سبباً توهموه فخرجوا من أجله من الإسلام أزال هذه الشبهة، وأقام عليهم الحجة، وبين لهم وجه الصواب، وطلب منهم التوبة والإنابة والرجوع إلى الإسلام، فإن لم يتوبوا قتلهم، لكن هل يقتلهم الإمام قبل أن يطلب منهم التوبة، والرجوع، ويحذرهم من العصيان، وشق عصا الطاعة، والخروج على الجماعة؟

في الاستتابة أقوال موجزها:

القول الأول: أنه يجب على الإمام أن يستتبههم وأن يطلب توبتهم، وهو قول مالك، والأوزاعي، وأصحاب الرأي، وأحمد، وأحد قولي الشافعي، ورواية عن الإمام أحمد، لكن علينا أن نلاحظ أن الإمام مالكا له رأي بالنسبة للزنديق، والزنديق شخص يشبه المنافق، شخص يلبس مسوح الإسلام ويتزي بزى المسلمين، ويتظاهر بأنه من المسلمين، ولكنه في الواقع ليس مسلماً، وإنما دخل في الإسلام لإفساد عقيدة أهله، وتشكيكهم في دينهم، فالإمام مالك يرى أن الزنديق إذا تاب من نفسه وقبل أن يكتشف أمره فيها ونعمت، وهذا يدل على صدق توبته، لكن إذا لم يظهر التوبة إلا بعد انكشاف أمره فالإمام مالك يرى قتله بلا توبة، وهذا موجود في المذهب، وهو قول جيد؛ لأن هذا ليس مرتداً عادياً إنما هو شخصٌ مفسد ودخل في الإسلام لأغراض دنيئة، فهذا علاجه إن

ضُبط وأقيمت عليه الحجة أن يُقتل عقوبة له حتى يرتدع وينزجر أمثاله ممن يحاولون أن يسلكوا مسلكه.

القول الثاني: وعند أحمد في رواية أخرى: لا تجب بل تستحب، وهو القول الثاني للإمام الشافعي؛ لحديث: ((مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)) فقد ورد عاماً يعني: لم يقل: من بدل دينه فاستتبهه إنما قال: ((مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)) فقد ورد عاماً. ولكن الذين أوجبوا الاستتابة استدلوا بحديث المرأة التي ارتدت فأمر النبي ﷺ باستتابتها، فإن تابت وإلا قتل، وبالطبع ليس هناك فرق بين الرجل والمرأة في هذا، فكان الأمر يقتضي الاستتابة قبل القتل، وهذا هو الراجح فأرى أنه يستتاب لعل فيه خيراً فلعله يتوب ويرجع، ولكن هل يقتل في الحال إذا رفض التوبة أو يؤجل؟ قيل: يقتل في الحال؛ لأن قتله حق من حقوق الله - يعني: حق من حقوق المجتمع الذي يعود نفعه على الجميع - فلا يؤخر حق الله بل يبادر بتنفيذه، وقيل: يؤخر ثلاثاً، والأرجح الإمهال إن رأى الإمام أن في ذلك مصلحة.

وهل المرأة المرتدة تقتل أيضاً كالرجل؟

الجمهور على أنها تعامل معاملة الرجل لعموم قوله ﷺ: ((مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)) فكلمة ((من)) من ألفاظ العموم تشمل الرجال والنساء، ويرى الإمام أبو حنيفة أنها لا تقتل، ولكن تعذر بالحبس لحديث نهي النبي ﷺ عن قتل النساء، ولقياس المرتدة على الكافرة، لكن هذا الرأي مرجوح ورأي الجمهور هو الأولى؛ لأن نهي النبي ﷺ عن قتل النساء يعني في المعركة إذ المرأة لم تقاتل، وقياس المرتدة على الكافرة الأصلية قياس مع الفارق.

٢. جريمة الاعتداء على النفس والأطراف وعقوبتها بالقصاص أو الدية:

أولاً: جريمة الاعتداء على النفس:

القتل العمد عقوبته في الأصل هي القصاص، إلا أن يعفو ولي الدم والأطراف، كذلك تأخذ حكم الاعتداء على النفس، وقد ورد في القرآن الكريم ما يبين عقوبة القتل العمد وأنها القصاص، كما يبين عقوبة الاعتداء على الأطراف وهي القصاص أيضاً؛ لأن الأصل فيها ذلك إلا إذا انتقلنا إلى الدية، فالدية عقوبة أخرى وفيها جانب من التعويض، يقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨] وأيضاً يقول: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣] وقال: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] وفي الحديث الصحيح: ((العمد قودٌ)) يعني قصاص، وحديث: ((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث)) ومنها: ((النفس بالنفس)).

عند أبي حنيفة: القتل العمد يكون إذا قام الجاني بقتل المجني عليه بسلاح أو نحوه، وعند الصحابين - أبو يوسف ومحمد - يكون القتل عمداً إذا حصل القتل بآلة أو بطريقة لا يتخلف عنها الموت كالسم، أو الإلقاء من شاهق، أو التبريق في النهر أو البحر... إلى آخره.

وعند الشافعي: القتل العمد أن يتعمد الجاني قتل نفس المجني عليه بما يقطع بحده كالحديد، أو بما يمور - يمور داخل الأمعاء، أو البطن، أو الرأس - أو بما يقتل بثقله لكونه ثقيلاً، وعموماً بما يغلب على الظن أن يكون به القتل.

وقد أجمع الفقهاء على أن القتل يوجب على الجاني القصاص إذا اجتمعت الشروط التي سوف نفضلها عندما نتناول هذه المسائل بالتفصيل، إلا أن يعفو

ولي الدم عن القصاص، إما أن يعفو على القصاص مطلقاً وغيره، أو أن يعفو عن القصاص إلى الدية.

ولكن حصل خلاف في طبيعة الانتقال من القصاص إلى الدية، هل هو حق واجب لولي الدم حق أن يأخذ بالقصاص أو أن ينتقل إلى الدية دون خيار القتل - يعني: دون أن نخير القاتل نقول له: ما رأيك ولي الدم يريد أن ينتقل من القصاص إلى الدية، هل توافق أو لا؟ - يعني في هذه النقطة خلاف، أم أن الدية لا تثبت إلا بالتراضي بين الطرفين يعني لا يكفي رضا ولي الدم، إنما لا بد من رضا القاتل أيضاً، هل لا بد من هذا؟ أو أن الأمر حق واجب لولي الدم؟

في ذلك خلاف؛ فعند مالك: لا يجب للولي إلا القصاص أو العفو عن غيره إما أن يقتص وإما أن يعفو، هذا هو الواجب إلا إذا رضي المقتص منه الذي هو الجاني بإعطاء الدية، وهذا في رواية ابن القاسم عن الإمام مالك والمعروف أن رواية ابن القاسم عن الإمام مالك هي الراجحة في مذهب المالكية، ونفس القول هو قول أبي حنيفة، وهو قول بعض الفقهاء، وفي قول الشافعي، وأحمد، وداود: أن لولي الدم الخيار إن شاء يقتص وإن شاء ترك القصاص إلى الدية، دون توقف على رضا القاتل، وفي رأيي أن ربط ذلك برضا الجاني مهم، وهو الأرجح؛ لأنه قد لا يقبل وإن كان هذا نادراً أو قليلاً لكن هذا حقه؛ لأنه هو الذي سيدفع المال لن تدفعه عنه العاقلة؛ لأن هذا قتل عمد.

ثانياً: جريمة الاعتداء على الأطراف:

الاعتداء على الأطراف يقول الله تعالى فيه: ﴿وَالْعَيْنَ وَالْأَنْفَ وَالْأَنْفَ وَالْأُذُنَ وَالْأُذُنَ وَاللِّسَانَ وَاللِّسَانَ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] هي قصاص أيضاً إذا كان عمداً، وحديث أنس بن مالك لما كسرت قرييته بعض ثنيا

فقه الجنايات

- يعني: بعض أسنان- جارية، ورُفِع الأمر إلى النبي ﷺ فقال: ((كتاب الله القصاص)) وهذا موضع إجماع، أجمع المسلمون على وجوب القصاص فيما دون النفس إذا أمكن، إذا كان هذا من الممكن وكان فيه مماثلة؛ لأن علة القصاص في النفس موجودة في علة غير النفس من الأطراف، وعلى ذلك فكل طرفٍ قطع من مفصلٍ فيه القصاص؛ لأنه يمكن هنا القصاص وعدم الزيادة عليه، وكذلك كل طرف ذهب منفعه - يعني: ذهب فائدته - كالاغتداء مثلاً على السمع "الأذن موجودة لكنها لا تسمع"، أو على العين "العين موجودة لكنها لا تبصر" بسبب الاعتداء، فهذا أيضاً فيها القصاص، هذا وفي بعض الجروح الواضحة - ولذلك اسمها الموضحة - من شجاج من الجروح يعني فيها القصاص؛ لأنه يمكن إجراء القصاص.

ويشترط للقصاص في هذه الأحوال بالإضافة إلى العمد شروط أخرى، أهمها المماثلة بين المحلين. لكن علينا الآن أن نعلم أن شروط القصاص في النفس ستطبق على شروط القصاص في الأطراف، وأنه لا بد من استيفاء المثل ولا بد من تحقق التساوي.

إذا انتقلنا إلى الدية فكيف تكون الدية في الأطراف؟

إذا كانت هذه الأطراف يوجد في الجسم منها شيء واحد فقط لا يتعدد ففيه الدية كاملة، لكن إذا كان في الجسم منها اثنان ففي الاعتداء على طرفٍ واحدٍ نصف الدية، إذا كان هذا العضو متعدد إلى أربعة يكون في الاعتداء على شيء واحد منه ربع الدية، فالفرج مثلاً فيه الدية كاملة، وفي العينين أو الشفتين نصف الدية، وهذا من العدل الذي جاءت به شريعة الإسلام.

ونلاحظ أننا نقسم هذه الجرائم حسب المقاصد الشرعية، حيث تكلمنا الآن عن جريمة الاعتداء على النفس، وسبق أن تكلمنا عن جريمة الاعتداء على الدين، ونواصل الكلام في بقية العقوبات المقررة حسب تقسيمها إلى مقاصد الشريعة.

٣. جريمة الاعتداء على العرض وعقوبتها:

وجريمة الاعتداء على العرض سنتناولها في شيئين: في الزنا، وفي القذف.

أولاً: جريمة الزنا: فالزنا نفسه عرفه الإمام أبو حنيفة: بأنه الوطء المحرم في قُبَل المرأة دون أن تكون هناك أي سبب من أسباب الملكية، أو النكاح، أو الشبهة. أما الزنا بالنسبة للمرأة فمعناه أن تتمكن المرأة الرجلَ من مثل هذا الفعل.

ونلاحظ في تعريف الإمام أبي حنيفة للزنا أنه جعل الزنا الوطء المحرم في قُبَل المرأة، وهذا يدل على أن الوطء في غير القُبَل عند الإمام أبي حنيفة ليس زناً، ويترتب على هذا الخلاف أننا لو أخذنا بقول أبي حنيفة فإن الوطء في الدبر إنما يوجب التعزير ولا يوجب الحد، هنا تختلف العقوبة المقدره عن العقوبة غير المقدره، فاللواط مثلاً هل يدخل في الزنا أو لا يدخل؟

بناءً على تعريف الإمام أبي حنيفة: بأن الزنا الوطء المحرم في قُبَل المرأة- لا يكون زناً، وغيره يرى أنه يُنزل منزلة الزنا سواء كان قبل امرأة أو ليس قبل امرأة، ويختلف حكم الزنا تبعاً لما إذا كان الزاني محصناً أو غير محصن، وغير المحصن - أي: الذي لم يوطأ زوجته بنكاح صحيح - فقد حصل الاتفاق على أن هذا الزاني غير المحصن يجلد مائة جلدة. هذا موضع اتفاق؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ [النور: ٢٢] فلم يقل بشيءٍ أكثر من هذا، فهذا موضع اتفاق؛ لأنه نص القرآن الكريم الواضح الذي لا إشكال فيه ولا إبهام، فهو نص قطعي.

ولكن الخلاف: هل يضاف إلى الجلد بالنسبة لغير المحصن التعزير أيضاً - التعزير بأن يغرب بعيداً عن بلده، أو مكان إقامته - أم يجلد مائة جلدة فقط؟

ف عند الحنفية : عليه الجلد فقط ؛ لأن الله تعالى قال : ﴿ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ أما التغريب الذي ورد في بعض الأحاديث ، فهو زيادة على الحكم الوارد في القرآن ، والحنفية يعتبرون ما زاد على القرآن نسخاً -يعني : تغييراً للحكم- والنسخ لا يكون إلا بنص في قوة القرآن ، إما بآية قرآنية أخرى ، وإما بحديث متواتر أو مشهور .

وعند الشافعية : التغريب واجب ، ولا فرق عندهم بين رجل وامرأة ، الزاني يجلد ويغرب ، والزانية تجلد وتغرب ، وهذا التغريب مدته سنة كاملة للرجل أو المرأة . وافق بعض العلماء الشافعية في ذلك ، كالظاهرية والحنابلة ، ولكن الإمام مالك وافق الشافعية بالنسبة للرجل وخالفهم بالنسبة للمرأة ، وخصص العموم في الحديث بتغريب عام بالمصلحة المرسله ، قال : لأن المرأة لو غربت لمدة سنة عن مكان إقامتها فإن هذا يكون من باب فتح باب الفساد لها ، وتزيين الغواية لها ؛ إذ زنت دون أن تستحي من أهل بلدها فما بالنا إذا غربت ، وإذا قلنا : إنها تغرب ويكون معها محرم فما ذنب المحرم؟ هي أذنبت فما ذنب المحرم؟! وهذا كلام جيد . هذه هي الأقوال الثلاثة بالنسبة للزاني غير المحصن .

وأما الزاني المحصن فحده الرجم بالحجارة حتى الموت ، والمحصن هو الذي أصاب زوجته في نكاح صحيح ، وشرائط الإحصان بالنسبة للزنا : البلوغ ، والعقل ، والحرية ، والدخول في النكاح الصحيح ، وزاد بعضهم الإسلام ، لكن اشتراط الإسلام لم يشترطه الجمهور ؛ لأن النبي ﷺ رجم اليهودي واليهودية اللذين زنيا ، ولأن الزاني والزانية حتى ولو كانا غير مسلمين لكنها يقيمان في دار الإسلام فلا بد من تطبيق العقوبات عليهما من باب النظام ، فلا يشترط الإسلام .

لكن ما دليل الرجم؟

بعض الناس -كالخوارج- رفضوا الرجم وقالوا: الموجود في كتاب الله هو الجلد، وعمموه على المحصن وغير المحصن وهذا غير صحيح؛ لأن الرجم مشهور وأحاديث رجم الزاني المحصن مشهورة، ومنها رجم النبي ﷺ ماعزاً والغامدية، ومنها حديث العسيف "الرجل الذي كان أجيراً وزنى بزوجة مؤجره"، وأحب أبوه أن يفتدي منه بمائة شاة فرفع الأمر إلى النبي ﷺ فقال: ((والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله؛ الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، اغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها. قال: فغدا عليها فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت)).

ثانياً: جريمة القذف:

لا خلاف بين الفقهاء في أن القذف الذي يستوجب الحد -وهو جلد القاذف ثمانين جلدة- هو الرمي بالزنا، أو بنفي النسب قل له: لست ابن فلان، أو يقول: يا ابن الزاني، أو يا زاني، أو يا زانية هكذا، فمن فعل هذا يقيم عليه حد القذف لصريح قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤، ٥] فجعل على القاذف عقوبتين: عقوبة مادية، وعقوبة معنوية، العقوبة المادية هي الجلد ثمانين جلدة إذا لم يأت بالبينة، وهي أربعة شهود يشهدون بصدق قوله فيما رمى به الآخر، والعقوبة الثانية إسقاط اعتباره وعدم قبول شهادته، ولكن ما الشروط الواجب توافرها في القاذف وفي المقذوف؟

يُشترط في القاذف لقيام الحد عليه البلوغ، والعقل، وأن يكون المقذوف محصناً.

فما المراد بالإحصان بالنسبة للمقذوف؟

الإحصان هنا في باب القذف يختلف عن الإحصان في باب الزنا، فالإحصان في باب الزنا تكلمنا عنه بأن يكون بالغاً، وعاقلاً، وحرراً، وأن يكون قد دخل بزوجته في نكاح صحيح، لكن بالنسبة للقذف هو بمعنى أن يكون المقذوف عفيفاً عن الزنا مع البلوغ، والعقل، والإسلام، والحرية، وكما قلت: فإن حد القذف ثمانون جلدة للآية الكريمة بالإضافة إلى سقوط اعتباره وعدم قبول شهادته إلا إذا تاب وحسن إسلامه.

لكن هل يقبل العفو في القذف أو لا يقبل؟

من شبهه أو قاس حد القذف على الزنا لأن كليهما حق لله ﷻ لم يقبل فيه العفو خصوصاً إذا وصل إلى الإمام، لكن من قاسه على حق الأدمي كالقصاص قال: إن فيه جواز العفو حتى وإن وصل إلى الإمام، قد سبق أن رجحنا أن حد القذف هو من العقوبات المقدرة التي يغلب فيها حق الله ﷻ.

٤. جريمة الاعتداء على العقل بالإسكار وعقوبتها:

الاعتداء على العقل يكون بتغييبه عن طريق شرب المسكر، شرب الخمر، والخمر كما هو معلوم من الدين بالضرورة أنها محرمة تحريمًا قطعياً لا خلاف فيه بين العلماء؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] هذا بالنسبة للقرآن، وقال رسول الله ﷺ فيما رواه مسلم عن ابن عمر { (كل مسكرٍ خمر، وكل خمرٍ حرام) }.

واتفق الفقهاء على تحريم الخمر المتخذة من العنب، ولكن اختلفوا في الأنبذة - الأنبذة يعني: الأشربة - هل تلحق بالخمر من العنب، أم لا؟

فمع اتفاق العلماء على تحريم السكر نفسه من أي شراب من أي شيء فإنهم اختلفوا في القليل من الأنبذة التي لا تسكر، يعني: لا يترتب على شرب القليل منها إسكار؛ فقال فقهاء الحجاز وجمهور المحدثين: إن قليل الأنبذة المسكر وكثيرها كله حرام، بينما قال العراقيون ومنهم الإمام أبو حنيفة: من المحرم من سائر الأنبذة المسكرة هو حد السكر نفسه - يعني: الوصول إلى حالة السكر نفسه - وليس العين - يعني: وليس مجرد الشراب - لو شرب ولم يسكر فهذا ليس حراماً، لكن المحرم هو السكر، والراجح هو قول الحجازيين والمحدثين ومن وافقهم، لكن ما هي عقوبة شارب الخمر؟

أولاً: لم يرد في القرآن الكريم بالنسبة للخمر عقوبة مقدرة، ولكن جاء ذلك في السنة أن النبي ﷺ جلد في الخمر أربعين، وظل الأمر كذلك إلى جزءٍ أو قدرٍ من خلافة سيدنا عمر بن الخطاب، ولما رأى سيدنا عمر بن الخطاب أن الناس تبادوا في شرب الخمر رأى أن يزيد في هذه العقوبة، فجعل العقوبة ثمانين؛ ولذلك ذهب الجمهور إلى أن حد شارب الخمر ثمانون جلدة؛ لأن سيدنا عمر بن الخطاب لما استشار الصحابة أشار عليه سيدنا علي بأن يجلد شارب الخمر ثمانين جلدة؛ لأنه إذا هذى افتري - لأنه بعد أن يشرب يهذي، وإذا هذى افتري - وحد المفتري ثمانون جلدة، وقال الشافعي، وأبو ثور، وداود: بأن الجلد أربعون جلدة، ولعل الأقرب إلى الصواب أن الحد هو أربعون جلدة، أما الزيادة إلى الثمانين فهي من باب التعزير، وأن سيدنا عمر أراد بهذه الزيادة الزجر والردع لمن تسول له نفسه العودة إلى شرب الخمر، أو الإدمان لشرب الخمر، أو اعتياد شرب الخمر؛ قياساً على غير ذلك من العقوبات التي للإمام فيها التعزير، سيدنا عمر فعل ذلك بالنسبة لغير الحدود كالطلاق؛ حيث أمضاه ثلاثاً مثلاً وهكذا، فإذا أخذنا بأن النبي ﷺ لم يحدد فيها شيئاً فهي عقوبة تعزيرية، ولكن إذا أخذنا بأن

النبي ﷺ حدّ فيها حدّاً عقوبة مقدرة وهي الأربعون وأن الزيادة تعزير تصير هذه العقوبة فعلاً من العقوبات المقدرة، يعني: التي وضع الشارع لها حدّاً لا يجوز النقص منه أو زيادة فيه على أنه حد، ولكن للإمام إذا رأى أن يزيد من باب التعزير والتأديب فهذا من حقه.

ونقل هنا قول أحد العلماء المعاصرين يقول: إنه بناءً على ما تقدم فإن جعل جلد الخمر ثمانين سوطاً كان من فعل عمر باتفاق الصحابة بعد الرسول ﷺ بدليل أن علياً قال بعدما أشار على عمر بجعل جلد الخمر ثمانين: "إن هذا الحد رآه الصحابة بعد الرسول ﷺ" أما على عهد الرسول ﷺ فالأخذ بالآثار التي تفيد أنه لم يحد للخمر حدّاً معيناً يدعو إلى القول بأن عقوبة الخمر على عهده ﷺ كانت عقوبة تعزيرية أيضاً، إذ إنها لم تكن مقدرة، وكل عقوبة غير مقدرة تسمى في الشريعة تعزيراً، وإذا أخذنا بالآثار التي تفيد أن عقوبة الخمر على عهد الرسول ﷺ كانت مقدرة بأربعين، وهو الذي ذهب إليه الشافعي، فإن العقوبة في هذه الجريمة على عهده ﷺ تكون حدّاً لا تعزيراً، ويكون ما بعد الأربعين تعزيراً لا حدّاً، إذ إن للإمام أن يزيد على الحدود المقدرة إذا لم تكن رادعة للبعض على ما سيأتي تفصيل ذلك عندما نتكلم عن عقوبة التعزير، وأنا أميل إلى قول الشافعي، وبناءً عليه فتكون هذه العقوبة مقدرة.

٥. جريمة الاعتداء على المال وعقوبتها:

هذه الجريمة ستلخص في عنوانين:

الأول: حد السرقة:

السرقة شرعاً: هي أخذ البالغ العاقل نصاب القطع خفيةً، مما لا يتسارع إليه الفساد من المال المتمول للغير من حرزٍ بلا شبهة.

فإذا اختل شرط من الشروط المتضمنة في التعريف لا يكون ذلك سرقة.

عقوبة السرقة ثابتة بالنص، وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

وقد اتفق جمهور الفقهاء على أن المراد بقطع اليد؛ قطع اليد اليمنى من الرسغ، وهو مكان لبس الساعة أو الأسورة بالنسبة للمرأة؛ لأن هذا ما بينته سنة النبي ﷺ وهذه العقوبة ليس فيها قسوة، إنما فيها رحمة - كما هي كل أحكام الشريعة كلها رحمة - لأن الذي لا يُرحم لا يُرحم، ولأن في هذه الجريمة اعتداءً، وترويعاً للآمنين على أموالهم، بصرف النظر عن قدر المال المسروق.

وهي عقوبة مقدرة لأنها عقوبة حدية وضع الله ﷻ لها حداً، فإذا اختل شرط من الشروط التي ذكرناها في التعريف؛ لا تقام العقوبة، إنما يحل محلها أمر آخر، وعقوبة أخرى هي العقوبة التعزيرية، هذا متفق تماماً مع مقاصد الشريعة للحفاظ على المال.

الثاني: حد الحرابة:

جريمة قطع الطريق أو الحرابة - كما يسميها الفقهاء - نعالجها هنا على أنها عقوبة مقدرة بالنص، وعلى أن في جانب منها عدواناً على المال، أما أن هذه العقوبة منصوص عليها؛ فيدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

وقد اتفق الفقهاء على أن شهر السلاح، وقطع الطريق خارج المصر - يعني: خارج منطقة العمار - تعتبر من قبيل الحرابة التي تستوجب الحد، ولكن حصل

فقه الجنايات

خلاف بين الفقهاء في شهر السلاح غير المحدد فقال البعض: لا محاربة إلا بشهر السلاح المحدد المأخوذ من الحديد كالسيف - يعني: يقتل - وقال البعض: إن الإجماع على أن المحاربة تكون بالقتل أو محاولة القتل أو التهديد به، سواء أكان ذلك بالمحدد، أو المثلث - يعني بأي نوع من أنواع السلاح الذي من شأنه أن يجرح، أو يقتل.

وهذا يختلف طبعاً من بيئة إلى بيئة، ومن زمن إلى زمن، والذي عليه جماهير الفقهاء: أن من قاتل على أخذ المال بالسلاح، أو بأي نوع كان من أنواع القتال؛ فهو محارب - من قاتل ليحصل على المال ليأخذ المال فهو محارب - ولكن الخلاف بينهم في حدوث ذلك داخل العمران؛ فيه خلاف؛ فمنهم من رأى أنه يكون محارباً، ومنهم من رأى أنه لا يكون محارباً لأنه يدرك بالغوث، يعني: المهدد إذا استغاث بالناس أغاوثه؛ ولذلك حدث خلاف بين الفقهاء في المحاربة أو الحاربة داخل العمران.

ولعل التعميم أفضل - يعني: سواء كان داخل العمران أو خارجه - من هدد الناس ليستولي على أموالهم أو ليقتلهم أو ليروعهم؛ فهو من قطاع الطريق الذين تنفذ فيهم عقوبة قطع الطريق؛ فمثلاً عند الإمام أبي حنيفة؛ الأحكام الواردة في الآية الكريمة: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ موزعة لأنواع العقوبة على أنواع الجناية؛ فمن أخاف الناس قطع عليهم الطريق لمجرد التخويف والترجيع، ولكنه لم يقتل، ولم يأخذ مالاً، ولم يعتد على عرض، ولا شيء غير أنه أخاف الناس وروعهم؛ هذا ينفي من الأرض، هذا جزاء عدل؛ لأنه لما أخاف الناس في هذا المكان؛ ينفي من هذا المكان؛ حتى يعيش الناس في أمان منه.

ومن أخذ المال قطعت يده اليمنى ، ورجله اليسرى ؛ يده اليمنى ؛ لأنه سارق ، ورجله اليسرى ؛ لأنه سرق بطريق قطع الطريق ؛ فلا بد من زيادة العقوبة عليه - وهذا هو العدل.

ومن قتل ولم يأخذ المال ؛ قتل ، ومن قتل وأخذ المال خَيْر فيه الإمام بين الأمرين ؛ إما أن يقطع يده ورجله من خلاف ، وإما أن يقتله ولا يقطعه ، هذا مذهب الإمام أبي حنيفة.

وعند كثير من الفقهاء - منهم الشافعي وأحمد - أن المحاربين إن قتلوا وأخذوا المال ؛ قتلوا وصلبوا ، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال ؛ قتلوا ولم يصلبوا ، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا ؛ قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالاً نُفوا ، بالتأمل نجد أن هذا المذهب قريب جداً من أبي حنيفة ؛ فكأنه اتجه الجمهور.

والسبب أن "أو" عندهم لتنويع العقوبة ، وتنويع هذه العقوبة حسب الجناية ، أما عند الإمام مالك ؛ فإن قاطع الطريق إن قتل قُتل ، وإنما التخيير في قتله أو صلبه - يعني : يقتل فقط أم يقتل ويصلب ؟ الإمام يخير في هذا.

وإن أخذ المال ، ولم يقتل ؛ فلا تخيير في نفيه ، ولكن في قتله أو صلبه أو قطعه من خلاف - يعني الإمام يخير فيه بين ثلاثة أشياء : القتل أو الصلب أو القطع من خلاف ، لكن لا يخير في نفيه لأنه رجل خطر.

وإذا أخاف السبيل فقط ؛ فللإمام الخيار في قتله ، أو صلبه ، أو قطعه ، أو نفيه ؛ لأن الإمام مالك رأى أن لفظ : "أو" - التي كررت في الآية - إنما هي للتخيير ، كما تقول : تزوج هنداً أو أختها ، والتخيير معناه عند مالك : اجتهاد الإمام في العمل لمصلحة الرعية ؛ فهو يختار من هذه العقوبات أنسبها لمصلحة الرعية.

٦. جريمة الاعتداء على نظام الحكم بالبغى :

أولاً: من هم البغاة؟

العلماء وضعوا لهم تعريفاً بأنهم : هم الذين يخرجون على الإمام العدل، ويخالفون الجماعة، ولهم مذهب يتدعون، وذلك بتأويلٍ مستساغ - مع وجود المنعة والشوكة.

يعني : ناس يخرجون على نظام الحكم في المكان الذي هم فيه، وهؤلاء الذين يخرجون على الإمام العدل الذي له البيعة على الناس، ويخالفون بذلك جماعة المسلمين، وينفردون بمذهب يتدعون من عند أنفسهم، يقوم على تأويل فيه شبهة، يعني: المخالفة فيه للجماعة ليست قطعية، لهم تأويل مستساغ، مع وجود المنعة، يتمتعون بأن لديهم قوة وشوكة، يعني: لهم جيش، لهم تنظيم، فهؤلاء وردت النصوص بعقوبتهم، وأمر الله ﷻ في البداية بمحاولة الصلح معهم؛ فإن لم يكن فالقتال لتأديبهم وزجرهم وردهم إلى حظيرة الجماعة؛ لأنهم بغاة ظلمة: "إخواننا بغوا علينا" - كما سماهم سيدنا علي < قال تعالى:

﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَأَقْسِطُوا اللَّهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات: ٩، ١٠].

وفي النصوص الواردة أيضاً عن النبي ﷺ ما يؤكد ذلك؛ ففي حديث أنس، وأبي سعيد أن النبي ﷺ قال: ((سيكون في أمتي اختلاف وفرقة...)) إلى أن قال: ((منهم من يحسنون القول، ويسئون العمل، يرقون من الدين كما يرق

السهم من الرمية، هم شر الخلق والخلیقة، طوبى لمن قتلهم أو قتلوه...) إلى آخر الحديث.

الصحابه لم یختلفوا فی قتال الخوارج، واعتبروهم بغاة، ولما سئل الإمام علي: هم كفار؟ قال: "من الكفر فروا"، من هم؟ قال: "إخواننا بغوا علينا"، وهذا من فقه سيدنا علي < .

ثانياً: ما حكم هؤلاء البغاة؟

حكمهم -في الواقع- یختلف بحسب أحوالهم؛ فهم لهم العديد من الأحوال، وكل حالة من أحوالهم لها حكم تترتب عليها عقوبة، كل عقوبة على قدر الجنایة.

الحالة الأولى: إذا لم یخرجوا فی اعتقادهم إلى المظاهرة والجهربه، بل هذه عقيدة بينهم وبين أنفسهم، ولم یترتب على ذلك أن يشهروها بين الناس، وأن ینادوا بها، ولم یترتب على فكرتهم واعتقادهم خروج على الإمام وعصيان له، ولم یتحيزوا -یكون لهم فريق ینحاز بعضهم إلى بعض في مكان- وكانوا عبارة عن أفراد قلائل -هم تحت سيطرة الإمام، وتحت قدرته- فهؤلاء یتركون بلا حرج، ولا یتعرض لهم، فمن الممكن التألیف -من جانب العلماء- والرد عليهم، وبيان شبههم؛ حتى لا یغتر بهم أحد، لكن لا تقام عليهم أية عقوبة، هم أحرار في أفكارهم ما داموا لم یخرجوا على النظام.

الحالة الثانية: إذا أظهروا اعتقادهم هذا، ومقولتهم هذه -مع اختلاطهم بالناس، وعدم تحيزهم في مكان خاص بهم- في هذه الحالة ليس للإمام أن یحاربهم أيضاً إنما عليه -أولاً- أن یبدأ بمناقشتهم، ومحاولة ردهم إلى الصواب؛

فإن أصروا ورفضوا؛ جاز له تعزيرهم - مثلهم في ذلك مثل أهل البدع - فللإمام تأديبهم فقط ليردهم إلى الصواب بعقوبة رادعة مناسبة محل اجتهاد الإمام.

الحالة الثالثة: إن اعتزلوا وتميزوا بمكان، لكن لم يعلنوا العصيان، ولم يخرجوا عن طاعة الإمام أيضاً - لم يحاربهم الإمام ما داموا على ذلك، حتى وإن تحيزوا - فهم أحرار في هذا ما داموا لم يمنعوا حقاً من الحقوق، ولم يخرجوا على طاعة الإمام ولم يسببوا فساداً... إلى آخره.

الحالة الرابعة: هي التي يظهر فيها البغي، وهي التي تكون فيها العقوبة، ذلك إذا امتنعت هذه الطائفة عن الطاعة - رفضت طاعة الإمام الذي له البيعة، وإمام عادل - ومنعت ما يجب عليها من الزكاة أو الوظائف أو الضرائب... إلى آخره، وتفردت بجباية الأموال - يعني: أصبحت هي التي تجمع الأموال من الناس الذين معهم - وينفذون الأحكام بعيداً عن الإمام، فإن كان ذلك دون اختيار إمام لهم كان ما جمعوه من مالٍ غصباً، ويعتبروا غاصبين، وعلى الإمام أن يسترد منهم هذه الأموال، وكذلك ما يصدرونه من أحكام - وليس لهم إمام - كل هذه الأحكام مردودة، وإن أقاموا على ما أقاموا عليه؛ للإمام له أن يوجه إليهم من يطلب منهم العودة إلى حظيرة الجماعة، والأحكام التي حكموا بها باطلة.

ثالثاً: ما الحكم لو اختاروا لهم إماماً؟

إذا اختاروا لهم إماماً؛ فأمرهم بجمع الزكاة أو الضرائب، ونفذوا أوامره، أو نفذوا أحكامه، إذا كان لهم إمام؛ فإن الأموال لا تطلب منهم مرة ثانية، والأحكام التي حكموا بها لا ترد؛ لأن لهم إماماً، لكن يجب على الإمام محاربتهم - في حالتين - سواء نصبوا لهم إماماً، أم لم ينصبوا لهم إماماً.

لكن إذا حدث قتال -والقتال هنا هو العقوبة- فهو تأديب وتعزير، إنما هنا عقوبة بقتالهم، وجواز أن يقتلوا، لكن هل يعاملون أثناء الحرب معاملة الكفار والمشركين، أو لا؟

رابعاً: الفرق بين البغاة والكفار:

في الواقع أن هناك فروقاً مهمة جداً بين حرب البغاة، وحرب الكفار أو المشركين، هؤلاء البغاة مؤمنون، حتى القرآن الكريم سماهم: مؤمنين فقال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ وقال: ﴿فَأَصْلِحْ حُوبًا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ كذلك لهم أحكام في القتال خاصة منها:

الأول: أن يبدأ الإمام -قبل حربهم- بإعذارهم وإنذارهم قبل بدء القتال، ومناقشتهم؛ حتى لا تكون لهم أية مندوحة، وينوي الإمام بقتالهم ردعهم وزجرهم، كما أنه يؤدب العصاة والجناة، فهؤلاء من الجناة والعصاة؛ فالإمام يقوم بتأديبهم، وهذا عكس المشركين والكفار؛ فإنهم يقاتلون لوقوفهم في وجه الدعوة، واعتدائهم على المسلمين.

الثاني: أن المقبل من البغاة يُقتل، بينما المدير لا يُقتل -عند جمهور الفقهاء-؛ لا يجهز على جريحهم، إذا كان فيهم جريح لا تكمل عليه ونقتله، إنما نتركه.

الثالث: أن من أسر منهم لا يُقتل، ومن يكون منهم في الأسر يطلق سراحه -إلا إذا كان في حرب مستمرة؛ فيحبس أو يسجن إلى نهاية الحرب.

الرابع: أن أموالهم لا تغنم، ولا تسي ذراريهم.

الخامس: لا تنصب عليهم المجانيق؛ لأنهم مؤمنون، ولا تحرق عليهم المساكن... إلى آخره.

یرى الإمام أبى حنیفة أن هؤلاء البغاة إذا كان لهم فئة وفرّوا من المعركة؛ لجئوا إليهم، وكونوا فريقاً، وعادوا لحربنا؛ فلا مانع من قتلهم، وإن كانوا مدبرين أو الإنهاء على جريحتهم.

لكن رأي الجمهور أرجح؛ لأنه هو الذي يليق بمعاملة المؤمنين بعضهم على بعض، حتى وإن كان هؤلاء فيهم فرقة باغية وخارجة على الإمام العادل.

٧. أهم خصائص العقوبات المعزرة:

هذه العقوبات المقدرة لها العديد من الخصائص، ومن الممكن استنباط هذه الخصائص مما سبق حول هذه العقوبات؛ حيث يتضح أن الشريعة الإسلام لم تضع عقوبات مقدرة إلا لعدد قليل من الجرائم؛ لأننا لو عددنا هذه الجرائم التي فيها عقوبات مقدرة؛ لوجدناها قليلة؛ فهي الزنا، والسرقه، وقطع الطريق، وشرب الخمر، والبغي، وجدنا أيضاً القصاص وجدنا أيضاً الدية "القصاص في العمد والدية في الخطأ"، إلا إذا انتقل من القصاص إلى الدية، كما سيأتي تفصيل ذلك.

فهي عقوبات قليلة جداً حددت الشريعة لها عقوبات معينة من حدود وقصاص تحديداً ثابتاً ذا حد واحد، ولم تجعلها ذات حدين، ومعنى ذلك: أن القاضي متى ثبت لديه ارتكاب جريمة من الجرائم السابقة؛ عليه أن يقضي بالعقوبة المنصوص عليها لهذه الجريمة، كما هي دون نقص أو زيادة؛ فهو لا يستطيع أن يخفف من هذه العقوبة أو يشدد؛ لأجل ظرفٍ من الظروف، سواء منها ما تعلق بالجريمة، أو ما تعلق بالمجرم، تلك الظروف التي كثيراً ما تلعب دوراً كبيراً لدى القضاة في تقديرهم للعقوبات - وفقاً للنصوص القانونية الوضعية.

أيضاً، هذه العقوبات المقدرة لا يجوز العفو - لا عن الجريمة، ولا عن العقوبة في هذا المجال - بخلاف الحال في التشريعات الجنائية، وتكلمنا عن العقوبة - إذا كانت في القصاص - فيغلب فيها حق الأدمي، وهنا يمكن العفو والانتقال إلى الدية.

أما مثلاً عقوبة كجلد القاذف؛ ففيها خلاف، هل هي أقرب إلى حق الله أو أقرب إلى حق الإنسان، قد رجحنا أنها أقرب إلى حق الله، وبناءً عليه؛ فلا يجوز فيها العفو إذا وصلت إلى الإمام، ولا يمكن في الحدود الصلح، ولا الإبراء إلا في القذف - كما قلت - ففيه قولان، والراجح منهما عدم الصلح، ولا الإبراء أيضاً.

ويلاحظ - مع ذلك - أن صاحب الحق في القصاص إذا عفا عنه؛ فإنه يسقط ولا يقضى به، بل يقضى بعقوبات أخرى، ومرد هذا الخلاف بين الحدود والقصاص - كما تقدم - هو أن القصاص في حق الأفراد دون الحدود؛ فهي حق لله - تبارك وتعالى - هذه خصيصة من الخصائص العامة لهذه العقوبات.

أيضاً هناك تشديد في الضمانات - عند إنزال العقوبة - بالنسبة للجرائم السابقة؛ ذلك أن الشريعة الإسلامية وضعت لكل جريمة من هذه الجرائم شروطاً تهدف إلى تضيق نطاقها، كما تشددت في الإثبات؛ فحصرت وسائله في وسائل معينة، بخلاف الجرائم الأخرى، وفضلاً على ذلك - فإنها تجعل كل شبهة لمصلحة المتهم فيها؛ فقد قررت مبدئاً مهماً وهو: أن الحدود تدرأ بالشبهات، كيف ذلك؟

الشروط التي اشترطتها الشريعة لتطبيق العقوبة - في هذا المجال - شروط شديدة؛ فشرط النصاب، وشرط الحرز في جريمة السرقة، وشرط الإحصان في جريمة القذف، وشرط السكر في تعاطي غير الخمر - هذه الشروط يترتب على عدم توافرها؛ عدم قطع اليد في السرقة، وعدم الجلد حداً في القذف، وفي الشرب.

هناك شروط أخرى يترتب على عدم توافرها بالكيفية التي عينها الشارع الانتقال من حدٍّ إلى حدٍّ أخف منه ؛ ذلك مثلًا ظاهر في شرط الإحصان في جريمة الزنا ؛ إذ إن عدم توافره طبقاً لما رسم الشارع ؛ يترتب عليه أن لا يرجم الزاني ، بل يجلد حد الزاني غير المحصن - وهو جلد مائة والتغريب - على خلاف في التغريب .

في الإثبات أيضاً اشترط الشارع الإسلامي شهادة الأربعة في جريمة الزنا ، هذا طبعاً صعب جداً إذا كان الإثبات بالبينة ، إذا كان الإثبات بالإقرار والاعتراف ؛ فقليل بوجوب أن يكون هذا الاعتراف أربع مرات ، كل مرة تقوم مقام شاهد .

هذا كله وغيره يدل على خصائص هذه العقوبات : أنها قليلة ؛ أن فيها ضمانات ، أن التطبيق فيه تشديد في الشروط ، فيه تشديد في الإثبات ؛ لأنها جرائم خطيرة جداً ، ولأن عقوبتها أيضاً شديدة جداً .

٨. أثر الشبهة في إسقاط العقوبات المعزرة :

إن هذه الشبهات إنما هي بالنسبة للعقوبة المقدرة من الحدود ؛ فإن الشارع الإسلامي جعل الشبهة في مجال الحدود والقصاص قائمة مقام الحقيقة ، إن كان هناك شبهة كانت هذه الشبهة حقيقة فعلاً ، وهي جدية بعدم إقامة الحد على الجاني ، لكن إذا لم نقم عليه الحد ، هل يعاقب عقوبة تعزيرية أخرى ، أم لا ؟

نقول : ما يترتب على هذه الشبهة ؛ ونتيجة لذلك نرى العقوبة المقدرة تدرأ عن المتهم ؛ بسبب وجود هذه الشبهة ، لكن ما معنى الشبهة ؟

الشبهة معناها : ما يشبه الثابت وليس بثابت أو ما يشبه الحقيقة ، وليس بحقيقة ، أو هي : وجود المبيح صورة مع عدم حكمه أو حقيقته .

فمثلاً إذا أخذنا بتقسيم الإمام أبي حنيفة نجد أنه قسم الشبهة إلى ثلاثة أقسام: شبهة الفعل، وشبهة الملك، وشبهة العقد.

القسم الأول: شبهة الفعل: وتسمى شبهة اشتباه، وشبهة مشابهة، أي شبهة في حق من اشتبه عليه الأمر، دون من لم يشتبه عليه؛ ففيها مرجعية إلى اعتقاد الجاني، الجاني جنى وهو يظن أن هذا الفعل حلال، ويظن في نفسه أن هذا الشيء -الذي هو حرام في الحقيقة- حلال، فهو لم يقدم عليه، وفي نيته فعل الجريمة، هو اشتبه عليه الأمر، من ذلك مثلاً: إتيان الزوج زوجته التي طلقها ثلاثاً في العدة. بعض الناس قد يشتبه عليه هذا، يقول: ما دامت في العدة؛ فهي لا تزال حلالاً لي.

أو خالعتها -أخذ منها المال مال الخلع- يظن أنها ما دامت في العدة؛ فهي حلال له؛ فقد يجامعها، فهل يقام عليه الحد؟

الحقيقة أن هذه شبهة؛ لأن بعض الناس يجهل هذا، وهذه يسميها الإمام أبو حنيفة: شبهة الفعل، يعني: الفعل اشتبه عليه؛ هل هو حلال أو حرام؛ فظنه حلالاً، وهو في الواقع حرام؛ فلا تقام عليه الحدود.

القسم الثاني: شبهة المحل أو الملك:

تسمى أيضاً شبهة حكمية، فهي تكون إذا قام دليل شرعي يفيد حل الفعل -الذي ارتكبه الجاني- مع وجود دليل آخر يجانبه يحرم الفعل نفسه؛ فمثلاً: إذا سرق الأب من ابنه؛ هل يقام على الأب الحد؛ فتقطع يده؟ الله تعالى يقول: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فيدخل في ذلك الأب وغير الأب، لكن ورد أن النبي ﷺ قال: ((أنت ومالك لأبيك)) فالأب له شبهة ملك في مال ابنه؛ فلا يقام عليه الحد.

وكذلك القاذف: لو قذف الأب ابنه فقال له: يا زانٍ، هل يقيم عليه الحد؟
النصوص تقول: يقيم عليه الحد؛ لكن فيه شبهة: أن هذا هو الأب؛ والنبي ﷺ
ذكر أن الأب له البر، وكذلك القرآن الكريم.

كذلك لو قتل الأب ابنه؛ فهو سبب في وجوده، فهل يكون الابن سبباً في إعدام
الأب؟ لا، لا يقيم عليه الحد؛ فهذه شبهة تسقط الحد.

القسم الثالث: شبهة العقد:

ويقول بها أبو حنيفة وزفر، ومعناها: أن صورة العقد عندهما تكفي بذاتها
لإيجاد الشبهة، كأن كان يكون تزوج رجل امرأة وقد رضعت معه مثلاً، أو
أرضعته، أي: أمه أو أخته من الرضاعة - ودخل بها؛ هنا شبهة في فساد العقد؛
فإذا دخل بها مع فساد العقد لا يقيم عليه الحد، لكن عند غير أبي حنيفة وزفر:
يقيم عليه الحد، طبعاً إذا اختلف الفقهاء كان ذلك مدخلاً للاشتباه.

هناك تقسيم آخر جيد للشبهة من حيث: هل الاشتباه حدث في ركن من أركان
الجريمة، أو حدث في الإثبات لهذه الجريمة، هذا التقسيم عند غير الحنفية؛ موجزه
أنه إذا حصلت الشبهة في ركن الجريمة يترتب على اختلال هذا الركن "الشبهة"؛
أنه لا يؤخذ المتهم بالتهمة المنسوب إليه، ولا يعاقب أية عقوبة.

مثلاً أن يأتي الرجل امرأة زُفَّت إليه على أنها زوجته اعتماداً على إخبار الناس له
بذلك، مع أنها ليست زوجته؛ فهذه شبهة إذا ثبتت يسقط الحد، ولا يعاقب بأي
عقوبة أخرى، لكن إذا كانت الشبهة قائمة في انطباق النص المحرم على الفعل
الذي ارتكب؛ بأن يختلف الفقهاء في دخول فعل في نص محرم أو لا؛ فريق يرى
أن النص لا ينطبق على هذا الفعل، وفريق يرى العكس؛ فيكون هذا الفعل بناءً

على ذلك غير محرم في نظر البعض ؛ فلا يعتبر عندهم جريمة ؛ فيبرأ المتهم منه أخذاً بالأصلح له.

مثلاً في جريمة الزنا: من يتزوج امرأة بغير شهود أو بغير إذن الولي ؛ الفقهاء اختلفوا في مثل هذا الزواج ؛ فأحله البعض ، وحرمه البعض ؛ فيكون هناك اشتباه في انطباق نص الزنا على الوطاء الحاصل فيه شبهة ؛ فيدرأ هذا الحد عن الفاعل.

إذا كانت الشبهة في طرق الإثبات مع أن الفعل جريمة ؛ فلا يقام عليه الحد ، لكن يعاقب عقوبة أخرى ، وهي عقوبة تعزيرية ، مثلاً إذا كان الإثبات عن طريق الإقرار ؛ فهو أقر على نفسه بجناية ، ثم عدل عن هذا الإقرار ؛ فإن ذلك يورث شبهة تسقط عنه الحد ، ولكن أصل الجريمة موجود ، وصفة الجرم موجودة ، وهو اعترف بها مرة ، ثم عاد ؛ فمثل هذا يسقط عنه الحد ، ولكن يعاقب عقوبة تعزيرية تكون رادعة له ولأمثاله ، لكن لا يقام عليه الحد.

وهكذا ندرك أن العقوبات المقدرة لها خصائص معينة تفرقها ، وتختلف بها عن غيرها من العقوبات غير المقدرة: أنها تسقط بالشبهات ، أنها قليلة ، أن الشرع وضع لها شروطاً تضيق عليها في الإثبات ، ووضع لها ضمانات في التطبيق - وهذا كله - لأن العقوبات المقدرة عقوبات شديدة وقوية وخطيرة ، ويقابلها أيضاً جرائم قوية ؛ ولذلك احتاط الشارع فيها ، ووضع هذه الخصائص.

وفيما عدا الحالات المتقدمة ؛ فإن درأ الحد بالشبهة قد لا يؤدي إلى البراءة بل إلى الحكم بعقوبة تعزيرية ؛ لأن الشبهة - وإن كانت في مجال الحدود والقصاص - تأخذ حكم الحقيقة ، وتمنع من إقامة العقوبة المقدرة على المتهم ، إلا أنها قد لا تؤدي إلى منع العقوبات الأخرى ، ومبدأ درء الحدود بالشبهات - القائم في

الشريعة الإسلامية - قد أخذت به التشريعات الجنائية الحديثة؛ فهو مبدأ جيد، والغرض منه الوصول إلى العدل.

الجرائم والعقوبات غير المقدرة، وبعض أنواع التعزيرات

١. العقوبة غير المقدرة:

"التعزير" مصدر للفعل "عزّر" تعزيراً، والتعزير: المنع والردّ، يقال في لغة العرب: عزّر أخاه بمعنى نصره؛ لأنه منع عدوه من أن يؤذيه، ويقال: عزّرته أي: وقّرته، وأيضاً: أدبته؛ لأن هذا الاسم من أسماء الأضداد، يستعمل بمعنى التوقير والتعظيم، وبمعنى التأديب، وهو هنا بالمعنى الثاني، بمعنى التأديب، تأديب الجنائي بغرض إصلاحه.

وأما التعزير في لغة الفقهاء أو في الشرع: "فهو عقوبة غير مقدرة شرعاً تجب حقاً لله، أو لآدمي، في كل معصية ليس فيها حدٌ ولا كفارة غالباً".

فهذا التعريف يشير إلى أن عقوبة التعزير عقوبة غير مقدرة: يعني لم يحددها الشرع، ولم يبين أبعادها بشيء من التقدير والتحديد، فهي في مقابل العقوبة المقدرة؛ كالحُدود، والقصاص، والدية... إلى آخره.

تجب حقاً لله: يعني من التعزير ما هو حق لله، أو لآدمي يعني: أن منه قسماً هو حق للآدمي، في كل معصية: يعني أن سبب التعزير هو المعصية بمعنى الجنائية؛ لأن الجنائية معصية، ولكن هذه المعصية التي هي سبب للتعزير ليس فيها حد، ولا كفارة غالباً. ليس فيها حد ولا كفارة: لإخراج العقوبة المقدرة؛ لأن العقوبة المقدرة فيها حد أو قصاص، أو كفارة.

ولكن لماذا أدخل الفقهاء كلمة "غالبًا" في هذا التعريف؟

لأن بعض التعزيرات ليس فيها حد ولا كفارة، ولا هي معصية، ومع ذلك يعتبرون العقوبة على الفعل بسببها تعزيراً، وهذا كما يكون من الصبي مثلاً؛ فالصبي إذا أخطأ يؤدب؛ أبوه يؤدبه، أو المعلم يؤدبه، أو من يتولى أمره يؤدبه، وهذا التأديب هو تعزير في الواقع، ومع ذلك هو ليس معصية، وليس فيه حد ولا كفارة.

الحكمة من مشروعية التعزير وحكمه:

حكم التعزير: هو عند جمهور الفقهاء مشروع في كل معصية لا حد فيه، ولا كفارة غالباً، لكن حكمه التكليفي -من حيث كونه واجب أو سنة- يرجع إلى الأحوال التي يكون فيها؛ فالتعزير يدخل في حالات كثيرة جداً، قد يصل بعضها أحياناً إلى أن التعزير يكون واجباً، وقد يكون مستحباً، لكن هذه الأحكام تكليفية مرتبطة بحالة الجاني، وحالة الجناية.

الحكمة من مشروعية التعزير: التعزير مشروع لردع الجاني وزجره وإصلاحه، والزجر يعني أن نمنع الجاني من معاودة الجريمة، أو ما يشبهها، ومنع غيره أيضاً، ومن ذلك -مثلاً- ترك الواجبات: كأن لا يصلي، لا يصوم رمضان، لا يصلي العيد، لا يزكي، لا يدفع زكاة ماله، يسبّ هذا، أو يشتم هذا... إلى آخره، والمماثلة في أداء حقوق الناس، كأن تكون عليه للناس حقوق مالية، أو معنوية، ولكنه يماطل، أو يسوّف في أدائها، ويتضح هذا جلياً في الحقوق المالية مثلاً إذا كان مديناً، وهو في نفس الوقت غني يستطيع أن يسدد ما عليه من ديون، ومع ذلك يسوّف ويؤجل بلا سبب غير إيذاء الدائن؛ فهذا مرفوض؛ لأن مطل الغني ظلم، هذا الظلم يستوجب إنزال العقوبة به.

فقه الجنايات

وأما الإصلاح؛ فهو غرض أيضاً، يعني التعزير يستهدف إصلاح، وتهذيب الجاني، وهو من المقاصد الأصيلة لدرجة أن بعض من كتبوا في التعزير من أئمة الفقه - كالماوردي الشافعي، وابن فرحون المالكي - يقول: التعزير تأديب وإصلاح - تأديب للجاني، وإصلاح في نفس الوقت - له وللمجتمع من حوله.

وقد يتوهم بعض الناس أن التعزير فيه إهدار للأدمية وللكرامة؛ لأننا قد نعرض لبعض ألوانه، وأنواعه، ومنها الضرب، ومنها السجن، ومنها العتاب، ومنها - أحياناً - ما يصل إلى درجة القتل؛ فقد يظن بعض الناس أن في ذلك إهدار لأدمية الجاني، أو أن في ذلك إتلافاً لمال، أو لشيء من الثمرات، أو حتى النفوس، لكن الواقع أن الإتلاف لا يكون إلا إذا كان ذلك واجباً، وأصبح أمراً محتماً لا بد منه لإصلاح المجتمع.

وفعل التعزير مشروط بالسلامة، فيشترط في التعزير - طبعاً في غير القتل عندما يتحتم - سلامة المجني عليه؛ لأن الغرض الإصلاح والتأديب؛ ولذلك لا يجوز في التعزير قطع شيء من أعضاء من وجب عليه التعزير، ولا جرحه؛ ولا إتلافه؛ لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك؛ إنما التأديب يكون بوسائل أخرى، سواء أكان ذلك التعزير ناشئاً عن حالة الجاني، أو حالة الضرب، أو طريقة الضرب، أو مكان الضرب - المكان الذي يقع عليه الضرب - المطلوب السلامة؛ فلا تستخدم من الأدوات، أو الآلات ما من شأنه إلحاق إتلاف أو قطع أو جرح، ولا يضرب الجاني في أماكن فيها إهانة كبيرة كالوجه، أو الفرج، أو البطن، بل إن جمهور الفقهاء منعوا الصفع، ومنعوه لأن فيه إهانة واستخفافاً بالجاني، ومنعوا حلق اللحية في زمنهم؛ لأن حلق اللحية - في أزمنة هؤلاء الفقهاء - كانت من باب المثلة؛ لأن عقوبة التعزير يراعى فيها أيضاً العرف - كما سنرى - فإن وصل إلى القتل، وكان القتل ضرورياً؛ فيشترط أن يكون بألة حادة؛ حتى لا يتعذب؛ لأن

الشريعة الإسلامية جاءت بالإحسان في كل شيء؛ حتى قال النبي ﷺ: ((إذا قتلتهم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذَّبحة)) هذا بالنسبة للحيوان مطلوب الإحسان في ذبحه؛ وكذلك بالنسبة للإنسان إذا حكم عليه بالإعدام أو القتل.

٢. أهم الفروق بين العقوبة غير المقدرّة، والعقوبة المقدرّة:

حتى يتبين لنا خصائص العقوبة غير المقدرّة لا بد أن نقارنها بالعقوبة المقدرّة؛ لأنّ بضدها تتميز الأشياء. فإذا قارنا بين العقوبة المقدرّة وغير المقدرّة نلاحظ الأمور الآتية:

الفارق الأول: العقوبة المقدرّة: يطلب من القاضي التطبيق فقط، وليس له فيها اجتهاد إلا في تحقيق المناط، يعني: أن هذا الشخص يستحق العقوبة أو لا يستحق، لكن ليس له اجتهاد في تحديد أو تقدير العقوبة، ولا الاختيار؛ لأنّ ليس أمامه أمور متعددة يختار من بينها.

لكن في العقوبات غير المقدرّة: القاضي يجتهد؛ لأنّ هذه العقوبة غير مقدرّة؛ فالقاضي يجتهد في اختيار العقوبة المناسبة للمعصية أو الجناية، والمناسبة -كذلك- للجاني أو العاصي، والاجتهاد في ذلك واجب؛ لأنّه يختلف من شخص إلى آخر، ومن جناية إلى أخرى، ومن عرف إلى عرف، ومن بلد إلى بلد، ومن زمن إلى زمن.

فلأنّه مختلف؛ فهذا يحتاج إلى الاجتهاد في تحديد وتقدير واختيار العقوبة المناسبة بالنسبة للجناية، وبالنسبة للجاني؛ ولذلك هي في هذه الناحية فيها الاجتهاد واجب في حق كل من خول له الشرع سلطة تنفيذ هذه العقوبة، أعني: غير المقدرّة، وهذا مقصود من الشارع؛ ألا يقدر عقوبة محددة في جرائم معينة؛ لأنّ ذلك يختلف حسب الجناية، ومكانة الجاني... إلى آخره.

فالعقوبات المقدرة مقدرة باجتهاد القاضي فيها، ومحدود جداً بتحقيق المناط، لكن غير المقدرة الاجتهاد فيها أوسع بمراعاة الجناية والجاني والظروف... إلى آخره.

الفارق الثاني: إقامة الحد الواجب لحق الله لا عفو فيه، ولا شفاعاة، ولا إسقاط، ففي العقوبة المقدرة ليس من حق أحد أن يعفو ولا أن يشفع، ولذلك غضب النبي ﷺ عندما شفع أحد أصحابه في حدّ، قال: **((أشفعون في حد من حدود الله))** وهذا إذ وصل الأمر إلى القاضي، أو إلى الحاكم، وثبت بالبينة.

أما التعزير إذا كان في حق من حقوق الله؛ فإنه تجب إقامته، ويجوز فيه العفو والشفاعة؛ إذا كان في ذلك مصلحة، أو انزجر الجاني بدون عقاب. مثلاً شخص امتنع عن دفع الزكاة، هذا حق من حقوق الله، والعقوبة فيه غير مقدرة -يعني: تعزيرية- من الممكن أن يشفع شخص آخر فيه، ويأمره بدفع الزكاة، أو إذا رأينا أنه زجر، ما دام انزجر فلا داعي لعقوبة.

وإذا كان من حقوق الأفراد؛ فلصاحب الحق العفو مطلقاً، وممكن أن يعوض عليه ويصالح عليه، وهو يتوقف على الدعوى؛ من الممكن أن يرفع دعوى، ومن الممكن ألا يرفع دعوى، وإذا طالب به صاحب الحق فليس من حق الحاكم العفو، ولا الشفاعاة، ولا الإسقاط؛ لأنه أصبح حقاً شخصياً يطالب به، وعلى الحاكم أن يقيم الأحكام كما أمر الله ﷻ.

الفارق الثالث: إثبات الحدود، والقصاص إنما يكون عند الجمهور بالبينة، أو الاعتراف، ولا يؤخذ في الحدود وفي العقوبات المقدرة بالشهادة السماعية، لا يقول: سمعت الناس يقولون: كذا. لا بد أن يكون هو سمع. ولا يؤخذ في العقوبات المقدرة بشهادة النساء، بخلاف التعزير؛ فيثبت فيه العقاب بشهادة السماع، وبشهادة النساء، ولا حرج في هذا.

الفارق الرابع: أنه إذا أقام الإمام الحد على شخص -رجل أو امرأة- فمات، من المتفق عليه أنه لا دية له، بل دمه هدر؛ لأن الإمام مأمور بتطبيق العقوبة عليه، وتنفيذ الفعل عليه، والفعل المأمور به لا يتقيد في تنفيذه بالسلامة؛ فالله ﷻ أمر بإقامة الحد، حد الجلد مثلاً على الزاني غير المحصن، فإذا جلده الحاكم أو الإمام ومات؛ لا دية على الإمام، ودم هذا الشخص هدر؛ قتله الحد، وهكذا العقوبات المقدرّة.

أما التعزير فهو -كالحد كذلك- لا ضمان على الإمام فيه عند الجمهور، لكن الشافعية خالفوا في هذا فأوجبوا فيه الضمان على الإمام، أو على من نفذ بأمر الإمام، هو الذي يتحمل، وإن كانوا قد اختلفوا: هل هذا الضمان يكون على عاقلة الإمام، أم يكون في بيت المال؟

والشافعية استدلوا على وجهة نظرهم بموقف سيدنا عمر بن الخطاب < عندما نما إلى علمه أن امرأةً يدخل عليها الرجال فاستدعاها؛ ففزعت، وقالت: مالي ولعمر، وأجهضت جنينها! وسأل سيدنا عمر أصحاب النبي ﷺ فقالوا له: أنت مؤدب وأنت الإمام، ومن حَقك أن تفعل هذا التأديب، ولا دية عليك، لكن سيدنا علياً < قال: بل عليك الضمان؛ فأمره عمر أن يذهب، ويجمع الدية من العاقلة، ثم يعطيها لأهل المجني عليها.

وفي هذه الحالة الشافعية يقولون -في خلاف عندهم في هذا-: هل يدفع هذه الدية العاقلة، أو تُدفع عن الإمام من بيت المال؟ لكن الكل متفق على أن الإمام نفسه لا يدفعها.

الفارق الخامس: العقوبات المقدرّة تدرأ بالشبهات؛ لقوله ﷺ: ((ادرءوا الحدود بالشبهات)) بينما الشبهات لا تأثير عليها بالنسبة لعقوبة التعزير؛ فهي ثابتة رغم وجود بعض الشبهات.

الفارق السادس: يجوز الرجوع في الإقرار بالنسبة لعقوبة الحدود، ولا ينفع الرجوع في الإقرار في العقوبة التعزيرية؛ فالرجوع في الإقرار يمنع إقامة الحد، لكنه لا يمنع إقامة العقوبة التعزيرية.

الفارق السابع: أن الحد لا يجب على الصغير؛ لأنه غير مكلف، بينما التعزير يجب عليه للتأديب.

الفارق الثامن: الحد لا شفاة فيه، ولا يسقط بالتقادم، لا يسقط الحد بالتقادم؛ فمن اعترف بالزنا منذ سنوات يقام عليه الحد، بينما التعزير قد يسقط بالتقادم عند بعض الفقهاء.

٣. اجتماع التعزير مع الحد، أو القصاص، أو الكفارة:

من الممكن أن يكون هناك تعزير مع الحد، فالحنفية مثلاً يميزون تغريب الزاني غير المحصن مع أن حده الجلد، يعني الجلد مائة جلدة، هذا هو الحد. أما تغريبه سنة؛ فهم يميزونه لا على أساس أنه جزء من الحد، ولكن على أساس أنه تأديب وتعزير؛ ويجوز أيضاً تعزير شارب الخمر بعد جلده بالقول، كالتبكيته له مثلاً، وقد جاء هذا في الحديث لما أقام النبي ﷺ الحد على أحد شاربي الخمر، وقال لأصحابه ((بكتوه)) فقالوا له: ما اتقيت الله، وما خشيته، وما راقبته؛ فهذا التبكيته هو من باب التعزير بعد إقامة الحد عليه عند الحنفية والمالكية.

وقال المالكية: إن الجراح عمداً يقتص منه ويعزر، يعني: من جرح آخر جرحاً متعمداً؛ فيقتص منه إذا أمكن ذلك بالشروط المعينة، وبعد القصاص يعزر أيضاً ويؤدب.

وجوز الشافعي تعزير السارق بعد قطع يده، بأن تعلق هذه اليد المقطوعة في رقبة السارق. وكذلك عند أحمد، وروى في هذا حديثاً عن النبي ﷺ أنه أمر بعد قطع

يد السارق أن تعلق في رقبتة، وذلك إذا كان سارقاً فيه بجاحة، فيه تحدي؛ فهذا يؤدب مع ذلك.

وأجاز الشافعي أيضاً الزيادة على الأربعين في حد شارب الخمر، وأجاز أن تزيد العقوبة إلى الثمانين، وهذه الزيادة - عند الشافعي - هي من باب التعزير، وليس من باب العقوبة المقدره.

فنحن رأينا من خلال هذه الأمثلة المتعددة أنه يمكن الجمع بين العقوبة المقدره - الحد - والعقوبة غير المقدره - وهي التعزير.

أيضاً قد يجتمع التعزير مع الكفارة؛ فمن المعاصي ما حقه الكفارة، ومع ذلك قد يضاف إلى هذه الكفارة التعزير؛ فمثلاً الجماع في الإحرام، الجماع والإنسان متلبس بالنسك ولابس ملابس الإحرام، أو الجماع بزوجه في نهار رمضان؛ تعدي على حرمة الشهر بأمر شنيع، وهو الجماع؛ فيضم إلى الكفارة عقوبة تعزيرية تكون تأديباً له، وفي وطء المظاهر الذي ظاهر من زوجته بأن شبهها بأمه، أو أخته، أو إحدى محارمه في أنها محرمة عليه: كفلانة، ثم عاد لما قال؛ فمن المعلوم أن ذلك المظاهر عليه كفارة.

فإنه بين أن إخراج هذه الكفارة يجب أن يكون ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَّاسًا﴾ [المجادلة: ٣] لكن إذا وطء المظاهر زوجته التي ظاهر منها قبل إخراج الكفارة متعمداً كان يستحق أيضاً العقوبة؛ كالذي جامع في الإحرام في نهار رمضان متعمداً؛ فهذا يضم إلى الكفارة عقوبة أخرى تعزيرية يقدرها الإمام.

الإمام الشافعي مثلاً يرى في اليمين الغموس الكفارة مع الأدب، اليمين الغموس: يعني أن يقسم الإنسان بالله، أو بصفة من صفاته، على أن شيئاً حدث وهو يعلم أنه لم يحدث، وأن شيئاً لم يحدث وهو يعلم أنه قد حدث؛ فهو

يتعمد الكذب ؛ ولذلك تسمى في الشريعة باليمين الغموس ؛ لأنها تغمس صاحبها -والعياذ بالله- في نار جهنم.

الإمام الشافعي يرى أن فيها الكفارة بالقياس على اليمين العادية، بل هذه من باب أولى، اليمين العادية فيها الكفارة ؛ فاليمين الغموس أشد وأشنع ؛ ففيها الكفارة من باب أولى، ويرى التعزير مع الكفارة، يعني يعتق رقبة، أو يصوم عشرة أيام إذا لم يستطع إعتاق رقبة ولا الإطعام، يصوم ثلاثة أيام، ومع الكفارة يؤدب بما يليق به وبالجنابة التي أحدثها، وبما كان فيها من خطورة.

بينما الحنفية -مثلاً- يرون أن اليمين الغموس لا كفارة فيها ؛ لأنها يمين غموس شديدة شنيعة، المقسم الحانث متعمد الكذب ؛ فلا تنفع فيها كفارة، هي أخطر وأكبر وأشنع من أن تكفرها كفارة، لكن فيها التعزير -عند الإمام أبي حنيفة- حتى يؤدب، وينزجر، ويكون عبرة لأمثاله ممن يستهترون بأحكام الشريعة الإسلامية.

وقال بعض الفقهاء: التعزير مع الكفارة في القتل شبه العمد. القتل شبه العمد ليس فيه حد، إنما فيه الكفارة، ومع ذلك فإن من الفقهاء من قال: إنه يضم إلى ذلك التعزير أيضاً ؛ لأنه حق من حقوق الله ﷻ.

٤. التعزير بين حق الله وحق العبد:

فالتعزير ينقسم إلى ما هو حق لله، وإلى ما هو حق للعبد:

فإذا كانت عقوبة التعزير في أمر يغلب عليه تحقيق النفع العام، أو تحقيق النفع للعامة - فهو تعزير لحق الله ؛ فالتعزير لحق الله هو: التعزير من أجل المصلحة العامة.

أما التعزير لحق العبد: فهو الذي يكون التأديب فيه لخالص حقه، كأن يكون مثلاً إنسان وقع عليه ضرر، أو جنائية، لا يجب فيها حد ولا قصاص، كأن يكون شتمه أحد مثلاً أو سبه، أو أهانه، أو حتى سرق منه شيئاً، أو قذفه، ولكن هناك شبهة؛ بحيث لا يقام الحد، في هذه الأحوال؛ فلا بد من العقوبة التعزيرية.

فمثلاً هناك عقوبة تعزيرية لخالص حق الله، مثل: عقوبة تارك الصلاة، وكعقوبة المفطر في شهر رمضان؛ وهناك عقوبة تعزيرية لخالص حق العبد مثلما قلنا: لو أن شخصاً سُبَّ، أو أهين؛ فأصبح من حقه أن يطلب معاقبة من أهانه. وهناك عقوبة تعزيرية فيها الحقان؛ مثل: أن يكون شخصاً قبلاً امرأة لآخر، أو ضمها؛ ففي هذه الحالة نقول: إن هذا الفعل فيه حقان يستحقان إيقاع العقوبة التعزيرية: فحق الله ﷻ في تجنب الإفساد، والبعد عن الفواحش والمنكرات، وحق العبد في أن يُصان عبده. مع غلبة حق الله؛ لأن الإفساد في هذه الحالة سيعود على المجتمع كله، وليس على زوجة هذا الشخص، أو على هذا الشخص فقط.

وقد تكون الغلبة لحق العبد - كما قلت - مثل السب والشتم؛ فمن حق الله ﷻ أن يمنع الفساد، وأن يكون أهل المجتمع المسلم مهذبين مؤدبين يصونون أئمتهم، وجوارحهم عن المعاصي والمعائب، لكن إذا شخص سب آخر أو شتمه يكون هنا الغلبة لحق العبد؛ لأن الذي أهين مباشرة هو شخص، صحيح هناك ضرر على المجتمع، لكن ضرر هذا الشخص أوضح وأكبر.

فالقسمة العقلية متوفرة في عقوبة التعزير، كما هي موجودة في العقوبات المقدرة.

لكن ما ثمة هذا التقسيم؟

ثمة التفريق بين حق الله وحق العبد في التعزير في أن ما وجب حقاً للعبد يتوقف على الدعوى. يعني: ما كان حق العبد فيه بارز؛ فلا تتم العقوبة إلا إذا رفع

العبد الدعوى، ويجب على الحاكم إجابهته، وفي هذه الحالة لا يجوز في هذه الحالة العفو أو الشفاعة من وليّ الأمر، ولا يجوز للقاضي فيه الإسقاط، لكن الشخص نفسه يجوز له بعد أن رفع الدعوى ألا يستمر فيها، أو أن يعفو، لكن إذا عفى يتبقى أن الله فيها حقاً.

أما التعزير الواجب حقاً لله؛ فإن العفو فيه من جانب الحاكم جائز، والشفاعة فيه جائزة، لكن ذلك مرتبط بالمصلحة، يعني: وليّ الأمر أو الحاكم لا يجوز أن يعفو بدون سبب، إنما يراعى مصلحة؛ لأن تصرفات الإمام على الرعية منوطة بمصلحة هذه الرعية؛ فإذا رأى العفو عفى، يقول: إن الله تعالى غفور رحيم. كذلك الشفاعة فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحث أصحابه عليها في مثل هذه العقوبات التعزيرية، كان يقول: ((اشفعوا تؤجروا ويقضي الله على لسان نبيه ما يشاء))، أما في العقوبات المقدرة فلم يسمح لهم في الشفاعة فقد غضب النبي صلى الله عليه وسلم غضباً شديداً عندما حاول حبه أسامة بن زيد بن حارثة أن يشفع في المرأة المخزومية التي سرقت، وقال: ((أتشفع في حد من حدود الله، إن مما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد)).

٥. الجرائم التي شرع فيها التعزير:

هذه الجرائم نوعان:

النوع الأول: ما شرع في جنسه عقوبة مقدرة، ولكن لم تنفذ هذه العقوبة لسبب أو لآخر، كوجود شبهة، أو وجود مانع، فلم تنفذ، وبالتالي تنتقل إلى العقوبة غير المقدرة، أعني: التعزير.

النوع الثاني: ما شرع فيه التعزير أصالة، يعني: من البداية.

النوع الأول: ما شرع فيه التعزير بديلاً عن العقوبة المقدرة:

وجدنا أنه بداية بجرائم القتل العمد، فيها القصاص، وشروط القصاص - كما هي معروفة - إجمالاً: العمد، والاختيار، والمباشرة، وألا يكون المقتول جزء القاتل، يعني لا يكون ابنه، وأن يكون المقتول معصوم الدم، ألا يكون حربياً مثلاً، وأن يطلب الولي القصاص، فإذا اختلف شرط من هذه الشروط امتنع القصاص، ووجب بدلاً عنه التعزير؛ لأن كل ما لا قصاص فيه ففيه عقوبة تعزيرية، هذا بالنسبة لجرائم القصاص.

أما الاعتداء على ما دون النفس ففيه القصاص بنفس شروط الاعتداء على النفس، بالإضافة إلى ضرورة المماثلة بين العضو الذي اعتدى عليه، والعضو الذي سيقتص منه، فإذا اختلف شرط كأن لم تكن هناك مماثلة، كأن جرح يده السليمة، ويد الآخر شلاء مثلاً، أو لا يمكن استيفاء المثل، أو كان حتى لا يمكن إقامة القصاص بالضابط، فهناك جراحات يكون فيها القصاص عسيراً، أو صعباً، أو أقول: مستحيلًا - ففي كل هذه الأحوال لا يجب القصاص، يسقط القصاص في هذه الحالة، ولكن يقوم مقامه العقوبة غير المقدرة، أعني العقوبة التعزيرية.

كذلك - مثلاً - الاعتداء على بعض أعضاء الجسم، مع بقائها، كأن يضربه على أذنه مثلاً، فتظل الأذن موجودة، ولكنها لا تسمع، أو على عينه فتظل موجودة، لكنها لا تبصر، نقول: ذهب معناها، فإذا اعتدى شخص على آخر فيما دون النفس، فأذهب منفعة حاسة من الحواس، أو عضو من الأعضاء مع بقائه، فلا قصاص فيه، لكن يكون فيه التعزير.

كذلك إذا اعتدى شخص على آخر، على جسمه مثلاً، ولكنه لم يترك أثراً فيه، هنا لا يكون القصاص، وإنما يكون بديله، وهو العقوبة التعزيرية.

فإذا انتقلنا من جرائم القصاص في النفس، أو ما دون النفس إلى الحدود:

الزنا الذي لا حد فيه، لامتناع شرط، أو وجود شبهة، فهذا الزنا ما عقوبة من فعله؟ يعاقب عقوبة تعزيرية، ولا يقام عليه الحد، مثلاً: إذا كان هذا الزنا ليس في قبل امرأة، بل في دبرها مثلاً، ففي هذه الحالة يرى الإمام أبو حنيفة أن هذا ليس زنا يقام به الحد، وإنما يقام به التعزير، يقوم التعزير هنا مقام الحد؛ لأن الحد لم تتوفر شروطه، أو وجد مانع كالشبهة مثلاً، كذلك -مثلاً- القيادة، "القوادة" يعني شخص -والعياذ بالله- يجمع الرجال والنساء، أو النساء والنساء، أو الرجال والرجال؛ لأداء الفاحشة، فهذا ما عقوبته؟ عقوبته التعزير، يؤدب، يضرب، يسجن، يختار الحاكم أو القاضي عقوبة له تكون رادعة وزاجرة.

كذلك كل ما هو دون الوقاع: لو فعل بامرأة كل ما هو حرام، إلا الجماع نفسه، ففي هذه الحالة لا يقام عليه حد الزنا، وإنما تقام عليه العقوبة التعزيرية.

هذا بالنسبة للزنا، كذلك القذف، القذف "الذي لا حد فيه" فيه عقوبة تعزيرية، كيف لا يكون فيه حد؟ كأن لا يكون المقذوف محصناً، يعني ليس عفيفاً، سبق أن اتهم بالزنا، أو كان مجنوناً، أو امرأة ومعها أولاد، هم أولادها، لكن لا يُعرف لهم أب، فمن قذفها بالزنا، أو قذف غير محصن بالزنا، أو قذف مجنوناً بالزنا، أو قذف صبيّاً بالزنا... إلى آخره، فهذا لا يقام عليه حد القذف، وإنما تقام عليه عقوبة تعزيرية، ونقول: إن هذه العقوبة هي البديل عن العقوبة المقدرة، وهي القذف.

السرقه "التي لا حد فيها" يحل محلها العقوبة التعزيرية، كأن سرق شخص مالاً من غير حرزه، أو سرق ما دون النصاب، أو سرق ممن له فيه شبهة ملك، كأن

يكون سرق من ابنه مثلاً، أو من أبيه، أو من المال العام إلى آخره، فهو له حق فيه، لا نقطع يده، لكن نؤدبه، بأن نقيم عليه عقوبة تعزيرية، تكون رادعةً، وزاجرةً، ومُصلحة في نفس الوقت.

وكذلك قطع الطريق، الحراية، إخافة الناس، أخذ أموالهم... إلى آخره، إذا لم يكن في هذه العقوبة حد، أو لم تكن فيها عقوبة تقديرية، بأن اختل فيها شرط من الشروط، كأن كانت الحراية خارج المصر - عند من اشترط أن تكون الحراية خارج المصر - ففي هذه الحالة لا يقيمون عليه حد الحراية، إنما يعزرونه، أو اشترطوا أن يكون المال الذي يسرقه المحارب في يد من سرقه، ويد من سرق منه ليست يداً صحيحة، بأن يكون المأخوذ منه المال هو نفسه اغتصبه، أو سرقه من شخص آخر، أو وديعة وأنكرها، أو تكون قاطعة الطريق امرأة عند من يشترطون الذكورة وهكذا، إذا اختل شرط هنا لا يقام حد الحراية، إنما يحل محلها عقوبة أخرى غير تقديرية، هي العقوبة التعزيرية، فهذا هو النوع الأول، عقوبة التعزير فيه ليست أصيلة، إنما هي بديل عن العقوبة المقدره.

النوع الثاني: هو الذي تكون فيها العقوبة التعزيرية أصيلة:

وهذا النوع ضربان:

الضرب الأول: الجرائم التي تقع على الآحاد، والذي يتضرر بها الأفراد، مثل شهادة الزور، الشكوى بغير حق، فالشاكى يعزر؛ لأنه أصاب شخصاً بضرر، قتل حيوان غير مؤذي، أو لا ضرر فيه، فمن فعل هذا يعاقب، انتهاك حرمة ملك الغير، كأن يدخل بيتاً بلا استئذان، وبلا سبب.

الضرب الثاني: جرائم مضره بالمصلحة العامة، كالرشوة مثلاً، وهكذا.

إذاً هذه هي الجرائم والمعاصي التي وضعت لها الشريعة الإسلامية عقوبة غير مقدرة، تعني التعزير.

٦. العقوبات التعزيرية التي تصيب البدن أو تقيّد الحرية :

ينبغي أولاً أن نشير إلى أن العقوبات التعزيرية متنوعة، فمنها ما يصيب البدن، ومنها ما يقيّد حرية الشخص، ومنها ما ينزل بالمال، ومنها غير ذلك، ولذلك فسوف نقسمها إلى العقوبات البدنية التي تقع على بدن الشخص الذي ارتكب هذه المعصية أو هذه الجنابة، وتقيّد حرية الشخص كعقوبة تعزيرية.

أولاً: العقوبات البدنية :

التعزير بالقتل : إذا بدأنا بما يقع على بدن الشخص نبدأ بالقتل : هل يصل التعزير إلى درجة القتل؟

في الواقع أن الأصل هو حرمة القتل، يعني حرمة الوصول بالتعزير إلى درجة القتل، لكن من الفقهاء من أجاز هذا بشروط محددة، وفي معاصي وجرائم معينة، فمثلاً الجاسوس المسلم، الجاسوس الذي يتجسس على إخوانه المسلمين، من أجل مصلحة دولة أجنبية، قد تكون معادية في الغالب، هذه جريمة في غاية الخطورة، يرى الإمام مالك أنه يجوز للحاكم أن يحكم عليه بالإعدام حسبما يراه من مصلحة المسلمين، وبعض أصحاب أحمد كذلك وافقوا على هذا، وكذلك بعض الفقهاء الآخرين، لكن منع قتل الجاسوس الإمام أبو حنيفة، والإمام الشافعي، لكن الإمام أبو حنيفة أجاز التعزير بالقتل فيما يتكرر من الجرائم من الشخص، يعني يحدث منه لواط مرة، بعد مرة، بعد مرة، يحدث منه مباشرة

لبعض النساء فيما دون الوقاع مرة بعد مرة، يحدث منه رشوة، وتكرر منه مرة بعد مرة، بعد مرة، فالإمام أبو حنيفة لم يمنع التعزير بالقتل، لكن بالنسبة للجاسوس له فيه رأي.

فالتعزير بالقتل موجود عند الفقهاء، وللإمام أن يختاره في بعض الحالات التي يرى أن الجاني لن تفيد فيه أي عقوبة أخرى غير القتل، فيأمر بقتله؛ حتى يريح المجتمع منه، ويمنع الفساد الخطير الذي يسببه وجوده بين الناس.

التعزير بالجلد: هذا الجلد إذا كان تعزيراً فهل نتوقف عند عشر جلدات، لا نزيد على هذا؟ ذهب إلى ذلك الحنابلة؛ لأن النبي ﷺ قال: ((لا يزد على عشرة أسواط، إلا في حد من حدود الله)) لكن بعض الفقهاء كالحنفية مثلاً يرون ألا يزيد على تسعة وثلاثين جلدة؛ لأن هذا هو أدنى حد، أدنى الحدود عندهم هو حد شارب الخمر، وحد شارب الخمر إذا كان الشارب رقيقاً فإنه يجلد أربعين جلدة، فأدنى شيء بالنسبة لحد شارب الخمر ألا يصل إلى الأربعين، فممكّن يجلد في التعزير في رأي الإمام أبي حنيفة ثلاثين جلدة.

أما الإمام مالك فقد نظر أن الحد يراعى في الجلد عند تنفيذ التعزير من خلاله المصلحة، إذا اضطرت المصلحة أن يزيد عن ثلاثين، أربعين، خمسين، مائة، أكثر؛ يزيد، وعللوا هذا بأن الغرض هو تحقيق المصلحة، وقد لا تكون المصلحة بعشرة أسواط، إذا فلماذا نهى النبي ﷺ ألا يعاقب أحد بما فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله، يقولون: لأن هذه كانت العقوبة الكافية للناس في غير الحدود أيام النبي ﷺ لكن الناس في الأزمنة التالية اختلفوا، فقد يحتاج ولي الأمر إلى تأديبهم بما هو أكثر من ذلك.

التعزير بالتغريب: يجوز التغريب لأنه نوع من أنواع النفي، والنفي ورد العقوبة به في القرآن الكريم، وفي حديث النبي ﷺ فلا مانع من استعماله في التعزير، فالله ﷻ يقول: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣] فالنفي هنا قد يفسر على أنه التغريب، والنبي ﷺ أمر بنفي المخنثين من المدينة، والمخنثون يعني الشباب الذي فيهم ميوعة، وليونة، وتشبه الخناثي، فهؤلاء المخنثون أمر النبي ﷺ بمن عرف بذلك بأن يخرج من المدينة، وسيدنا عمر بن الخطاب نفى نصر بن حجاج، ولم ينكر عليه أحد، فصار هذا إجماعاً سكوتياً، رغم أن نصر بن حجاج لم يذنب، لكن ترتب على وجوده أن بعض النساء شبين به، وذكرنه، سيدنا عمر في الأول خلق له شعره فازداد حسناً وجمالاً، فنفاه اتقاءً للمعاصي التي قد تترتب على وجوده.

الإمام أبو حنيفة لا يقيد التغريب بأنه بالزنا، بل يراه في عقوبة الزاني تعزيراً، يعني النبي ﷺ ورد عنه أن الزاني الغير محصن يجلد، ويغرب، فالإمام أبو حنيفة يرى أن هذا التغريب نوع من النفي، وعقوبة تعزيرية.

لكن كم مدة هذا التغريب؟

هل يغرب شهراً؟ يغرب سنة؟ يغرب أكثر؟ من الفقهاء من حدد المدة بألا تزيد على سنة؛ قياساً على تغريب الزاني غير المحصن.

وأجاز بعضهم الزيادة، وهذا هو الأوفق إذا كانت هناك مصلحة تعود على المجتمع من زيادة مدة نفيه، أو مدة تغريبه، فلا مانع من هذا؛ لأن تصرفات الإمام منوطة بمصلحة الرعية.

التعزير بالحبس: وهي عقوبة مشروعة أيضاً، وتلحق بالبدن، ولكنها تقيد حرية الشخص المعاقب، فهل الحبس عقوبة مشروعة؟

الذين أجازو التعزير بالحبس يرون أنها مشروعة، ويستدلون على ذلك بالكتاب والسنة، وبفعل الصحابة، وقضائهم، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَأَلَّتِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَنَحِشَةُ مِنْ نِسَائِكَ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّهِنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] الشاهد في هذه الآية الكريمة قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ فالإمساك في البيوت هذا هو معنى السجن، أو الحبس، واتفق الفقهاء على صلاحية هذه العقوبة للتعزير.

واستدلوا كذلك من غير الكتاب، بأن النبي ﷺ حبس بعض المتهمين إلى أن حَقَّقَ معهم، وسيدنا عمر بن الخطاب < اشترى دار صفوان بن أمية وجعلها سجنًا، فالسجن كعقوبة وارد عند من رآه، وقد خالف في ذلك بعض الفقهاء، لكن الجمهور على أن عقوبة السجن عقوبة تعزيرية، الغرض منها في الأصل هو الإصلاح والتهذيب، مع الردع والزجر، لمن تسول له نفسه الوقوع في المعاصي والجرائم التي ليست لها عقوبات مقدرة، فتكون لها عقوبات تعزيرية، وبوسع الإمام أن يختار من هذه العقوبات المتعددة "السجن"، فهذا له.

ثانيًا: العقوبات المالية:

التعزير بالمال: هذه العقوبة ليست متعلقة بالبدن، ولا مقيدة له، إنما هي متعلقة بأمر آخر خارج الشخص، هو مال هذا الشخص، هل يمكن أن يعاقب الإنسان بأن يحكم عليه القاضي، أو الإمام، بالغرامة المالية؟

الفقهاء لهم في ذلك أقوال:

فالروى عن أبي يوسف -رحمه الله- جوازه إن رُئيت فيه المصلحة، والجديد في مذهب الإمام الشافعي المنع، والإمام مالك أجازها، الحنابلة قالوا: هذا حرام، لا

يجوز أخذ مال من شخص على سبيل العقاب له، وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم -رحمهما الله- رغم أنهما من كبار علماء الحنابلة، فإنهما خالفا المذهب في هذا فأجازاه، أجازا العقوبة المالية، واستدلّا بأقضية الرسول ﷺ فقد ورد في أقضيته ما يفيد أنه ﷺ أمر في بعض القضايا بأن يؤخذ سلب من يصطاد في حرم المدينة، يعني الذي يُضبط وهو يصطاد بعض الحيوانات، أو طيوراً في المدينة المنورة، النبي ﷺ أمر بأخذ ملابسه، فتكون من حق من يأخذها منه، وهذه عقوبة طبعاً، والملابس ما هي إلا مال، وكذلك أمر ﷺ بكسر دنان الخمر؛ لما حرمت الخمر كان يكفي أن يسيلها على الأرض أو يريقها، لكنه لم يكتف بهذا، بل كسر دنان الخمر، والدنان هي أوعية الخمر وأوانيه، وكذلك قضى الخلفاء الراشدون؛ فعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب } أمرا بتحريق المكان الذي يُباع فيه الخمر، يعني هذا أن من حق الإمام أن يأمر بهذا إذا رأى أن في ذلك مصلحة تعود على المجتمع، وأمر عمر < بتحريق قصر سيدنا سعد بن أبي وقاص، حين بنى سيدنا سعد له قصراً، وأراد أن يحتجب فيه عن الناس في فترات معينة، فوجد عمر في هذا مخالفة، فأمر بإحرق قصر سيدنا سعد، والقصر طبعاً مال، مما يدل على جواز العقاب بالمال، بأن يغرم، أو يُفسد عليه ماله، أو يُتلف.

هل التعزير بالمال نوع واحد، أو هو أنواع؟

الواقع أنه أنواع:

الأول: حبس المال عن صاحبه: بمعنى أن القاضي يأمر بأن يمكك شيئاً من مال الجاني زجراً له، يعني يأمر مثلاً بأخذ ألف ريال منه، أو ألف جنيه منه، ويضعها في خزينة المحكمة، ثم إذا وجد هذا الجاني قد تاب وأناب وحسن سلوكه واستقام على الجادة رد إليه ماله.

ولكن إذا يئس من توبته ورجوعه إلى الجادة ماذا يفعل؟

يقول بعض أصحاب المذهب الحنفي: إنه -أي القاضي- ينفق هذا المال في المصالح العامة، وهذا ليس له إلا معنى واحد، وهو عقوبة هذا الشخص.

الثاني: إتلاف هذا المال: مثل إتلاف آلات اللهو عند من يرى هذا، وهو رأي أكثر الفقهاء، يرون إتلاف آلات اللهو من حق ولي الأمر، نقول هذا حتى لا يظن بعض الأفراد أن هذا حقهم، لو فعلوا هذا كان من حق الإمام أن يعاقبهم؛ لتعديهم على حقه، فالإمام من حقه أن يأمر بإتلاف آلات اللهو، أو بتكسير أوعية الخمر، وتحريقها، وتحريق المحل الذي يباع فيه الخمر، هذا كله إذا رأى الإمام المصلحة في ذلك؛ لأن الأمور مرتبطة بما يراه الإمام من مصلحة، والإمام لا يتصرف إلا بما فيه مصلحة الرعية، ومن هذا القبيل كذلك إراقة الخمر، وهي لها ثمن عند غير المسلمين، أو خلط اللبن بالماء، فمن حق الإمام أن يريق اللبن المخلوط بالماء لبيعه، كما فعل سيدنا عمر بن الخطاب؛ روي عنه أنه أراق اللبن المخلوط بالماء للبيع، لو واحد أراد أن يخلط لبنه بالماء ويشربه هو حر، لكن أن يخلطه بالماء من باب الغش والخديعة للناس، فهذا من حق الإمام أن يعاقبه.

الثالث: الغرامة المالية: ومن باب الغرامة المالية أن يريق هذا اللبن على الأرض.

ومن ذلك أيضاً إتلاف المغشوشات في باب الصناعات المغشوشة، كصناعة الثياب، صناعة الأغذية، صناعة الأدوية، صناعة الآلات، من حق الإمام أن يأمر بإتلافها، بأن يمزق الثياب، يمزق الأغذية، يكسر هذه الآلات المغشوشة، أيضاً يدل لهم تحريق النبي ﷺ ثوب ابن عمر المعصفر، سيدنا عبد الله بن عمر لما دخل على النبي ﷺ وهو يلبس ثوباً معصفاً، وهذا نوع من التذليل، فالنبي ﷺ قال: ((أملك أمرتك بهذا؟)) وأمره بإحراقه، هذا نوع من العقوبة بالمال، بإتلاف المال.

لكن بعض الفقهاء رفضوا هذا، وكرهوا أن يُتلف المال؛ لأن النبي ﷺ قال: ((إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال)) وإتلاف المال بهذه الطريقة نوع من التضييع له، وقالوا: إذا كان ولا بد من عقوبته فليكن بالتصدق بهذا المال، أو يباع عليه بثمان السوق، يعني نقول: هذا لبن مغشوش، أو هذا زعفران مغشوش، أو هذه ثياب فيها أخطاء وأغلاط، هي بدون الأغلاط بكذا، وهي مع هذه الأغلاط بكذا، ممكن أن يعاقب الغاش بإخراجه من السوق، لكن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - وكذلك تلميذه الإمام ابن القيم دافعاً عن هذه القضية دفاعاً شديداً، وأثبتنا أنه من الممكن أن يكون العقاب بالمال عن طريق إتلافه، كإتلاف النبي ﷺ لدينان الخمر.

الرابع: تغيير هذا المال: مثل فعل النبي ﷺ لما دخل بيته ووجد فيه صنماً فكسر النبي ﷺ رأس هذا الصنم، فأصبح كأنه أرملة، الأرملة: يعني الشجرة المقطوعة الجذع، ولما رأى في بعض الستائر نوعاً من التصاوير كرهه؛ لأنه يلهيه عن الصلاة، أمر بأن يُصنع من هذا الستر وسادتان توطآن، يعني يدوس عليهما، ومن ذلك مثلاً تفكيك آلات اللهو، فبدلاً من أن نحرق آلة اللهو، أو نكسرهما، نفككها، تحول إلى أجزاء صغيرة من الخشب، أو من نحوه، من الممكن الانتفاع بها بدلاً من إتلاف المال.

الخامس: التملك: يملك هذا الجزء من المال لشخص معين، كالتصدق عليه به، أو إعطائه إياه، كما فعل النبي ﷺ في سرقة الثمار المعلقة على الشجر، حيث غرّم الآخذ ثمن هذه الثمار مرتين، وسيدنا عمر - كما هو معروف - غرّم كاتم الضالة ثمن الضالة مرتين، وضاعف ثمن الناقة على صاحب العبيد الذين سرقها في المجاعة، وذبحها وأكلاها، فغرّم سيدهما ثمن هذ الناقة مرتين.

٧. التعزير بغير ما سبق :

هناك عقوبات أخرى شرعها الله ﷻ في كتابه، أو على لسان رسوله، أو فعله، أو تقريره ﷺ فكانت عقوبات تعزيرية، وليست من الأنواع السابقة، منها مثلاً:

النوع الأول: الإعلام المجرد: يعني أن يقول القاضي للشخص: ألم أخبر أنك تفعل كذا، وكذا؟ ويقول ذلك له في عبوس، بمعنى أنه غاضب عليه، كما كان يفعل النبي ﷺ يقول لأحد أصحابه: ((ألم أخبر أنك تفعل كذا، وكذا)) حتى ينزجر.

النوع الثاني: الإحضار لمجلس القضاء: وهذا الإحضار إلى المجلس يراه بعض الناس عقوبة، بعض الناس لا يريدون أن يدخلوا المحكمة أبداً، بل قد يتركوا شيئاً من حقوقهم، ولا أن يقفوا أمام القضاء، فإحضاره للمجلس، وتوجيه المحاسبة واللوم إليه مع شيء من العبوس والقسوة، هذه عقوبة، ولكن تكون في العقوبات الخفيفة، وليست في الجنايات الشديدة، وأيضاً لبعض الناس دون بعض، بعض الناس من الوجهاء يعني من أصحاب المروءات، والصالحين، وأهل العلم، والفضل، الذين يمكن أن تؤثر فيهم نظرة عتاب، أو كلمة فيها شيء من الأذى القليل، ومع ذلك يتأثرون بها.

النوع الثالث: التوبيخ: التوبيخ معناه اللوم، والعتاب الشديد الذي يحمل بين طياته أشياء من القسوة، والتوبيخ موضع اتفاق من الفقهاء، ويستدلون على مشروعيته بأن النبي ﷺ قال لسيدنا أبي ذر الغفاري عندما اشتكاه أحد الصحابة بأنه غيره بأمة، فقال له: يا ابن السوداء، فالنبي ﷺ قال لأبي ذر: ((إنك امرؤ فيك جاهلية!)) هذا نوع من التوبيخ الشديد، وأيضاً استدلوا بقول النبي ﷺ: ((ليُّ الواجد يجل عرضه، وعقوبته)) معنى كلمة ((ليُّ)) يعني: المماطلة،

و((الواجد)) يعني: الغني، فالشخص المدين الذي معه ما يسدد به دينه، ومع ذلك يسوّف ويماطل، هذا اللي وهذه المماطلة تستوجب الخوض في عرضه بأن يقال: فلان ظالم، فلان ظلمني، ويحل أيضاً للإمام أن يعاقبه، كأن يعاقبه مثلاً بالتوبيخ يقول له: يا ظالم، يا معتدي، يا مماطل، وفي (سنن أبي داود) أن النبي ﷺ أمر أصحابه بعد أن جلد شارب خمر قال: ((الآن بكتوه)) يعني ويخوه، فقالوا له: ما اتقيت الله؟! ما رعيت الله!؟.

استدلوا أيضاً بفعل سيدنا عمر بن الخطاب < كان أرسل سرية في المعارك الحربية، وهذه السرية انتصرت، وغنمت، وجاءت وأفرادها يلبسون الحرير والديباج، فغضب سيدنا عمر غضباً شديداً وانزوى عنهم، وعبس في وجوههم، وقال لهم: انزعوا هذه الثياب، فإنها ثياب أهل النار.

والتوبيخ له كفيات متعددة: منها أن القاضي يعرض عنه، أو يعبس في وجهه، وقد يكلمه كلاماً عنيفاً، أو يزرجه بالكلام، أو يوجه إليه كلاماً لاذعاً، بشرط ألا يكون في كلام القاضي قذف، ولا سب، لكن يكون فيه عنف؛ حتى يتأدب، وينزجر بالتوبيخ.

النوع الرابع: الهجر: الهجر بأن يمتنع القاضي والإمام وأصحابه من التعامل مع هذا الشخص؛ لأنه ارتكب جناية من الجنايات، أو فعل معصية من المعاصي، فيرى الإمام أن الذي يصلح لهذا الشخص هو هجره؛ لأن الهجر يؤثر في بعض الأشخاص دون بعض، وقد فعل هذا النبي ﷺ مع بعض أصحابه، ومنهم الثلاثة الذين تخلفوا عن الخروج معه ﷺ في غزوة تبوك، خاصمهم، يعني هجرهم أكثر من خمسين يوماً، وأمر أصحابه بهجرهم إلى أن نزل فيهم القرآن الكريم، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ

فقه الجنايات

المدرس الثالث

وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٧﴾ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ﴿١١٨﴾ [التوبة: ١١٧، ١١٨] إلى آخر الآية، وأما قوله ﷺ ((لا يجل للمؤمن أن يهجر أخاه فوق ثلاث)) هذا بالنسبة للخصومة بين الأشخاص العادية، التي لا تصل إلى درجة الجناية، أو المعصية التي تستوجب تدخُّل الإمام، وفرض العقوبة، قد يأمر إخوانه، أو يأمر جيرانه، أو أصدقاءه بهجره، فهذه غير تلك. وبالطبع الإمام يختار العقوبة المناسبة من هذه العقوبات كلها.

القتل العمد، وأركانه، وشروطه

١. تعريف الجناية وأنواعها:

ولها في الشرع معنى عام، ومعنى خاص.

المعنى العام: فهي كل فعل محرم شرعاً، سواء وقع الفعل على نفس، أم على مال، أم على غيرهما، ولذلك عرفها الماوردي في (الأحكام السلطانية) بهذا المعنى العام فقال: "الجرائم محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد، أو تعزير"، والمحظور إما إتيان منهي عنه، أو ترك مأمور به، هذا هو معنى الجناية بالمعنى العام.

المعنى الخاص: فهي عبارة عن الاعتداء الواقع على نفس الإنسان، أو أعضائه، وهو القتل، والجرح، والضرب، وهذا ما سوف نتناوله عندما نتكلم عن القتل، وعندما نتكلم عن الضرب والجرح، وبالتالي ما يترتب عليهما من القصاص، أو الدية.

فقه الجنایات

وهذا الموضوع يبحثه الفقهاء إما تحت عنوان "كتاب الجنایات" كالحنفية مثلاً، أو يعالجونه تحت عنوان "كتاب الجراح" كالشافعية والحنابلة، الذين اعتبروا الجراحة هي السبب الغالب في الاعتداء، وابتدعهم الشراح في غير مذاهبهم بأن التبويب بالجنایات أولى؛ لشمول ذلك الجنایة بالجرح، وغير الجرح، كالقتل بالثقل كالعصا، والحجر، وبمسموم، وسحر، ونحو ذلك.

وأما المالكية فيعالجون هذا الموضوع تحت عنوان باب "الدماء" ناظرين إلى نتيجة الجريمة غالباً، وهي إراقة الدماء، سواء أكانت بالقتل، أم بالجرح، ومهما يكن من أمر فهذان هما التعريفان للجنایة، لكن أحدهما بالمعنى العام، والثاني بالمعنى الخاص.

الجنایة بالمعنى الخاص:

هي الجنایة على النفس أو على الأعضاء، الجنایة بهذا المعنى أنواع يمكن تلخيصها في نوعين:

النوع الأول: الجنایة على البهائم والجمادات، وهذه تسمى الغصوب أو الإتلافات، لكننا لا نسميها جنایة، ولا يعالجها الفقهاء في "باب الجنایات" إنما يبحثونها ويعالجونها في "باب الغصب" بالنسبة للحيوان، أو "الإتلاف" بالنسبة للحيوان أيضاً أحياناً، أو بالنسبة للجمادات في "الغصب" أو "الإتلاف".

النوع الثاني: الجنایة على الإنسان، فهي محل بحثنا هنا، فلما نقول "الجنایة" إنما نعني العدوان على الإنسان، سواء على نفسه، أو على عضو من أعضائه.

والجنایة على الإنسان لها أنواع أخرى حسب خطورة هذه الجنایة، وبالنسبة لخطورة الجنایة هي ثلاثة أنواع أيضاً:

الأول: جناية على النفس بالقتل.

الثاني: جناية على ما دون النفس بالضرب، والجرح، فشجاج، جروح، قلع سنة، قطع أذن، شج في الرأس، هذه كلها جناية على أعضاء الإنسان.

الثالث: جناية على الجنين "الإجهاض"، فهي جناية من وجه دون وجه، ليست كالجناية على الإنسان الحي كامل الحياة، وليست أيضاً كالجناية بالجرح، أو على عضو من الأعضاء، ولذلك اختار لها الفقهاء اسماً ثالثاً هو أنها جناية على النفس من وجه دون وجه؛ لأن الجنين وهو في بطن أمه يعتبر جزءاً من أمه، ولكنه جزء غير مستقل عنها في الواقع، هو كائن وموجود، وله نوع من الاستقلال، لكنه لما انفصل بعد، ولذلك تكون الجناية عليه جناية على النفس من وجه دون وجه، فإذا نظرنا إلى أنه كائن حي مختلف عن الأم نقول: هذه جناية على النفس، لكن لأنه ملتصق بالأم ومتصل بها، حياته مرتبطة بحياتها، فنقول: إنها جناية ليست على النفس؛ ومن ثم يوضع هذا النوع في موضع وسط.

والجنايات على النفوس بحسب القصد، وعدمه، وهي ثلاثة أنواع: عمد، شبه عمد، خطأ.

- فإذا قصد الجاني الجريمة أو العدوان، وترتب على فعله هذا حدوث الأثر المقصود بإزهاق نفس الجاني، كانت الجريمة عمداً.

- أما إذا تعمد الجاني الاعتداء، ولم يقصد حدوث النتيجة كانت الجريمة شبه عمد.

- فإن لم يقصد الاعتداء أيضاً كانت الجريمة خطأً.

هذا هو تعريف الجناية بالمعنى العام، وبالمعنى الخاص، وإشارة مجملة إلى أنواعها المختلفة.

٢. تعريف القتل وحكمه:

القتل في عرف الفقهاء: الفعل المزهق للنفس، أو هو فعل من العباد تزول به الحياة، فهم يقولون: فعل من العباد؛ حتى يفرقوا بين القتل والموت، أي أنه بتعبير آخر: هدم للبنية الإنسانية.

والقتل - إذا كان عمداً عدواناً - جريمة كبرى حذرت منها جميع الشرائع، ووضعت له العقوبات الصارمة، ففي الإسلام عقوبة القتل عقوبتان: عقوبة في الدنيا، وذلك بالقصاص، وأما العقوبة في الآخرة فهي الخلود في نار جهنم - والعياذ بالله؛ لأنه اعتداء على صنع الله في الأرض، وتهديد لأمن الجماعة، وحياة المجتمع، ففي القرآن الكريم آيات كثيرة في شأن تحريم القتل، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣] وقوله: ﴿مَظْلُومًا﴾ ليخرج القتل بحق، والقتل بحق سواء قتل النفس بالنفس "القصاص" أو التارك لدينه المفارق للجماعة، أو الزنا من الشيب، يعني من المحصن، وأيضاً يقول الله - تعالى - عن جريمة ابن آدم الأول (قابيل) نهى الاعتداء على الإنسانية كلها، وأن من أقام القصاص على القاتل فكأنه - لما أحيا هذه النفس بالقصاص - قد أحيا الناس جميعاً، يقول الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ﴾ أي: من أجل سلامة المجتمع وأمنه ﴿كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرٰءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وأما دليل القصاص فقوله جل ثناؤه: ﴿يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي

فقه الجنايات

المدرس الثالث

أَقْتُلُ الْخُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى ۖ فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَنْبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٩﴾ [البقرة: ١٧٩] وقال أيضاً بالنسبة للنفس والجراح: ﴿وَكَبَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ أي: في التوراة ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۖ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ ۖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۗ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] ونص القرآن العظيم على العذاب الأخروي للقاتل عمداً في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

وأوضحت السنة النبوية حالات القتل المأذون به شرعاً، وسبق منذ قليل أن أشرت إليها.

والقتل الشرعي مباح للحاكم، وليس للأفراد، قال النبي ﷺ: ((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)) طبعاً غير المسلم ما زال في بلد إسلامي، فله نفس الحق، وفي رواية: ((لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، والنفس بالنفس، وترك الدين)) أي الخروج على الدين، وقال ﷺ: ((إن دمكم وأموالكم، عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا)) ومنها أن النبي ﷺ اعتبر القتل العمد من المهلكات فقال: ((اجتنبوا السبع الموبقات)) وذكر منها: ((قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق)).

وحددت السنة عقوبة القتل العمد فقال ﷺ: ((العمد قود)) والقود: أي: القصاص، ((العمد قود)) يعني أن العمد سبب للقصاص، إلا أن يعفو ولي المقتول، أي أن القتل العمد يوجب القود، أي القصاص، إلا عند العفو.

وأجمع العلماء على تحريم القتل، فإن فعله إنسان متعمداً فسق، يعني نسب إلى الفسق، يعني ارتكب معصية كبيرة جعلته فاسقاً، وأمره إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، وتوبته مقبولة إن تاب توبة نصوحاً، ورد المظالم إلى أهلها، ولم يخالف في ذلك إلا القليل، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] وبدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] وحديث الرجل الذي قتل مائة نفس، وأراد أن يتوب، الذي حكاه النبي ﷺ عن رجل من الأمم السابقة، وقد جاء فيه أن توبته تقبل - إن شاء الله - وأما آية الخلود: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤَمِّناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ فمعنى الخلود هنا هو أنه يستحق ذلك، وقد يجازيه الله بهذا إن جازاه، ولكن له العفو إذا شاء ﷻ.

ويلاحظ أن تحريم القتل هو في حالة كون القتل ظلماً، بخلاف حالته عندما يكون بحق، كقتل القاتل والمترد، فالقتل عموماً نوعان: قتل محرم: وهو كل قتل عدواناً، وقتل آخر بحق.

ويرى الشافعية أنه يمكن انقسام القتل إلى الأحكام التكليفية الخمسة: فقد يكون واجباً: قتل المترد إذا لم يتب، والقتل الحرام: قتل النفس المعصومة بغير حق، والقتل المكروه: هو قتل المجاهد قريبه الكافر إذا لم يسب الله ورسوله، والقتل المندوب: هو قتل المجاهد قريبه الكافر إذا سب الله ورسوله، والمباح: هو قتل المقتص منه، أو قتل الإمام الأسير؛ لأن هذا له، الأسير الخطير الذي ارتكب جنايات كثيرة، وألحق بالمسلمين أضراراً خطيرة، إذا رأى الإمام أن الأصلح للمسلمين - وهذه حالات فردية - أن يحكم عليه بالقتل حكم، لكن ليس هذا هو العام، فهو متروك لاختيار الإمام، ولذلك كان مباحاً.

٣. أنواع القتل من حيث القصد وعدمه :

القتل من حيث القصد -يعني : قصد القاتل ونيته - عدة أنواع ، والفقهاء أنفسهم لهم فيه تقسيمات متعددة :

أولاً: عند الحنفية :

فالحنفية يقسمون القتل حسب قصد القاتل إلى خمسة أنواع :

النوع الأول: القتل العمد: ما تعمد فيه القاتل ضرب غيره بسلاح كالسيف ، والسكين ، والرمح ، هذا كان في الزمان الماضي ، الآن الرصاص ، أو ما أجري مجرى السلاح في أنه يفرّق أجزاء الجسد ، كالمحدد من الخشب ، محدد يعني له حد ، أو الحجر الذي له حد ، النار ، الإبرة في مقتل ، إذا ضربه بإبرة في مقتل فهذا عمد ؛ لأن العمد معناه القصد وهذا أمر خفي ، يعني داخل النفس ، لا يمكن الاطلاع عليه ولا معرفته إلا بدليل يدل عليه ، استعمال الآلة القاتلة دليل قوي على أن القاتل قصد القتل فعلاً ، وإلا لما استعمل هذه الآلة القاتلة ، كما أن السفر مظنة المشقة ، يلاحظ في الفقه أنه كثيراً ما يجعل الشرع المظنة مكان المثنة ، يعني الظن الغالب مكان اليقين إذا خفي معرفة اليقين ، هذا شيء طيب جداً ؛ لأنه لو ترك هذا الأمر بدون تحديد لادعى القاتل أنه لا يقصد ، هذا هو القتل العمد.

النوع الثاني: القتل شبه العمد: فعند أبي حنيفة أن يعتمد الضرب بما ليس بسلاح ، ولا ما أجري مجرى السلاح ، أو بما لا يفرق الأجزاء ، يعني اختل فيه وصف من الأوصاف التي حددها الإمام ، من كون الآلة قاتلة ، أما استعمال العصا ، الحجر ، الخشب الكبير ، العصا الكبيرة فهي لا تقتل غالباً ، ولذلك فإن الإمام أبا حنيفة يعتبر الضرب بالعصا إذا أفضى إلى الموت هو شبه عمد ، وليس

عمداً، لكن الصحابان أبا يوسف، ومحمد، عندهم شبه العمد القتل بالمثل، يعني له جرم، أو غلظ، كالحجر العظيم، الخشبة العظيمة، القتل بالمثل، كالحجر العظيم، أو الخشبة العظيمة، يعتبره الصحابان عمداً.

أما شبه العمد فإنه أن يتعمد ضربه بما لا يقتل غالباً، كالحجر والخشب الصغيرين، أو العصا الصغيرة، أو اللطمة، وبناء عليه يكون الضرب بما لا يغلب فيه الهلاك كالعصا والحجر الصغيرين، والسوط، واللطمة، متفق على كونه شبه عمد، عند أئمة الحنفية الثلاثة، ولكن الخلاف في الحجر الكبير والعصا الكبيرة، فأبو حنيفة يعتبر القتل بهما شبه عمد، لكن الصحابين يعتبران القتل بهما عمداً، هذا هو الخلاف بين أئمة المذهب الحنفي.

النوع الثالث: القتل الخطأ: هو القتل الذي لا يقصد الجاني به القتل، أو الضرب، وهو نوعان: خطأ في القصد، أو ظن الفاعل، وهو أن يرمي شخصاً يظنه صيداً فإذا هو إنسان، أو يظنه حربياً - يعني: عدواً - فإذا هو مسلم، أي أن الخطأ هنا راجع إلى فعل القلب، وهو القصد، أو خطأ في القتل نفسه وليس في القصد، يعني الخطأ في الآلة، وهو أن يرمي غرضاً - يعني: هدفاً من الأهداف - كصيد مثلاً، فيصيب آدمياً، فهذا خطأ، أو مثلاً شخص يعبر الطريق فصدمه آخر وهو لا يقصد قتله، إنما يقصد أن يفاديه، وأن يبعد عنه، لكنه قتله، فيكون ذلك خطأً.

النوع الرابع: ما أجري مجرى الخطأ: يعني نزل منزلة الخطأ، وهو المشتمل على عذر شرعي مقبول، مثلاً: انقلاب نائم على آخر فقتله، فهذا واضح فيه أنه أجري مجرى الخطأ، وهو في الواقع أقرب ما يكون إلى الخطأ، وأبعد ما يكون عن العمد.

النوع الخامس: القتل بالتسبب: يعني بغير المباشرة، كأن يحفر إنسان حفرة بدون إذن من الحكومة أو الدولة، ويغطيها، فيأتي إنسان ويقع في هذه الحفرة، هو لم يقصد قتل هذا الإنسان، لكنه تسبب في قتله، هذا نوع آخر عند الحنفية يسمونه القتل بالتسبب، أو مثلاً: شهود يشهدون على شخص بأنه قتل، مع أنهم يعلمون أنه لم يقتل، فهم تسببوا في قتله.

ثانياً: عن الشافعية والحنابلة:

هناك تقسيم آخر لغير الحنفية، وهو أقل، وأدق في نفس الوقت، وهو أن القتل ينقسم إلى ثلاثة أقسام فقط: إما عمد، وإما شبه عمد، وإما خطأ، لكن ما كان في الوسط ممكن الاجتهاد فيه، فيلحق بالعمد، أو يلحق بالخطأ، فهذا في مذهب الشافعية، والحنابلة.

النوع الأول: قتل العمد: المقصود بالعمد أن يكون قصد الفعل العدوان، والشخص بما يقتل غالباً.

يعني يقصد قتل القاتل، ويقتل هذا الشخص بالذات، ويستخدم الآلة التي تقتل غالباً، فهذا قتل العمد، أو حتى تجرح، ولكن هذه الجراحة تؤدي إلى السريان في الجسم كله، فيموت المعتدى عليه، فهذا عمد، وجمعوا في ذلك الجراح، والمثقل، والمباشرة، والتسبب، كل هذا داخل عندهم في العمد.

النوع الثاني: قتل شبه العمد: وهو قصد الفعل العدوان، والشخص بما لا يقتل غالباً.

يعني هو يقصد ضرب هذا الشخص، العدوان عليه، لكنه لم يستخدم الآلة التي من شأنها أن تقتل في الغالب، هذا معناه أنه لا يريد القتل، لكن هو في مرحلة

وسط، هو فيه شبهه من العمد، مثل الضرب مثلاً بجبر خفيف، أو لكمة باليد، أو بالسوط، أو عصا صغيرة، أو شيء لا يقتل في الغالب، ولم يوال بين الضربات، وألا يكون الضرب في مقتل، لو كان في مقتل يصير عمداً، ولم يكن المضروب صغيراً، ولا ضعيفاً، وألا يكون في حر شديد، أو برد شديد، بحيث يؤدي ذلك إلى الهلاك، كل هذا يجعل هذا القتل ليس عمداً، وإنما هو شبه عمد.

النوع الثالث: قتل الخطأ: الخطأ عند الشافعية والحنابلة، هو القتل الحادث بغير قصد، ودون استعمال لآلة تقتل، يعني هو لا ينوي، بدليل أنه لم يستخدم الآلة التي تقتل، لا في الغالب ولا دائماً، ولا يقصد هذا الشخص إطلاقاً، إنما وقع عليه فمات، رمى شجرة وقعت عليه فمات، يضرب رصاصاً في جهة أصابت هذا الإنسان فمات، كان يسير في الطريق فعبره هذا الشخص في هذه اللحظة فصدمه فمات، كل هذا هو ما يسمى بالقتل الخطأ.

وأنا أرى أن تقسيم الشافعية، والحنابلة، واضح؛ لأن العمد عندهم فيه قصد لقتل الشخص بما يقتل غالباً، لكن شبه العمد بما لا يقتل غالباً، والخطأ لا يقصد القتل، ولا هذا الشخص بالذات، إنما هو أخطأ فقتل هذا الشخص، لم يستخدم لا آلة تقتل في الغالب، ولا يقصد هذا القتل.

ثالثاً: عند المالكية:

أما المالكية فعندهم القتل نوعان فقط: إما عمد، وإما خطأ.

النوع الأول: قتل العمد: أن يقصد القاتل القتل مباشرة، بضرب بمحدد، أو مثقل، أو تسبباً بإحراق، أو تغريق، أو خنق، أو وضع السم له، أو منع الطعام عنه، أو تعريضه للبرد الشديد، أو الحر الشديد، أو إرهابه، أو تخوفه، وليس على سبيل اللعب أو التأديب، إنما نوع من العدوان والاعتداء.

النوع الثاني: قتل الخطأ: فهو غير هذا، لا يقصد القتل، ولا يقصد هذا الشخص، إنما أخطأ.

فتقسيمهم هذا مبني على أساس أنهم لا يجدون في الكتاب ولا في السنة، إلا القتل العمد، والقتل الخطأ، القرآن الكريم -فعلًا- فيه القتل العمد، والقتل الخطأ، لكن يبدو أن المالكية لم يبلغهم حديث النبي ﷺ الذي قال فيه: إن القتل بالعصا، والحجر، وما يشبه ذلك، هو شبه عمد، ولذلك فالأخذ بقول الشافعية والحنابلة، في تقسيم القتل إلى عمد، وشبه عمد، وخطأ، هو التقسيم الذي يتفق مع الكتاب والسنة.

٤. شروط كون القتل عمداً بالنسبة للقتيل:

القتل العمد له أركان ثلاثة:

الركن الأول: أن يكون القتيل آدمياً حياً معصوم الدم.

الركن الثاني: أن يكون القتل قد حدث نتيجة لفعل الجاني.

الركن الثالث: أن يقصد الجاني إحداث الوفاة.

الركن الأول: كون القتيل آدمياً، حياً، معصوم الدم:

أما كونه آدمياً حياً فهذا لإخراج غير الآدمي، فقتل غير الآدمي ليس عمداً، ولا تقع عليه عقوبة الإعدام، كذلك لا بد أن يكون القتيل ساعة الاعتداء عليه حياً، ومعنى أنه معصوم الدم يعني دمه محفوظ مصون؛ لأن من قتل إنساناً حياً معصوم الدم عقوبته القصاص، إلا أن يعفو ولي القتيل.

لكن ما أساس العصمة؟

عند الحنفية أساس العصمة هو الوجود في دار الإسلام، كل إنسان موجود في دار الإسلام هو معصوم الدم، فيشمل ذلك المسلم، والذمي، والمستأمن، ما دام على أرض بلاد الإسلام فهو معصوم الدم. أما عند الجمهور "غير الحنفية": فأساس العصمة هو الإسلام أو الأمان، يعني كونه مسلماً أو كونه أُعطي الأمان. وفي الواقع أن الفرق بين الحنفية وغيرهم، هو فارق ضئيل، يتعلق بما إذا كان الإنسان في غير بلاد المسلمين. وللفقهاء كلام طويل في وقت العصمة، متى يكون الإنسان معصوماً، أي: عند العدوان عليه، أم عند موته؟

يعني إنسان قد يُعتدى عليه، ثم يعيش فترة، قد يرتد خلالها فمتى تكون له العصمة، والحفظ، والصيانة؟

وقت العصمة عند الحنفية مختلف فيه بين الإمام وصاحبيه، فأبو حنيفة يرى أن وقت العصمة هو وقت الفعل، أي فعل القاتل لا غير، وهذا كلام منضبط جداً. وقال الصحابان: وقت العصمة، ووقت الفعل، ووقت الموت، جميعاً معاً، وهذا يظهر الخلاف فيه لو أن شخصاً عندما اعتُدي عليه كان معصوماً، لكن بعد فترة ارتد، فالصحابان يقولان: لا يقتص من قاتله، قد يعتذر، وقد يدفع الدية، لكن كلام الإمام مرتبط بوقت الإصابة، وقت العدوان على هذا الشخص، كان معصوماً أم لم يكن؟

وقال زفر - وهو من أئمة الفقه الحنفي - : إن وقت العصمة، ووقت الموت، لا غير، يعني عكس كلام الإمام أبي حنيفة.

كذلك اختلف الإمام أبو حنيفة مع صاحبيه في تحديد وقت العصمة عند الرمي، فقال أبو حنيفة: العبرة بوقت الرمي، لا وقت الإصابة، يعني يرميه في وقت، وقد

يصاب بعد ذلك، فانظر إلى هذه الدقة في كلام الإمام، لكن الصحابان: العبرة بوقت الإصابة، لا وقت الرمي، المهم متى أصيب؟ فالرمي قد يستمر عشر دقائق، ساعة، ساعتان، إلى آخره؛ لأن المعول عليه هو وقت التلف، والتلف يكون بالإصابة، وهذا كلام جيد، فمن رمى غيره برصاصة مثلاً، فارتد الرمي بعد الرمي، يعني خرج عن الإسلام، فلم يعد معصوماً، وقبل الإصابة، طبعاً هذا مجرد افتراض، يكون الجاني مطالباً بالدية عند أبي حنيفة؛ لأنه كان معصوماً عند الرمي، وليس مطالباً عند الصحابين؛ لأن المجني عليه لم يكن معصوماً وقت الإصابة.

أما غير الحنفية وهم الجمهور مالك، والشافعي، وأحمد، فرأيهم مع الصحابين، في أن التحديد لوقت العصمة هو وقت الفعل ضرباً، أو جرحاً، ووقت الموت معاً، يعني يراعى الاثنين، أي: حال البدء، وحال الانتهاء، فيشترطون كون المجني عليه معصوماً من حين الضرب أو الجرح إلى حين الموت، فلو قطع شخص يد مسلم فارتد، ثم مات بسراية الجرح، يعني هذا الجرح سرى في جسمه كله فتسبب عنه الموت - والعياذ بالله - فلو قطع شخص يد مسلم فارتد ثم مات بسراية الجرح فالنفس هدر، أي لم يجب في النفس قصاص، ولا دية، ولا كفارة؛ لأنه عند الموت لم يكن معصوم الدم، وهذا شيء طيب يجمع الآراء كلها ويضبطها.

الركن الثاني: كون القتل قد حدث نتيجة لفعل الجاني:

أولاً: أداة القتل:

تختلف أداة القتل قوةً وضعفاً في مدى التأثير على الجسم والتأثر بها، لذلك حدد الفقهاء لكل منها حكماً وأثراً معيناً، واختلفوا فيما بينهم في ترتيبها.

أ. أداة القتل العمد عند أبي حنيفة :

اشترط أبو حنيفة في أداة القتل العمد أن تكون مما يقتل غالباً، ومما يعد للقتل، وهي: كل آلة جارحة أو طاعنة ذات حد لها مور في الجسم -أي تقطع أجزاء الجسم- وتفرق أجزاء الجسم. لكن من أي شيء هي مصنوعة؟ هذا ليس ذلك مهماً.

هذا يدل على عمق نظرة فقهاءنا، حيث جمعوا بهذا التعريف وبهذه النظرة على أثر الآلة، وليس على المادة المصنوعة منها، فالسيف، البندقية، السكين، الرمح، الإبرة في مقتل، وكل ما من شأنه أن يقتل غالباً ويعد لذلك، النار، زجاج... إلى آخره، يدخل في هذا، سواء أكان السلاح المحدد من المعادن أو من غيرها ليس مهماً، المهم أن يعد لذلك، كالسنجة مثلاً: السنجة الآن مع أنها معدة للميزان لكنها تقتل غالباً.

أما أداة القتل شبه العمد :

فهي كل آلة تقتل غالباً، ولكنها ليست جارحة، يعني: إذا كانت جارحة تكون عمداً، لكن معدة للقتل غالباً وليست جارحة، هذه عند الإمام شبه عمد، كالخشبة الكبيرة، والحجر الثقيل.

ودليل الإمام: قول النبي ﷺ: ((ألا إن قتيلاً الخطأ شبه العمد قتيلاً السوط أو العصا)) السوط: الكراباج، فيه مائة من الإبل، منها: أربعون في بطونها أولادها. واتفق الإمام أبو حنيفة على: أن القتل شبه العمد في حالتين -وهو في هذا يتفق مع صاحبيه-: أن يقصد الجاني القتل بعصا صغيرة، ضرب بالسوط الصغير الذي يوالي به الضربات.

لكن اختلف الإمام مع صاحبيه في حالتين: إعمال العصا الكبيرة الحجر الكبير، والمدقة الكبيرة ونحوها، هو يرى: أنه عمد، الإلقاء في بئر أي سطح أو جبل ولا يرجى منه النجاة، فعند الإمام هما: شبه عمد، وعند الصاحبين هما عمد، والذي عليه الفتوى في المذهب الحنفي هو قول الإمام، يعني: أن هذا ليس عمداً إنما هو شبه عمد.

أما التعريق في الماء القليل وموت الغريق فليس عمداً ولا شبه عمد باتفاق الحنيفة، هم يعتبرونه من باب الخطأ أو ما أجري مجرى الخطأ.

ب. أداة القتل العمد عند الشافعية والحنابلة:

اكتفوا في تحديد آلة القتل العمد بأن تكون مما يقتل غالباً، سواء أكان القتل بمحدد، أم بمصقل، المحدد ما يقطع، ويدخل في البدن كالسيف، يقولون عنه: محدد، كالسيف والسكين ونحوهما من أي معدن، كحديد رصاص نحاس ذهب فضة إلى آخره، والمصقل هو ما ليس له حد يجرح ولا سن يطعن كالعصا والحجر، وبناءً عليه يكون القتل عمداً إذا استعمل الجاني سلاحاً نارياً أو سلاحاً أبيض كالسيف ونحوه، استعمل معدناً أو غير معدن له حد الجرح يقطع الجلد واللحم، أو له مور يغور في الجسم ويفرق الأجزاء، كالمسلة النشاب أو الإبرة المغروزة في مقتل.

فإن استعمل الجاني أداة لا تقتل غالباً كالضرب بالسوط أو العصا الخفيفتين ولم يوال الضربات، ولم يكن الضرب في مقتل، ولم يكن المقتول صغيراً أو ضعيفاً إلى آخره، فهذا يقولون عنه: إنه شبه عمد، ودليل الشافعية والحنابلة هو نفسه دليل الحنفية، في أن النبي ﷺ سمي القتيل بالعصا والسوط يعني: سماه شبه عمد.

وهذه الطريقة في الاستدلال طريقة صحيحة غير الذين أنكروا وجود مثل هذا الحديث، وأيضاً استدلوا بحديث آخر: ((إن جارية وجدت وقد رض رأسها بين حجرين، فقيل لها: من فعل بك هذا؟ أفلان أو فلان حتى سمي رجل معين؟ فأومأت برأسها، يعني: هو فعلاً، فأخذ فاعترف فأمر رسول الله ﷺ برض رأسه بالحجارة))؛ لأن هذا عمد، قالوا: فثبت القصاص في هذا ولو لم يكن له حد.

ج. أداة القتل العمد عند المالكية:

هي: كل آلة يقتل بها غالباً كالمحدد، مثل السلاح والمصقل مثل الحجر، يعني: هم في هذا قرييون من الشافعية والحنابلة، لكنهم يضيفون ما يقتل غالباً، أو ما لا يقتل غالباً، حتى ما لا يقتل غالباً، يعتبرونه عمداً أيضاً، كالعصا والسوط ونحوهما، سواء قصد الجاني بالضرب قتل المجني عليه أو لم يقصد قتله، وإنما قصد مجرد الضرب أو قصد قتل شخصاً معتقداً أنه زيد، فإذا هو عمرو، طبعاً هم لا يفرقون بين زيد وعمرو فكل منهما معصوم، المهم العدوان، ما دام اعتدى فهذا قتل عمد، بخلاف ما لو كان يلعب أو نحو ذلك، ففي كل ما سبق عندهم القود، ويعتبر كالضرب الإحراق أو التثقيب في الماء أو الخنق أو التسميم أو منع الطعام أو الشراب، سواء قصد الموت أم جرر التعذيب، لأن هذا عدوان.

وإن كان الضرب على وجه اللعب أو التأديب فهو قتل خطأ، إن كان بنحو قضيب، يعني: عصا لا بنحو سيف، ولو سقط على غيره فقتله أو رمى صيداً فأصاب إنساناً فهذا كله خطأ؛ لأنه لم يقصد العدوان.

فالفرق بين المالكية والشافعية والحنابلة: أن المالكية يعتمدون على الفعل نفسه، أهو عدوان؟ بصرف النظر عن كون الآلة محددة أو مصقلة تقتل غالباً، أو لا تقتل غالباً تقصد زيدا يقصد عمراً.

النوع الثاني: الخطأ، هذا خطأ في الفعل، فالفرق بين المالكية وغيرهم فرق واضح.

ثانياً: القتل بالباشرة:

المباشرة: ما أثر في التلف، وحصله دون واسطة، وكان علة للموت.

والقتل بالباشرة: أن يقصد الجاني عين المجني عليه بالفعل المؤدي إلى الهلاك بلا بواسطة.

وقد اتفق الفقهاء على أن القتل بطريق المباشرة موجب للقصاص، واشترط الحنفية لإيجاب القصاص أن يكون القتل مباشرة لا تسبباً، يعني الحنفية اشترطوه، أما جمهور الفقهاء فما دام قد تم بالمباشرة فهو عمد، أما التسبب فلهم فيه كلام لا يتفقون في مجمله مع الحنفية.

والمباشرة، إما أن تكون من قاتل واحد أو من جماعة، فإن حدث القتل من شخص واحد بانفراده وجب القصاص من القاتل، لكن إذا حدث القتل من جماعة اشتركوا في الجريمة فإما أن يتم الاشتراك في حال التعاقب أو في وقت واحد، ومعنى التعاقب أن يضربه هذا، ثم يأتي الثاني فيضربه، ثم يأتي الثالث فيضربه. أما في وقت واحد يضربه الكل فيقتلوه في وقت واحد، فهذا له حكم آخر.

ما حكم قتل الجماعة بالواحد؟

يجب شرعاً باتفاق الأئمة الأربعة قتل الجماعة بالواحد سداً للذرائع، فلو لم يقتلوا لما أمكن تطبيق القصاص أصلاً، إذ يتخذ الاشتراك في القتل سبباً للتخلص

من القصاص، ثم إن أكثر حالات القتل يتم على هذا النحو فلا يوجد القتل عادةً إلا على سبيل التعاون والاجتماع، لذلك اتفق الأئمة الأربعة على أنه إذا اشترك جماعة في قتل واحد أنهم يقتلون به، وقد بادر الصحابة إلى تقدير هذا الأمر فأفتوا بالقصاص الشامل.

وأول حادثة حدثت هي في عهد عمر بن الخطاب < هي أن امرأة بمدينة صنعاء غاب عنها زوجها، وترك عندها ابناً له من غيرها، وهذه المرأة اتخذت لنفسها خليلاً خدناً، فقالت له: إن هذا الغلام يفضحنا فاقتله، فأبى فامتنعت منه، فطاوعها، فاجتمع على قتل الغلام: خليل المرأة، ورجل آخر، والمرأة، وخادم المرأة، فقطعوا أعضائه وألقوا به في بئر، ثم ظهر الحادث وفشا بين الناس، فأخذ أمير اليمن خليل المرأة فاعترف، ثم اعترف الباكون، فكتب إلى عمر بن الخطاب، فكتب إليه عمر: أن اقتلهم جميعاً، والله لو تمالاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً.

وحكم حالتي الاشتراك في القتل أظهر على النحو الآتي:

أ. القتل المباشر على التعاقب، شخص يشق بطنه، وآخر يمز رقبتة، فالقصاص على الثاني إن كان عمداً، وإن كان خطأً فالدية على عائلته؛ لأنه هو القاتل لا الأول؛ فالأول عليه التعزير فقط وتتم هذه الحالة بانفراد كل من المشتركين عن الآخر لا مجتمعين، فلا يكون بينهما توافق أو تماؤ، تماؤ يعني: اتفاق، يعني: هذا ضربه دون اتفاق مع الأول، وهذه الحالة يكون ذلك حكمها. فالثاني هو الذي أجهز عليه، وهو الذي يكون عليه الحكم.

ب. القتل المباشر حالة الاجتماع، يعني ثلاثة أو أربعة أو خمسة اجتمعوا وخططوا، وضربوا في وقت واحد، يعني: تحدث جراحات معاً من عدة

جناة، فيجرح كل منهم جرحاً مهلكاً، أو يطلق كل منهم عياراً نارياً، فيصيب المجني عليه إصابة قاتلة، فيجب القصاص عند الحنفية على كل المشتركين إذا باشروا القتل؛ لأن كل واحداً منهم يعد قاتلاً.

وبهذا يظهر أن الحنفية لا يفرقون بين حالة التوافق وهو قصد القتل دون اتفاق سابق، وبين التمالؤ، إنما المهم عند الحنفية حدوث انتفاضة فعلاً، وأن يكون فعل الجاني قاتلاً؛ بدليل كونهم في القتل العمد، وتشتت المباشرة من الكل، يعني الكل يشترك بأن جرح كل واحدٍ جرحاً سارياً... إلى آخره.

لكن الجمهور - المالكية والشافعية والحنابلة - يقولون: تقتل جماعة غير المتماثلين، أي: غير المتفقين سابقاً بالواحد، إن كان فعل كل واحدٍ منهم صالحاً للقتل به، بينما لو انفرد بالجناية كل واحد يقتل، ومات الجاني من فعلهم، وضربوه عمداً وعدواناً، ففي هذه الحالة يتفق الجمهور مع الحنفية، وكذلك عند الجمهور يقتل الجماعة المتواطئون على القتل بالواحد، إن قصد الجميع الضرب وإن لم يصلح فعل كل واحدٍ من الجماعة للقتل، وهذا هو الفارق بين رأي الحنفية ورأي الجمهور في حالة إذا كان فعل كل واحدٍ منهم لا يؤدي إلى القتل، لكن فعلهم جميعاً أدى إلى القتل، وكان بينهم من قبل تمالؤ واتفاق، وبه يظهر أن الجمهور يختلفون مع الحنفية في هذه الحالة.

الخلاصة: أنهم إذا باشر الجميع القتل يقتل الجميع باتفاق المذاهب، وأما الشريك الذي لم يباشر فعلاً من أفعال القتل، وإنما اقتصر على الاتفاق على القتل دون حضور القتل أو اكتفى بالتحريض أو الإعانة على القتل دون مباشرة فيعاقب بالتعزير، ومنه القتل إذا شاء الإمام عند غير المالكية، ويعاقب بالقصاص عند المالكية.

ما معنى التمالؤ؟

الحنفية والشافعية والحنابلة: في الأرجح عندهم هو اتفاق إرادات الجناة على الفعل، ولو دون أن يكون بينهم اتفاق سابق، سواء كانوا قد اجتمعوا وخططوا واتفقوا على هذا أو لا.

لكن المالكية: التمالؤ عندهم معناه: اتفاق سابق.

فما الحكم لو قتل الواحد جماعة؟

يعني: شخص واحد قتل عدداً من الأشخاص، هل يقتل بشخص واحد وأهله يدفعون الديات للباقيين؟ أم كما أن الجماعة يقتلون بالواحد فالواحد أيضاً يقتل بالجماعة؟ في ذلك خلاف بين الفقهاء: الراجح في أن الواحد يقتل بالجماعة، والجماعة أيضاً تقتل بالواحد؛ لأن هذا هو منتهى الاستيفاء.

ثالثاً: القتل بالتسبب:

السبب معناه: ما يؤثر في الهلاك ولا يحصله، أي أنه المؤثر في الموت لا بذاته ولكن بواسطة، فمثلاً: من حفر بئراً في طريق عام دون إذن من السلطان، وغطاها بحيث يسقط المار فيها، فمر شخص، وسقط فيها ومات، هذا مات بسبب حفر هذا البئر.

مثلاً: شخص شهد زوراً على بريء، فأدين وقتل، السبب في قتله إكراه رجل على قتل رجل: اقتل هذا وإلا قتلتك، فقتله، فهذا سبب، وإذا حكم سلطان جائر على رجل بالقتل دون أي جناية جناها، فحكمه عليه بالقتل هو سبب في قتله.

والفقهاء قسموا الأسباب بالنسبة للقتل إلى ثلاثة: سبب حسي كالإكراه على القتل، سبب شرعي كشهادة الزور على القتل، وكحكم الحاكم على الرجل بالقتل، سبب عرفي كتقديم الطعام المسموم لمن يقتله، وكحفر بئر كي يقع بداخله.

حكم القتل بالتسبب:

عند الحنفية: لا يوجب القصاص؛ لأنه ليس فيه مباشرة؛ لأن القتل تسبب في إزهاق روح هذا الشخص، لكن دون مباشرة، فالقتل تسبباً لا يساوي القتل مباشرة، والعقوبة قتل مباشر، فمن حفر حفرة أو بئراً على قارعة الطريق فوق فيها إنسان ومات لا قصاص على الحافر؛ لأن الحفر قتل بالسبب لا بالمباشرة كمن لا قصاص على شهود الزور إذا رجعوا عن شهادتهم بعد قتل المشهود عليه، أما الإكراه على القتل فيوجب القصاص عند الحنفية ما دام إكراهاً منشئاً؛ لأن المكره أو المستكره أصبح كالآلة تماماً بيد المكره، ولا قصاص على الآلة، إنما القصاص على من استخدم هذه الآلة.

وقال الجمهور - غير الحنفية -: يجب القصاص بالسبب إذا قصد التسبب إحداث هذا السبب، وهلك المقصود المعين بالسبب المتخذ، كما في حالة حفر البئر، بينما الحنفية يرون أن لا قصاص.

بالنسبة للإكراه والتسميم يعني كل منهما يحتاج إلى شيء من التوضيح:

الإكراه على القتل: إذا أكره رجل غيره على قتل آخر، بأن هدده بأن يلحق ضرراً بنفسه أو ماله، قال أبو حنيفة ومحمد: يجب القصاص على المكره دون المستكره الذي باشر الفعل، لقوله ﷺ: ((عفي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) ولأن

المستكره آلة للمكره، بينما قال أبو يوسف: لا قصاص على أحد، لا هذا ولا ذاك، لا المكره ولا المستكره؛ لأن فيه شبهة؛ لأن المكره ليس بمباشر للقتل، وإنما هو سبب له، والقاتل مستكره، إذا فلا على هذا وذاك قصاص.

الدية: قال زفر: القصاص على المستكره؛ لأن القتل وجد منه، في الحقيقة كلام زفر عكس كلام الإمام أبي حنيفة، فهو يقول: القصاص على المستكره؛ لأن القتل وجد منه في الحقيقة والواقع، وبه يتبين أن في المذهب الحنفي ثلاثة آراء أرجحها عندهم: هو قول الإمام، أما الجمهور "المالكية والشافعية" في الأظهر والأوضح والأقوى عند الشافعية كذلك الحنابلة: يجب القصاص على الاثنين على المكره والمستكره جميعاً؛ لأن المكره متسبب في القتل لما يفضي إليه غالباً، والمستكره باشر القتل عمداً عدواناً مفضلاً، هذا الفعل في نفسه، وهو عدوان على أن يرفض فيقتل هو، فهو قد آثر هذا الفعل، وله فيه نوع من الاختيار، فالمرفوض أن يرفض؛ لأن النفوس كلها تتساوى، ولست أولى بالحياة من أخي. وقول الجمهور هنا أرجح، في الاثنين وهذا يمنع الإكراه، ويمنع الاستجابة لهذا الإكراه، لكن التفصيل عند الحنفية مبني على أساس أن القصاص على المباشر، وليس على السبب.

وفي كل الأحوال: أنا أرى أن رأي الجمهور في القصاص من الاثنين المباشر والذي أكرهه؛ مكره ومستكره في هذه المسألة - أرجح.

فماذا عن التسميم؟ لو سمم شخص آخر؟ هل يقتص منه ويقام عليه الحد؟ القود أم لا؟

التسميم سبب من أسباب القتل وبما أنه سبب فهو لا يوجب القصاص عند الحنفية؟ فإن دسّ شخص لآخر السم في طعام أو شراب فأكله أو شربه ولم يعلم

به ومات فلا قصاص عليه، ولا دية، لكن يلزمه الاستغفار والحبس والتعزير لارتكابه معصية بتسببه في قتل نفس.

أما في حالة الإكراه على تناول السم فيدخل في المسألة السابقة وهي الإكراه.

تسميم أو تقديم السموم عند المالكية موجب للقصاص إن مات متناوله، وكان مقدمه عالماً بأنه سم، وإلا فلا شيء عليه؛ لأن معذور، كما لا شيء على مقدمه إن علم المتناول بسميته، يعني: إذا كان الذي تناوله يعلم لأنه في هذه الحالة يكون هو الذي قتل نفسه.

وكذلك يعتبر التسميم عند الحنابلة قتلًا عمدًا موجبًا للقصاص، وكذلك عند الشافعية.

والخلاصة: أن التسميم قتل العمد عند المالكية والحنابلة، وعمد عند الشافعية في حالة الإكراه وإعطائه غير المميز أو المجنون، وشبه عمد عند الحنفية في حال الإكراه، وكذا في غير حال الإكراه عند الشافعية، ويوجب التعزير فقط عند الحنفية في غير حال الإكراه.

الإلقاء في مهلكة:

إذا جمع شخص بين إنسان وبين أسد أو نمر في مكان ضيق، أو أمام كلب مسعور فينهشه، أو يرمي عليه حية أو عقرباً فتلدغه، فهل يعتبر فعله قتلًا عمدًا فيسأل عنه أو لا يسأل عنه؟ وهناك ثلاثة أقوال:

القول الأول: للحنفية: لا قود فيه، ولا دية إنما يعذر، ويضرب، ويحبس إلى أن يموت، ويروى عن أبي حنيفة: أن عليه الدية، وإن فعل ذلك بصبي فعليه الدية، وإن ربط صبيًا وألقاه في الشمس أو البرد حتى مات فعلى عاقلته الدية، يعني: أهله الذين ينصرونه.

القول الثاني: هو قول المالكية: الفعل العدواني في هذه الحالة قتل عمد فيه القود، يعني: فيه القصاص، سواء أكان فعل الحيوان بالإنسان مما يقتل غالباً كالنهش أم مما لا يقتل غالباً، ومات الآدمي من الخوف، ولا يقبل ادعاء بأنه: قصد بفعله اللعب فهذا ليس بلعب، وكذلك قال الحنابلة: الفعل قتل عمد موجب للقصاص؛ إن فعل الحيوان المفترس أو المتوحش بالإنسان ما يقتل به غالباً، أو فعل به فعلاً يقتل مثله، وهكذا.

القول الثالث: قول الشافعية: إن جمع بين شخص وبين السبع أو حيوان مفترس في مكان ضيق وأغراه به، أو أمسكه وعرضه لمجنون فقتله، وجب عليه القود - القصاص - لأن السبع يقتل إذا اجتمع مع الآدمي في مكان ضيق، أما إن كتف رجلاً وطرحه في أرض مسبعة - يعني: تكثر فيها السباع - فاعتدى عليه سبع، فمثل هذا لا يجب القود فيه؛ لأنه سبب غير ملجئ.

لكن بالتأمل في هذه الأقوال نجد أن قول المالكية والحنابلة أولى؛ لأن من شأن القصاص في هذه الحالة أن يصون حق المجتمع؛ لأن إلقاء شخص في مهلكة يؤدي إلى هلاكه غالباً، لكن كيف نقول: أنه ليس فيه القود، وفيه الدية؟! الأرجح أن فيه القصاص.

رابعاً: القتل بوسائل أخرى:

أ. التغريق، والتحريق:

فالحنفية فرقوا بين التغريق والتحريق، فالتحريق بالنار عندهم قتل عمد؛ لأن النار كالسلاح في تغريق أجزاء الجسد، وأما التغريق بالماء الكثير فعند أبي حنيفة: قتل شبه عمد؛ لأنه كالقتل بالمصقل، وعند الصحابين هو: قتل عمد موجب للقود؛ لأنه مما يقتل غالباً.

ويرى المالكية: أن التحريق والتغريق قتل عمد موجب للقصاص.

ونلاحظ: أن قول المالكية إلى الآن واضح وراجع، ويمكن الاحتكام إليه، والعمل به في العصر الحديث، فالتحريق والتغريق قتل عمد موجب للقصاص ما دام هذا الفعل عدواناً أو حتى لعباً لغير المحسن للعموم، أو هناك عداوة لمحسن العموم لكن فيه عداوة قد تؤدي إلى تغريقه، بأن تكون مسافة طويلة، إن التحريق لمحسن العموم يكون بتسليط ماء بارد عليه إلى آخره، فإذا كان التحريق لمحسن العموم لعباً فعليه دية مخففة وليست مغلظة، إنما بالنسبة لغير المحسن أو للمحسن مع العداوة ففيه عندهم القصاص؛ لأن هذا فعلاً يؤدي إلى شبهة قوية جداً في أنه إنما يريد العدوان عليه.

وقال الشافعية والحنابلة: إذا ألقى أو طرح شخص في نار أو ماء لا يمكنه التخلص منه، لكثرة الماء أو النار أو لعجزه عن التخلص لعدم إحسانه السباحة أو مع إحسانها وكان مكتوفاً أو ضعيفاً أو صغيراً فمات؛ كان القتل عمداً موجباً للقصاص، هذا بالنسبة للتغريق والتحريق.

ب. ماذا عن الخنق؟ لو خنق شخص آخر ولم يتركه إلا بعد أن مات؟

الإمام أبو حنيفة يرى: أنه قتل شبه عمد موجب للدية؛ لأنه ليس وسيلة معدة للقتل، وشرط القتل العمد عنده استعمال الآلة القاتلة غالباً والمعدة للقتل، وهو قتل عمد موجب للقصاص عند الصاحبين؛ لأنه وسيلة معدة للقتل.

أما المالكية: فالخنق عندهم عمد؛ لأنه عدوان، وقال الشافعية والحنابلة: الخنق عمد فيه القصاص.

فما حكم القتل بالترك أو الحبس - منع الطعام والشراب -؟

إذا حبس شخص إنساناً في مكان، ومنع عنه الطعام أو الشراب أو الدفء في الشتاء ولياليه الباردة أو التهوية في الصيف، حتى مات جوعاً أو عطشاً أو برداً في مدة يموت في مثلها غالباً وتعذر عليه الطلب؛ فهو يريد قتله.

الفقهاء لهم فيه آراء: أبو حنيفة: لا شيء على الحابس؛ لأن الموت حدث بالجوع ونحوه، لا بالحبس.

كيف يقول هذا الإمام مع أن الحبس هو السبب؟!

بينما يقول الصحابان أبو يوسف ومحمد: تجب عليه الدية؛ لأنه قاتل، وقتله شبه عمد، لأن الطعام والشراب سبب في الحياة، ومنعه من أسباب الموت.

واعتبر المالكية القتل في هذه الحالة كالخنق تماماً، فهو عمد وعدوان.

واعتبر الشافعية والحنابلة القتل حينئذٍ عمداً موجباً للقصاص.

ج. ما حكم القتل بالتخويف والإرهاب؟

واحد يخوف شخصاً، خصوصاً إذا أخذه على غرة يحدث القتل أحياناً بفعل معنوي غير مادي، كالتخويف والإرهاب والصيحة الشديدة ونحوها، من الأمثلة: من شهر سيفاً في وجه إنسان فجأة، أو دلّاه من جبل شاهق أو عمارة عالية، فمات من الفزع والخوف، أو صاح إنسانٌ بصبي أو مجنون أو معتوه صيحة شديدة أدت إلى إلقائه بنفسه من شاهق، وإلى غير ذلك، وهو كثير؟

في كل هذه الأحوال عند الحنفية: لا ضمان لديته، لعدم تعدي السبب، أي: لم يكن المذكور سبباً كافياً للضمان؛ لأن هذا السبب في الواقع هو الذي أدى إلى القتل.

لكن المالكية يقولون: يكون المتسبب فيما ذكر قاتلاً عمداً، لذلك قول المالكية هنا أيضاً قول مختار وقوي، وقال الشافعية والحنابلة: إن فعل ما ذكر عمداً فهو شبه عمد موجب للدية، وإلا هو خطأ؛ لأنه سبب في إتلافه، فالشافعية والحنابلة متفقون على هذا خصوصاً الشافعية في الصبي، ولهم في البالغ قولان: قيل: تجب الدية؛ لأن الفاعل مسئول عن فعله ما دام قد أدى إلى الموت.

والراجح في هذه الأقوال كلها من وجهة نظري، المناسب للتعامل العصري هو قول المالكية، والأصل في التخويف والترهيب أنه يؤدي إلى القتل أحياناً، أو يؤدي إلى إحداث بعض الجراحات ما جاء عن سيدنا عمر بن الخطاب < عندما أرسل إلى امرأة مغبية؛ يعني: زوجها غائب عنها لفترة، وكان يدخل عليها -يعني: الرجال- فقال: اتتوني بها، فلما بلغها طلب عمر فقالت: يا ويلها! يا ويلها! ما لها ولعمر؟! فيينما هي في الطريق فزعت فجاءها الطلق، فألقت ولدًا فصاح الصبي صيحتين، ثم مات فاستشار عمر أصحاب النبي ﷺ فأشار بعضهم: أنه ليس على عمر شيء؛ لأنه والٍ ومؤدب، وصمت سيدنا علي فسأله: وما رأيك يا أبا الحسن؟ فقال: عليك الدية. فقال: قم فاجمعها من قومك، يعني: من قريش؛ لأنهم هم العائلة، لكن هذا لا يصلح دليلاً لمن يقول فيه الدية، لأن هذا فعل الإمام، أما فعل غيره فليس له أن يفزع الناس لدرجة أن يتسبب في قتلهم، فقول المالكية هو أقوى هذه الأقوال.

الركن الثالث: القصد:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يكون القتل عمداً إلا إذا قصد القاتل قتل المجني عليه، أو ضربه بفعلٍ مُذهبٍ للنفس غالباً، وهؤلاء الجمهور هم الحنفية، والشافعية، والحنابلة؛ ولذلك فإنه لو ضرب شخصٌ آخر لقصد العدوان عليه

عند الجمهور دون إزهاق روحه بما لا يقتل غالباً، فإن قُتل هذا كان هذا شبه عمد ولم يكن عمداً، ولما كان القصد في أي أمر من الأمور ومن ذلك القتل أمراً خفياً في تلافيف النفس، وفي أعماق الوجدان؛ فقد استدل عليه الفقهاء بأمر ظاهر أخذاً من طريقة الشريعة في أنه إذا كان الأمر خفياً فإنها تستدل عليه بأمر ظاهر، وهنا استدل الفقهاء بأمر ظاهر على القصد الذي هو الأمر الخفي فاستدلوا على القصد باستعمال الآلة - الآلة التي تقتل غالباً - أنه يدل على إرادته القتل، وهذه الآلة هي من استعمال القاتل - استعمال الجاني - وهي خير شاهد عليه ينادي بأن هذا الذي استعمل هذه الأداة إنما يقصد من وراء استعمالها قتل المجني.

وخالف المالكية في ذلك - أعني: القصد - فالمالكية لم يعتبروا مجرد القصد أو حتى القصد شيئاً مؤثراً ومفرقاً بين القتل العمد وغير العمد، بل اعتبروا مجرد الفعل العدوان - اعتبروه قتلاً عمداً، شخص اعتدى عدواناً على شخص آخر يريد قتله أو لا يريد ما دام اعتدى عليه وضربه بما يقتل غالباً، فهذا معناه العدوان ما لم يدل على ذلك قرينة خارجية كأن كان يريد التأديب، أو يريد اللعب معه مجال الألعاب مصارعة ونحوها من الألعاب - ما لم يدل دليل على غير هذا فالأصل أنه عمد، فإن دل دليل على أن الجاني لا يريد العدوان، إنما يريد اللعب أو التأديب وقتل المجني عليه، فإن قتله يكون خطأً.

فالفرق بين الجمهور والمالكية: أن الجمهور اهتموا بالقصد، وجعلوا استعمال الآلة القاتلة غالباً دليل قوي على القصد. أما المالكية فلم يعتبروا القصد إنما اعتبروا العدوان، العدوان يعني بلا أي سبب ضرب شخص آخر غير العدوان عليه والظلم له، فهذا قتل عمد ما لم يكن هناك ما يدل على إرادة غير هذا كاللعب مثلاً أو التأديب - كما قلت - فحينئذ يكون القتل خطأً.

القصد نوعان: هناك قصد محدود، وهناك قصد غير محدود، فهل نفرق بينهما؟ وهل يترتب على هذا التفريق اختلاف في كون القتل عمداً أو غير عمد؟

فمثلاً: لو قصد شخص آخر بالقتل قصد قتل زيد مثلاً فقتل عمراً، فهو يقصد زيداً ولكنه قتل عمراً، أو أنه يقصد قتل جماعة فقتل شخصاً من هذه الجماعة، فهل يعتبر ذلك في الحالتين قصداً إلى العمد أو لا؟ فالقصد نوعان: قصد محدود، وقصد غير محدود، القصد المحدود وغير المحدود لا فرق بينهما لا في القصاص ولا في العفو، وذلك عند الحنفية والحنابلة، فسواء قصد شخصاً معيناً أو قصد جماعة فلا فرق، ما دام قتل، فهذا القتل يعتبر عدواناً ولو لم يقتل شخصاً معيناً حتى من الجماعة، فهو قاتل قتلًا عمداً.

لكن فرق الشافعية والمالكية بين القصد المحدود، وغير المحدود، فإذا ضرب عمراً وأراد زيداً إذن أخطأ، فهو قاتل شبه عمد، أما أنه ليس عمداً فلأنه لم يقصد من قتله بالعمد، لكنه قصد غيره فاختلف القصد، فهو شبه عمد عند الشافعية، وخطأ عند المالكية.

وأنا أميل إلى ترجيح قول الحنفية وقول من وافقهم من الحنابلة، يعني لا فرق بين القصد المحدود وغير المحدود، المهم هو أراد القتل، وزيد وعمرو وعلي وبكر كلهم في العصمة سواء، وممنوع الاعتداء عليهم، وأنفسهم متساوية، فهو قصد الجناية وإن لم يقصد شخصاً بعينه، بينما الذين فرقوا قالوا: إنه قصد شخصاً وقتل آخر، فهو لم يقصد هناك شبهة، فهو ليس عمداً وإنما هو شبه عمد أو خطأ كما قال المالكية، لكن هذا قد يكون ذريعة للقتل، ويقول: أنا لم أقصد فلان قصدت فلاناً، كل هذه الأمور أنا أعتقد أنها لا تأثير لها ما دام قد قصد القتل بصرف النظر عن المجني عليه وفعله، فهو قاتل عمداً.

أيضاً، ما الحكم لو طلب شخص من آخر أن يقتله؟ قال: يا فلان اقتلني، ففلان هذا قتله، فهل يعتبر فعله هذا جناية وجناية عمد أو لا؟

الحنفية إلا زفر أبو يوسف، ومحمد، وكلهم يقولون: هو قتلٌ شبه عمد؛ لأن الإنسان لا يملك نفسه، بل المالك الحقيقي للإنسان هو الخالق، والإنسان لا يملك أن يزهق روحه إلا إن كان منتحراً، ولا يكون القتل في هذه الحالة مشروعاً إلا بإذن صاحب النفس وهو الخالق سبحانه وقال المالكية: الإذن بالقتل لا يمنع وجوب القصاص، فالقصاص واجب، وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه من فعل هذا هدر دمه؛ لأنه أسقط حقه، فنفسه حقه وقد أهدرها لما سمح لغيره أن يقتله.

يعني: الآراء مختلفة في هذا، فالمالكية يوجبون القصاص، ويقولون: لا شيء يمنع من القصاص، والحنفية يرون أن هذا القتل ليس عمداً وإنما هو شبه عمد، بينما الشافعية والحنابلة يرون أنه هدر، وقد أسقط حقه.

القصاص وما يلحق به من عقوبات، وما لا قصاص فيه من
الجنايات على البدن، والشجاج والجراح

عناصر الدرس

- العنصر الأول : أحكام وشروط القصاص وموانعه ١٦٥
- العنصر الثاني : من له ولاية القصاص، وما يلحق بالقصاص من عقوبات ١٩٦
- العنصر الثالث : ما لا قصاص فيه من الجنايات على البدن، والشجاج والجراح ٢٣٥

أحكام وشروط القصاص وموانعه

١. القصاص: تعريفه، ومشروعيته:

أولاً: تعريفه:

لغة: تتبع الأثر، تتبع لأن الإنسان لما يمشي خصوصاً في الرمال أو في الصحراء تترك أقدامه أثراً، فتتبع هذا الأثر اسمه قص أثره، وقد جاء في القرآن الكريم في سورة "الكهف" في أثناء حديث القرآن الكريم عن سيدنا موسى مع غلامه يقول: ﴿فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [الكهف: ٦٤] يعني: رجعا متتبعين أثر أقدامهما، حيث قابل العبد الذي ذكر في هذه القصة، فتتبع الأثر اسمه قصاص؛ لأن فيه مماثلة بين تأثير أقدام الشخص، فتتبعها اسمه قص أثرهم، ويقال: قصصت الأثر إذا تتبعته، ومن معاني القصاص أيضاً القود، القود يعني أن يقتل شخص بشخص، يقال: أقص السلطان فلاناً إقصاصاً، يعني قتله قوداً يعني قتله قصاصاً، ويقال: أقصه من فلان بمعنى جرحه، ثم غلب استعمال كلمة القصاص في قتل القاتل، وجرح الجرح، وقطع القاطع.

أما اصطلاحاً: فالفقهاء يستعملون كلمة القصاص، أو كلمة القود بمعنى أن يفعل الجاني فعلاً فيُفعل به مثلما فعل تماماً.

القصاص إذاً، أن يُفعل بالجاني مثلما فعل، فإذا كان قتل يُقتل وبنفس الطريقة، جرح يُجرح وبنفس الطريقة، قطع يُقطع وبنفس الطريقة؛ ولذلك يقول الفقهاء: إن أسباب القصاص سببان: إما القتل، وإما الاعتداء على الأطراف بالجرح أو بالقطع.

حكم القصاص: إذا كانت هناك دعوة ورفع شخص يستحق القصاص الأمر إلى حاكم وطلب القصاص؛ فواجب على ولي الأمر أن يقوم بهذا الفعل بأن يمكن ولي الدم من القصاص، ويباح طلبه من قبل مستحق القصاص، يباح له أن يطلب القصاص إذا استوفى شروطه، فله أن يطالب به، وله أن يعفو عنه، وله أن يُصالح عليه، ولا شك أن العفو أفضل: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَإِنِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] فسمى الله العفو تخفيفاً ورحمة.

ثانياً: أدلة مشروعية القصاص:

العلماء استدلوا على مشروعية القصاص بهذا المعنى بالكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

أما من القرآن: آيات منها: قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ أي: عدواناً وظلماً ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطٰنًا﴾ يعني: أعطيناه قوة ﴿فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ [الإسراء: ٣٣] يعني فيفعل بالجاني مثلما فعل بالجاني عليه، إذا زاد فهذا إسراف؛ كأن يصر على أن يقتل شخصين مقابل شخص، أو أن يصر على قتل غير القاتل، كأن يكون في أسرة الجاني شخص مهم جداً فيطلب ولي الدم قتل هذا الدم، هذا خطأ إسراف، وقال تعالى: ﴿وَكَبِنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] هذا بالنسبة للعدوان الأطراف، ﴿وَكَبِنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ أي: كتبنا على اليهود في التوراة، وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد في شرعنا ما يبطله.

ومن السنة: حديث النبي ﷺ: ((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)) هذا حديث رواه الإمام أحمد مسند، ورواه أصحاب الكتب الستة، الشاهد فيه قوله: ((والنفس بالنفس)) وهذا هو القصاص، وفي حديث ابن عباس مرفوعاً: ((ومن قتل عمداً فهو قوداً)) يعني العمد سبب القصاص ((ومن حال دونه فعليه لعنة الله وغضبه)) رواه أبو داود والنسائي.

أما الإجماع: فعلماء المسلمين من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى الآن على أن القصاص من الجاني بمثل ما جنى مشروع.

وكذلك استدلوا بالعقل، فالعقل يقضي بتشريع القصاص لما فيه من العدل، ولما فيه من المصلحة، لأن من فعل شيئاً فعمل به مثله هذا هو العدل؛ ليزوق وبال أمره، فمن قتل قُتِل، قطع قُطِع، جرح جُرِح، هذا هو العدل، وأما المصلحة فإن القصاص يؤدي إلى الأمان والاستقرار، ويؤدي إلى أن كل من تسول له نفسه في العدوان على الآخرين عليه أن يفكر وينزجر، فشرع الله ﷻ القصاص لمصلحة الفرد والمجتمع؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وإحياء النفس بعد قتلها يعني القصاص، وقال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] هذا صحيح ومجرب.

ثالثاً: هل القصاص من الجاني يُكفر إثم القتل؟

لو أن شخصاً قتل آخر واقتص منه، أو عفا أهل الدم -يعني: أقارب المجني عليه- هل هذا يسقط الإثم والذنب أمام الله ﷻ؟

اختلف الفقهاء في هذا، واختلافهم مبني على وجهة نظرهم في الحدود، والقصاص، والعقوبات: هل هي زواجر فقط أو جوابر، أما هي زواجر وجوابر؟

فمن يرى فيها جانب الجبر رأى أنها تُكفر الذنب، فالجمهور مثلاً يرى أن القصاص أو العفو يُكفر إثم القاتل، وهذا عام؛ لأن العفو يحو أثر الذنب، وكذلك القصاص، وكذلك الكفارات تمحو الذنب، وقد جاءت بذلك أحاديث متعددة منها حديث عبادة بن الصامت < : ((ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقبَ فهو كفارة له)) رواه مسلم، لكن خالف الجمهور الحنفية، وقالوا: القصاص لا تأثير له على تكفير الذنب؛ لأن ما الذي استفاده المجني عليه من قتل الجاني؟ لم يستفد شيئاً، فالذنب سيظل موجوداً إلى يوم القيامة، والله ﷻ يرد لكل ذي حق حقه، إنما شرع القصاص لمنفعة الأحياء، حيث يمنع من الثأر، ويمنع من عدوان بعضهم على بعض؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]، لكن أنامع الجمهور في أنه يكفر الذنب أيضاً متى اقتص منه، أو متى عفا أهل المجني عليه، وهكذا فإن الأحاديث ثابتة وصادقة في هذا، قال ﷺ في أحد الحدود: ((لقد تابت توبة لو وزعت على أهل الأرض جميعاً لو سعتهم)).

٢. الفرق بين القصاص والحدود:

هناك فروق كثيرة ومتعددة، وصلت إلى عشرة فروق، بين القصاص والحدود:

أولاً: التوريث: الحد لا يُورث، لكن القصاص يورث ولي الدم إذا مات.

ثانياً: التقادم بمرور وقت طويل على الجناية: فإذا شهد شخصٌ بخلاف الحد - ما عدا القذف - فالتقادم يمنع الشهادة، والتقادم في الشرب بذهاب الريحة في حد غيره بمضي شهر، بينما التقادم لا يمنع من القصاص بالقتل.

ثالثاً: الشفاعة: تجوز الشفاعة في القصاص، ولا تجوز في الحد بعد الوصول للحاكم، وقبل الوصول إلى الحاكم يجوز لإطلاق صراح المتهم، النبي ﷺ

غضب غضباً شديداً من الشفاعة في حد من حدود الله ، لكن في القصاص يمكن ؛ لأن حق الإنسان فيه أغلب.

رابعاً: لا بد في القصاص من رفع الدعوة القضائية، وفي الحدود لا يلزم، وثمة بعض الخلاف في السرقة بالنسبة للمال المسروق، لكن حد السرقة مثل كل الحدود.

خامساً: القصاص يثبت بإشارة الأخرس، بخلاف الحد؛ لأن الإشارة من الأخرس فيها شبهة قوية بالنسبة للحدود، والحدود تدرأ بالشبهات.

سادساً: في القصاص يجوز للقاضي القضاء بعلمه إذا علم أن فلائناً هذا هو القاتل، أما في الحدود فلا، وهذا كان عند متقدمي الحنفية، أما متأخري الحنفية فرجعوا عن هذا القول، وقالوا: لا يقضي القاضي بعلمه لا في القصاص ولا في الحدود سداً للذريعة في وجه قضاة السوء.

سابعاً: القصاص يصح العفو عنه، وأما الحد فلا يصح؛ لأن القصاص يغلب فيه حق الآدمي، وأما الحد فيغلب فيه حق الله سبحانه تعالى.

ثامناً: استيفاء الحدود يكون بواسطة الإمام الحاكم؛ لأن الإنسان لو ترك في الحدود يستوفي بنفسه ربما زاد، أما القصاص فيجوز لولي الأمر استيفاؤه بشرط حضور الحاكم؛ ليراقب هل سيسرف صاحب الحق أو لا؟ إذا هم أن يسرف أوقفه عند حده، ويمكنه من استيفاء الحق بنفسه؛ لأن هذا من أسباب ما أوغر صدره وملاه بالغضب على الجاني، فاستيفاء الحق بنفسه يذهب هذا الغضب وينهي الخلاف، ولا يلجئ إلى الثأر كما هو معروف.

تاسعاً: يجوز الاعتياض عن القصاص، ومعنى الاعتياض أخذ العوض وهو الفدية أو الدية، ولا يجوز ذلك في كل الحدود ما عدا القذف عند الشافعية فقط.

عاشراً: يصح الرجوع عن الإقرار في الحدود، ويقر أنه زنا، أنه سرق، أنه كذا، ممكن يقول: لا أنا رجعت في إقراري فتصير هذه شبهة ولا يقام عليه الحد، أما في القصاص إذا أقر أنه هو قاتل فلان لا يصح أن يرجع عن هذا الإقرار. فهذه عشرة فروق بين القصاص والحدود، وقد سبق أن فرقنا بين الحدود والقصاص والتعزير.

٣. شروط القصاص:

هل هناك شروط لا بد من توافرها في الشخص الجاني حتى يُقتص منه؟ هناك شروط الطابع في الجاني، القاتل، شروط في القتل، شروط في القتل نفسه، شروط في ولي الدم، شروط في كيفية استيفاء القصاص... إلى آخره، ونحن سنتبع هذه الأمور بشيء من التفصيل.

أولاً: شروط القاتل ليقتص منه:

الشروط الواجب توافرها في القاتل ليقتص منه أربعة:

الشرط الأول: التكليف، لا بد أن يكون الجاني بالغاً عاقلاً حتى يقتص به، أما الصبي والمجنون ومن هو على شاكلتهما، فلا يجب عليه القصاص؛ لأن القصاص جنابة وهو عقوبة، والصبي والمجنون ليسا من أهل الجنایات، ولا من أهل العقوبات؛ لأنهما غير مكلفين، فالتكليف هو الذي يُنيط به القصاص؛ وهذا موضع اتفاق، والسكران بشرب محرم يُقتص منه، هذا باتفاق الأئمة الأربعة؛ لأنه حق لآدمي؛ وقياساً على إيجاب حد الشرب عليه، كذلك سداً للذرائع أمام المفسدين والجناة؛ لأنه لو لم يُقتص من شارب ما يسكر ثم قتل

يتخذ ذلك ذريعة، فيتعاطى المحرمات ويسكر ثم يقتل، ويزني، ويسرق... إلى آخره، فيفلت من العقوبات، فسداً للذريعة كل من سكر وارتكب الجنايات أو الحدود تطبق عليه سداً للذريعة؛ حتى لا يتخذ المفسدون ذلك وسيلة للعدوان ويقول: أنا كنت سكران.

الشرط الثاني: أن يكون القاتل قد تعمد القتل، وطبعاً هذا يكون باستعماله للألة التي تقتل غالباً، أو حتى عند المالكية بمجرد عدوانه، أما غير هذا فيكون مخطئاً ما دام لا يقصد، فإذا أدب المعلم مثلاً التلميذ، وقسا عليه بعض الشيء لتأديبه فمات أو قتل، فهذا لا يكون عمداً وإنما يكون خطأً؛ لقول النبي ﷺ: **((العمد قودٌ))** ولم يشترط المالكية - كما قلت - القصد وإنما اكتفوا بالعدوان.

الشرط الثالث: القصد إلى القتل بلا شبهة في عدم إرادة القتل؛ لأن النبي ﷺ اشترط العمد مطلقاً في قوله: **((العمد قودٌ إلا أن يعفو ولي المقتول))** رواه ابن أبي شيبه وإسحاق بن راهويه في مسنديهما من حديث ابن عباس { والعمد يعني العمد الكامل الذي لا تشوبه شائبة ولا شبهة، إذا كان كذلك فيقتص منه، لكن إذا كانت هناك شبهة من الشبه فإنها تسقط القصاص، فمثلاً إذا ضرب بألة صغيرة لا تقتل وكرر الضرب، فكونه استخدم آلة صغيرة، عصا صغيرة، سوط صغير، فهذا معناه أنه لا يقصد القتل ولا يريد القتل، إنما يريد التأديب.

الشرط الرابع: الاختيار عند الحنفية؛ فلا يكون مكرهاً من أحد هو الذي اختار القتل؛ ولذلك فلا قصاص عندهم على المستكره على القتل، ما عدا ظفر، والجمهور يقولون: إن المستكره عليه مع المكره القصاص الاثنان مع بعض. وهناك شروط أخرى في المجني عليه سوف ندرسها إن شاء الله.

ثانياً: شروط القصاص الواجب توافرها في المقتول والقاتل:

الشرط الأول: أن يكون المقتول معصوم الدم:

أن يكون معصوم الدم؛ أي: أن دمه محفوظٌ مصونٌ لا يُمسّ ولا يُراق، وذلك لأنه يجرم الاعتداء عليه فلا يُقتل؛ ولذلك لا يُقتل مسلمٌ أو ذمي مجربي، المسلم لو قتل حربياً لا يُقتل به، والذمي أيضاً إذا قتل حربياً لا يُقتل به؛ لأن المسلم مصون الدم، بينما الحربي ليس مصون الدم، وأيضاً لا يُقتل المسلم ولا الذمي إذا قتل مرتدّاً أو قتلاً زانياً محصناً، ولا إذا قتل زنديقاً، ولا إذا قتل باغياً - والباغي كما هو معروف الذي خرج مع جماعة لهم استقلال على الإمام بتأويل؛ لأن هؤلاء دمهم ليس مصوناً، بل دمهم هدر بأسباب الجنائيات التي ارتكبوها، لكن طبعاً لو أن شخصاً سارع وقتل مرتدّاً، أو قتل زانياً محصناً، أو قتل زنديقاً - لا يُقتل به، وهذا ما يهمننا في هذا المجال، لكن له عقوبة أخرى؛ لأنه افتات على الإمام، فالإمام هو الذي يأمر بهذا، وهو الذي يقف بالنسبة للقصاص ويشاهد، وبالنسبة لغيره هو الذي يقوم بنفسه باستيفاء الحدود.

لكن معنى حقن الدم. وسببها شيان عند الحنفية: الإسلام، والإقامة في دار الإسلام. فمن دخل في الإسلام وبقي في دار الحرب لا يُقتص من قاتله هناك؛ لأنه فقد شرطاً من شروط العصمة، المفروض يكون مسلماً ويكون في دار الإسلام أيضاً.

وأما العصمة عند جمهور الفقهاء غير الحنفية: فتكون بالإسلام، أو الأمان، الأمان ما ينعقد "الذمة، الهدنة، إعطاء الكافر إذناً بدخول بلدنا"، فمن قتل مسلماً يعلم بإسلامه في دار الحرب عامداً فعليه القود - يعني عليه القصاص -

لأنه مسلم بصرف النظر عن كونه مقيماً في دار الإسلام أو في دار الحرب، سواءً هاجر إلى دار الإسلام أم لم يهاجر.

وصرح الحنفية بأن العصمة لمحقون الدم الذي يُقتص من قاتله يجب أن تكون على سبيل التأييد لا التأييت، والجمهور يتفقون مع الحنفية في هذا، يعني من كان معصوم الدم بالإيمان، أو الأمان يجب أن يكون ذلك على سبيل الاستمرار وليس على سبيل التأييت، وذلك لإخراج المستأمن -الذي سمحنا له بدخول بلادنا يعيش في أمان- فهذا إذا اعتدى عليه مسلم لا يُقتص منه، لكن ليس معنى أنه لا يقتص منه أنه لا يعاقب، يعاقب ولكن لا نصل بالعقوبة معه إلى درجة القصاص؛ لأن عصمة المستأمن مؤقتة بالوقت الذي مُنح فيه الأمان، ففي دمه شبهة الإباحة، فالجمهور يتفقون مع الحنفية على هذا القيد؛ لأنهم يقولون: لا يُقتل مسلمٌ بكافرٍ، سواءً أكان ذلك الكافر مستأماً أم ذمياً أم معاهداً؛ لأن الكافر أياً كان ليس محقون الدم على سبيل التأييد، ففيه شبهة من الحربي أن هذا كافر وهذا كافر، فمن قتله لا يقام عليه القصاص عند الجمهور؛ بالنسبة للمستأمن موضع الاتفاق، أما بالنسبة لغيره ففيه خلاف، لكن الكل متفق على أنه لا يقتل مسلمٌ بكافرٍ، لكن من الكافر؟ الحنفية لهم تفسير للكافر "المستأمن، والحربي"، لكن لا المعاهد، ولا الذمي يدخل تحت هذا اللقب أو المسمى، وفي كل الأحوال عند كل الفقهاء إذا لم يكن هناك قصاص من المسلم الذي قتل المستأمن مثلاً، فإنه يعاقب عقوبة تعزيرية تردعه وتجعله عبرة لأمثاله؛ حتى لا يفكر أحدٌ في إثارة المشكلات وإحداث العدوان في بلدٍ إسلاميٍّ، لكن القصاص يسقط بالشبهة، وشبه المستأمن بالحربي موجود، فهذه شبهة عند من قال: لا يقتص منه.

الشرط الثاني: ألا يكون المجني عليه جزء القاتل:

يعني: لا تكون هناك رابطة الأبوة والبنوة بين القاتل والمقتول، فلا يُقتص من أحد الوالدين إذا قتل ولده، فالأب إذا قتل ابنه لا يُقتص منه، الجد إذا قتل حفيده لا يُقتص منه، الأم إذا قتلت ابنها لا يُقتص منها، الجدة إذا قتلت حفيدها لا يُقتص منها، فالأولاد مهما نزلوا الابن، ابن الابن، البنت... إلى آخره، وكذلك الأب، والجد والأم، والجدة... إلى آخره، فلا يُقتص من أحد هؤلاء إذا قتل الطرف الثاني الذي هو جزء منه، وهذا واضح في قوله ﷺ: ((لا يقاد من الوالد للولد)) يعني لا يقتل الوالد بسبب قتله لولده، ((لا يقاد)) لا يُقتص من الوالد للولد، وهو حديث مشهور مستفيض عند أهل العلم بالحديث في الحجاز والعراق جميعاً، ويستغنى بقبوله والعمل به عن الإسناد ما دام فيه شهرة والناس تعمل به، فيكفي هذا عن الإسناد؛ فطلب الإسناد في مثل هذا الحديث يعتبر من التكلف؛ لأنه مشهور ومعروف ومستفيض، والعلماء حتى مدرسة الحجاز ومدرسة العراق متفقون عليه - كما يقول ابن عبد البر - رحمه الله.

لماذا لا يُقتص من الأب والجد وإن علا، والأم والجدة وإن علت، من الابن وإن سفل...؟

لأن هناك شبهة، وهذه الشبهة واردة في حديث النبي ﷺ: ((أنت ومالك لأبيك))، والحديث واضح أن النبي ﷺ يشير إلى أن للأب نوعاً من الملكية في ابنه، والقصاص يدرأ بالشبهات كالحدود؛ ولأن القرآن الكريم أمر بالإحسان إلى الآباء والبر بهم، وهذا يتعارض مع قتلهم قصاصاً لحق أبنائهم ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النساء: ٣٦] ((من أحق الناس بحسن صحابتي يا رسول

الله؟ أمك، ثم أمك، ثم أمك، ثم أبوك)) ولأن الأب كان سبباً في وجود الابن فلا يكون الابن سبباً في قتل الأب وإعدامه، طبعاً نحن نعني الأب والأم وهكذا، ولكن على الوالد في هذه الحالة الدية، عليه الدية وهو لا يرث فيها؛ لأن القاتل لا يرث، إنما يوزعها على بقية الورثة الآخرين، وهذا الحكم متفق عليه بين المذاهب، هذا الحكم متفق عليه بين المذاهب، إلا أن المالكية استثنوا حالة واحدة قالوا فيها: يجب القصاص على الأب -يعني يقتص من الأب- إذا قتل ابنه، وذلك إذا تحققنا من أن الأب أراد قتل الابن فعلاً وتعمد ذلك، وانتفت شبهة إرادة تأديبه وتهذيبه كأن يضجعه ويذبحه.

هذا طبعاً فعل شنيع جداً -يعني: نادر أن يحدث من الأب- إذا كان هذا فالإمام مالك يرى أنه يقتص من الأب؛ لأنه إنما يريد القتل فعلاً ولا شبهة، إنما في غالب الأحيان أن هذا لا يحدث من الأب؛ لأن شفقتة بابنه شفقة طبيعية غرسها الله ﷻ في قلب الأب أو الأم، فهو لا يفعل هذا إلا في مجال التأديب والتهذيب، وهنا يمتد به التأديب والتهذيب فيزداد عن حده، وربما أدى إلى القتل كأن يقذفه مثلاً بسيف، أو بعضاً غليظة، أو يقذفه بشيء قاتل، هو لا يقصد قتله على الإطلاق إنما يقصد تأديبه، إذا كان يقص التأديب فلا قصاص عليه، لكن يجلسه ويذبحه ولا نقول: إنه يريد القتل يريد التهذيب غير ممكن هذا، فهذه الحالة الوحيدة التي استثنائها المالكية ومعهم كل الحق، وهذه لا تحدث إلا إذا كان الأب مجنوناً، وهذه تسقط عنه القصاص.

والفقهاء أيضاً اتفقوا على أن الولد يُقتص منه إذا قتل أباه، لعموم القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨] فالقصاص هنا عام يشمل ما إذا كان المقتول هو الأب أو غيره، والآيات كلها تدل على وجوبه على كل قاتل إلا ما استثنى في الحديث السابق.

ولكن هل هناك فرق بين الحالتين؟ يعني إذا قتل الأب ابنه لا يقتص منه، لكن إذا قتل الابن أباه يقتص منه لماذا؟

نعم بينهما فروق كثيرة: منها: قوة المحبة التي بين الأب والابن، فمحبة الأب محبة قوية جداً غنية عن أية شبهة، فهو لا يقصد في الغالب الأعم القتل، أيضاً محبة الولد لأبيه مشوبة بشبهة انتظار المنفعة من موته، يعني فيه شبهة أن الابن ممكن أن يقتل أباه يتعجل بذلك موته؛ لأنه سينتفع بهذا الموت، أما الأب فلا يخطر هذا بباله لأن مال الأب بعد وفاته سيصير إلى الابن.

ومن هنا اتفق الفقهاء على أن الأب إذا قتل ابنه لا يقتص منه، واستثنى المالكية الصورة التي ذكرتها، واتفقوا أيضاً على العكس أن الابن إذا قتل أباه يقتص منه، وهذا هو العدل والعمل بالتجارب وملاحظة ما بين الأب والابن من حب فطري، أو حب مكتسب، وما ترتب على الجناية من منفعة أو عدمها.

الشرط الثالث: أن يكون المقتول كفاً للقاتل:

هذا الشرط اشترطه الكل، عند الجمهور هذه الكفاءة تكون في الإسلام، والحرية فقط، فالمسلم كفاء للمسلم، الحر كفاء للحر، لكن غير المسلم ليس كفاً للمسلم، والعبد ليس كفاً للحر، فلا يقتل مسلم بكافر، ولا حر بعبد؛ لقول النبي ﷺ: ((لا يقتل مسلم بكافر)) ولقوله ﷺ: ((المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ولا يُقتل مؤمن بكافر)) ومعنى ((تتكافأ دماؤهم)) يعني تتساوى، ومعنى ((يسعى بذمتهم أدناهم)) يعني: أصغرهم يحل محل كبيرهم وهم كالجسد الواحد، وأما قوله: ((لا يقتل مؤمن بكافر)) هذا يؤكد أنه ليست هناك كفاءة بين المؤمن والكافر، وقال ﷺ: ((ولا يقتل حر بعبد))؛ لأنه لا توجد هذه الكفاءة.

أما الحنفية، فمع اشتراطهم الكفاءة أو التكافؤ، فإنهم لم يفسروا هذه الكفاءة بالدين ولا الحرية، إنما فسروها بالإنسانية، فالتساوي في الإنسانية، فكل إنسان كفاء لأي إنسان آخر؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ﴾ ، ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ ، ﴿وَكُنِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ فالنفس البشرية كفاء للنفس البشرية بصرف النظر عن كون هذه مؤمنة وهذه كافرة، أو كون هذه حرة وهذه غير حرة، ولعموم حديث النبي ﷺ: ((العمد قود)) فالعمد "أل" هنا للكمال يعني كمال العمد قود، وهذا معناه أن العمد ما دام موجوداً بصرف النظر عن كونه بين عبد وحر، أو بين مسلم وكافر غير حربي، ولأن الغرض من القصاص صون الحياة، الغرض الحفاظ على النفس البشرية وإعطاء هذه النفس ما أعطاه الله من حق الحياة، وتحقيق ذلك بين المسلم والذمي أبلغ من تحقيقه بين المسلم والمسلم، المسلم يحافظ على المسلم، طيب والمسلم إذا قتل ذمي من وجهة نظر الحنفية يقتل به؛ لأن هذا فيه حفاظ على النفس البشرية بصرف النظر عن دين كل منهما؛ لأنه قد يقتل المسلم الذمي أو العكس؛ لما في ذلك من العداوة الدينية، وقد أقاد النبي ﷺ مؤمناً بكافر -يعني: قتل المؤمن لأنه قتل كافرًا- قال ﷺ: ((أنا أحق من وفي بدمته)) المراد بالطبع بالكفار هنا الذمي وليس الحربي، ولأن العبد آدمي معصوم الدم فأشبه الحر، والقصاص يتطلب المساواة في العصمة فقط.

وأما قوله تعالى: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾ [البقرة: 178] فالفقهاء اختلفوا في فهم هذه الآية، فالحنفية فهموا منها أنها ترد على بعض القبائل العربية التي كانت ترفض أن تقتل في عبدهم إلا حراً، ولا في المرأة منهم إلا رجلاً على ما جاء في حديث الشعبي -رحمه الله- فنزلت الآية لتبطل ما كان منهم من ظلم؛ ولذلك فرض الله القصاص على القاتل دون

غيره، فليس في الآية دلالة على أنه لا يقتل الحر بالعبد، أو لا يقتل الرجل بالمرأة، إنما الآية تريد أن تصحح مفهوماً آخر، وهو أن القاتل هو الذي يقتص منه حرّاً أو عبداً، رجلاً أو امرأة... إلى آخره.

وقال الجمهور: إن الله ﷻ أوجب المساواة في القصاص، والمساواة الكاملة إنما تكون بين الحر والحر؛ لأن الحر هو الذي يساوي الحر، أما الحر فلا يساوي العبد، إنما العبد يساوي العبد، والأنثى تساوي الأنثى، لكن الإجماع على أن الرجل يُقتل بالمرأة، يعني كأن هذا إجماع خالف ظاهر الآية، فمناطق الاستدلال في الآية عند الحنفية في كلمة ﴿الْفَتْلَى﴾، فالقتل هو المناط، فمن قتل هو الذي يقتل، والمساواة تكون في القاتل، وعند الجمهور المناط في كلمة القصاص التي تعني المساواة، وحديث: ((لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده)) أي: لا يقتل أي منهما بالكافر الحربي، بدليل أن النبي ﷺ جعله في مقابل الحربي، فليس المراد الكافر على الإطلاق، إنما المراد به الكافر الحربي، فالمسلم إذا قتل كافرًا حربيًا لا يُقتل به، لكن إذا قتل معاهدًا أو ذميًا يقتل به.

وأيد الحنفية وجهة نظرهم في أن الكفاءة إنما تكون في الإنسانية بالقياس، وذلك أنه لو أن المسلم سرق بعض مال ذمي فهل تقطع يد المسلم أو لا تقطع؟ تقطع؛ لأنه لا فرق بين مال المسلم ومال الذمي، مال المسلم معصوم ومال الذمي معصوم، قالوا: فيقاس على ماله حياته؛ لأن حرمة مال الذمي مقاسة على حرمة مال المسلم، فكذلك دم الذمي في العصمة يقاس على دم المسلم، واتفق الفقهاء فيما عدا ذلك - يعني أن الرجل يقتل بالمرأة - مع أن الآية تقول: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ فوجهة نظر الحنفية وجهة نظر قوية ومناسبة جدًّا، فيقتل الرجل بالمرأة، ويقتل الكبير بالصغير، ويقتل العالم بالجاهل، ويقتل العاقل بالمجنون، ويقتل الشريف بالوضيع، ويقتل سليم الأطراف بمقطوعها

وهكذا، فهنا يفهم أن التساوي والكفاءة موضع اتفاق، لكن تفسير هذه الكفاءة هو الذي فيه اختلاف، وأنا أرى أن وجهة نظر الحنفية وجهة نظر قوية ومناسبة ولها ما يؤيدها من الكتاب والسنة.

ثالثاً: حكم قتل الباغي قصاصاً بالعدل، والعكس، وحكم قتل الغيلة:

هذا الموضوع له صلة بالقتيل وإن لم يكن ذلك شرطاً؛ لأننا لا بد أن نستوفي ما أُثير حول هذه القضية: هل إذا قتل الباغي عدلاً -الباغي هو الذي خرج على الإمام بتأويل مستساغ مع جماعة لهم قوة، والعدل هم الذين مع الإمام- إذا قتل أحدهما الآخر فهل يقتص منه أو لا؟ وكذلك قتل الغيلة -الاغتيال- هل فيه قصاص أيضاً أو ليس فيه قصاص؟

الجمهور -مالكية، وحنفية، وحنابلة- ذهبوا إلى أنه لا يقتل الباغي بالعدل والعكس، لا هذا بهذا ولا هذا بذاك، لماذا؟ لأن كلاً منهما غير معصوم الدم في زعم الآخر، فكلُّ منهما ينظر إلى الآخر على أنه مهدر الدم؛ ولذلك قد يُقدم على قتله ويستحل دمه لكن بتأويل، وهذا التأويل له ما يسوغه، بناء على وجهة نظر الجمهور إذا قتل أحدهما الآخر لا يقتص منه، والدليل على ذلك الفتنة الكبرى بعد مقتل سيدنا عثمان بن عفان < وما حدث بين المسلمين بعضهم البعض في موقعة الجمل ثم موقعة صفين، قتل المسلمون بعضهم بعضاً، وكان بعضهم باغياً وكان بعضهم عدلاً، ومع ذلك لم يقل أحدٌ من أصحاب النبي ﷺ لا الذين اشتركوا في هذه الحروب -حروب الفتنة- ولا الذين لم يشتركوا، لم يقل أحد من الصحابة، بل اتفقوا على أن كل دم استحل بتأويل القرآن الكريم موضوع هدر كأنه لم يكن؛ لأن هذا من تأثير الفتنة والعياذ بالله.

خالف الجمهور في هذه القضية الشافعية، فقالوا: يقتص من الباغي إذا قتل العدل والعكس، إذا قتل العدل الباغي في غير أثناء القتال يقتص من العدل، أما أثناء القتال كل منهم معرض أن يقتله الآخر، فهو دفاع عن النفس، أما في غير القتال فإذا قتل أحدهما الآخر يقتص من القاتل؛ لأن الإسلام حقن دماء الجميع - كما قلت - في غير حال القتال، والمفروض دم المسلم على المسلم حرام، وعرضه حرام، وماله حرام، وحكم ضمان كل ما خاض فيه البغاة في الأموال والدماء كله هدر، وهذا واضح.

والصحيح أيضاً عند الشافعية: أنه لا يتحتم قتل أهل البغي، يعني الباغي ليس من المحتم قتله إذا قتل العدل في غير القتال، إنما يجوز قتله ويجوز العفو عنه، ويستدلون على ذلك بما حدث لسيدنا علي < ضربه ابن ملجم - وهو مسلم لكنه من الخوارج - بالسيف فشق رأسه، فلما حُمل وهو جريح قال كلمته المعروفة: "أطعموه - يعني أطعموا هذا الخارجي الذي اعتدى عليه - واسقوه وشربوه واحبسوه أيضاً، فإن أنا عشت فأنا ولي دمه - يعني: أنا حر أخذ فيه رأيي - أعفو إن شئت، وإن شئت استقدت - يعني: إما أن أعفو وأنا حر، وإما أن أقص منه - وإن مت فاقتلوه، ولا تمثلوا به"، وهذا كلام في غاية الفقه، وفي جودة الفقه لأن يفهم منه أن سيدنا علياً < أمر بإطعام الخارجي وبسقيه وبحسبه حتى ينظر في أمره، وبين أنه إن عاش إما أن يعفو وإما أن يقتل، وإما هذا يدل على أن قتل الباغي ليس حتماً ليس فيه قصاص إذاً، فممكن أن يكون فيه العفو ممن اعتدى عليه له أو لأقاربه أن يعفوا وليس قتله حتماً، وقد فهم الإمام الشافعي أن الأمر بين الاثنين سواء، إذا قتل أحدهما الآخر يقتص منه لعموم الآيات وهي في المؤمنين، ولا شك أن المسلمين عندما تحدث بينهم فتن من البغاة مثلاً لا تخرجهم عن الإيمان كما هو معروف، فالله تعالى يقول: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩] فسامهم مؤمنين، وكان سيدنا علي < يقول:

"إخواننا بغوا علينا"، وقال الشافعي والحنابلة: يُكره للعدل أن يتعمد قتل ذي رحمه من أهل البغي - يعني: إذا تقابل الشخص العدل مع الإمام في المعركة فيُكره له أن يتعمد قتل قريبه الباغي - هذا يدل أيضاً على الرحمة بين المسلمين.

المراد بقتل الغيلة:

قتل الغيلة معناه: القتل لأخذ المال سواءً كان ذلك عن طريق خفي بالخدعة - يعني يخدعه ويجره ويوهمه أنه يريد به مصلحة، ثم إذا خلا به قتله وأخذ ماله - أو بطريقة ظاهرة؛ يهدده يخرج عليه، الطريق الظاهرة الثانية هذه ما دامت في مكان يتعذر فيه الغوص فهي قريبة جداً من حالة الحراية، والإفساد في الأرض.

حكمه:

حكم هذا النوع من القتل عند الجمهور إلا المالكية حكم القتل في كل الأحوال، يعني فيه القصاص، والعفو، واشترط التكافؤ بين القاتل والمقتول، لكن المالكية وحدهم لهم وجهة نظر أخرى، هذا القاتل في هذه الحالة أشبه ما يكون بالمحارب، وما يفعله نوعٌ من الإفساد في الأرض، فهذا يقتل حداً ولا يشترط فيه التكافؤ، فيقتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر، ولا عقوبة عندهم، ولا صلح، ولا عفو إلا هو إقامة الحد عليه، وليس من حق ولي الدم العفو؛ لأن القتل غيلة نوع سيئ في غاية السوء من القتل، وهو أشبه ما يكون بالحراية والإفساد في الأرض.

رابعاً: شروط القتل:

الحنفية اشترطوا في نفس القتل الموجب للقصاص أن يكون بالمباشرة، يعني إذا لم يكن بالمباشرة بل كان عن طريق التسبب فليس فيه القصاص إنما فيه الدية، فالحنفية اشترطوا أن يكون القتل الذي يجب به القصاص ناتجاً عن المباشرة، لكن

السبب لا ، السبب ليس فيه القصاص إنما فيه الدية ، فمثلاً : من حفر بئراً على قارعة الطريق فوق في هذا البئر إنسان ومات ، هل يقتص من حفر هذا البئر؟ عند الحنفية : لا ، إنما عليه الدية ، وليس عليه القصاص ؛ لأن فيه شبهة ، هو بالطبع لم يقصد بحفر هذا البئر قتل هذا الشخص بالذات ، وإذا رجع شهود القصاص عن شهادتهم بعد قتل المشهود عليه تجب عليهم الدية.

معنى هذا الكلام : أن الشهود هم السبب في أن القاضي حكم على هذا الجاني بالقصاص ، فقالوا : شهدناه وهو يقتل ثم رجعوا عن شهادتهم ، فكانوا السبب في قتله ، فهل يأتري يقيم عليه القصاص أو لا؟ ها هنا لم يوجد منهم القتل مباشرة ، إنما وجد منهم سبب القتل ، فهؤلاء لا يقتص منهم في هذه الحالة ، إنما يدفعون الدية - دية الرجل الذي أقيم عليه القصاص وهو بريء - لكن غير الحنفية لم يشترطوا شرط المباشرة هذا ، فعندهم القتل العمدة قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالسبب.

إنما قالوا في الجملة : يجب القصاص بالسبب كالمباشرة ؛ لأنهما متماثلان جداً ، فمن قتل شخصاً عدواناً متعمداً عليه وهو الذي قتله أو أطلق عليه الرصاص وباشر القتل ، الذي شهد عليه زوراً يشبه من قتل بالضبط ، يعني الاثنان متساويان ، والذي حفر في الطرق بئراً وقع فيه إنسان ومات كالذي أطلق على إنسان الرصاص ، فالسبب كالمباشرة ، إنه يجب عند الجمهور القصاص بالسبب الحسي كالإكراه على القتل ، وبالسبب الشرعي كشهود الزور ، وفي بعض أحوال السبب العرفي كتقديم الطعام المسموم إلى الضيف الصبي غير المميز أو المجنون ، واختلفوا في تسميم المميز أو البالغ العاقل ؛ قال المالكية والحنابلة : على فاعله القصاص ، وقال الشافعية في أرجح الأقوال : لا يقتص منه ، إنما عليه الدية ، لكنها دية شبه العمدة.

كما اختلفوا في حالة الشرط ، وهو ما لا يؤثر في الهلاك ولا يحصله ، بل يحصل التلف عنده بغيره ، ويتوقف تأثير ذلك الغير عليه كالحفر مع التردّي والإمساك مع القتل يعني : شخص يمسك وشخص يقتل هل الاثنان يتساويان أو لا ؟

فمن جعل بينهما تساويًا قال : فيه القصاص .

وكالدلالة على المجني يقول : فلان موجود في هذا المكان ، فهو السبب أيضًا في قتله ، وسبب عرفي ، فقال غير المالكية : يقتص من مباشر القتل ويعذر المتسبب ، وقال المالكية : يقتص من الاثنین معًا ، واختلفوا أيضًا في اشتراك الفاعل والشريك ، اشترك اثنان : واحد قتل ، وواحد كَتَفَ ، فمن اتفق أو حرض على أي نحو من الأنحاء هو اشترك في الجريمة ، ولكن لم يباشر القتل يعاقب عقوبة تعزيرية ، عند الأئمة ما عدا مالكا ، مالك يقول : هو كالفاعل تمامًا عليه القصاص ، وكذلك من أعان على القتل ولم يباشر القتل عليه القصاص عند مالك ، والتعزير عند باقي الأئمة .

خلاصة هذا الكلام : أن القتل فيه أيضًا شروط عند الحنفية يكفي جدًا المباشرة ، أما التسبب فلا ، ولكن الجمهور بوجه عام أخذوا بالتسبب مع المباشرة ، وكان أقربهم إلى العدل هو مذهب المالكية الذي ساوى تمامًا بين المشارك والمتسبب مع المباشر .

٤ . شروط القصاص ، وموانعه ، وتعيينه ، وصاحب الحق فيه :

أولاً : شروط القصاص :

أ . شروط القصاص المتفق عليها :

الشروط المتفق عليها بين الفقهاء يمكن إجمالها في خمسة شروط ، حدث فيها اتفاق بين فقهاء أهل السنة - الأئمة الأربعة - وأتباعهم بوجه عام :

الشرط الأول: عصمة دم القتل: اتفق الفقهاء على شيئين: عصمة دم المجني عليه، وكون هذه العصمة دائمة مستمرة، وليست لوقت محدد كالمستأمن مثلاً، أو التاجر المسموح له بدخول ديار المسلمين.

وإن كان الخلاف بينهم في مناط هذه العصمة، هل هو الإسلام فقط؟ أم الإسلام والإقامة في دار الإسلام؟

فبعضهم ذهب إلى اشتراط الإسلام فقط، وهم الجمهور، وبعضهم اشترط مع الإسلام الإقامة في دار الإسلام، وترتب على ذلك بعض الأمور:

منها: أن من رأى أن الإقامة ضرورية لاستيفاء العصمة لم يوجب القصاص على من قتل مسلماً في دار الحرب، وهذا أمر منطقي؛ لأن دار الحرب لا تخضع لسultan المسلمين، ولا للقرآن الكريم، ولا للشريعة الإسلامية، ولا للنظام الإسلامي، أما من لم يشترط لاستيفاء العصمة ضرورة إقامة هذا المسلم في دار الإسلام أوجب على من قتله القصاص.

الشرط الثاني: ألا يكون المقتول جزء القاتل: ولم يخالف في ذلك الأئمة الأربعة، غير أن الإمام مالكاً رأى أنه إن تبين أن الوالد الذي قتل ولده أراد بذلك العدوان، وتبيننا ذلك عن طريق القطع واليقين؛ لأن هذا أمر من الصعب جداً تصوره، فإن تيقنا أن الوالد أراد العدوان بالقتل على الولد بأن يكون قد أضجعه وذبحه، فإن لم يكن مجنوناً فإنه يقتص منه عند الإمام مالك، لكن غير الإمام مالك عموماً الحكم، وقالوا: إن الوالد إذا قتل ولده لا يقتص منه؛ للأسباب التي ذكرناها في حينها، بخلاف العكس فإن الولد إذا قتل والده فإنه يقتص منه، وكذلك الزوج، أو الزوجة، خلافاً لبعض العلماء وهم قلة، مثل الزهري، والليث بن سعد، لكن المتفق عليه ألا يكون المقتول جزء القاتل.

الشرط الثالث: الكفاءة: الكفاءة بمعنى التساوي، التماثل بين الجاني والمجني عليه، بين القاتل والمقتول، وإن كان الخلاف بينهم في شروط هذه الكفاءة، يعني الكل متفق على ضرورة الكفاءة، لكن ما هي هذه الكفاءة؟ وفي أي شيء تكون؟

فيه شيء من الخلاف، ملخصه: أن الجمهور ذهبوا إلى أن هذه الكفاءة تقوم على أساس شيئين: هما الإسلام والحرية، فغير المسلم لا يقتص من المسلم إذا قتله؛ لعدم الكفاءة، الحربي وغير الحربي، وكذلك العبد لا يساوي الحر، فمن وجهة نظرهم أن الحر إذا قتل عبداً لا يقتص من الحر؛ لعدم وجود الكفاءة، مع اتفاقهم على أن الرجل يقتل بالمرأة، والمرأة تقتل بالرجل.

بينما ذهب الحنفية إلى أن الكفاءة تقوم على أساس الإنسانية، فالتماثل والتكافؤ في الإنسانية، بصرف النظر عن الدين، بصرف النظر عن الحرية والعبودية، فالناس جميعاً ولدتهم أمهاتهم أحراراً، ومناطق الكفاءة إنما هو في الإنسانية؛ لأن الغرض من القصاص الحفاظ على حق الحياة.

لكن يبدو أن مذهب الحنفية هو الأنسب.

الشرط الرابع: اشتراط التكليف في القاتل، حتى يخرج الصغير، والمجنون، وهذا أمر متفق عليه، كما اتفقوا على القصاص من السكران، لماذا اتفقوا على أن يكون القاتل مكلفاً حتى يقتص منه؟ التكليف: البلوغ، والعقل؛ وذلك لأن الصغير، أو المجنون، ليسا من أهل العقوبات، ولا تطبق عليهما آثار الجنايات؛ لعدم التكليف، فهما ممن رُفِعَ القلم عنهما.

الشرط الخامس: اتفقوا كذلك على أن يكون العمد الذي ترتب عليه القصاص متمحصاً، أي لا شبهة فيه، فهم اتفقوا على العمد، واتفقوا على أن يكون هذا

العمد متمحصناً، أي لا شبهة فيه؛ لأن الشبهة تسقط القصاص، كما تسقط الحد.

فهذه شروط خمسة متفق عليها بين الفقهاء، وإن كان في بعضها خلاف فهذا الخلاف إنما هو في الجزئيات، في الشروط، في الأوصاف، لكن هذه الشروط كشروط متفق عليها، ولها آثار، حتى الشبهة لها آثار، طبعاً لو وجدت الشبهة فإنها تسقط القصاص.

ب. الشروط المختلف فيها:

الشرط الأول: القتل بالتسبب: هذا الشرط اختلف فيها الفقهاء، فالحنفية منعوا القصاص الذي يترتب على القتل بالتسبب، بمعنى أن القتل بالتسبب لا يوجب القصاص؛ لأن القصاص عندهم إنما يجب على الجاني إذا باشر الجنائية، بمعنى أنه اشترك فيها، إما بالفعل، أو بغيره، أما التسبب فلا يوجب القصاص عندهم.

بينما أخذ الجمهور بالمباشرة متفقين في ذلك مع الحنفية، وزادوا عليهم في اعتبار السبب كافيًا لإقامة القصاص على المتسبب، فمثلاً شهادة الزور على شخص بأنه قتل، وبعد القصاص رجوع الشهود، فهؤلاء الشهود كانوا سبباً في قتل هذا الشخص المتهم، فالحنفية يقولون: لا يُقتص منه، والجمهور يقولون: يقتص منه، سبب هذا الخلاف: أن الحنفية لا يعتبرون القتل بالتسبب كافيًا، إنما المباشرة، أما الجمهور فيعتبرون المباشرة، والتسبب أيضاً من موجبات القصاص.

الشرط الثاني: التعمد، فالجمهور اشترطوا ذلك، لا بد من وجود التعمد، ولما كان العمد أو القصد أمراً خفياً، فقد وضعوا مكانه علامة عليه، وهي استعمال السلاح الذي يقتل غالباً.

بينما خالف في هذا الشرط المالكية، لم يشترطوا القصد، إنما عولوا على وجود العدوان، ما دام وجد القتل بالعدوان من جانب الجاني على المجني عليه، فهذا يكفي جدًّا للقصاص منه.

وترتب على هذا: لو أن شخصاً قتل آخر عدوًّا، لا ننظر إلى السلاح الذي قتل به، من وجهة نظر المالكية، ما دام ثبت أن هذا عدوان عليه بالقتل، وقتله بالفعل، لكن عند الجمهور لا بد أن نتعرف على قصده، هل هو يريد قتله، أو لا؟ فإذا تبين أنه لا يريد ذلك بدليل أنه لم يستعمل الآلة التي تدل على أنه يريد القصد والقتل، فهذا لا يقتص منه.

والمالكية كانوا منطقيين أيضاً مع أنفسهم، فقالوا: إلا إذا تبين بالقرائن أو غيرها أن الجاني إنما يريد اللعب، أو يريد التأديب.

الشرط الثالث: الاختيار بالنسبة للقاتل، يعني: هل يشترط أن يكون القاتل مختاراً، أو لا يشترط؟ كيف لا يشترط؟ يعني من الممكن أن يقتل الإنسان شخصاً وهو غير مختار، يعني مضطر، ومن هنا كان في جناية المكره خلاف، فهذا الخلاف ناتج عن اشتراط الاختيار، أو عدم اشتراطه، فالفقهاء اختلفوا في هذا، فمنهم من اشتراط الاختيار كالحنفية، ماعدا زفر، فهم يرون أن الشخص المستكره عبارة عن آلة في يد المكره، فلا يقام عليه القصاص.

ورأى الجمهور أن القصاص على المكره والمستكره معاً، المكره لأنه دفع بالمستكره إلى القتل، وكان المستكره في يده كالسلاح، والمستكره يقام عليه الحد - من وجهة نظرهم؛ لأنه باشر القتل.

بينما رأى زفر من الحنفية أن القصاص على المستكره؛ لأنه هو الذي باشر القتل.

الشرط الرابع: أن يكون ولي الدم معلوماً، بعض الفقهاء اشترط هذا؛ لأن القصاص كان من أجله، إنما أقيم القصاص من أجل ولي الدم؛ حتى يشفي غيظه، وحتى يأخذ حقه من الجاني، وهو الذي يستوفي هذا الحق أو يعفو، سواء عفا على مال، أو على غير مال إلى الدية، أو إلى غير ذلك، فهذا حقه، فمن الواجب أن يكون معلوماً معروفاً.

فالذين اشترطوا أن يكون معلوماً بعض فقهاء الحنفية، لكن الجمهور العريض من الفقهاء لم يشترطوا هذا الشرط، حيث أجازوا أن يكون ولي الدم غير معين. ويترتب على ذلك أنه إذا كان ولي الدم شخصاً غير معروف ولا معلوم فإن القصاص يسقط، حيث لا مطالب معلوماً له، بينما يرى الجمهور أنه إذا لم يتوافر هذا الشرط، ولم يكن معلوماً، فالإمام يتولى هذا، ويقوم بإقامة القصاص على الجاني.

ثانياً: موانع القصاص:

هناك موانع متعددة تمنع القصاص، ونشير إلى هذه الموانع بإيجاز شديد:

أ. حالة الأبوة:

حالة الأبوة تمنع القصاص، إلا إذا ثبت لدينا قطعياً - كما يقول المالكية - أن الأب أراد بالفعل قتل ولده، كأن أضجعه وذبحه، فيقتص منه عند المالكية فقط، أما رابطة الزوجية فلا تمنع، وكذلك غيرها، كالإخوة مثلاً، واحد قتل أخاه يقتص منه، قتل عمه أو ابن عمه، يقتص منه، حتى الولد لو قتل والده يقتص منه، فجهة الأبوة فقط هي الجهة المانعة من القصاص.

وبالنسبة للزوجية لم يخالف في أنها لا تمنع، بمعنى أنه إذا قتل الزوج زوجته وتوافرت كل الشروط، فكونها زوجته لا يمنع من القصاص منه، أو كونه زوجها لا يمنع ذلك من القصاص إلا عند نفر قليل جداً من الفقهاء، منهم الزهري، ومنهم الليث بن سعد.

ب. عدم التكافؤ بين الجاني والمجني عليه:

ويكون ذلك بالإسلام والحرية، ما عدا الحنفية الذين لم يشترطوا الكفاءة في الإسلام والحرية، لكن اشترطوا الكفاءة في الإنسانية، لكن الكل متفق على أن الكفار يُقتل بعضهم ببعض؛ لأنهم أولياء بعضهم لبعض.

ج. الاتفاق على القتل، أو التحريض عليه، أو الإعانة عليه دون مباشرة القتل نفسه:

لا قصاص في ذلك كله، إنما التعزير، خلافاً للمالكية، فالمالكية يقولون بالقصاص على من باشر القتل، وعلى من حرّض، وعلى من أعان، وعلى ما كان من ردتاً، وعلى من كان يحرس الطريق، وعلى من كان ينيه، فالكل من باشر، ومن أعان بأي نوع من الإعانة، عند المالكية - يقتص منه.

د. التسبب:

يمنع القصاص عند الحنفية، دون غيرهم، فالتسبب، كمن حفر حفرة في الطريق بدون إذن السلطان وقع فيها شخص، فقتل مثلاً، فالحافر لهذه الحفرة هو متسبب فقط عند الحنفية، لا يقام عليه القصاص؛ لأن الحنفية يجعلون القصاص ممتنعاً إذا كان القتل بالتسبب، لا بد من المباشرة.

هـ. إذا كان القتل للمسلم حدث في دار الحرب :

فهذا يمنع القصاص من القاتل عند الحنفية أيضاً دون غيرهم ؛ ذلك لعدم ولاية الإمام، إمام المسلمين الذي يقيم القصاص على دار الحرب، سواء أكان القتل ممن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا، أم كان مسلماً من أهل دار الإسلام، ودخل دار الحرب بأمان، أو بإذن، كالتاجر، والأسير.

وعند الصحابين -أبي يوسف ومحمد- تجب الدية بقتل التاجر المسلم في دار الحرب، أو الأسير، كذلك تجب عندهما الدية ؛ لأنهما من أهل دار الإسلام، والأمن -وإن كان طارئاً- فإنه لا يمنع من هذه الدية.

وعند الإمام أبي حنيفة تجب دية التاجر إذا قُتل في دار الحرب وكان مسلماً، لكن الأسير لا ؛ لأن الأسير مقهور في يد أهل الحرب، فصار تابعاً لهم، فلم يعد متقوماً ؛ لأنه لا يمكن أن يتصرف فيه.

وأوجب غير الحنفية القصاص في كل هذه الأحوال ؛ لأن جمهور الفقهاء لا يشترطون في العصمة إلا الإسلام فقط، ولا يشترطون مع الإسلام كونه في دار الإسلام، أو في غير دار الإسلام، وأقوى الأقوال أن دار الحرب التي ليس للمسلمين عليها سلطان، ولا تنفذ فيها أحكام الشريعة الإسلامية.

ثالثاً: تعين القصاص في القتل العمد أو عدم تعيينه :

هل موجب القتل العمد القصاص تعيناً، أو الاختيار بين القصاص، والدية؟ يعني: هل ولي الدم، وقريب المجني عليه يتعين عليه القصاص، بحيث ليس له خيار في شيء آخر، ما دام قريبه قُتل عمداً، وتوفرت كل الشروط التي توجب

القصاص، وليس له أي خيار في أمر آخر، أو أن له الاختيار بين شيئين:
القصاص والدية؟

في الواقع الفقهاء لهم في الإجابة عن هذا التساؤل اتجاهان:

الاتجاه الأول: هو اتجاه من يوجب في القتل العمد القصاص تعيناً فقط، وإن عفا ولي الدم فلا شيء له، لكن للجاني أن يخرج الدية إن شاء، إن رضي، أما ولي الدم فله القصاص أو العفو مجاًناً، أي: ليس له خيار، وليس له جزاء إلا القود لا الدية، والقود: القصاص، وهذا الاتجاه هو قول الجمهور من الحنفية والمالكية، وفي قول عند الشافعية، وفي رواية عند الإمام أحمد.

واستدل أصحاب هذا الاتجاه الذي قال بالتعين بقوله تعالى: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: ١٧٨] وهذا يفيد أنه ليس لولي الدم إلا القصاص؛ لأنه قال: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ ولم يذكر شيئاً آخر، لم يقل: كُتِبَ عليكم القصاص، أو الدية، هذا صريح وواضح في أن الواجب - من وجهة نظرهم - الذي تعين نتيجة للقتل العمد هو القصاص.

واستدل أصحاب هذا الاتجاه أيضاً بقوله ﷺ: ((من قتل عمداً فهو قود)) يعني: فهذا القتل يوجب القصاص، ولأن القصاص بدل شيء متلف، وهو النفس التي أتلفها الجاني بالاعتداء على المجني عليه، فوجب أن يكون التعويض أو البديل من جنس المبدل منه، كما هو الحال في سائر المتلفات، فمن أتلف شيئاً فعليه مثله، إن تعذر المثل فالقيمة، وهنا المثل ممكن عن طريق القصاص، فأصحاب هذا الاتجاه استدلوا بالكتاب: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ وبالحدِيث: ((القتل العمد قود)) استدلوا بالقياس على سائر المتلفات، كل المتلفات على من أتلف المثل إلا أن يتعذر، فننتقل إلى القيمة، وهنا المثل هو القصاص.

الاتجاه الثاني: وهو قول عند الحنابلة، بناء على رواية عن الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله- وفي قول للشافعي، ليس القصاص واجباً متعيّناً، إنما الواجب في القتل العمد أحد شيئين: إما القصاص، وإما الدية، ولولي الدم خيار تعيين أحدهما، إن عين القصاص فيها ونعمت، يستوفي القصاص، إذا لم يعين القصاص وعين الدية، يأخذ الدية، فهو حر، إن شاء استوفى، وإن شاء أخذ الدية، من غير توقف على رضا القاتل، سواء رضي القاتل أم لم يرض؛ لأن هذا ما أعطاه الشرع لولي الدم، وخيّر بين هذين الأمرين، ولم يعلق ذلك على رضا القاتل، أو عدم رضاه.

ويُعتبر التعزير بديلاً عن الدية، يعني إذا عفا ولي الدم مجاناً، وهو لا يريد لا القصاص، ولا الدية، فيبقى التعزير حقاً للمجتمع يقيمه ولي الأمر.

واستدل أصحاب هذا الاتجاه بأن الله -تبارك وتعالى- لما ذكر آية القصاص فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ قال: ﴿فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ وهذا التذييل حكم القصاص معناه: أن على ولي الدم أن يتبع القاتل، والآية تأمر أيضاً القاتل بأن يؤدي ما عليه، وليؤدّ القاتل الدية ﴿فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ﴾ يتبعه ويطلبه ﴿وَأَدِّ﴾ ماذا يؤدي؟ يؤدي الدية، فالله عَجَلٌ أوجب الاتباع بمجرد العفو ﴿فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ ولم يقل: إن شاء المجني عليه دفع الدية، ولم يربط هذا العفو برضا المجني عليه، أو عدم رضاه، فليس هناك تقييد بهذا، ثم إن الدية أحد بدلي النفس، النفس إذا أزهقت فالبدل عنها القصاص، أو الدية، فكانت بدلاً عن القصاص.

واستدل الحنابلة كذلك على أن ولي الدم مخير، بقول ابن عباس: "كان في بني إسرائيل القصاص، ولم تكن دية (يعني كان على القاتل قصاص) فأنزل الله ﷻ الدية فقال: ﴿كُذِّبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ إلى أن قال: ﴿فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأْتِبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾" فابن عباس يريد أنه كان على اليهود القصاص فقط، فأنزل الله من باب التخفيف، ولذلك قال: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾.

واستدلوا كذلك بما رواه البخاري ومسلم قال ﷺ: ((من قُتِلَ له قَتِيلٌ فهو بخير النظرين: إما أن يودي (يعني يأخذ الدية) وإما أن يقاد)) يعني يقتص، فهو مخير بمنتهى الوضوح، وهو حديث صحيح، وأما حديث: ((من قُتِلَ عمداً فهو قصاص)) فهو لبيان وجوب القود.

والقياس على المتلفات غير صحيح؛ لأن بدل المتلفات لا يختلف بالقصد وعدمه، لكن القصاص يختلف فهو مترتب على القصد والعمد، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق.

ولذلك نرى أن القول الثاني أوجه وأرجح، ودليله صحيح من الكتاب والسنة.

رابعاً: صاحب الحق في القصاص:

العلماء لهم في صاحب الحق في القصاص اتجاهين:

الاتجاه الأول: وهو اتجاه الجمهور - الحنفية، والحنابلة، والشافعية - : أن كل وارث، سواء سيرث بالفرض، أو بالتعصيب، سواء أكان رجلاً أم امرأة، زوجة أم زوجاً الكل له حق القصاص، يعني له حق استيفاء القصاص.

الاتجاه الثاني: هو اتجاه المالكية، أن الذي يستحق القصاص هو العاصب الذكر فقط، يعني الذي يرث بالتعصيب من الرجال فقط، وهم العصبة بالنفس، والعصبة بالنفس عند المالكية لهم هذا الحق، ويكون الحق للأقرب فالأقرب حسب الميراث، جهة البنوة، وجهة الأبوة، وجهة الإخوة، إلى آخره، حسب ترتيب العصابات عندهم، إلا الجد، فالجد مع الإخوة في القصاص، الجد عند المالكية في درجة متساوية تماماً مع الإخوة، بخلاف موقفهم منه في الميراث؛ لأن القصاص غير الميراث، القصاص الغرض منه دفع العار؛ فاختص بالعصابات، كولاية الزواج، الشرع أعطى أقارب المرأة من العصابات الولاية؛ حتى يدفعوا العار عن أنفسهم، بالألا تتزوج المرأة شخصاً يجلب لهم المعايير، كذلك القصاص إذا لم يُقتص من الجاني، فهذا يسبب عاراً بالنسبة لأقاربه العصابات، فالعصابات هم الذين لهم هذا الحق عند المالكية.

أما الجمهور من الحنفية، والحنابلة، والشافعية، فكل وارث بصرف النظر عن كونه يرث بالفرض أو بالتعصيب.

أيضاً المالكية لم يمنعوا المرأة منعاً باتاً من أن يكون لها حق في القصاص، إنما اشترطوا ليكون للمرأة حق في استيفاء القصاص عدة شروط، موجزها في ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن تكون هذه المرأة وارثة، بخلاف المرأة غير الوارثة، كالعمة، والخالة، العمة، والخالة، من ذوي الأرحام، وذوو الأرحام عندهم لهم منهم موقف معين.

الشرط الثاني: ألا يساويها عصبة في نفس الدرجة، كالبنت مع الابن، صاحب الحق هو الابن، لا البنت، والأخ مع الأخت، صاحب الحق في استيفاء القصاص هو الأخ، وليس للأخت، أو البنت مع الابن أي كلام في هذا، أو

القوة يعني تكون لها قوة، أقوى منه، كالعم مع البنت، البنت أقوى من العم، يعني أقرب إلى الشخص المجني عليه من العم، أو الأخت مثلاً البنت مع الأخت، البنت أقرب وأقوى.

الشرط الثالث: أن تكون هذه البنت لو كان مكانها رجل لورث بالتعصيب؛ لإخراج الأخت لأم؛ لأن الأخت لأم لو كان مكانها رجل لكان أخاً لأم، والأخ لأم لا يرث بالتعصيب، وكذلك الزوجة لو كان مكانها الزوج لا يرث بالتعصيب. وإذا تعدد الورثة، فهل يثبت لهم هذا الحق على سبيل الاستقلال، أو على سبيل الاشتراك؟

يعني إذا كان أقارب المجني عليه عدداً - خمسة، ستة، عشرة - فهل حق الاستيفاء يثبت لهم على سبيل الاستقلال، بمعنى أن كل واحد منهم يكون له هذا الحق وحده، يستقل به؟ أو أن هذا الحق مشترك بين هؤلاء الأقارب جميعاً؟
رأيان للفقهاء:

الرأي الأول: يقول: إن حق الاستيفاء يثبت لهؤلاء المتعددين من الأقارب على سبيل الاستقلال، وهو قول أبي حنيفة ومالك؛ لأن الهدف والغرض من القصاص التشفية - يعني: إذهاب الغيظ - وهذا التشفية ليس حقاً للميت؛ لأن الميت ما دام مات بالجناية عليه، أو بغيرها - انتهى، وبالتالي لا يورث عنه هذا، ولأن القصاص حق لا يتجزأ؛ إذا سقط جزؤه سقط كله، وبالقياس على ولاية التزويج وولاية الأمان، فولاية التزويج لو كانت هناك امرأة ولها أخوان شقيقان، فكل منهما يثبت له حق الولاية في التزويج عليها، لكن يجوز أن يزوجه الأول أو الثاني، ومن حق كل مسلم أن يعطي الأمان للأعداء؛ لأن المسلمين يقوم بذمتهم أديانهم، فكل واحد من حقه أن يعطي الأمان.

وجهة نظر الحنفية، والمالكية: أنه حق مستقل.

الرأي الثاني: وهو للشافعية والحنابلة، ومن وافقهم، كالمصاحبين من الحنفية: أنه يثبت التشريك، يعني هذا الحق حق مشترك؛ لأنه في الأصل للمقتول، فورثه عنه أقاربه، وبما أنهم جميعاً أقاربه يشتركون في ميراث ماله، فكذلك هم يشتركون في هذا الحق، واستيفائه.

لكن يترتب على هذا الخلاف، أنه إذا كان في بعض الأقارب كبار وصغار، أو عقلاء ومجانين، فلا ينتظر حتى يفيق المجنون، أو يكبر الصغير، إنما يقوم الكبير، ويقوم العاقل نيابة عن الباقيين باستيفاء هذا الحق، بخلاف الغائب فإنه يُنتظر لاحتمال عودته.

من له ولاية القصاص؟ وما يلحق بالقصاص من عقوبات

١. ولاية استيفاء القصاص:

الذين لهم حق استيفاء القصاص قد يكونوا منفردين، وقد يكونوا متعددين، يستحق القصاص الصغير والكبير، وقد يكون هذا الصغير منفرداً، أو هذا الكبير منفرداً، فإن كان كبيراً وانفرد، فهو الذي يستوفي القصاص، ولا مشكلة في هذا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣] ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ﴾ هذا الولي تتفق فيه كل الصفات، فمن حقه أن يبادر باستيفاء هذا الحق، لكن إن كان صغيراً فهل يُنتظر به؟

للحنفية كلام في هذا: فهم يقولون: يُنتظر به، وفي رأي عندهم أيضاً يقولون: يستوفي نيابة عنه وليه، ولا ينتظر لاستيفاء الحق حتى يكبر هذا الصبي.

وقال المالكية: لا ينتظر، ولولي هذا الصبي استيفاؤه، ويعمل بما فيه المصلحة، والسلطان ولي من لا ولي له، إذا كان الولي هو الذي يستوفي، فعليه العمل بالمصلحة، بحيث يأخذ بالقصاص إذا كان هو الأفضل، أو الدية إذا كان ذلك هو الأفضل، لكن لا يعفو على غير شيء مجاًناً؛ لأن هذا ليس من مصلحة الصغير.

وقال الشافعية: عليه أن ينتظر بلوغ الصبي وإفاقة المجنون؛ لأن القصاص شرع للتشفي وإذهاب الغيظ، ولا يحصل ذلك باستيفاء غير صاحب الحق؛ لأنه لو استوفى غيره ما شفى غيظه، ولا أذهب همه، وحزنه، وألمه.

ففي هذه النقطة - كما رأينا - شيء من الخلاف، ولعل الأرجح أن يستوفي وليه مع مراعاة المصلحة.

في حالة التعدد ماذا يحدث؟

ما تكلمنا عنه سابقاً كان في حالة الانفراد، لكن إذا تعدد من لهم هذا الحق، فإما أن يكونوا جميعاً كباراً، وإما أن يكون فيهم صغاراً، فإن كانوا جميعاً كباراً، وحاضرين، فلكل واحد منهم ولاية استيفاء القصاص؛ لأنه إن كان حق الميت فكل واحد من الورثة خصم، كما هو الحال في استيفاء المال، وإن كان القصاص حق الورثة ابتداءً واستقلالاً، كما يرى أبو حنيفة ومالك، فلكل واحد من الورثة هذا الحق، وهو يملكه على سبيل الكمال، لكن يشترط حضور الجميع؛ لاحتمال العفو من الغائب، فيجب حضور الجميع، فقد يميل بعضهم إلى العفو، وكما علمنا فإن القصاص لا يتجزأ.

لكن ماذا يحدث إن بادر أحد المستحقين بقتل الجاني؟

إن بادر أحد المستحقين بقتل الجاني صار القصاص مستوفياً، وذلك عند الحنفية؛ لأن القصاص واجب عيناً، ليس للولي إلا القصاص، واستوفاه واحد من المستحقين، وليس لباقي الورثة شيء، وإنما يعزّر المقتص؛ لافتتاحه على الإمام، يعني يعاقب عقوبة تأديبية؛ لأنه تجرأ وتعدى على حق الإمام.

أما الحنابلة والشافعية، فقالوا: لا قصاص على من بادر، ولكن لبقية المستحقين الذين لم يأخذوا حقهم ولم يبادروا- نصيبهم من الدية من تركة الجاني، لا من المبادر، على الأرجح، هنا يأخذ كل ذي حق حقه.

ونظرة الحنابلة والشافعية مبنية على أن هذا الحق مشترك، وذلك إذا بادر أحدهم فقد أخذ حقه، وبما أنه بادر وقتل الجاني، فلم يعد هناك إمكان لإعادة القصاص، فينتقل الباقي إلى حقهم من الدية فقط، وهذا الحق يكون من تركة ومال هذا الجاني، لا من المبادر.

ولو بادر أجنبي عن هؤلاء المستحقين للقصاص، فقتل الجاني، أخذ الورثة الدية؛ لأن محل القصاص ذهب، لم يعد هناك إمكانية للقصاص، فليس أمامهم إلا الدية، فيأخذون الدية من تركة الجاني لا من الأجنبي.

وإن كانوا كباراً وصغاراً، وفيهم مجانين أو بعضهم فيه جنون مثلاً فماذا نصنع؟ يقول الفقهاء: ينبغي الاستغناء بالكبار العقلاء عن هؤلاء الصغار أو المجانين، فيتقدم الكبار ويستوفون، وهذا عند أبي حنيفة ومالك؛ بناء على نظرهم في الاستقلال، ولا ينتظرون أن يكبر الصغير أو أن يفيق المجنون.

وقال الصحابان والشافعية والحنابلة: ليس للبعض استيفاء حتى يستوفي الجميع، فعليهم أن ينتظروا بلوغ الصغير وإفاقة المجنون؛ لأنه حق مشترك، الغرض منه التثقيف، وإذهاب ما في القلوب من غيظ وألم، وهذا لا يكفي فيه أن ينوب شخص عن شخص.

٢. أداة القصاص :

الحنفية، والأصح عند الحنابلة، أن الأداة هي السيف، يُقتص من الجاني بالسيف، سواء أكان الجاني ارتكب جريمة القتل بالسيف، أو بغيره، ولا يُفعل بالقاتل مثلما فعل، فيُقتل بالسيف سواء هو نفسه كان قد قتل بغير السيف كالسم، أو تجرع الخمر، أو الإلقاء من شاهق، أو... أو... إلى آخره؛ لأن غير السيف مثله، السيف يسرع في إزهاق الروح، فيريح المجني عليه، وقد كتب الله الإحسان في كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، والشرع نهى عن المثلة، والنبي ﷺ في أكثر من حديث حذر من المثلة، ولأن في استعمال غير السيف زيادة تعذيب، ولكن لو أن صاحب الحق بادر وقتل بشيء غير السيف اعتبر مستوفياً، وأدبه الإمام، يعني عزره؛ لأنه بذلك يكون قد افتات على الإمام.

وأصحاب هذا الاتجاه استدلوا - مع ما ذكروه من حكم وأهداف - بقول النبي ﷺ: **((لا قود إلا بالسيف))**، والمراد بالسيف عند الحنفية السلاح، السلاح أيًا كان، فهو عندهم يسمى سيفاً ما دام يسرع بإزهاق الروح، هذا بالنسبة للحنفية ومن وافقهم كالحنابلة.

لكن هناك رأي آخر وهو اتجاه المالكية والشافعية:

فهؤلاء يقولون: يُقتل القاتل بنفس الطريقة التي جنى بها على المجني عليه، إذا كان قد قتله بالسيف يُقتل بالسيف، إذا كان قد قتله بالإلقاء في بئر يُلقى، إذا كان قد قتله بالسم يُقتل بالسم، هذا هو اتجاه المالكية والشافعية.

لكن لو أن صاحب الحق في الاستيفاء - وهو ولي الدم - عدل عن هذه الطريقة إلى السيف، هل يجوز هذا؟

نعم، يجوز هذا، ويتعين السيف عند المالكية والشافعية، إذا كان الجاني استخدم في القتل وسيلة محرمة، كأن يكون استخدم -مثلاً- الخمر، أو استخدم -والعياذ بالله- اللواط، ففي هذه الحالة لا نستخدم معه نفس الطريقة؛ لأنها محرمة، فيستخدم السيف بدلاً عن هذه الطريقة المحرمة.

يعني يتفق المالكية والشافعية، مع غيرهم في أنه يُلجأ إلى السيف، ولكن إذا تعذر استعمال نفس الطريقة التي استعملها القاتل.

وأصحاب وجهة النظر الثانية استدلوا على مذهبهم بالقرآن والسنة والمعقول:

أما القرآن: فالله تعالى يقول: ﴿وَأِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾

[النحل: ١٢٦] فقال: ﴿بِمِثْلِ﴾ وقال: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]

وقال: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]

فالقرآن صريح وواضح في ذكر المثل عند رد هذا العدوان، والقصاص نوع من رد هذا العدوان على صاحبه، والقصاص نفسه معناه المماثلة، والمماثلة منصوص عليها.

ومن السنة: قول النبي ﷺ: ((من حرَّق حرقناه، ومن غرَّق غرقناه)) فهذا يدل على أن النبي ﷺ يريد عند القود المماثلة، وإلا فما معنى "من غرَّق" و"من حرَّق" وكان جواب الشرط هو نفسه فعل الشرط، هذا يدل على المماثلة، لكن هذا الحديث رواه البيهقي في "سننه"، وفيه راوٍ مجهول.

أيضاً النبي ﷺ نفذ المثل، فقد ورد أن النبي ﷺ ((رض رأس يهودي بين حجرين، كان قد قتل بهما جارية من الأنصار)) وهذا في البخاري ومسلم.

فمعنى هذا أن الموجود في السنة هو المماثلة بالفعل، إلا إذا تعذر، أو كان ذلك الفعل محرماً، كما ذهب المالكية والشافعية.

أما المعقول: وهو أن القصاص معناه المماثلة في الفعل، ثم إن المقصود منه التشفي والمماثلة، والتشفي لا تكمل إلا بمعاملة الجاني بالمثل، وهذا ما أراد المالكية، والشافعية إثباته.

وأما ما استدل به المخالفون من نهى النبي ﷺ عن المثلة، فليس في المعاملة بالمثل مثلة، إنما هي شفاء لغيظ أصحاب الحق، والمثلة التي نهى عنها النبي ﷺ إنما هي المثلة في حق من وجب قتله، لا على وجه المكافأة، من وجب قتله لسبب آخر غير القصاص، كمن وجب قتله حدًّا مثلاً، أو من وجب قتله في الجهاد مثلاً، لكن من وجب قتله مكافأة ومماثلة ينبغي أن يفعل به مثلما فعل في المجني عليه.

كيف يكون التنفيذ؟

هل يقوم بالتنفيذ ولي الأمر، أم ولي المجني عليه؟ وما دور ولي الأمر؟ وما دور ولي المجني عليه؟

التنفيذ يكون بواسطة ولي القتل، وبحضور الإمام، وتعتبر مشاركة ولي الدم لإطفاء لوعته، وإذهاب غيظه، والتخفيف من ألمه، وإيصاد باب الخلافات والمشكلات بين أسرة الجاني، وأسرة المجني عليه؛ للأخذ بالثأر وما إلى ذلك، فهذا هو الغرض، وعلى ولي الأمر أن يسلم الجاني ولي الدم، يسلمه إليه، ولكن يوصيه بألا يزيد ولا يسرف في القتل، كما أمر الله ﷻ وقد أفتى العلماء المعاصرون بجواز استيفاء القصاص بغير السيف، كالمقصلة والكهربي؛ لأنه يؤدي نفس الغرض بإزهاق روح الجاني، وبسرعة، وهذا يتفق مع رأي الحنفية، ومن وافقهم من الحنابلة.

٣. موت الجاني ومشروعية عفو صاحب الحق:

أ. موت الجاني:

موت الجاني معناه: فوات محل القصاص، فإذا مات من عليه القصاص، أو قُتل ظلماً بغير حق، أو بحق الردة، أو القصاص - سقط القصاص؛ لأن محله هو نفس القاتل، ولا يتصور بقاء الشيء في غير محله، وهذا ما يقضي به منطق العقل، لكن ما الحكم في هذه الحالة؟ فما دام الجاني مات، أو قُتل تجب الدية في ماله، أو لا تجب؟

الحنفية، والمالكية، يقولون: إذا سقط القصاص بالموت لا تجب الدية في مال القاتل؛ بناء على قولهم في أن القصاص واجب عيناً، فإذا مات سقط الواجب، وليس للولي أخذ الدية إلا برضا القاتل، والقاتل مات، فكيف نُسأل عن رضاه، أو اختياره.

بينما قال الحنابلة: إذا سقط القصاص بالموت بقي الخيار للولي في أخذ الدية؛ لأن الواجب بالقتل العمد أحد شيئين: القود أو الدية، فإن اختار أخذ الدية وجبت ولو لم يرضَ الجاني.

وبالرغم من أن الراجح في المذهب الشافعي هو أن القصاص واجب عيناً، إلا أن الشافعية قالوا: الدية بدل عن القصاص عند سقوطه بعفو أو غيره، كموت الجاني، فيثبت حق المجني عليه في الدية؛ لأن ما ضُمن بسببها إذا سقط أو تعذر أحدهما ثبت الآخر، كذوات الأمثال إذا تعذر هذا تنتقل إلى الآخر، وتلزم الدية حال العفو عن القصاص على الدية، باختيار ولي المجني عليه، لا برضا الجاني، وبه يظهر أن الشافعية والحنابلة يقررون بقاء الدية في التركة بموت القاتل.

فهذان الاتجاهان: اتجاه الحنفية والمالكية، واتجاه الحنابلة والشافعية، كل اتجاه مبني على ما سبق أن ذكرناه من أن القصاص متعين في القتل العمد أو غير متعين، بل فيه القصاص أو الدية، فلأن أصحاب الاتجاه الأول اختاروا منذ البداية أن القصاص متعين، فإذا مات الجاني فقد ذهب محله، وسقط بناء على ذلك الواجب، فليس عليه بعد ذلك أي شيء، ويسقط حق أصحاب القصاص في الدية.

لكن أصحاب الاتجاه الثاني لأن القصاص عندهم أحد شيئين، وصاحب الحق مخير في أن يختار الأول أو الثاني، فإذا مات الجاني، وتعدر استيفاء القصاص منه ينتقل إلى البديل الثاني، وهو الدية.

في الواقع أنا أرى أن الاتجاه الثاني هو الاتجاه الأرجح؛ لأن فيه حفظ الحقوق، وهذا ما يتفق مع ما سبق أن اخترناه من أن أصحاب الحق في القصاص مخيرون، وأن القصاص لا يجب بالتعين، إنما يجب بالاختيار بينه وبين الدية.

هذا بالنسبة لموت الجاني أو قتله، فيذهب المحل، فماذا عن العفو؟

الكلام في العفو يتناول عدة أمور:

لا بد أن نعرف أولاً ما مدى مشروعية العفو؟ وما الأركان التي يقوم عليها؟ وما معناه؟ وما شروطه؟ وما أحكامه؟

ب. مشروعية العفو:

يجوز العفو عن القصاص وهو أفضل من استيفاء القصاص، بدليل أن الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَائْتِباعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ

تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴿البقرة: ١٧٨﴾ فسماه تخفيفاً، وسماه رحمة، وهذا يدل على الترغيب فيه، ويقول الله تعالى: **﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾** [المائدة: ٤٥] فسمى العفو تصدقاً للترغيب فيه، وقال: **﴿فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾** لبيّن أن العفو يثمر رضا الله ﷻ وأن الله ﷻ إذا علم من نفس صاحب الحق العفو كان ذلك كفارة لذنوبه، فهو كظم غيظه، وفضل رضا الله، ولم يستمر في إشباع النواحي الغرائزية في نفسه بالانتقام، وقال الله تعالى في مناسبة إسقاط الحق في شيء من المهر قبل الدخول: **﴿وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾** [البقرة: ٢٣٧] فنهى عن نسيان العفو، وأمر به، قال: **﴿وَأَن تَعْفُوا﴾** هذا بالنسبة لإثبات مشروعية العفو من الكتاب.

ومن السنة أيضاً قول أنس بن مالك <: **((ما رفع إلى رسول الله ﷺ أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو))** ((أمر)) يعني أمر استحباب، أو عرض على أصحاب الحقوق أن يعفوا، ورغب في هذا، لدرجة أن سيدنا أنس يقول: **((أمر بالعفو))** يعني: حض عليه وحث عليه، لكنه ليس أمر إلزام، وعن أبي الدرداء < قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **((ما من رجل يصاب بشيء في جسده فيتصدق به، إلا رفعه الله به درجة، وحط به عنه خطيئة))** فهذه الفائدة مزدوجة فيها رفع للدرجات، وحط عن السيئات، وعن أبي هريرة < أن النبي ﷺ قال: **((ما عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله بها عزاً))**.

والشرع جعل القصاص قابلاً للسقوط بالعفو، وهذه مزية عظيمة انفرد بها التشريع الإسلامي؛ إذ به يقلص من حالات تنفيذ هذه العقوبة الخطيرة، ويتحقق الغرض منها بحفظ حق الحياة، ومنع الثأر، ورفع الأحقاد والضغائن من النفوس، وحياة المجتمع المسلم في أمن واستقرار، وأخوة وإحسان.

٤. إسقاط القصاص بعفو صاحب الحق أو المجني عليه :

أولاً: معنى العفو:

فأما ركن العفو فهو أن يقول العافي: عفوت، أو أسقطت، أو أبرأت، يعني: الصيغة عند من يرى أن الصيغة تكفي في العقد، كأنها عقد؛ لأنه نوع من أنواع الإسقاط، فالعافي يقول: عفوت، أسقطت، أبرأت، وهذا يكفي، فليس من الضروري التقييد بهذه الألفاظ، لكن بها أو ما يقوم مقامها.

ومعنى العفو عند الحنيفة والمالكية: هو إسقاط القصاص مجاناً، ما دام قال: عفوت، يعني أسقط حقه، وليس له شيء آخر، أما التنازل عن القصاص مقابل الدية فلا يسمى عفواً، إنما يسمى صلحاً؛ لأنه يترتب على الموافقة من الطرفين، فتنازل الولي لا ينفذ إلا إذا قبل الجاني دفع الدية، إذا لم يقبل يُقتص منه، إذا كان قد تنازل سقط حقه، فلا تثبت الدية عندهم إلا بتراضي الفريقين، أي الولي والقاتل، وليس للولي إلا أن يقتص أو يعفو من غير دية، إلا أن يرضى القاتل بإعطاء الدية، وهذا مبني على أن القصاص متعين في القتل العمد.

ولكن العفو عند الشافعية والحنابلة، هو التنازل عن القصاص مجاناً، أو إلى الدية، وهذا أيضاً مبني على موقفهم من أن القصاص ليس متعيناً في القتل العمد، إنما في القتل العمد إما القصاص وإما الدية، فمن حق ولي الدم أن يتنازل عن القصاص مجاناً إلى غير مال أو إلى الدية، وولي الدم هنا بالخيار إن شاء اقتص وإن شاء أخذ الدية، رضي القاتل أو لم يرض؛ عملاً بحديث أبي هريرة > الذي رفعه إلى النبي ﷺ: ((من قُتل له قتيل فهو بخير النظرين)) يعني يختار أفضل الأمرين بالنسبة لوجهة نظره: بين أن يأخذ الدية، وأن يعفو.

هذا بالنسبة لمعنى العفو، فمعناه إذاً مختلف، والتنازل يفرق بين العفو والصلح، عند الحنفية والمالكية، ولا فرق فيه عند الشافعية.

ثانياً: شروط العفو:

يشترط في العفو ليكون صحيحاً تترتب عليه آثاره شرطان:

الشرط الأول: أن يكون العافي بالغاً عاقلاً، فإذا كان صبيّاً أو مجنوناً، لا يجوز؛ لأن تصرف المجنون لا يجوز، تصرف الصبي - خصوصاً إذا كان ضاراً - وهذا ضرر محض؛ لأنه سيعفو إلى ما هو أقل، أو يعفو مجاناً، وبناء عليه فهما لا يملكانه، إذاً يشترط في العافي أن يكون بالغاً عاقلاً.

الشرط الثاني: أن يصدر العفو من صاحب الحق فيه؛ لأن العفو إسقاط للحق، ولا يملك أحد إسقاط الحق إلا مالكة فقط، ولذلك فلو أسقط هذا الحق فضوليّاً، أو من لا يملك هذا الحق، فكأن عفو لم يحدث، وصاحب الحق في العفو هم الورثة رجالاً ونساء، عند الجمهور، أو العاصب المذكر عند المالكية، ومن لا حق له في العفو هو الشخص الأجنبي، يعني الذي ليس وارثاً عند الجمهور، أو غير العاصب عند المالكية، وكذلك الأب والجد، في قصاصٍ وجب للصغير عند المالكية والحنفية؛ لأن الأب والجد، عندما يكون وليّاً على الصغير يجب أن تكون تصرفاته كلها في مصلحة هذا الصغير؛ لأن الصغير هو صاحب الحق، وولاية أبيه أو جده هي ولاية الاستيفاء فقط، كما أن العفو ينبغي أن يكون بدون ضرر، لكن العفو في مثل هذه الحالة يترتب عليه ضرر، وضرر محض، فلا يملكه أحد سوى الصغير بعد البلوغ، وحتى الحاكم نفسه لا يملك هذا العفو المجاني، أو حتى إلى الدية - عند من يرى الدية - والسبب فيه أن العفو معناه

التنازل مجاًناً، وأجاز الشافعية والحنابلة للأب والجد والحاكم العفو على مال، لكن على غير مال لا يجوز.

ثالثاً: الأحكام المترتبة على العفو:

يسقط القصاص والدية، ويترتب على العفو عند الحنفية والمالكية إسقاط القصاص والدية، إسقاط القصاص مجاًناً، وليس للعافي حينئذ الحق في أخذ الدية، إلا من طريق الصلح، أي الاتفاق مع الجاني لدفع الدية برضاه، وهذا مبني على أن موجب العمد عندهم هو القود عيناً، ولكن وجوب القود لا ينافي أن للولي العفو مجاًناً، أو أخذ الدية برضا الجاني ما دام رضي.

وقال الشافعية والحنابلة: للولي الحق المطلق في العفو، فإن عفا عن القصاص سقط، وإن عفا على الدية وجبت على الجاني، ولو بغير رضاه؛ لما رواه البيهقي عن مجاهد وغيره: "كان في شرع موسى # تحتم القصاص جزماً، وفي شرع عيسى الدية فقط، فخفف الله تعالى عن هذه الأمة، وخيرها بين الأمرين؛ لما في الإلزام بأحدهما من المشقة، ولأن الجاني محكوم عليه، فلا يعتبر رضاه؛ لأن رضاه لا دخل له في هذا.

وإذا صدر العفو من الولي مطلقاً عن القود، قال: عفوت عن القود، ولم يقل: لا إلى دية، ولا إلى غيرها، فلم يتعرض للدية بنفي ولا إثبات، فالمذهب عند الشافعية أنه لا دية؛ لأن القتل يوجب القود عيناً على الراجح عندهم، ولم يوجب الدية، والعفو إسقاط شيء قد وجب، لا إثبات أمر معدوم، وكذلك قال المالكية: لا دية لعافٍ مطلق في عفوه، إلا أن يظهر غرضه بقرائن الأحوال.

وتجب الدية عند الحنابلة في هذه الحالة ؛ لانصراف العفو إلى القود ؛ لأنه في مقابلة الانتقام ، والانتقام إنما يكون بالقتل ، ولقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْيَعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَأُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنِ ﴾ [البقرة: ١٧٨] أي اتباع بالمال ، وهذا يشعر بوجوب الدية عند العفو المطلق .

الأثر الثاني : أثر العفو على حق الغير :

إذا عفا ولي الدم وكان واحداً ترتب عليه أثره ، فإن كان العفو مطلقاً ترتب عليه عصمة دم القاتل ، فلو رجع عن عفوه وقتل القاتل اعتُبر الولي قاتلاً عمداً ، وإن كان العفو مقيداً بدفع الدية ، وجب على الجاني دفع الدية .

وأما إذا تعدد الأولياء فعفا أحدهم سقط القصاص عن القاتل ؛ لأن القصاص لا يتجزأ ، وهو شيء واحد ، فلا يتصور استيفاء بعضه دون بعض ، ويبقى للآخرين حصتهم من الدية ، بدليل ما روي عن جماعة من الصحابة - وهم عمر وابن مسعود وابن عباس - أنهم أوجبوا في عفو بعض الأولياء الذين لم يعفوا نصيبهم من الدية .

رابعاً: العفو والصلح والإرث :

هل يبقى حق للسلطان بعد عفو ولي الدم؟ وما الحكم لو أن القاتل نفسه عفا عن حقه قبل أن تفيض روحه؟

إذا عفا ولي القاتل مطلقاً عن القاتل عمداً صح العفو ، وبقي عند الحنفية والمالكية حق السلطان ، يعني حق المجتمع في عقوبة الجاني عقوبة تعزيرية ؛ لأن القصاص فيه حقان : حق الله أو حق المجتمع أو الحق العام ، وحق المجني عليه ، فإذا عفا صاحب الحق من أولياء الدم فقد أسقط حقه ، بقي حق الله ﷻ وعلى السلطان أو الولي أن يستوفي هذا الحق بإنزال العقوبة التعزيرية بالجاني .

أما إذا عفا المقتول عن القاتل قبل موته، فالحنفية والشافعية والحنابلة يقولون: إن عفوه يسقط القصاص عن القاتل، ولا تجب الدية لورثة المقتول من بعده، أي لا قصاص ولا دية، إنما هو هدر للإذن فيه؛ لأن المقتول أسقط حقه باختياره، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾ [المائدة: ٤٥] أي: المقتول يتصدق بدمه في حال إصابته قبل موته.

لكن المالكية خالفوا هذا وقالوا: لو قال المقتول لقاتله: إن قتلتي أبرأتك، أو قال له - بعد جرحه قبل إنفاذ مقتله: أبرأتك من دمي فلا يبرأ القاتل، بل للولي القود؛ لأنه أسقط حقاً قبل وجوبه؛ لأنه يجب خروج روحه، أما لو أبرأه بعد إنفاذ مقتله، أو قال له: إن مت فقد أبرأتك، فإنه يبرأ؛ لأنه أسقط شيئاً بعد وجوبه، ولكن القول لا بد من أن يكون بعد إنفاذ مقتله.

أما عفو المقتول خطأ عن الدية فينفذ في المذاهب كلها من ثلث ماله، كأنه أوصى بها.

خامساً: هل يجوز الصلح عن القصاص؟

نعم، يجوز الصلح على القصاص باتفاق الفقهاء، ويسقط به القصاص، ويجب به ما تصالحا عليه، سواء أكان الصلح بأكثر من الدية أو كان بمثلها، أو حتى بأقل منها، وسواء أكان حالاً أم مؤجلاً، ومن جنس الدية ومن خلاف جنسها، كل هذا بشرط قبول الجاني؛ لأن القصاص ليس مالاً.

أما الصلح على الدية فلا يجوز بأكثر من الدية، حتى لا يقع المتصالحان في الربا، لو أراد أن يعفو ويتصالح على هذا العفو هو حرّ؛ يأخذ أكثر، أقل، لكن لو تصالح على الدية: بدل أن تأخذ الدية خذ كذا، لا بد أن يكون ما تصالحا عليه لا يزيد على الدية؛ حتى لا يؤدي ذلك إلى الربا.

والصلح مختص بالإسقاط بمقابل، أمام العفو فيقع مجاًئاً، أو في مقابل مال، فالعفو أعم.

وقد رغب الشرع في الصلح عموماً في قوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨] في قول النبي ﷺ: ((الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً)) ودلت السنة على مشروعيته، فالنبي ﷺ يقول: ((من قتل عمداً دُفع إلى أولياء المقتول، فإن شاءوا قتلوا، وإن شاءوا أخذوا الدية ثلاثين حقة، وثلاثين جزعة، وأربعين خلفه، وما صولحوا عليه فهو لهم)) وذلك لتشديد القتل.

فمن يملك العفو يملك الصلح، وأثر الصلح كأثر العفو، في أنه يسقط القصاص ويتنقل إلى الدية، على حسب الخلاف الذي ذكرناه منذ قليل، بالنسبة لما يترتب على العفو.

سادساً: إرث القصاص:

كيف يرث الإنسان حق القصاص؟ وما الذي يترتب على هذا الإرث؟

يسقط القصاص إذا كان ولي الدم هو وارث الحق في القصاص، كما إذا وجب القصاص لإنسان فمات من له القصاص، فورث القاتل القصاص كله أو بعضه، أو ورثه من ليس له القصاص من القاتل، وهو الابن مثلاً، فتكون لدينا صورتان لإرث القصاص على كل حال نأخذ صورة من هذه الصور:

مثلاً: كون القاتل وارث القصاص: أن يقتل ولدٌ أباه، وللولد أخ، ثم يموت الأخ صاحب الحق في القصاص، ولا وارث له إلا أخوه القاتل، فيصبح القاتل وارث دم نفسه من أخيه، فيسقط القصاص؛ لأن القصاص لا يتجزأ، أو لا يتبعض، ولا يصح استيفاء القصاص من شخص طالب ومطلوب في آن واحد،

وهكذا يكون الإرث سبباً من أسباب إسقاط القصاص ، كما كان الصلح سبباً كذلك ، كما كان العفو... إلى آخره.

٥. عقوبات أخرى للقاتل عمداً غير القصاص :

أولاً: الكفارة عند الإمام الشافعي ومن وافقه :

الأصل في وجوب الكفارة بسبب القتل قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ٩٢].

وهذه الآية تبين بوضوح: أن الكفارة عقوبة أصلية، وهي عتق رقبة مؤمنة، وأن من لم يجدها أو لم يجد قيمتها يصوم شهرين متتابعين، فالصوم بدل من العتق عند تعذره، والعتق - وهو الكفارة في هذه الحالة - عقوبة أصلية، وظاهر النص أن الكفارة شرعت في القتل الخطأ؛ لأنه في بدايتها يقول: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً ﴾ ثم بين ما يترتب على هذا القتل؛ فظاهر الآية أن الكفارة شرعت في القتل الخطأ، ومن المتفق عليه وجوبها في القتل الخطأ بالفعل، وكذلك وجوبها في القتل شبه العمد عند من يقول به، ولكن الخلاف في وجوبها في القتل العمد وهو رأي الشافعية، ورأي عند أحمد في غير المشهور في المذهب: أنها تجب في القتل العمد، وحجته ما يعرف في الأصول بقياس الأولى، بمعنى: أنه إذا كانت الكفارة في القتل الخطأ، ولا إثم فيه فمن باب أولى تكون الكفارة في القتل العمد الذي فيه إثم؛ لأن الكفارة فيها جانب عقوبة وجانب عبادة.

واستدل الشافعي ، ومن وافقه كذلك بما رواه عن وائلة بن الأسقع < قال : ((أتينا النبي ﷺ في صاحب لنا قد أوجب بالقتل - يعني : أوجب على نفسه القصاص بالقتل العمد- فقال النبي ﷺ : اعتقوا عنه رقبة ، يعتق الله تعالى بكل عضو منها عضواً منه من النار)) فالإمام الشافعي استدل بالقياس الأولى ، واستدل بهذا الحديث الذي ثبت عنده ، وإن ثبت هذا الحديث فهو دليل على أن في القتل العمد كفارة ، لكن هل هذا على سبيل الوجوب؟ أو على سبيل الاستحباب؟

ربما يكون على سبيل الوجوب ، وربما يكون على سبيل الاستحباب ، لكن الإمام الشافعي -رحمه الله- ومن وافقه فهموا أن الأمر في هذا الحديث مبني على الوجوب ؛ أما من رفض وحجتهم : هي أن القتل العمد ليس فيه كفارة ، أن الوارد عن النبي ﷺ وعن أصحابه الكرام أن العمد ليس فيه كفارة ، فالآية الكريمة عندما تكلمت عن القتل العمد بينت ما فيه من وعيد ولم تذكر شيئاً عن الكفارة : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣] وليس هناك إشارة إلى وجوب كفارة أو غيرها.

وكذلك جاء في حديث عمرو بن أمية الضمري -رحمه الله- : ((لما قتل رجلين فوداهما النبي ﷺ ولم يوجب كفارة)) وهذا الحديث يتفق تماماً مع ظاهر القرآن ؛ ولأن القتل العمد أكبر من أن تجب فيه الكفارة ذنب كبير جداً جداً ، بل لعله من أكبر الكبائر ، وهو من الموبقات فلا تكفي في محو أثره كفارة ؛ ولأن الكفارة عقوبة مقدرة فلا يجوز إثباتها بالقياس ؛ لأن القياس لا يدخل في المقدرات ؛ المقدرات قدرها الله على حسب حكمته وعلمه ، أما القياس فيدخل فيما فيه علة فتعدى إلى الفرع ويتم القياس.

إدًا: هذه أدلة المخالفين من القرآن ومن السنة ومن المعقول أيضاً.

ولا يوجب الإمام مالك الكفارة في القتل العمد، لكنها مشروعة عنده في العمد الذي لم يقتص فيه، فكأنها نوع من التعزير أو التأديب أو العقوبة، حيث لا عقوبة على القاتل العمد؛ لأن القصاص سقط بسبب أو لآخر، سواء أكان عدم القصاص لسبب مانع شرعي أو للعفو.

على كل حال، الإمام مالك توسط بين من أوجبها كالإمام الشافعي، ومن رفضها كالإمام أبي حنيفة والمشهور في مذهب أحمد؛ الإمام مالك يقول: هي مشروعة ولكنها ليست واجبة، وهذه المشروعية محددة في العمد الذي لم يقتص فيه.

إذا قلنا: إنها واجبة - كما قال الإمام الشافعي - فهي واجبة على القاتل أيًا كان، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم، سواء كان صغيراً أم كبيراً، والإمام مالك يوجبها في الخطأ على القاتل المسلم.

ويرى أبو حنيفة وجوبها - يعني: في القتل الخطأ - على المسلم المكلف؛ لعدم مسئولية غير المكلف بالشرائع، لكن يرد على كلام الإمام أبي حنيفة أنها عقوبة مالية، فالمفروض أنها تجب في مال المجنون، وتجب في مال الصغير، ويخرجها عن كل منهما وليه؛ لأنها حق الله، وعند تعدد الجناة تتعدد الكفارة عند الأئمة الأربعة يعني: في الخطأ أو في الخطأ والعمد عند الإمام الشافعي، وهي واجبة في القتل المحرم.

ثانياً: التعزير والصيام:

يعتبر التعزير عقوبة بدلية، وقد أوجب الإمام مالك أن يعاقب القاتل بالتعزير كلما امتنع القصاص، أو سقط بسبب من الأسباب فيما عدا سقوطه بالموت؛

فالموت إذا كان طبيعياً - يعني : بدون اعتداء - فالإمام مالك لا يوجب في هذه الحالة على الجاني أي تعزير؛ لأنه مات، فالقصاص سقط، وسقط بطريقة طبيعية، لكن إذا سقط بغير الموت طبيعياً ففيه التعزير، وسواء بقيت الدية هي الأخرى أو سقطت - يعني : سواء سقط القصاص، وبقيت الدية، أم سقط القصاص وسقطت الدية أيضاً - ففي هذه الحالة الإمام مالك يوجب التعزير، ويرى أن العقوبة اللائقة في هذه الحالة تكون بالحبس لمدة سنة، فمثلاً: إذا كان هناك شخص شريراً، ارتكب جريمة القتل عمداً، فالمفروض أن يقتص منه، لكن: فلنفرض أن ولي الدم عفا - إذا عفا - سواء انتقلنا بهذا العفو إلى الدية برضا الجاني عند الإمام مالك، أو عند من يقول بضرورة رضا الجاني، أو انتقلنا إلى الدية سواء رضي الجاني أم لم يرضَ على رأي من يرى هذا - فإن الإمام مالك يقول بالتعزير، وبحبس هذا الشخص - تعزيراً - لمدة سنة عقوبة له.

باقي الأئمة لا يرون أنه يجب في هذه الحالة التعزير، لا يجب في هذه الحالة أن يحكم القاضي على الشخص الذي سقط عنه القصاص بعقوبة معينة، لكن له أن يؤدبه بأية عقوبة، على قدر ما يرى.

وليس في الشريعة ما يمنع أن تكون هذه العقوبة التعزيرية هي الإعدام؛ أو أي عقوبة أخرى، كالحبس مدى الحياة، إذا كان هذا الشخص بلغ به الإجماع مبلغاً كبيراً، رأى القاضي أنه لا يزجره إلا الإعدام، وذلك لأن هذه العقوبة التأديبية حق الله، إذا كان حق المجني عليه قد سقط، فإن حق الله يظل باقياً.

هذا بالنسبة للتعزير، فماذا بالنسبة للصيام؟

الصيام: عقوبة بدلية عن عقوبة الكفارة - كما ذكرنا - والكفارة هي: العتق، وقلنا: إنه إذا لم يجد الرقبة التي يعتقها - كما هو الحال في أيامنا - أو لم يجد ثمنها

إذا توافر وجود هذه الرقبة ، ولا يجب الصوم إلا إذا لم يجد القاتل الرقبة ، أو لم يجد قيمتها فاضلة وزائدة عن حاجاته وحاجات من يعول ؛ فإن وجدها فلا يجب الصيام ، وإن لم يجدها وجب الصيام ، ومدة الصوم : شهران كما قال تعالى : ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ .

ويشترط في الصوم : أن يكون متتابعاً ؛ لأنه قال : ﴿ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ فإن كان متفرقاً لم يجزئ ، وتحتسب المدة بالأهلة يعني : عندما يرى الهلال يبدأ الصيام ، عندما يرى الهلال مرة ثانية يستمر قد يكون الشهران ستين يوماً ، وقد يكون الشهران تسعة وخمسين يوماً ، حسبما يريد الله ﷻ فصومه إذا بدأ مع الهلال مرتبط بالهلال ، لكن إذا صام من وسط الشهر فعليه أن يتم الصوم ستين يوماً متتابعة .

إذا لم يستطع الصوم فيرى مالك ، وأبو حنيفة ، وبعض فقهاء مذهب الشافعي ، وأحمد : أن الصوم يثبت في ذمته ، وليس عليه شيء آخر بدلاً من الصوم ؛ يعني : المطلوب منه هو الصوم ، إذا لم يستطع يكون في ذمته إلى أن يستطيع .

ويرى بعض فقهاء المذهب الشافعي ، وأحمد : أن عليه - في هذه الحالة التي تعذر فيها الصوم - أن يطعم ستين مسكيناً ، لكن هؤلاء العلماء قاسوا كفارة القتل على كفارة الظهار ؛ فالظهار نص الله ﷻ فيها على العتق ، ثم على الصيام ، ثم الإطعام عند العجز عن العتق والصيام ، فيقاس هذا على ذلك ، ولا يجب الصيام أصلاً إلا على بالغ عاقل ؛ ولذلك فإنه إذا كان الجاني صغيراً أو مجنوناً فإنه لا يجب عليه الصوم ، بل يؤجل إلى البلوغ أو الإفاقة .

ثالثاً : الحرمان من الميراث :

قال رسول الله ﷺ : ((ليس للقاتل شيء من الميراث)) ومعنى ((ليس)) النفي ، وكلمة : ((شيء)) من ألفاظ النكرة ، وإذا جاءت النكرة في سياق النفي فإنها

تعم، أي: ليس للقاتل شيء من الميراث، لا قليل ولا كثير؛ ويرى الإمام مالك: أن القتل الذي يمنع من الميراث هو القتل العمد العدوان، سواء أكان عن طريق المباشرة، أو عن طريق التسبب، يعني: أن الإمام مالك وضع قيوداً لحرمان القاتل من ميراث مَنْ قتله، فضروري أن يكون هذا القتل عمداً، فإذا كان خطأ فيرث، ولا بد أن يكون عمداً عدواناً، لكن لو كان هذا القتل بحق مثل: استيفاء القصاص، أو الشهادة عليه بحق، أو دفاعاً عن النفس، فالدفاع عن النفس حق، وليس عدواناً - فإنه يرث.

يعني: لا بد أن يكون هذا القتل عمداً وعدواناً، سواء أكان بالمباشرة هو الذي باشر القتل بالفعل، أو تسبب كان شاهداً عليه، أو أن يكون حفر حفرة وغطاها بدون إذن السلطان، فوقع فيها قريبه، كل هذا ليس مهمماً، إنما المهم هو أن يكون القتل عمداً عدواناً مباشرة يصح بالتسبب؛ لأننا كما علمنا: الإمام مالك لا يفرق في اعتبار العمد العدوان ما يوجب العقوبة، سواء أكان بالمباشرة، أو التسبب.

ولذلك لو انتفى عن القاتل شرط من هذه الشروط فإنه يرث، فمثلاً: لو قتله قصاصاً يرث، أو كان هذا الشخص قد رُدئ عنه القصاص، ولا يمنع من ميراثه إذا كان القتل خطأً، إنما يحرم فقط، أو يُحرم فقط من الدية، لكنه لا يحرم من الميراث عند الإمام مالك، إذا كان هذا القتل خطأً.

والراجع في مذهب الإمام مالك: حرمان الصغير وحرمان المجنون في حالة القتل العمد العدوانى، وإذا كان عمداً ولم يكن عدواناً - كالدفاع عن النفس - لا يحرم هذا القاتل عند الإمام مالك؛ فالأصل عند الإمام مالك هو توفر القتل العمد العدوانى.

أما الإمام أبو حنيفة فالقتل عنده: يمنع من الميراث بشروط، من هذه الشروط:

الشرط الأول: أن يكون القتل قد حدث بالمباشرة - يعني: وليس بالتسبب - لأن الإمام أبا حنيفة إنما يرتب العقوبة - أيًا كانت - على القتل بالمباشرة؛ أما بالتسبب فلا يكون عمدًا.

الشرط الثاني: أن يكون القاتل بالغًا، فإذا كان صبيًا فلا يجرم من الميراث؛ لأنه غير مكلف.

الشرط الثالث: أن يكون عاقلًا، فإذا كان مجنونًا عند إيقاع القتل فالإمام أبو حنيفة لا يجرمه من الميراث؛ لأنه في حالة ارتكابه هذه الجريمة لم يكن مكلفًا؛ لأن القلم مرفوع عنه: **((رفع القلم عن ثلاث...))** ومنها: **((المجنون حتى يفيق))**.

الشرط الرابع: أن يكون في القتل العمد وشبه العمد -أيضًا- عدوان، بينما القتل دفاعًا عن النفس لا يجرم الفاعل من حقه في الميراث عند الإمام أبي حنيفة؛ كما كان عند الإمام مالك.

أما في مذهب الإمام الشافعي: أن القاتل يجرم من الميراث في كل حال، سواء أكان القتل عمدًا، أو شبه عمد، أو خطأ، وسواء أكان مباشرة، أم تسببًا، وسواء أكان القتل بحق، أو بغير حق، وسواء أكان القاتل بالغًا عاقلًا، أم صغيرًا مجنونًا؛ لأن الإمام الشافعي أخذ بظاهر لفظ النبي ﷺ قال: **((القاتل لا يرث شيئًا))** فلفظ: **((القاتل))** ينطبق على كل هؤلاء.

فالإمام الشافعي طبق مفهوم هذا اللفظ على الجميع، فما دام قاتلًا فيحرم من الميراث؛ لحكمة أو لسبب يراه أصحاب هذا الرأي، وهو أن الحرمان من الميراث قصد به سد الذرائع، ومنع المورث من استعجال الميراث.

هذا هو الهدف والغاية والمقصد من حرمان القاتل من الميراث، وهذا الهدف يتحقق في كل قاتل، فإذا نحن أغلقنا الذرائع أمام أي شخص يفكر في قتل مورثه صُنًا وحافظنا على صاحب المال؛ حتى لا يتعدى وارثوه لقتله؛ للاستيلاء على ماله.

هذه على كل حال وجهة نظر، وأنا لا أؤيدها، لكن أوضح فقط ما ذهب إليه هذا الإمام العظيم الإمام الشافعي.

أما الإمام أحمد فيرى: أن القتل بغير حق هو القتل المانع من الميراث، سواء أكان عمدًا أو شبه عمد أو خطأ، وسواء أكان بالمباشرة أو بالتسبب، وسواء أكان القاتل صغيرًا أو مجنونًا أو بالغًا عاقلًا، فما دام القتل قد حدث بغير حق فإن القاتل يمنع من الميراث.

فإذا قارنا بين مذهب الإمام أحمد ومذهب الإمام الشافعي نجد: أنهما متقاربان، الفارق الوحيد هو أن الإمام الشافعي يرى أن كل القتل - حتى ما كان منه بحق - يحرم القاتل من الميراث؛ لعموم لفظ: ((القاتل)) ((ال...)) هذه الاستغرافية تشمل كل قاتل، ولسد الذريعة.

أما الإمام أحمد فهو متفق معه تمامًا، إلا فيما لو كان القتل بحق: كالدفاع عن النفس، أو إقامة القصاص، أو الشهادة عليه بحق، وهذه وجهة نظر قوية، فمذهب الإمام أحمد في هذه النقطة مذهب جيد؛ لأنه يتفق مع مذهب الشافعي في سد الذريعة، ومع ذلك يفرق بين ما كان من القتل بحق، وما كان من القتل بغير حق؛ فالقتل بحق لا يمنع من الميراث عند الإمام أحمد.

ويعللون حرمان الصبي والمجنون مع أن كليهما ليس أهلاً لتحمل المسؤولية؛ لأن ما فعله أحدهما - وهو القتل - فعل محرم، لكنه لم يعاقب عليه عقوبة الحد؛ لقصور أهليته.

رابعاً: الحرمان من الوصية:

الأصل في الحرمان من الوصية للقاتل قول النبي ﷺ: ((لا وصية لقاتل)) وقوله ﷺ: ((ليس لقاتل شيء)) وكلمة: ((شيء)) هنا: نكرة، فتعم الميراث والوصية أيضاً.

علماء المالكية يفرقون بين القتل العمد والخطأ، وتأثير ذلك على الميراث، وتأثيره كذلك على الوصية، فهم متفقون على أن القتل الخطأ لا يمنع من الحرمان من الوصية، إذا قتل شخص مورثه خطأ، أو قتل من وصّى له بوصية خطأ، فالوصية صحيحة، كما أن الميراث صحيح، لا يحرم من أي منهما؛ لكنهم اختلفوا في القتل العمد، فرأى بعض المالكية: أن الوصية لا تصح، يعني: لا تنتقل إلى القاتل للموصي له، إذا كان المقتول لا يعلم أن الموصى له هو قاتله.

لكن إن علم أن الذي وصى له هو نفسه الذي قتله ومع ذلك أوصى له بعد الجناية فالوصية في هذه الحالة تصح في المال؛ ولا تصح في الدية، يعني: سترتب على هذا القتل دية؛ لأنه خطأ، فتصح الوصية في المال ما دام الموصي قد علم أن الموصى له هو الذي قتله، ومع ذلك استمر في الوصية له، ولا تصح في الدية؛ لأن الدية لا تجب إلا بالموت يعني: الدية لا يستقر وجوبها إلا بعد خروج روح المجني عليه، وعلى هذا: فإنه إذا كانت الوصية قبل الجريمة فإنها تبطل بارتكاب الجريمة عمداً، إلا إذا رأى المقتول البقاء على الوصية، إنما الدية شيء آخر لا

يملكها ؛ لأنها لم تدخل في حوزته ؛ لأنها لا تجب إلا بالموت ، وعندما وجبت لم يكن هو موجوداً.

ويرى البعض الآخر من المالكية أن الوصية تصح للقاتل عمداً ، سواء علم الموصي بأنه قاتله ، أم لم يعلم - يعني : يستوي في ذلك - ويستوي عند أصحاب هذا الرأي : أن تكون الوصية قبل القتل أو بعده ، فهي صحيحة في الحالين ، يعني : هذا الاتجاه عند بعض المالكية لا يرتب على القتل خطأً أو عمداً أي حرمان من الوصية ؛ لكن هذا في الواقع يتعارض مع ما هو مشهور عن النبي ﷺ : ((لا وصية لقاتل)) .

ويرى أبو حنيفة : حرمان القاتل من الوصية في القتل العمد العدوان ، وشبه العمد ، والخطأ ، وما جرى مجرى الخطأ ، بشرط هو : أن يكون القتل بالمباشرة وليس بالسبب ، والإمام أبو حنيفة منطقي مع نفسه ، فهو في جميع أنواع القتل - كما رأينا - يهتم بربط هذا القتل بالمباشرة ، وأن يكون القاتل بالغاً عاقلاً ، كما قال ذلك بالنسبة للميراث ، وهذا أيضاً منطقي ؛ لأن الصغير ، أو المجنون ليسا مكلفين ، والقلم مرفوع عنهما ، فإذا كان القتل بالتسبب ، أو من صبي ، أو من مجنون ، أو لم يكن القتل عدواناً بل دفاعاً عن النفس ، أو بحق ، فلا يُحرّم القاتل من الوصية.

وفي حالة الحرمان : إذا أجازها الورثة أجزت عند أبي حنيفة ومحمد ، كأنهما يعتبران الإجازة لهذه الوصية بمثابة الهبة من جانب هؤلاء الورثة ، بينما يرى أبو يوسف : أنها لا تصح ، حتى ولو أجازها الورثة ؛ لأن المانع هو القتل ، وليس المانع هو مصلحة الورثة ؛ فالحكم مرتبط بالمانع - وهو القتل - إذاً لا يأخذ شيئاً من الوصية.

لكن الإمام أبا حنيفة وصاحبه محمد، نظرا إلى أن الحرمان من الوصية إنما هو لمصلحة الورثة، وما دام الأمر لمصلحة الورثة وأجاز الورثة الوصية تُجاز، وكأنها نزلت منزلة الهبة.

بالنسبة لمذهب الشافعي وأحمد، فكما كان متشابهاً تقريباً في الميراث فهو متطابق بالنسبة للوصية؛ ففي مذهب الشافعي وأحمد: يوجد اتجاهان بالنسبة للحرمان من الوصية إذا كان الموصى له قد قتل الموصي:

الاتجاه الأول: أن الوصية لا تصح لقاتل، فهم يقصدون بالقاتل هنا: أحد أمرين؛ لأنهم اختلفوا فيه إلى فريقين: فريق يرى أنه إذا أجازها الورثة أجازت، كما يرى أبو حنيفة وأحمد، وفريق يمنع حتى لو أجازها الورثة.

الاتجاه الثاني: أن الوصية جائزة في كل الأحوال، دون أية حاجة لإجازة الورثة، لكن هذا الاتجاه غريب، كيف يميزونها في كل الأحوال مع أن النبي ﷺ صرح بأنه: ((لا وصية لوارث)).

ولعل الاتجاه الأول في مذهب الإمامين الشافعي وأحمد هو الاتجاه الأرجح.

وهكذا لاحظنا: أن هناك بعض العقوبات على القتل العمد في غير القصاص؛ منها: الكفارة، ومنها: التعزير، ومنها: الصيام، ومنها: الحرمان من الميراث، ومنها: الحرمان من الوصية، وهذه كلها عقوبات، تلحق بالجاني إذا تعمد الوقوع في الجناية.

ولذلك فأنا أرجح بالنسبة للميراث وبالنسبة للوصية أنه: يحرم من الميراث، ومن الوصية كل من قتل مورثه، أو الموصي له، إذا كان هذا القتل: عمداً عدواناً.

٦. شروط القصاص فيما دون النفس:

أعني بما دون النفس: الجوارح والأعضاء، والمنافع لهذه الجوارح، والمنافذ، وحدوث جروح أو شجاج، فهناك شروط اشتراطها العلماء في القصاص، بالنسبة لمن اعتدى على ما دون النفس؛ ولكن لما كان القصاص فيما دون النفس يشبه القصاص في النفس بمعنى: أن في كل منهما يجب التساوي بين الجنائية وبين القصاص، فلا يصيب الجاني بالقصاص إلا بقدر ما أصاب المجني عليه بجنائيته.

وقد سبق أن ذكرنا الشروط التي يجب توافرها في القصاص في القتل العمد عندما كان هذا القتل العمد للنفس؛ وهي نفسها ولكن عليها بعض الشروط الزائدة التي تتميز بها الجنائية على ما دون النفس من الجنائية على النفس؛ ويؤدي عدم توافرها إلى عدم القصاص، وهذه الشروط - كما ذكرناها - بالنسبة للنفس:

أن يكون الجاني مكلفاً وأن يكون مختاراً، وأن يكون المجني عليه معصوماً مطلقاً - يعني: عصمة دائمة - وألا يكون جزء الجاني، وأن تكون الجنائية حاصلة بطريق المباشرة - عند الإمام أبي حنيفة ومن وافقه - أو المباشرة والتسبب - عند غيره - بالإضافة - وهذا هو الجديد - إلى شرطين لا بد من توافرها؛ لإقامة القصاص على الجاني على طرفٍ من الأطراف، أو على أي شيء دون النفس، هما: المماثلة، وإمكان استيفاء المثل.

هذان الشرطان جديدان، لا بد منهما حتى نصل إلى العدل ولا نحيف ولا نظلم، فما المراد بـ"المماثلة"؟ وما المراد بـ"إمكان استيفاء المثل"؟

المماثلة: أن يكون المأخوذ بالقصاص كالمأخوذ بالجنائية؛ لأن حواس الجسم مختلفة المنافع، والأماكن، والوظائف؛ فالعدل يقتضي المساواة في المثلية، فمثلاً:

لا تؤخذ عين بأنف، ولا أنف بسن، ولا يسرى بيمينى، ولا ما هو فوق بما هو تحت، بل تؤخذ اليمينى باليمينى، واليسرى باليسرى، والعليا بالعليا، والسفلى بالسفلى، وهكذا.

ومعنى إمكان استيفاء المثل: أن يكون من الممكن إجراء القصاص بالجاني، وإحداث مثل فعله بالمجني عليه فقط، دون نقص أو زيادة، ويتحقق ذلك إذا انقطع العضو من مفصل فيه في الجسم عظام تضع حدوداً للأعضاء والأطراف؛ فإذا قطع العضو من المفصل هذا فيه مماثلة، ومن الممكن الاستيفاء، لكن غير هذا يمكن إذا كان العضو له حد ينتهي إليه، هب أنه ليس له مفصل كاللسان مثلاً، لكن له حد ينتهي إليه، إذا كان له حد ينتهي إليه القصاص يكون بهذا الموضع الذي ينتهي إليه حد هذا العضو.

وبالتزام هذين الشرطين يمكن تحقق العدل وانتفاء الحيف والظلم، ويتحقق بالتالي المقصود من قوله تعالى: ﴿وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

أما إذا لم يمكن المماثلة، أو لم يمكن الاستيفاء فإنه يسقط القصاص؛ لتعذره، كأنه غير موجود، وبالرغم من أن الفقهاء انفقوا على هذين الشرطين، فإنهم كثيراً ما اختلفوا عند التطبيق على الفروع والجزئيات، بناء على اعتراف كل منهم بوجود إمكانية الاستيفاء أو المماثلة، لكن لا يسع واحداً منهم أن يقول: توافر الشرطان، ثم يرفض القصاص، لكن يختلفون في الفروع يقول بعضهم في اللسان مثلاً: ليس فيه قصاص؛ لأنه ليس له حد، ولا فيه مفصل، وإمكانية استيفاء القصاص منه غير متوافرة.

بينما يرى فقهاء آخرون أنه: إذا لم يكن فيه مفصل فله نهاية، ويمكن القصاص منه، وهكذا.

فالفقهاء متفقون على ضرورة توافر هذين الشرطين، ولكنهم قد يختلفون في وجود هذا التماثل وهذا الإمكان، فبناء على هذا الاختلاف من الممكن أن يختلف حكمهم على بعض الفروع، لكن إذا اتفقوا على توافر هذين الشرطين، فإنهم عند التطبيق إذا قالوا بالإمكانية والتماثل لا يختلفون.

٧. حكم أخذ العدد بالواحد فيما دون النفس:

بالنسبة للنفس: الأئمة الأربعة متفقون على أنه: إذا اشترك عدد في قتل شخص فإنهم يقتلون به جميعاً، قال سيدنا عمر: "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً".

لكن ماذا بالنسبة للأعضاء ما دون النفس؟

للعلماء في الإجابة عن هذا التساؤل اتجاهان:

الاتجاه الأول: يقول أصحابه بعدم القصاص عند تعدد الجناة، وأصحاب هذا الاتجاه هم: الظاهرية، والحنفية، وحجتهم: أن القصاص فيما دون النفس واجب، حتى لو تعدد، وهذا الواجب مبني على أن الكل اشترك، وأن النفس لا تتجزأ، لكن هنا بالنسبة للاعتداء على الأطراف من الممكن أن تتجزأ هذه الأعضاء، وبناء عليه المماثلة غير موجودة إذا اعتدى أكثر من واحد، فأيديهم تعددت واعتدت على يد واحدة، فكيف نقطع أيدي متعددة مقابل يد واحدة؟ فاليدان والأيدي لا تماثلان اليد الواحدة، وكل واحد من الجناة يعتبر جانباً على بعض العضو؛ لتعدد وتجزأ العضو، فهم لم يجتمعوا على جزء واحد، لكن ذلك

لا يتصور في النفس ، لو اشترك مجموعة في القتل فلا يتصور أن هذا قد تسبب في جزء من النفس ، فهذا لا يمكن تصوره بالنسبة للنفس ، لكن يمكن تصوره بالنسبة للأطراف.

ولذلك أخذ اليد الكاملة وهي لم تعتد إلا على جزء من يد المجني عليه هذا نوع من الظلم ؛ تنتفي فيه المماثلة ، والمماثلة واجبة لقوله تعالى : ﴿ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾ إلى آخره.

استدلوا أيضاً بدليل آخر وهو : قياس ما دون النفس على النفس باطل ، نحن نعلم أن الظاهرية لا تأخذ بالقياس ، لكن الحنفية يأخذون به ، ويحتكمون إليه كثيراً ، فهم هنا يرفضون قياس ما دون النفس على النفس ؛ لأنه قياس باطل ؛ لأن في القصاص في قتل النفس تؤخذ الصحيحة بالمريضة ، ويؤخذ صحيح الأطراف بمقطوعها ، لكن هنا فيما دون النفس لا يكون هذا ، لا تؤخذ اليد الصحيحة باليد الشلاء مثلاً ، ولا تؤخذ اليمنى باليسرى... إلى آخره ، فالأمر مختلف.

الدليل الثالث الذي استدل به أصحاب هذا الاتجاه هو : الاشتراك في العدوان على النفس يكثر ، بخلاف الاشتراك فيما دون النفس فإنه قليل ، يعني : إذا قلنا إن الاشتراك في العدوان على النفس يجعل القصاص واجباً على الكل ؛ منعاً لزريعة الاشتراك ، فإن هذه الحكمة غير موجودة بالنسبة لما دون النفس ، لأن اشتراك مجموعة في قطع يد واحد ، أو في صلصم أذنه ، أو في جدد أنفه ، هذا أمر قليل جداً.

أيضاً استدلوا بأن ما دون النفس يأخذ حكم الأموال ، فتعتبر فيه المماثلة ، كما تعتبر في إتلاف الأموال من أتلف مال آخر فعليه المثل ، إذا تعذر المثل فالقيمة كما

قال النبي ﷺ: ((طعام بطعام، وإناء وإناء)) لما كسرت إحدى زوجاته الإناء الذي كان فيه الطعام.

فهكذا أيضاً بالنسبة لما دون النفس يقاس العدوان فيها على العدوان على الأموال في أنه تجب المماثلة في كل منهما.

الاتجاه الثاني: هو مذهب مالك والشافعي، يقولون: لو اشترك مجموعة من الناس وقطعوا يد شخص، أو صلّموا أذنه، أو جدعوا أنفه، أو فقئوا عينه - يقتص منهم جميعاً، وحجتهم في هذا: ما روي عن علي < قال الراوي عما شاهد من سيدنا علي قال: "شهد عند علي < رجلان بالسرقة على رجل فقطعه، ثم جاء بالسارق الحقيقي، وقالوا: أخطأنا في الأول، فردّ سيدنا علي < شهادتهما على الثاني، وقال لهما: عليكما الغرامة - غرامة هي: دية يد الأول؛ لأنه تبين أنه قطعت يده بغير حق - وقال - وهذا هو الشاهد - : "لو أعلم أنكما تعمداً لقطعتكما" معنى هذا: أن الإمام علي < يرى جواز قطع أكثر من يد في يد؛ لأنه كان سيقطع يديهما، وسبق أن قطع يد السابق فهو سيقطع أكثر من يد مقابل يد واحدة.

حجة أخرى: القصاص فيما دون النفس أحد نوعي القصاص يعني: القصاص يكون في النفس، ويكون فيما دون النفس، فيقاس ما دون النفس على القصاص في النفس، وفيه - أي: في القصاص في النفس - تؤخذ الجماعة بالواحد، وهذا متفق عليه عند الأئمة الأربعة.

وبالمقارنة بين هذين الاتجاهين أقول: لعل الراجح هو القول بالقصاص؛ للحجج التي ذكرها أصحاب هذا الرأي؛ ولأنه فيه تشابه الأموال بالأعضاء، أو تشبيه الأعضاء بالأموال تشبيه خطأ، وقياس خطأ؛ فالأعضاء جزء من البدن، وأولى

أن تقاس بالبدن، كما أن عدم القصاص يؤدي إلى التذرع من جانب المعتدين للتجمع والعدوان على الآخرين، والإفلات من القصاص، وهذا كله إذا كان منهم اتفاق وتمالك.

كل الكلام الذي ذكرناه إذا كان بين هذا العدد اتفاق وتمالك، لكن إذا لم يكن وعرفنا عدوان كل منهم على انفراد، إذا لم يكن تمالك وعرفنا أين اعتدى الأول؟ وأين اعتدى الثاني؟ وأين كان عدوان الثالث؟ وهكذا، فإنه يحكم على كل شخص على انفراد بنتيجة فعله دون فعل الآخرين.

٨. هل يوجد شبه عمد في العدوان على ما دون النفس (الجنایة على الأطراف)؟

إن الفقهاء اختلفوا في وجود جنایة شبه عمد في الجنایة على الأطراف، بفصل عضو أو الطرف، أو ذهاب منفعة هذا الطرف.

هذا الاختلاف ممكن إيجازه في النقاط التالية:

إذا كان الضرب الناشئ من الجنایة على العضو أو الجارحة للمجني عليه قد أتلّفها تماماً، بالإتيان عليها، أو بذهاب منافعتها، فهذه الجريمة جرمية عمدية، بلا خلاف، إن قصد الجاني بهذا الضرب إحداث هذا الجرم في حالة غضب، بما يجرح غالباً، فهذا عمد؛ لكن الخلاف فيما لو حصل في حالة الضرب بما لا يجرح غالباً، كاللطمة، أو الضرب بالسوط؛ فاللطمة عادة لا تؤدي إلى قطع العضو، أو ذهاب منفعته - يعني: ذهاب الوظيفة - فذهاب المنفعة مثلاً: إذا ضربت الأذن تكون موجودة ومع ذلك لا تسمع، أو العين قد تكون موجودة ولكنها لا ترى، أو اليد تكون موجودة ولكنها شلت فذهبت وظيفتها.

أو فيما إذا كان قصد الجاني المزاح، أو اللعب، أو التأديب، فهو لا يقصد العدوان، ومن الأمثلة على ذلك: أن يلطمه فيفقا عينه، أو يلطمه فيفقد السمع، أو يقطع أذنه، أو يسقط بعض أسنانه، فهو لا يقصد إنما على سبيل اللعب، أو على سبيل التأديب... إلى آخره.

ذهب الجمهور - بالنسبة للحالة الأخيرة - إلى أن: شبه العمد ثابت في هذه الحالات، ويترتب على ذلك امتناع القصاص، ووجوب الدية المغلظة، الجمهور - المالكية، والشافعية، والحنابلة - لكن ذهب أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد إلى أن: شبه العمد لا يتأتى، ولا يكون في جرائم الاعتداء على ما دون النفس، ولكنه إنما يكون في جرائم الاعتداء على النفس.

قال ابن قدامة في (المغني) - أثناء عرضه للكلام عن ذهاب البصر باللطمه - : وقال القاضي: لا يجب القصاص، إلا أن تكون اللطمه تذهب بذلك غالباً، فإن كانت لا تذهب به غالباً فذهب حالة نادرة، فذهب فهو شبه عمد، لا قصاص فيه، وهو قول الشافعي؛ لأنه فعل لا يفضي إلى الفوات - يعني: الإلتلاف - وذهب المحل لا يفضي إلى الفوات غالباً، فلم يجب به القصاص كشبه العمد في النفس.

وقال أبو بكر - يعني: غلام الخلال - : يجب القصاص من كل حال؛ لعموم قوله تعالى: ﴿ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ هذا عام، بصرف النظر عن كون هذا عمد، أو شبه عمد؛ ولأن اللطمه إذا أسالت إنسان العين كانت بمنزلة الجراح، ولا يعتبر في الجرح بالإفشاء إلى التلف، أو لا؛ غالباً لأن هذا هو الموجود بالفعل في مذهب الإمام أحمد، فالإمام أحمد في مذهبه

اتجاهان: اتجاه قريب من قول الشافعي، وقال به بعض الحنابلة، وهو أن: اللطمة لا تفضي غالباً فهي شبه عمد، لكن الاتجاه الثاني: اتجاه أبي بكر غلام الخلال ومن وافقه أنه: عمد، وفيه القصاص في كل الأحوال؛ استدلالاً بعموم الآية، وأيضاً رأى أنها نوع من الجرح، والجرح ليس من الضروري أنه يفضي إلى التلف غالباً، أو لا يفضي غالباً.

ولذلك فهذه المسألة - وجود شبه العمد أو عدم وجوده - تدل على أن الفقهاء اختلفوا في وجوده بالنسبة للعدوان على ما دون النفس من الأطراف؛ فالجمهور يقولون بوجوده، أما الحنفية فلا يقولون بوجوده إلا في العدوان على النفس فقط.

٩. أثر انتفاء المماثلة:

إذا قطع الجاني بالجناية عضواً للمجني عليه، وذهبت منفعة هذا العضو، أو لم تذهب، ما دام قطع فأنتهى هذا العضو، وأصبح تالفاً، ولم يكن هذا العضو قائماً لدى الجاني، فما الحكم؟

لا يمكن القصاص؛ لانتفاء المماثلة، مثلاً: إذا قطع الجاني يد المجني عليه اليسرى، في حين أن يد الجاني اليسرى شلاء أو مقطوعة - فلا يكون القصاص ممكناً، فلو قلنا بالقصاص يعني: سنأخذ اليد اليمنى للجاني، وهذا ليس فيه مماثلة؛ لأن اليد اليمنى لا تماثل اليد اليسرى، فليس بين يد المجني عليه اليسرى ويد الجاني اليمنى مماثلة، لا في المكان ولا في المنافع، فمكان اليمنى في اليمين، واليسرى في اليسار، ومنافع اليمنى معلومة، ومنافع اليسرى معلومة، وهي أقل من منافع اليمنى عند كثير من الناس.

فإن قبل بالقصاص فهل له ذلك؟ يعني: هب أن الجاني رضي وقال: هل تقطع يدي اليمنى؟ هل يجوز هذا؟ لا يجوز هذا؛ لأن ذلك ليس إليه؛ لأن يده ليست ملكاً له، وبالتالي فهو لا يستطيع أن يتصرف فيها.

ومن هنا نقول: لا قصاص في هذه الحالة؛ لعدم إمكانية المماثلة.

وإذا وقعت الجناية على جارحة زائدة، مثلاً: شخص له بدل من خمسة أصابع له ستة أصابع، فله أصبع زائدة، فاعتدى شخص على أصبعه الزائد مثلاً، فلا قصاص فيها؛ لأنها زائدة، بينما الجاني لا يوجد في أصابعه ما يماثلها؛ لأن الزائدة إذا أخذنا بها الأصلية لا تكون هناك مماثلة وبالتالي لا يكون هناك عدل؛ لأن الزائدة دون الأصلية، وإذا حصل العكس يعني: الجاني عنده أصبع زائدة، واعتدى على المجني عليه فقطع أصبعه، فهل تقطع من الجاني الأصبع الزائدة؟ لا؛ لا بد من المماثلة، كما أن الجارحة الزائدة لا تؤخذ بالزائدة، إلا إذا كانتا متفقتين في الموضع وفي الخلقة، فإن اختلفت في شيء من ذلك فلا قصاص يعني: إذا كان عنده أصبع زائدة، وعند المجني عليه أصبع زائدة لكن إحداهما في اليمين، والأخرى في اليسار لا يجوز، لا بد أن تكون في موضعها وفي نفس المكان، حتى يمكن أن تكون هناك مماثلة، ويتحقق بالتالي العدل.

وكما قلنا: وإن تراضى الجاني مع المجني عليه، على أن يأخذ شيئاً لما يخالفه في الاسم، أو في الموضع، لم يجوز هذا، لو اعتدى عليه مثلاً فصلم أذنه يقول: اقلع سنتي مثلاً، أو اجدع أنفي، لا يجوز هذا، حتى ولو كان الجاني راضياً؛ لأن الدماء لا يمكن أن تستباح بمجرد رضی صاحبها، بدليل أن الإنسان لا يحل له قتل نفسه، ولا قطع أطراف نفسه، لا يحل ذلك لغيره؛ لأنه ليس مباح له هو، وما لا

يملكه فكيف يملكه غيره؟ لأن هذه الجوارح والنفس والإنسان بأكمله فيه حق لله ،
الله الخالق العظيم: ﴿ **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** ﴾ [الأعراف: ٥٤] وذلك حق الله أن
يستوجب حرمة هذه الدماء ، وليس من حق أحد أن يقول: أنا حر في نفسي أو
في أعضائي ، لست حرّاً فيها ؛ لأنها ليست ملكاً لك ، هي ملك لخالقها.
وإذا كانت اليد التي قطعت أو فاتت منفعتها بالجناية شلاء مثلاً فهل تؤخذ باليد
الصحيحة؟

لا تؤخذ بيد صحيحة ، وهكذا في كل عضو لعدم المماثلة ، وكذلك إذا كانت اليد
محل الجناية ناقصة الأصابع فلا تؤخذ بها يد كاملة الأصابع ؛ لعدم المماثلة ؛
فالمماثلة مطلوبة ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ **وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ
بِهِ** ﴾ [النحل: ١٢٦] ويقول: ﴿ **وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا** ﴾ [الشورى: ٤٠] ويقول:
﴿ **فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ** ﴾ [البقرة: ١٩٤] فالمماثلة إذا
لم تكن موجودة لا يمكن القصاص ويمكن الانتقال إلى شيء آخر.

وهذا معناه: أن الشريعة الإسلامية عندما شرعت القصاص في النفس أو فيما
دونها إنما تستهدف تحقيق العدالة ؛ فمن أهم أسباب العدالة: المماثلة والمساواة ،
وهذا مما يؤدي إلى اطمئنان النفوس - نفس الجاني ونفس المجني عليه - لأن العدل
هو الذي يرضي جميع الأطراف ، ويقضي على المنازعات ، ففقهائنا الكرام -
رحمة الله عليهم- عندما اشتروا هذه المماثلة طبقوها تطبيقاً حرفياً ، تطبيقاً
منضبطاً جداً ، لدرجة أنهم حتى في الأشياء القليلة التي قد تبدو وكأنه لا تأثير لها
على المماثلة محصوها وبينوا أنه من الضروري تحقيق هذه المماثلة ، حتى إذا كانت
يد الجاني شلاء ، ويد المجني عليه صحيحة لا تأخذ الصحيحة بالشلاء ؛ لأنه لا

تمائل، فالشلاء موجودة، لكن لا منفعة فيها، فكيف نأخذها بالجنایة بالنسبة لمقابلة يد صحيحة؟! هذا نوع من الظلم، لا تأتي به الشريعة الإسلامية التي تتحرى العدل في كل صغيرة وكبيرة، حتى قال النبي ﷺ: ((إن أجمع آية في كتاب الله هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النحل: ١٩٠]) وكما ذكرت أكثر من آية كلها تؤكد على هذه المماثلة؛ لأن هذه المماثلة هي التي تُحقق العدل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥] فالشرائع كلها - ومنها الشريعة الإسلامية المهيمنة على ما جاء في جميع الشرائع السابقة - تتغيى تحقيق العدل الممكن بكل الوسائل والطرق.

١٠. أثر عدم إمكانية تنفيذ القصاص:

إذا لم يمكن القطع من مفصل أو لم يمكن الوصول بالقطع إلى حد نقف عنده، فلا يقتص من الجاني، إذا جنى على جارحة فأذهبها، أو أبطل منفعتها، أذهبها يعني: أزالها وأتلفها، ولم تعد موجودة، لكن أبطل منفعتها، لكن منفعتها زالت، كفقد البصر مثلاً، مع وجود العين، أو فقد الشم مع وجود الأنف، أو فقد السمع مع وجود الأذن؛ لأن القصاص إذا كان هناك مفصل أو حد معروف يمكن الانتهاء عنده، فإن ذلك يكون ممكناً يعني: القصاص يصير ممكناً، فنقف عند الحد أو نقف عند المفصل؛ أما عدم وجود مفصل أو عدم وجود حد فإنه يجعل إمكانية استيفاء الحق غير متوافرة، ومعنى ذلك أننا لو قمنا بالقصاص في

هذه الحالة قد يؤدي ذلك إلى ظلم عند التجاوز؛ لأن ليس هناك حد أو ليس هناك مفصل نقف عنده.

ومثال ما لا يمكن استيفاء المثل فيه: قطع قصبه الأنف: هل يمكن قطع القصبه دون قطع المارن؟ أو الكف مثلاً؟

إذا أخذنا بالقصاص وقطعنا الكف سنقطع مع الكف الأصابع؛ لأن الأصابع لا تكون إلا مع الكف، أو نصف الساعد مثلاً سنأخذ إلى الكوع، وهكذا لا بد أن نقف عند حد معين إذا لم يمكن ذلك فيسقط القصاص.

وبناء عليه، فإذا قلنا في العدوان على قصبه الأنف، فلا بد من قصبه أنف فقط، أو في الكف: لا بد من الكف فقط، أو الساعد: لا بد من الساعد فقط، أو الورك: لا بد من الورك فقط، فليس في كل ذلك قصاص؛ لأن إمكانية تنفيذ العقوبة - وهي القصاص - بهذه الطريقة غير ممكنة؛ لما روي: ((أن رجلاً ضرب آخر بالسيف فقطعه من غير مفصل - يعني: في مكان لا مفصل فيه - فأمر النبي ﷺ له بالدية، فقال المجني عليه: إنما أريد القصاص، فقال النبي ﷺ: خذ الدية، بارك الله لك فيها)) يعني: ليس لك إلا هذا.

ولأن القصاص في مثل هذه الحالات لا يخلو من ظلم، إذ لا يمكن أن يستدل بالقصاص في مثل هذه الجنایات على مكان نقف عنده بالضبط، بخلاف ما إذا كان القطع من مفصل فننتهي إلى المفصل، أو في شيء له حد ننتهي إلى هذا الحد، وإذا لم يكن القصاص ممكناً فهل يقتصر من الجاني من مفصل دون ما كان من جنایته؟

هل يقتص من الجاني إلى مفصل وإن كان أقل من حق المجني عليه؟ أو لا؟
من الفقهاء من قال: يقتص مثلاً بقطع مارن الأنف مع القصبة، فيقتص بالمارن أيضاً، وبقطع الأصابع إذا كانت الجناية على الكف، وبالقطع من الكوع إذا كانت الجناية على العضد، أجاز ذلك بعض الفقهاء ومنهم بعض الحنابلة والشافعية؛ لعجز المقتص من استيفاء حقه كاملاً، لكن يأخذ الأقل لا يزيد، فليس له إلا أن يأخذ ما دون حقه؛ أما الجزء الباقي بعد هذا القصاص فيكون حقه في حكومة يعني: يحكم به عدلان من أهل الخبرة، والتقوى، والعدالة، في أن هذا الجزء المتبقي يدفع من أجله الجاني مبلغ كذا، أو كذا من المال؛ لعدم إمكانية الاستيفاء بالنسبة له.

وقيل: بعدم وجوبها يعني: لا يأخذ شيئاً على هذا الجزء الزائد، لا بحكومة ولا غيرها، حتى لا يجتمع القصاص مع الأرش.

وعلى كل حال، هذا الرأي الذي يقول: يقتص من الجاني بما هو أقل من الجناية، ويدفع الجاني الفارق مالياً مراراً بالحكومة، هذا القول جيد؛ لأنه يحول بين المعتدين، وتنفيذ رغباتهم، فيعتدون على الأبرياء بالضرب والقطع، ويضربون أو يقطعون في أماكن لا يمكن القصاص فيها، فيفلتون من القصاص، لكن إذا أخذنا بهذا الرأي فإنه يقتص من أقرب مكان إلى هذا المكان الذي وقع عليه القطع بالنسبة للمجني عليه؛ ويأخذ المجني عليه من الجاني الفارق المادي في هذه الحالة فهو رأي جيد، وأرى أن العمل به يحقق العدل الممكن؛ لاستيفاء الحق.

وهكذا أرى أن عدم إمكانية استيفاء المثل يؤدي بوجه عام إلى سقوط القصاص؛ لأن الغرض هو: تحقيق العدل في كل الأحوال.

ما لا قصاص فيه من الجنايات على البدن، والشجاج والجراح

١. حكم الجناية التي تذهب بمنفعة العضو مع بقاء صورته:

أتصور هذه المسألة مثلاً: كأن يضرب شخص آخر فيذهب بصره مع بقاء عينه، أو يفقد سمعه مع بقاء أُذنه... إلى آخره، فما حكم هذه الجناية التي تذهب بمنفعة العضو ولكنها تبقى على صورتها؟

اتفق الفقهاء على شرط إمكان استيفاء المثل وعلى وجود هذا المثل حتى يتم القصاص من الجاني، ولكنهم اختلفوا في تطبيقات هذا الشرط المهم، ففريق يوسّع في مجاله، وفريق يضيق في هذا المجال، وبناء على ذلك وجدنا لهم آراء متعددة مبنية على الاجتهاد في إمكان أو عدم إمكان القصاص في مثل هذه الحالة؛ فعند الإمام أبي حنيفة: أن استيفاء المثل في هذه الحالات متعذر جداً، لكن إن أمكن وجب القصاص، مثل أن يضرب شخص آخر على رأسه فينتج عن هذه الضربة ذهاب سمع المجني عليه، وذهاب بصره، وشمّه، وكلامه، ومنافع عضوه التناسلي، لو قلنا: إنه يجب القصاص فنحن غير متأكدين من أن القصاص بالجزاء سيذهب من الجاني مثلما أذهب الجاني من المجني عليه، فإن أجري القصاص بالفعل في مثل هذه الحالة فنحن لا نأمن من الظلم والحييف؛ لأن الضربة قد لا تفقد الجاني مثل ما أفقده من المجني عليه، قد تفقده بعضه، أو لا تفقده شيئاً منه، أو أزيد منه، وهذا أمر يؤدي إلى الظلم والحييف؛ لاحتمال أن تزيد الجناية على الجاني أكثر، أو الجزاء يزيد على الجاني أكثر، هذا ظلم وحييف، والقصاص لم يُشرع إلا لغرض تحقيق التساوي، فهذه الطريقة تؤدي

إلى ظلم وحييف، وهذا الظلم وهذا الحيف يجافي التساوي الذي هو مقصود الشارع من القصاص، لكن إن أمكن وجب إن أمكن، و"إن" هنا للشك عند الحنفية؛ فيه شك كبير؛ لأنه يتعذر القصاص في مثل هذه الحالة، واستدلوا من المنقول بأن عمر بن الخطاب < رفعت إليه قضية في مثل هذه الحالة وهو "أن رجلاً ضرب آخر على رأسه فأذهب عقله، ومنع كلامه، وبصره، ومنفعة عضوه التناسلي، فقضى عمر على الجاني أن يدفع للمجني عليه أربع ديات مقابل ذهاب منفعة كل عضو من هذه الأعضاء"، ولو أنه يجب القصاص لما فات عمر هذا ولقضى به < ومع ذلك فإن الحنفية يقولون: إن أمكن القصاص وجب كما حدث مثلاً في إحدى القضايا التي عرضت على سيدنا علي < في أن رجلاً ضرب آخر على رأسه فأذهب بصره فقط، كما في رواية يحيى بن حيدة فقضى سيدنا علي بن أبي طالب فيه بالقصاص، وهذا يدل على أن الحنفية يقولون بالقصاص إن أمكن، لكن في غالب الحالات لا يمكن هذا من وجهة نظرهم، هذا بالنسبة للحنفية.

أما الشافعية، والحنابلة، والمالكية، فذهبوا إلى أن القصاص في مثل هذه الجناية - يعني: التي تذهب بمنفعة العضو مع بقاء صورته - ممكن، ويقوم به أهل الخبرة، ولهم في ذلك طرق معروفة، وعند الشافعية قول آخر بعدم القصاص - كالحنفية - لكن المشهور هو الأول، وإذا ترتب على الجناية ذهاب بعض منفعة العضو - يعني: هذه الصورة - نتج عن الجناية ذهاب بعض المنفعة، وليست كل المنفعة كما هو الحال في الصورة السابقة، يعني اعتدى شخص على آخر فنتج عن ضربه إياه ذهاب بعض منفعة العضو، كأن يكون أضعف بصره، أو أضعف سمعه، أو أصاب نطقه بشيء من الضعف مثلاً... فما الحكم في هذه الحالة؟

ليس في ذلك قصاص بالاتفاق ؛ لأن القصاص في مثل هذه الحالة قد يذهب بكل المنفعة للعضو أو بما يزيد على ما ذهب من منفعة عضو الجاني لعدم انضباط ذلك ، إذا كان هو قد ضربه فأذهب بعض بصره إذا قلنا بالقصاص قد يأتي الجزاء بذهاب كل بصره... وهكذا.

٢. حكم العمد الذي لا قصاص فيه ، والخطأ في الجنایة على الأعضاء :

إذا سقط القصاص لوجود مانع من الموانع أو لعدم توافر شرط من شروط القصاص ، أو بسبب عفو المجني عليه في الجنایة على العضو بفصله أو ذهاب منفعته ، أو كانت الجنایة خطأ ولم تكن عمداً ، في كل هذه الأحوال التي سقط فيها القصاص ، أو كان العدوان خطأ تجب الدية كاملة ، أو يجب جزء منها ، أو يجب أرش مقدر ، أو يجب أرش غير مقدر ، وهو الذي تعارف الفقهاء على تسميته بالحكومة ، فهذه عدة حالات يعني : إذا سقط القصاص لعدم توافر الشروط أو لوجود مانع أو بسبب العفو من المجني عليه أو كان العدوان خطأ - فقد تجب الدية كاملة هذه حالة ، أو جزء من الدية هذه حالة أخرى ، أو يجب الأرش هذه حالة ثالثة ، أو يجب حكومة - حكومة يعني أرش غير مقدر - فهذه أربعة أحوال.

تجب الدية كاملة : بالاعتداء على العضو بتفويت منفعته أو بفصله إذا ذهبت منفعته تكون تفويتاً تاماً ، أو بذهاب العضو نفسه ؛ ذلك إذا كان هذا العضو الذي ذهب أو ذهبت منفعته عضواً واحداً في الجسم أو تعدد وذهبت المنافع جميعها ، يعني : المنافع تعددت لكن ذهبت جميعها بالجنایة ، فالعضو الواحد مثلاً الموجود في الجسم وليس متكرراً ، اللسان مثلاً : الإنسان له لسان واحد ، وكذلك مثلاً

عضو التناسل الذكر أو الفرج هو عضو واحد، الأنف له أنف واحد، والمتعدد كالعينين مثلًا واليدين والرجلين، وفي هذه الحالة إذا ذهبت المنافع للعضو المتعدد كالعينين أو اليدين أو الرجلين، أو كان العضو واحدًا وذهبت منافعه في هذه الحالة جميعها تجب الدية كاملة.

وقد روى الصحابة عن النبي ﷺ أن في كل اثنتين من هذه الأعضاء المتشابهة، كالعينين أو الأذنين أو الرجلين أو القدمين - الدية، سواء ذهب العضو مع منفعه، أو ذهبت منفعه مع بقاء صورته؛ لأن ذهاب منفعه هو المقصود، فالمقصود ليس العضو، إنما المقصود الانتفاع بهذا العضو؛ ولذلك لا عبرة بصورة العضو مع ذهاب منفعه، وقد قضى عمر < في ذهاب البصر بالدية كاملة، ومن الأعضاء ما في الجسم منها أكثر من اثنتين في أربعة مثل الأجنان مثلًا، الأجنان في الجسم منها أربعة: في كل عين جفنان، فإذا ذهبت الجناية بجميع منافعها وجبت الدية كاملة. هذا بالنسبة للدية الكاملة.

وهناك حالات لا تجب فيها الدية كاملة إنما يجب فيها جزء الدية، كأن يكون في الجسم عدد منها فتتلف الجناية بعضه دون بعض، كإتلاف عين واحدة من عينين؛ ففيها نصف الدية، وكذلك إتلاف يد واحدة من اليدين، أو قدم واحدة، أو شفة واحدة، كل إنسان له شفتان، اعتدي عليه وذهبت شفته؛ ففيها نصف الدية، سواء ذهب نفس العضو، أو ذهب مع منفعه، أو ذهبت منفعه كاملة مع بقاء صورته.

وقد يجب ربع الدية مثل شفر العين - حاجب - أو الأهداب؛ لأن منها أربعة، فإذا ذهب واحد منها ففيه الربع. وقد يكون الواجب عشر الدية، مثل قطع أصبع واحدة من يد أو رجل، أو ذهاب منفعه مع بقاء أصله، والأصل في ذلك كله والدليل عليه قضاء سيدنا رسول الله ﷺ في ذلك كله.

وقد يجب أقل من ذلك ، وهو الأرش المقدر ، كما لو اعتدى شخص على آخر بالضرب فأسقط سنّة من أسنانه ففيها نصف العشر ، بل قد تزيد الدية فتكون دية وأكثر من الدية كما لو اعتدى شخص على آخر فأسقط جميع أسنانه - ومن المعروف أن الإنسان له اثنتان وثلاثون سنّة - ففيها الدية وثلاثة أخماس الدية ؛ لأننا إذا ضربنا 32×5 يساوي $160 \div 100$ - التي هي الدية : مائة جمل - فيكون 1.6 يعني : دية وثلاثة أخماس الدية.

٣. الأرش والحكومة في الجناية على الأعضاء :

إذا لم يكن للجناية على أعضاء البدن إمكانية القصاص ولا دية ؛ فإنه يجب الأرش. فما هو الأرش؟

الأرش : جزء من الدية مثل الأصبع أو أجزاء الأصبع أو السنّ الواحدة ، ففي الأصبع الواحد عشر الدية ، وفي المفصل من أصبع ذي مفصلين نصف العشر ، وفي المفصل الواحد من أصبع ذي ثلاث مفاصل ثلث العشر ، وهكذا هنا الأرش جزء من الدية وهو مقدر قدره الشرع ليس فيه اجتهاد ، إذا لم يكن قصاص ولا دية ولا أرش فتكون فيه الحكومة ، والحكومة معناها أرش غير مقدر ، يعني : عقوبة مالية متروك أمر تقديرها للحكم العدل يعني : يحكم فيها شخص عنده خبرة حكماً عادلاً ، لكن كيف تقدر بالضبط؟

للفقهاء - خصوصاً فقهاء الحنفية - طريقتان في تقدير الحكومة :

الطريقة الأولى : إذا اعتدى على شخص وليس في محلّ الجناية عليه دية ولا قصاص ، أو قصاص وعفي عنه إلى الدية ولا توجد دية ، أو لا توجد دية ولا قصاص ولا أرش مقدر.

فنفترض أن هذا الشخص المجني عليه عبداً نفترض هذا، ويقدر ثمنه قبل الجنایة نقول: إن هذا الشخص لو كان عبداً كم كان يساوي؟ فلنقل مثلاً: إنه يساوي عشرة آلاف، ثم نقدره بعد الجنایة عليه كم كان يساوي بعد الجنایة عليه؟ ونقول مثلاً: إنه الآن يساوي بعد الجنایة عليه تسعة آلاف، إذاً فالجنایة تسبب عنها نقص عشر قيمته فنحسب هذا أيضاً من الدية بنفس النسبة نقول: إذاً فالحكومة هنا هي عشر الدية.

مسألة أخرى: ممكن تكون خمس الدية، مسألة أخرى ممن تكون نصف العشر أو ربع العشر أو ثلث العشر... إلى آخره حسب التقدير والتقييم؛ لأن دية الحرّ تعادل قيمة العبد، هذه طريقة.

فهذه الطريقة الأولى شجع عليها ونادى بها الإمام أبو جعفر الطحاوي الفقيه الحنفي المصري.

الطريقة الثانية: هي طريقة الكرخي - أحد أئمة المذهب الحنفي أيضاً - وهو يرى أن الحكومة معناها: أننا نقدر هذه الجنایة بأقرب أرش مقدر، يعني: ننظر إلى أقرب أرش مقدر ليكن مثلاً في الأصبع أو السن فيها أرش مقدر.

على أي حال، فالأرش غير المقدر هو الذي يسمى الحكومة، ويكون في الجنایة على الأشياء التي فيها قطع، وليس فيها قصاص ولا دية، مثل القطع من نصف المفصل، الجنایة على العظم عند الجمهور؛ لعدم إمكان استيفاء المثل في هذه الأحوال؛ ولذلك فإنه فيها أرش غير مقدر وليس فيها أرش مقدر.

وكذلك الأعضاء الزائدة: مثلاً لو أن شخصاً في يده أصبع زائد، وجاء شخص فاعتدى عليه وقطع هذا الأصبع الزائد - ففيه حكومة، لأن هذا الأصبع زائد، والزائد مع ذلك هو جزء من البدن، وأجزاء النفس مضمونة مع عدم المنفعة ومع

عدم الزينة ، بالإضافة إلى أن العدوان على الشخص بقطع أصبعه يسبب له ألماً بالطبع ؛ ونتيجة لهذا كله لأنه أذهب جزءاً من بدنه وآلمه ففي ذلك حكومة ، يعني : أرش غير مقدر.

وكذلك تجب الحكومة في الأعضاء التي لا تؤدي منفعةً في الجسم ، يعني : هي موجودة ، صورتها موجودة لكنها لا تؤدي وظائفها ، مثل العين الموجودة التي لا تبصر ، الأذن التي لا تسمع ، اليد الشلاء ، لسان الشخص الأخرس ، ذكر الإنسان العنين ، فالأعضاء موجودة ولكن لا وظيفة لها ، تعجز عن أداء وظيفتها.

مثلاً : لو أن شخصاً اعتدى على أخصر فقطع لسانه ماذا في هذه الحالة؟

لا قصاص ولا دية أيضاً ، ولا أرش مقدر ، إنما فيه حكومة ، وهكذا ففي كل هذه الأحوال التي هي عدوان على أجزاء من البدن موجود لها صورة ، ولكنها ليست لها منفعة ، أو حتى لا منفعة ولا زينة ، ولكن إذا اعتدى عليها ففيها الحكومة ؛ لأنها اقتطاع بسبب الجناية لجزء من البدن ؛ ولأنه يترتب على هذا القطع وهذا العدوان ألم يلحق بالمجني عليه ، ففيها حكومة يقدرها أهل الخبرة من الحكام أو من المحكّمين العدول.

٤. الشجاج : ماهيتها ، وأنواعها وتفسير كل نوع منها :

الشجاج جمع شجّة ، والمراد بها الجراح في الرأس أو الوجه على اختلاف في ذلك بين الفقهاء :

فأبو حنيفة عنده أن الشجاج لا يكون إلا في مواضع العظم من الوجه والرأس .

بينما يرى مالك والشافعي أن الشجاج تكون في أي جزء من الوجه أو الرأس .

ويرى بعضهم أن الشجاج يكون في كل البدن ، يعني عندنا ثلاثة أقوال :

قول یرى أن الشجاج تكون في عظام الوجه والرأس ، وهذا مروى عن أبى حنیفة.

قول ثانٍ : أن الشجاج تكون في جميع جراحات الوجه والرأس ، وهذا مروى عن مالك والشافعی ومن وافقهما.

رأى ثالث : یرى أن جميع الجراحات التي تكون في أي جزء من أجزاء البدن ، كأن الشجاج مرادف للجراح.

والراجح هو قول الجمهور ، الجمهور یرى - كما هو شائع ومعروف - أن الشجاج إنما هي جراح في الوجه والكفين ، أما إذا كانت الجراح في غير الوجه والكفين والرأس فهي تسمى جراحًا لا شجاجًا.

إذا انتقلنا مثلًا للكلام عن مذهب الإمام أبى حنیفة فیمن اعتدى علیه بشجة في غير العظام من الوجه والكفين أو الوجه والرأس ، هو يقول : إن هذه جراح ، في كل الأحوال الإمام أبو حنیفة ومن وافقه یرى أن الشجاج إحدى عشرة شجة : یعنی : إحدى عشرة نوعًا :

الأول : الحارصة.

الثاني : الدامعة.

الثالث : الدامية.

الرابع : الباطعة.

الخامس : المتلاحمة.

السادس : السمحاق.

السابع : الموضحة.

الثامن : الهاشمة.

التاسع : المنقلة.

العاشر : الأمة.

الحادي عشر : الدامغة.

هذه أسماء الشجاج مأخوذة من معانيها، وكانت العرب تسميها بهذه الأسماء، لما اجتهد الإمام أبو حنيفة وجد أن هذه الشجاج لا تخرج عن هذه الأقسام الإحدى عشرة. الإمام مالك عنده هذه الشجاج عشر فقط، وقد حذف الهاشمة وهي عنده في البدن لا في الرأس، وعند الشافعي وأحمد هي عشر فقط وذلك بحذف الدامغة.

أما معاني هذه الشجاج فهي على النحو الآتي :

الحارصة: المراد بها الجرح الخفيف في الوجه أو الرأس بحيث يخدش الجلد ولا تخرج الدم، يعني: مجرد جرح خفيف لا يخرج الدم إنما يخدش الجلد فقط فيسمونه الحارصة.

الدامعة: فهي التي تظهر الدم ولا تسيله؛ نتيجة للعدوان على شيء في الوجه أو الرأس يظهر الدم ولكنه لا يخرج إلى الخارج ولا يسيل، والعرب تقول عنه: دامعة.

الدامية: التي يسيل منها الدم؛ نتيجة للعدوان نصل إلى أن الدم يخرج من الجزء الذي جاءت عليه أو جرت عليه الجناية فيقولون: هذه إصابة دامية.

الباطعة: وهي التي تقطع الجلد تقطع الجلد إذا قطع الجلد سنصل إلى ما هو قريب من العظم فهي باطعة، نلاحظ أن كل نوع فيه بعد عمّا قبله وفيه قرب عما بعده.

المتلاحمة: وهي التي تأخذ في اللحم فتقطعه كله، طبقة اللحم تصل إلى ما بعد إسالة الدم إلى أنها تقطع الجلد إلا أنها أيضاً تقطع اللحم، تأخذ في اللحم.

السمحاق: وهو يصل بالجنایة إلى الغشاء الجلدي الرقيق فوق عظم الرأس فنقول: إن هذه الجنایة سمحاق يعني: وصلت إلى جلد فروة الرأس.

الموضحة: وهي التي توضح العظم فتقطع في الجلد واللحم، والسمحاق هي القشرة الرقيقة تصل إلى أخطر من السمحاق.

الهاشمة: وفيها تصل الجنایة إلى العظم فهشمته، دون أن تنقل العظم من مكانه. **المنقلة:** وهي التي تكسر العظم وتنقله عن موضعه.

الآمة: وهي التي تصل إلى الجلدة الرقيقة التي تجمع الدماغ تجمع المخ، وصلت إلى أم الرأس يعني: كادت تصل إلى المخ نفسه.

الدامغة: وهي التي تصل إلى الدماغ إلى المخ، لكن لم يتأثر المجني عليه بالقتل يعني: إلى الدامغة ومعنى ذلك لم يقتل، لكن إن قتل انتقلنا إلى جنایة أخرى على النفس.

لكن هذه الجنایات المتدرجة إنما هي في الشجاج، يعني: الجروح بالنسبة للرأس أو بالنسبة للوجه، يشترط أنه لا يصل بالعدوان إلى درجة القتل.

٥. القصاص والأرش في الشجاج:

أولاً: القصاص في الشجاج:

اتفق الفقهاء على أن في الموضحة القصاص؛ لأنها نوع من الجراح ومن الممكن استيفاؤه من الجاني؛ لأن لها حداً معلوماً تنتهي إليه وهو العظمة، فالموضحة

ممكن القصاص من الجاني بمثل ما جنى على المجني عليه، فنكافته ونجازه بأن يفعل به مثلما فعل بالمجني عليه، وهذا ممكن بالنسبة للموضحة؛ لأن لها نهاية لن نخشى من الظلم والحيث وتجاوز الحد، فإذا فيها القصاص وهذا موضع اتفاق، واتفقوا على أن ما بعد الموضحة وهو أخطر من الموضحة إنه نزل إلى تكسير العظم وإلى الدماغ لا قصاص فيه؛ لأن ما بعدها عدوان على العظم نفسه ولا قصاص في العظم، العظم لا قصاص فيه؛ لعدم إمكانية استيفاء المثل؛ ولذلك فإنه لا يكون هناك قصاص فيما هو أبعد من الموضحة إلا إذا وصل الأمر إلى القاضي، في هذه الحالة في أمر آخر وهو القصاص بالجنائية على النفس، إذا الموضحة فيها القصاص بالاتفاق ما بعد الموضحة ما فوقها من الخطورة ليس فيه قصاص، وما قبل الموضحة الذي في بدايات الجراح، ما قبل الموضحة فيه خلاف بين الفقهاء إلى ثلاثة أقوال: حارصة والدامية... إلى آخره، كل ما هو قبل الموضحة، الإمام مالك يرى فيما قبل الموضحة القصاص، القصاص في جميع ما قبل الموضحة وفي الموضحة لإمكان الاستيفاء، ويرى أنه يمكن الاستيفاء عن طريق أهل الخبرة، فالإمام مالك يرى القصاص فيما قبل الموضحة وفي الموضحة، وعند أبي حنيفة في ظاهر الرواية أن القصاص ممكن، وذلك فيما قبل الموضحة وهو قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن.

إذاً، الإمام أبو حنيفة متفق في هذه النقطة في ظاهر الرواية مع الإمام مالك في أن القصاص في الموضحة وما قبل الموضحة.

القول الثالث وهو قول الإمام الشافعي والإمام أحمد: أن ما قبل الموضحة لا قصاص فيه؛ لعدم وجود حدٍ ينتهي إليه القصاص، ولا يتأثر المجني عليه بأن نحيف عليه أو أن نظلمه، فالإمام الشافعي والإمام أحمد يريان معاً أن ما قبل الموضحة لا قصاص فيه وما بعد الموضحة لا قصاص فيه، لكن من حق المجني

عليه بما بعد الموضحة أن يقتصر من الجاني إلى الموضحة، يكتفي يقول: أنا أقتص منه ويكفي أن أحدث به موضحة، لكن هل يأخذ الفارق بين الموضحة وما بعدها عند الشافعي وأحمد يعني: في قول ضعيف يقول: نعم يأخذ الأرش - يأخذ الفارق بالنقود أو بالمال - ولكن هذا ضعيف حتى لا يجمع بين الأرش والقصاص.

ثانياً: الأرش في الشجاج:

أما الأرش في الشجاج فنوعان:

النوع الأول: أرش مقدر.

النوع الثاني: أرش غير مقدر، الذي سميناه الحكومة.

أما المقدر: فذلك يكون في العمدة الذي لا يمكن معه القصاص أو الخطأ من ذلك، من المتفق عليه ما قبل الموضحة ليس فيه أرش مقدر، ما بعد الموضحة فيه أرش مقدر على النحو الآتي، يعني الشرع نفسه هو الذي قدر فيه الأرش: الموضحة فيها خمسة من الإبل في الرأس أو الوجه وقيل: وكذلك بالنسبة للوجه وقيل: تضاعف بالنسبة للوجه؛ لأن تشويهه أخطر والشين والقبح فيه أوضح، فالموضحة فيها أرش مقدر خمس من الإبل.

الهاشمة: فيها عشر من الإبل ولم يرد عن النبي ﷺ ذلك مثلما ورد في الموضحة، إنما ذلك وارد عن سيدنا زيد بن ثابت < وليس فيها ذلك عند مالك.

المنقلة: فيها خمس عشرة ناقة، وهو مروى عن النبي ﷺ في كتاب عمرو بن حزم يعني في كتاب النبي ﷺ إلى عمرو بن حزم الذي حكم به بين أهل اليمن.

الآمة: فيها ثلث الدية وهو مروى أيضاً عن النبي ﷺ في كتابه إلى عمرو بن حزم.

الدامغة: فيها أرش مقدر وهو ثلثا الدية، ويرى الشافعية والحنابلة أن فيما زاد منها عن الآمة حكومة عدل، ما زاد عن الآمة فيها حكومة عدل، هذا بالطبع أرش مقدر؛ لأن النبي ﷺ أو بعض أصحابه قدره وقد يكون هذا مروياً عن النبي ﷺ.

٦. الجراح وما يترتب عليها من أحكام:

أولاً: معنى الجراح، والفرق بينها وبين الشجاج:

الجراح في لغة العرب: جمع جرح، وهو من الجرح بفتح الجيم جرح، وفعله من باب نفع مثل جرح يجرح، مثل نفع ينفع، يقال: جرحه يجرحه جرحاً إذا أثر فيه بالسلاح، أما الجرح بالضم فهو اسم على الجرح نفسه، وجمعه جروح وجراح، وجاء جمعه على أجراح، والجراحة: اسم الضربة أو الطعنة، ويقال: رجل جريح وامرأة جريح على وزن "فعليل" يستوي فيه المذكر والمؤنث.

ولا يخرج استعمال الفقهاء للجراح عن معناها اللغوي، فالجراح عند الفقهاء أيضاً: هي الأثر الذي يؤثره السلاح في بدن الإنسان غير الوجه والرأس؛ لأن جرح الوجه والرأس سميناه الشجاج، وبهذه المناسبة من الفقهاء من يستعمل لفظ الجراح ويقصد كل أنواع الجنايات حتى الجناية على النفس يعالجها ويبحثها تحت عنوان الجراح؛ لأن الجراح هي أعم أنواع الزهوق، يعني: أكثر شيء

يترتب عليه زهوق الروح وخروج النفس في الغالب الأعمّ يكون عن طريق الجراح.

ومنهم من يستعمل لفظ الجنايات بدلاً من الجراحات ؛ لأن كلمة الجنايات تشمل القتل بالخنق ، والسم ، والمثقل... من مسائل القتل غير القتل بالجراح ، ذلك لفظ الجنايات أدقّ.

ومن الفقهاء من يستعمل لفظ الجراح ولفظ الشجاج بمعنى واحد ، يستعمل الجراح ويقصد الشجاج ، ويستعمل الشجاج ويقصد الجراح ، فكأنهما لفظان مترادفان لمعنى واحد.

ومنهم من يفرق بينهما على أساس أن الشجاج نوع خاصّ من الجراح ، وهي جراح الوجه والرأس ، فكلمة الجراح أعمّ تشمل أنواعاً كثيرة ، لكن الشجاج جرح خاص بالوجه والرأس . والتفريق بينهما هو الأصحّ وهو الذي سرنا عليه ؛ حيث إننا نستعمل لفظ الشجاج إذا أردنا جراحات الوجه والرأس ، لكن إذا قلنا : جراحات فقط فنحن نعني الجراحات التي تقع في سائر البدن ما عدا الوجه والرأس .

وبناء على هذا ، فلفظ الشجاج أخصّ ولفظ الجراح أعمّ وذلك لسببين :

السبب الأول : استعمال اللغة ، فالعرب في استعمالاتهم اللغوية يفرقون بين الجراح والشجاج ، فاللفظ الأول عام وهم يستخدمونه عاماً بحيث يشمل كل الجراحات في سائر البدن ، بينما هم يستعملون لفظ الشجاج في نوع خاصّ من الجراح ، وهو ما يقع منها على الوجه والرأس .

السبب الثاني: الشجاج تترك أثراً غالباً يلحق المشجوج نتيجة له الشين والعيب، بخلاف سائر البدن فسائر البدن يكون مستوراً، فهي جراحات لكن ما يلحق الوجه والرأس يكون الشين فيه -أي: العيب فيه- أظهر وأوضح وأخطر كالوجه والرأس؛ ولذلك للفرقة بين عموم الجراحات وخصوص الشجاج كان العرب يستعملون لكل معنى لفظاً خاصاً به.

ومن الطريف أن بعض علماء الفقه كابن عرفة مثلاً -وهو من المغرمين بوضع التعريفات والحدود والفرقة بين المعاني والألفاظ- ذكر أن الجراحات المتعلقة بغير النفس بالجناية عليها: إن أفادت بعض الجسم فقط فيسمى ذلك قطعاً، وإلا فإن أزال اتصال عظم فكسر، يعني: إن هذا يسمى كسراً، وإلا فإن أثرت في الجسم فقط فجرح، وإلا فتلاف منفعة، فانظر إلى كلام ابن عرفة -رحمه الله- وكيف قسم أنواع الجنايات على غير النفس إلى: إتلاف، وإلى قطع، وإلى كسر، وإلى إتلاف منفعة، وإلى مجرد جرح... إلى آخره، فهو تفريق دقيق مبني على التفريق في المعاني؛ ولأن فقهاءنا -رحمهم الله- كانوا -بجانب تخصصاتهم في الفقه، ومعرفة أحكام الشرع- يهتمون بمعرفة المعاني؛ لأن اللغة العربية هي أساس أخذ الأحكام من التشريعات، فالتشريعات في القرآن وفي السنة كما هي بهذه اللغة العربية العظيمة.

ثانياً: أقسام الجراحات:

الجراحات تنقسم إلى قسمين فقط:

القسم الأول: يسمى جائفة.

القسم الثاني: غير جائفة.

والجائفة في اللغة العربية: هي الجراحة التي تصل إلى الجوف، يعني: إلى الباطن، فلو وصل الجرح إلى جوف عظم الفخذ لم يكن جائفة؛ لأن الفخذ لا جوف فيه، والعظم لا يعد مجوفاً، إنما لو وصل إلى البطن من الداخل فهذا اسمه جائفة.

ولا يخرج معناها الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فالمعنى الاصطلاحي عند الفقهاء يعني: أيّ جراحات تصل بها الجناية إلى التجويف - إلى الجوف - عن أيّ طريق، فإذا نفذت الجراحة إلى الداخل نقول: هذه جائفة، كأن ضرب شخص آخر بأي شيء من الحديد أو الخشب الذي له حدّ فوصل بالجناية عليه إلى داخل بطنه، أو إلى داخل صدره، أو ثغره، أو جنبيه، أو خاصرته، أو مئذنته، كذلك لو أدخل شخص بآخر بفتحة الشرج مثلاً فخرق حاجزاً في البطن تكون هذه جائفة، ولو نفذت الطعنة، طعنه طعنة: برمح، بسكين، بخشبة محددة... بأي شيء، فنفذت الطعنة أو الجرح في البطن فخرجت من الجانب الآخر، فهاتان جائفتان؛ لأن كونها دخلت في الباطن فهذه جائفة وخرجت من الجانب الآخر فهذه جائفة أخرى، فهذا النوع من الجراح الذي تصل به الجناية إلى أي تجويف في البدن بعيداً عن الوجه والرأس فهذا يسمى جائفة.

ونبه الفقهاء إلى أن الجائفة تحصل بكل ما يفضي إلى باطن الجوف بلا تفرقة بين الوسيلة، الوسيلة غير مهمة، يعني: لو استخدم حديدة استخدم خشبة محددة، أو استخدم سيخاً، أو استخدم سكيناً، فهذه كلها جائفة، ولا فرق أن يكون التجويف الذي أحدثته هذه الوسيلة تجويفاً واسعاً أو تجويفاً ضيقاً حتى ولو بقدر إبرة، هذا أيضاً يسمى جائفة.

القسم الثاني: الجراح غير الجائفة، وهي كل الجراحات التي لا تنفذ إلى الجوف، يعني: عند وجود عدوان على شخص فضربه على فخذه فجرحه، أو على عظمه فجرحه، أو في بطنه فجرحه من الخارج، ويعجبني جداً قول الإمام

الكاساني الفقيه الحنفي الكبير في كتابه القيم (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع) يقول: الجراح نوعان: جائفة، وغير جائفة، فالجائفة هي التي تصل إلى الجوف، والمواضع التي تنفذ الجراحة منها إلى الجوف هي الصدر والظهر والبطن والجنبان وما بين الأثنين يعني: الخصيتين والدبر، ولكن لا تكون - هذه كلمات الإمام الكاساني - في اليدين، ولا الرجلين، ولا الرقبة، ولا الحلق، هذه كلها لا تكون فيها جائفة؛ لأنه لا يصل إلى الجوف.

وروي عن أبي يوسف أن ما وصل من الرقبة إلى الموضع الذي لو وصل إليه من الشراب شيء فطره تكون جائفة، يعني: لو وصل من الرقبة أي شيء من الجناية وكان بدلاً منه طعام أو شراب وصل فطره فتكون جائفة، فكذاك الجناية تكون جائفة، فإنه لا يفطر إلا لو وصل إلى الجوف، فالإمام أبو يوسف يربط بين ما يفطر وبين ما هو جائفة، فالكل متفق على ما يصل إلى الجوف يفطر الصائم، فكل ما من شأنه أن يصل بالجناية إلى أننا لو فرضنا دخول طعام أو شراب هذا الجزء فوصل إلى الجوف فهو يفطر فهذه جائفة.

وقال أبو إسحاق الشيرازي الشافعي في كتابه (المهذب): الجائفة هي التي تصل إلى البطن من: الجوف، أو الظهر، أو الورك، أو الصدر، أو ثغرة النحر، وما عدا الجائفة هو الجراح التي لا تصل إلى الجوف، ولكل منها حكمه وما يترتب عليه، سواء بالقصاص أو الأرش.

ثالثاً: موقف الفقهاء - غير المالكية - من القصاص في الجراح:

موقف الحنفية أنه لا قصاص في الجراح جميعها، سواء أكانت جائفة أم غير جائفة، ما لم يمت المجني عليه بسببها، هنا تكون قصاص بالنفس؛ لأن القصاص يقتضي التساوي بين العقوبة والجناية، والتساوي في الجراح غير ممكن، بل إن

ذلك يؤدي إلى الظلم والحييف ، والظلم والحييف يتناقض مع التساوي الذي قصده الشرع من مشروعية القصاص ، فالجراح جائفة أو غير جائفة ليس فيها قصاص هذا موقف الحنفية.

أما الشافعية والحنابلة ، فقد قسّموا الجراح إلى قسمين :

القسم الأول : ما ينتهي إلى عظم مثل الجراح في العضد أو في الفخذ أو الساق أو القدم فلهم فيه قولان ، المشهور والأصحّ : أنه يجب فيه القصاص لقول الله - تبارك وتعالى - : ﴿ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ ﴾ [المائدة: ٤٥] إذاً يوجد الجروح قصاص ، ويقاس ذلك على الموضحة ، التي سبق أن تكلمنا عنها في الرأس والوجه ، فالرأس والوجه جزء من البدن ، فكذلك كل ما كان له نهاية من العظم ينتهي إليها فلا نتجاوز في القصاص به المساواة والعدل ، فالقصاص فيه ممكن ، إذاً يشرع فيه القصاص دون زيادة أو نقص ، وما كان كذلك ففيه القصاص لقوله تعالى : ﴿ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ ﴾ ويقاس على الموضحة في الرأس والوجه ؛ ولأن القصاص فيه ممكن دون زيادة أو نقص .

والقول الثاني عند الشافعية والحنابلة هو قول بعضهم فقط : أن هذا النوع لا قصاص فيه ؛ يعني : لا قصاص في هذه الجروح كلها ؛ لأنه ليس فيها أرش مقدر كما في موضحة الرأس والوجه ، ولكن هذا القول الثاني ضعيف جداً لمخالفته المشهور في المذهب من جهة ، ولمخالفته للآية الكريمة التي تقول : ﴿ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ ﴾ ولأنه يمكن الاستيفاء من غير حييف أو ظلم ؛ لانتهاه هذا النوع من الجراحات بعظم ، فهو حد معلوم فيمكن الوقوف عنده ، ففيها شبه كبير من الموضحة في الرأس والوجه ، بالإضافة إلى أن التقدير في الموضحة وهو نصف

العشر بكلام النبي ﷺ ليس هو الذي اقتضى القصاص ، لكن كان التقدير في الموضحة لكثرة شينها وشرف محلها ، ولهذا قدر الشرع الشريف في الموضحة من الشجاج في الوجه والرأس ما قدره ، رغم أنه لا قصاص فيها عند جمهور العلماء ، هذا عن القسم الأول.

القسم الثاني: وهو ما لا ينتهي إلى عظم من الجراح ، عند الشافعية والحنابلة فهذا لا قصاص فيه ، وكذلك العظم نفسه ، العظم نفسه موجود في البدن لا قصاص فيه ، وكله يلحق بالجائفة ، فالجائفة فيها تقدير محدد من الشارع ، ففيها ثلث الدية وليس فيها قصاص ؛ لأن القصاص فيها غير ممكن ، ولهذا يذهب الشافعية والحنابلة إلى أنّ كل الجراحات التي لا تنتهي إلى حدّ معين أو كان فيها عظم لا قصاص فيها.

رابعاً: موقف المالكية من القصاص في الجراح المتعمدة:

إذا كان الحنفية رفضوا القول بالقصاص في جميع الجراحات ؛ لأن القصاص فيها غير ممكن ، والاستيلاء منها بالقصاص يؤدي إلى الظلم والحيث وهو ضد مقصود الشارع ، وإذا كان الشافعية فصلوا الكلام فيها ومعهم الحنابلة ، بين ما ينتهي بحد أو عظم وما لا ينتهي بأي منهما ، فأجازوا القصاص في الأول ، ورفضوا القصاص في الثاني ؛ لأن الهدف واحد وهو تحقيق العدل ، إذا كان تحقيق العدل عن طريق المساواة ممكناً قالوا بالقصاص ، إذا كان ذلك غير ممكن رفضوا القصاص وانتقلوا إلى عقوبة أخرى ، إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للحنفية وبالنسبة للشافعية والحنابلة فما موقف المالكية؟

المالكية أوجبوا القصاص في جميع أنواع الجراحات ، سواء ما ينتهي منها إلى العظم وما لم ينته بضابط محدد ، إذا وجد هذا الضابط أو هذا الشرط قالوا بالقصاص ، إذا ارتفع أو امتنع هذا الضابط لا يقولون بالقصاص .

والضابط الذي حدده المالكية هو التساوي والتماثل ؛ حتى لا يصل الأمر إلى الحيف والظلم ، لكن التساوي والتماثل في الجراح عند المالكية غير التساوي والتماثل عند الحنفية والشافعية والحنابلة ، التساوي عندهم والمماثلة عند المالكية يعني إنما يكون في المحل والقدر في المحل في المكان ذراع ذراع ساق ساق بطن .. إلى آخره ، وهذا التقدير يكون بالمساحة على قدر الجرح في طوله وعرضه وعمقه هذا ممكن ، من الممكن قياس الجرح ؛ وبالتالي يطبق على الجاني ما أحدثه في المجني عليه ، ويبالغ المالكية في هذا فيقولون : حتى لو أن الجاني أخذ من المجني عليه قطعة من لحمه أجري القصاص فيها ، فأخذ منه مثل ما أخذ من المجني عليه ، يعني : لو أن الجاني ضَرَبَ المجني عليه فقطع قطعة من لحمه - من لحم كتفه مثلاً ، أو لحم بطنه مثلاً ، أو لحم فخذه مثلاً - فيفعل به مثلما فعل في المجني عليه ، وهذا القول عند المالكية هو تطبيق حرفي لمعنى قوله تعالى : ﴿ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ ﴾ فكلمة "أل" هنا يعني : جميع الجروح قصاص ، وهذا القصاص الغرض منه التماثل ، والتماثل إنما يكون في المحل وفي القدر ، وهذا ممكن في كثير من هذه الجروح ، إذا لم يتوافر هذا الشرط فهم لا يقولون بالقصاص .

بل إن المالكية لم يقفوا عند هذا الحدّ ، بل زادوا فأوجبوا القصاص في جراحات العظم نفسه في العظم ، وهم بهذا يخالفون جمهور الفقهاء ، جمهور الفقهاء لا يقولون بالقصاص في العظم ؛ لأن هذا صعب التماثل فيه جداً ولكن لأن المالكية وضعوا ضابطاً محددًا وهو المحل والقدر ، قالوا : هذا ممكن جداً بالنسبة للعظم ،

ويستوي في ذلك عندهم الهاشمة وغير الهاشمة حتى ما نتج عنها تكسير العظم وتهشيمه يقولون: ممكن فيه القصاص بشرط واحد وهو: ألا يكون القصاص في ذلك العظم مخوفاً، يعني: القصاص في هذا العظم يؤدي إلى هلاك الجاني، إذا كان القصاص في العظم بين الجاني والمجني عليه سيؤدي إلى هلاك الجاني فهم يقولون: هذا القصاص يؤدي إلى خطر، يتعاطم هذا الخطر حتى يصل إلى هلاك الجاني، نحن لا نريد هلاك الجاني إنما نحن نريد أن نقتص منه، الشرع يريد المماثلة، فما دام لم يقتل فلم نسع إلى قتله، فعندهم في القصاص في العظم شرط وهو ألا يصل القصاص في العظام إلى الخطر المخوف، يعني: الذي يثمر الخوف على الجاني عند تنفيذ القصاص من الهلاك، إذا كان وصل إلى هذا الخطر لا قصاص، لكن إذا كان من الممكن القصاص في العظام دون الخوف من خطورة الوصول به إلى الهلاك أمكن القصاص، وهذا شرط جيد، يعني: يتوافق مع قولهم في القصاص بوجه عام في الجراحات، فمثلاً إن كان الكسر في عظام الفخذ، أو كان الكسر في العنق، أو الصلب، فلا قصاص؛ لأن عظام الفخذ قد تؤدي إلى السراية، يعني: تؤدي إلى الهلاك، أو العنق لو أن عظمة في العنق كسرت بالجناية فمن الصعب القصاص من الجاني بكسر عظمة عنقه؛ لأن هذا قد يؤدي إلى هلاكه، إذا كان المجني عليه لم يهلك فكيف نسعى في هلاك الجاني، الصلب أيضاً يؤدي إلى الشلل أو يؤدي إلى الوفاة؛ فلا قصاص لعظم الخطر في القصاص في مثل هذه الحالات.

بينما يكون القصاص عند مالك في كسر عظام الذراعين هذا ممكن، كسر عظام الساقين، كسر عظام الكفين، كسر عظام الأصابع؛ لأن هذه لا يؤدي القصاص منها إلى خطر الهلاك وموت الجاني، هذا أمر مهم.

لكن إذا سألنا المالكية: كيف يعرف الفقهاء أو القضاة أن هذا العظم يؤدي القصاص منه إلى تعاضم الخطر والوصول به إلى الهلاك أو لا يؤدي؟

الإجابة: يكون ذلك عن طريق الخبراء ممن للقاضي أن يستعين بالخبراء، ويمكن للفقيه أن يسأل أو المفتي أن يسأل أهل الخبرة، فالقاضي الذي سيحكم بالقصاص عليه قبل أن يحكم به أن يستعين بأهل الخبرة ويسألهم كالأطباء ونحوهم: هل القصاص هنا يؤدي إلى تعاضم الخطر فيهلك أو لا؟ فإن أشاروا عليه بأنه لا يهلك ففيه القصاص ليس خطراً، إذا قالوا: إن ذلك يؤدي إلى تعاضم الخطر والهلاك؛ فإنه لا يأمر بالقصاص.

وماذا عن الجائفة: هل يقول مالك إن فيها قصاص؟

الإمام مالك يرى أن الجائفة لا قصاص فيها؛ لعظم خطر القصاص فيها؛ لأنها تفضي غالباً إلى الهلاك، فلذلك يرى - كما يرى كل الفقهاء تقريباً - أن الجائفة لا قصاص فيها. الإمام مالك - رحمه الله - اعتمد في مسألة الجراح على ظاهر الآية الكريمة ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ واعتمد أيضاً على أن ما لا خطر فيه من العظام يمكن فيه التماثل، والتماثل عنده إنما يكون في المحل والقدر؛ ولذلك قال بالقصاص فيها.

إدًا، ملخص رأي الإمام مالك - رحمه الله - : إن جميع الجراحات فيها القصاص بشرط أن يمكن التماثل، والتماثل إنما يكون في المحل والقدر، حتى العظام يقول مخالفاً رأي جمهور الفقهاء: إن فيها القصاص بشرط ألا يؤدي القصاص فيها إلى تعاضم الخطر، وهذا التعاضم إنما يسأل عنه أهل الخبرة اعتماداً على عموم قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾.

٧. الأرش في الجراح التي لا قصاص فيها:

الأرش نوعان: أرش مقدر، وأرش غير مقدر.

معناه: عقوبة مالية.

وهذا الأرش يجب بسبب من أسباب أربعة: عند امتناع القصاص؛ لأن القصاص يمتنع إما لوجود مانع من موانع القصاص، كعدم التماثل مثلاً، أو لفقدان شرط من شروط القصاص، أو لسقوط القصاص بالعمو ممن لهم حق العفو فيه، أو إذا كانت الجناية خطأً، في كل هذه الأحوال لا قصاص، فننتقل من القصاص إلى الأرش، فإن كان مقدرًا قلنا: إن فيه الأرش المقدر، إذا كان غير مقدر نقول: إن فيه حكومة - يعني فيه أرش غير مقدر.

إذا بدأنا بالجائفة - وهي النوع الأول من أنواع الجراحات - نجد أن فيها أرشاً؛ لأن النبي ﷺ حكم في الجائفة بثلث الدية، كما في كتاب النبي ﷺ إلى عمرو بن حزم، هنا يمتنع القصاص، وهو أمر متفق عليه؛ لأن القصاص في الجائفة غير ممكن يؤدي إلى الظلم والحيف، هذا بالنسبة للجائفة، إذا نفذت الطعنة في الجائفة مثلاً: واحد ضرب آخر بخنجر، أو بسكين، أو بسيف، أو بسهم؛ نفذت الطعنة من داخل بطنه وخرجت من جنبه... فهل فيها جائفة واحدة أم فيها جائفتان؟

العلماء اختلفوا في ذلك إلى قولين:

منهم من رأى - وهو أكثر العلماء - أن فيها جائفتين اثنتين يعني: ثلث زائد ثلث فيها، ثلثا الدية، حججهم في ذلك ما رواه سعيد بن المسيب < في رجل رمى آخر بسهم فدخل السهم من جانب وخرج من الجانب الآخر، حكم سيدنا أبو بكر الصديق < في هذه القضية بأن على الجاني جائفتين، حكم بهذا أمام

الصحابة ولم ينكر عليه أحد فصار ذلك إجماعاً، وهو ما يعرف في أصول الفقه بالإجماع السكوتي، وهو حجة عند كثير من الفقهاء؛ لأنه لو كان مخالفاً للشرع لأنكر عليه بعض الصحابة وقالوا: هذا خطأ، خصوصاً وأن سيدنا أبا بكر كان يتحرى ما في الكتاب وما كان عليه النبي ﷺ وأيضاً روي مثل ذلك عن سيدنا عمر بن الخطاب < .

إذًا، فالقول الأول: أن في هذه الجناية جائفتين وهما بالإجماع وبفعل الصحابة { .

لكن هناك قول آخر: أن في مثل هذه الحالة جائفة واحدة فقط، القول الأول: فيه جائفتان اعتمد على الرواية واعتمد على العقل، القول الثاني: اعتمد على العقل، القول الأول: اعتمد على العقل قال: لأن دخول السهم فيه جائفة خروجه فيه جائفة أخرى، لكن القول الثاني اعتمد على أن الخروج نفسه ليس فيه شيء ولم يرد فيه شيء إنما الجائفة في دخول الآلة أو الوسيلة إلى الجوف، فهذه التي تسمى جائفة، أما الخروج فلا تسمى جائفة.

على كل حال، أنا أرى أن الراجح أن في مثل هذه الحالة جائفتين؛ لورود ذلك عن أصحاب النبي، وعلى رأسهم سيدنا أبو بكر الصديق، وسيدنا عمر بن الخطاب { ورضي عن جميع أصحاب النبي ﷺ .

هذا بالنسبة للجائفة، فماذا عن غير الجائفة وهي بقية الجراحات:

ما عدا الجائفة ليس فيها تقدير معين، وما دام ليس فيها تقدير معين ففيها حكومة، وهي الأرش غير المقدر يعني: الجائفة فقط التي فيها أرش مقدر إذا لم يكن فيها كما علمنا خصاصة الخصاصة لا يوجد فيها؛ لأن التماثل متعذر أو غير

ممكن، حتى الإمام مالك الذي توسع في القصاص في الجراحات لا يرى أن في الجائفة قصاص، إذا ما عدا الجائفة ليس فيها تقدير معين ففيها حكومة، وماذا لو برأت الجائفة وتركت شيئاً من الآثار الذي يسميه عاهة مستديمة؟

إذا برأت الجائفة، وتخلف عنها أثر، ففيها الحكومة عند جميع الفقهاء، وسواء فيهم المالكية وغير المالكية، الجميع يرى أن فيها الحكومة، لكن المالكية يضيفون إلى الحكومة أن فيها أيضاً أجره الطيب وفيها ثمن الدواء، وهذا كلام جيد؛ لأن هذا هو العدل، لكن ماذا إذا برأت الجائفة ولم تترك أي أثر؟

للفقهاء في هذه الحالة أقوال: من أقوالهم: أنها إذا برأت ولم تترك أثراً فعند الإمام أبي حنيفة ليس فيها شيء. وعند أبي يوسف فيها أرش الألم؛ لأنه إذا كانت لم تترك أثراً فعند الجناية على المجني عليه تألم وهذا الألم لا بد له من مقابل مادي فيأخذ عنه تعويضاً، هذا التعويض هو الأرش. وعند محمد بن الحسن فيها أجره الطيب، لماذا يغرم المجني عليه أجره الطيب؟ أجره الطيب على الجاني. وعند الإمام أحمد فيها الحكومة، يعني: فيها التقدير العدل. وعند مالك فيها أجره الطيب وثمان الدواء.

أنا أرى أن أرجح هذه الأقوال أن يكون فيها أجره الطيب، وفيها ثمن الدواء، وفيها تعويض أيضاً عن الألم الذي أصاب المجني عليه.

إذا لم يجد في الجراح قصاص ولا أرش مقدر ولا أرش غير مقدر هل معنى ذلك أن العقوبة تسقط عن الجاني؟

لا، بل عليه عقوبة تأديبية لحق المجتمع لحق الله ﷻ وهذه العقوبة التأديبية هي التعزير بما يراه القاضي مناسباً.

الدية أحكامها في الخطأ وشبه العمد، والقتل العمد وتأثيره
على الدية، وأحكام ذلك

عناصر الدرس

- العنصر الأول : الدية ومشروعيتها ٢٦٣
- العنصر الثاني : دية الخطأ وشبه العمد ٢٧٥
- العنصر الثالث : القتل العمد، وأثره في وجوب الدية ٢٨٦

الدية وشروعيتها

١. معنى الدية:

أولاً: لغة: الدية في لغة العرب مصدر للفعل ودى، وَدَى يَدِي دية، العربي يقول: وَدَى القاتل القَتِيل إذا أعطى وليه المال الذي هو بدل النفس، وأصلها في لغة العرب "وُدْيَة" فهي محذوفة فاء الكلمة كَعِدَا أصلها وَعْدَة من الوعد، وهبة من الوهب، وزِنَة من الوزن، كذلك دية أصلها وُدْيَة فحذفت فاء الكلمة.

والمال الذي يعطيه القاتل لأولياء دم القَتِيل يسمى دية بتسمية المفعول بالمصدر؛ يعني: هو مودو؛ يعني: مودى، وقال صاحب (القاموس): الدية -بالكسر- حق القَتِيل جمع: ديات.

ثانياً: اصطلاحاً: عرفها بعض الحنفية بأنها اسم للمال الذي هو بدل النفس.

ولا شك أن هذا التعريف يجعل الدية هي البديل الذي يكون بدلاً للنفس تعريفٌ خاصٌ بدية القَتِيل، ولا يدخل في ذلك الأطراف، ولا ما دون النفس، ومثل عند المالكية حيث قالوا: هي مال يجب بقتل آدمي عوضاً عن دمه.

فهذان التعريفان لبعض المالكية وبعض الحنفية يتفقان في شيء مهم، وهو جعل هذه الدية مقابل النفس، وكأنهم بذلك لم يشيروا إلى دية غير النفس: دية الأطراف، دية المعاني، دية ما دون النفس بوجه عام.

هذه ملاحظة واضحة جداً لهذين التعريفين؛ لأن كليهما أغفل دية الأطراف والمعاني، فلو أن شخصاً اعتدى على شخص قطع طرفاً من أطرافه: يده، أو رجليه، أو أذنه... إلى آخره، ولم يجب في هذه الجناية القصاص، فإنه تجب الدية أيضاً.

وكذلك قال متأخروهم من الحنفية والحنابلة، لكنهم لاحظوا ما دون النفس، وقال بعض متأخريهم: الدية اسم لضمانٍ مقدرٍ يجب بمقابلة الآدمي أو طرف منه.

هذا تعريف جيد، فعرفوا الدية بأنها اسم لضمان، وهنا نلاحظ أنهم جعلوها ضماناً، ولكنه ضمان مقدر؛ ليخرج الضمان غير المقدر الذي يقدره الحكم أو الحكمان بعد ذلك. فالدية اسم لضمانٍ مقدر؛ لأن الشرع هو الذي قدره، كما سيأتي تفصيل ذلك.

وقولهم: "يجب بمقابلة الآدمي" هنا إشارة إلى دية النفس، أو طرف منه إشارة إلى الدية في الأطراف إذا لم يكن هناك قصاص، سميت بذلك لأنها تُؤدى عادةً، وقلما يحدث فيها العفو؛ لأنها تُؤدى سميت دية، وهي تُؤدى في الغالب؛ لأن العفو عنها قليل نادر بسبب حرمة الآدمي، وبسبب ما نزل بأهله من ألم واعتداء. ويقول العدوي - وهو من فقهاء المالكية المتأخرين - : إن ما وجب في قطع اليد مثلاً، يقال: له: دية حقيقية أيضاً.

إذاً فلا بد من ملاحظة العدوان على النفس، والعدوان على ما دون النفس.

أما الشافعية والحنابلة فتعريفاتهم لوحظ فيها هذا التعميم، حيث يشمل تعريفهم بالدية، الدية على النفس أو للنفس، والدية كذلك لأطراف أو ما دون النفس، فماذا قال الشافعية؟

هي عند الشافعية - كما عرفها بعضهم - : المال الواجب بالجنابة على الحر في نفس أو في ما دونها.

وعرفها الحنابلة بأنها: المال المؤدى إلى مجني عليه أو وليه أو وارثه بسبب جنابة.

"مؤدى إليه" هذا يشير إلى العدوان على غير النفس، "أو وليه أو وارثه" هذا يشير على العدوان على النفس "بسبب جنائية" كلمة جنائية عامة تشمل العدوان على النفس، أو العدوان على ما دون نفس.

والدية تسمى عقلاً أيضاً، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنها تعقد الدماء؛ يعني: تحجزها وتمنعها من أن تُراق.

الثاني: أن الإبل التي كانت تؤدى وتقدم في الدية، كانت تُجمع فتعقل؛ يعني: تربط، ثم تساق إلى ولي الدم، والدية هي القصاص صورة لا معنى؛ لأنه مقابل النفس كما يقول الحنفية والمالكية، أما القصاص فهو قصاص معنى وصورة، وهو القود كما يقول شيخنا الشيخ محمد أبو زهرة - رحمه الله.

٢. مشروعية الدية:

الأصل في مشروعية الدية قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢] وهذا في غاية الوضوح، لا يحتمل أي معنى آخر، فالنص الصريح يفيد أن من قتل شخصاً مؤمناً كان هذا القتل خطأ؛ فعليه أن يحرر رقبة بدلاً من النفس التي تسبب في إزهاقها وعليه دية مسلمة إلى أهل المجني عليه ﴿إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ إلا أن يتنازلوا ابتغاء وجه الله عن هذه الدية، هذا حق لهم، فالآية تفيد بصراحة ووضوح أنه يجب في القتل الخطأ شيان:

الأول: الكفارة وهي تحرير رقبة.

الثاني: الدية تسلم إلى أهله.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] هذا في نفس النسق وفي نفس الآية التي تقول: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُذِّبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۗ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] أي أن الله ﷻ الذي أمر بالقصاص عند العبد أجاز العفو إلى الدية ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ و أمر في نفس الوقت أن من له حق الدية أن يتتبع من سيدفعتها بالمعروف؛ يعني: يطالبه بالأدب والمعروف دون خروج عن حدود الشرع، وأمر المؤدي للدية أن يؤديه بإحسان؛ يعني: بطريقة مهذبة سريعة، ويراعي مشاعر ولي الدم.

ومن السنة: ما جاء فيما رواه أبو بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده: أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتاباً، فيه الفرائض - يعني: الموارث - والسنن - يعني: هدي النبي ﷺ - والديات. وهذا هو الشاهد "فيه الفرائض، والسنن، والديات" وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئت - يعني: الصحيفة التي فيها الكلام - على أهل اليمن هذه نسختها: ((من محمد النبي ﷺ إلى شرحبيل بن عبد كلال، ونعيم بن عبد كلال، والحارس بن عبد كلال، قيل ذي رغبين ومعاقر، وهمدان، أما بعد - هذه أسماء قبائل، والقيل يعني: الزعيم أو الرئيس أو الأمير - أن من اعتبط مؤمناً - يعني: أراق دمه - قتلاً عن بينة، فإنه قود - يعني: القصاص - إلا أن يرضى أولياء المقتول، وأن في النفس الدية، مائة من الإبل، وفي الأنف إذا أوعب جدعه الدية أوعيب - يعني: أنهى على الأنف تماماً، أوعيب جدعه؛ يعني: استنفض القطع - الأنف فيه الدية، وفي اللسان الدية، وفي الشفتين الدية...)) إلى آخر ما جاء في هذه الصحيفة.

وفيها: ((في الأثنين - يعني: البيضتين أو الخصيتين - الدية، وفي الذكر الدية، وفي الرجل الواحدة نصف الدية، وفي العينين الدية، وفي المأمومة ثلث الدية - يعني: الجرح الذي يصل إلى أم الرأس - والجائفة ثلث الدية - يعني: الجرح في الجوف - وفي المنقلة خمسة عشر من الإبل - معناها أنها تنقل العظم من مكانه - وفي كل أصبع من أصابع اليد أو الرجل عشر من الإبل، وفي السن خمس من الإبل، وفي الموضحة خمس من الإبل، وأن الرجل يقتل بالمرأة - ينص النبي ﷺ على هذا؛ لأنه خالف ما كان عليه أهل الجاهلية - وعلى أهل الذهب ألف دينار)) يعني: الذين يكون مالهم الذهب وليس الإبل عليهم ألف دينار؛ لأن الجمل يبدو أنه كان يساوي عشرة دنانير. رواه النسائي.

هذا الكتاب موجود بنصه، وذلك في رواية النسائي، وذكره ابن حجر في (التلخيص الحبير) وهو كتاب تخريج للأحاديث، وقال عن جماعة من نقاد الحديث: أنه حديث صحيح.

وقد أجمع العلماء على وجوب الدية في الجملة، وإن كان بينهم شيء من اختلاف في الجزئيات، والحديث السابق مشهور لدرجة أن شهرته تغني عن البحث في سنده.

٣. طبيعة الدية وحكمة مشروعيتها:

نعني بطبيعة الدية: التكيف الفقهي لها، ماذا هي؟ هل هي ضمان؟ هل هي تعويض؟ هل هي مجرد مال يُدفع لتسكين الغضب وحفظ الدماء؟ ماذا هي بالضبط؟ ولماذا شرعت في الإسلام؟

علينا أولاً أن نقر بأن العقوبة في الإسلام شخصية، بمعنى أنها تصيب الجاني ولا تتعداه إلى غيره، فلا يُسأل عن الجرم إلا فاعله، ولا توقع عقوبة مفروضة على

شخص غير الجاني، ولو كان ابنه، ولو كان أباه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا نُزْرُ وَأِزْرَهُ وَزَرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤] هذا النص في هذه الآية الكريمة يعني: لا تُجازى أي نفس إلا بما اقترفته هي لا بما اقترفه غيرها، ومعنى: ﴿وَلَا نُزْرُ وَأِزْرَهُ وَزَرَ أُخْرَى﴾: لا يتحمل أحد جريمة أحد، ولذلك قال النبي ﷺ: ((لا يؤخذ الرجل بجريمة أبيه، ولا بجريمة أخيه)) والجريمة جنائية، فكل شخص يعاقب أو يكافأ بما فعل.

وفسر الإمام الشافعي قوله تعالى: ﴿وَلَا نُزْرُ وَأِزْرَهُ وَزَرَ أُخْرَى﴾ قائلاً: أي لا يأخذ أحداً بذنب غيره، وذلك في بدنه دون ماله.

لماذا قال الإمام الشافعي في هذه النقطة: "دون ماله" لأنه لاحظ أنه في بعض الديات كدية القتل الخطأ تتحملها العاقلة، فكأنه يقول: يتحمل الإنسان جريمة فعله في البدن دون المال؛ يعني: إذا كان في المال أو الدية من الممكن في الدية الخطأ أن تتحملة نفس غير النفس التي جنت وهي نفوس العاقلة، لكن في الواقع أن هذا الاستثناء لا محل له؛ لأن العاقلة هي أيضاً أذنبت، وأن ما تتحملة إنما هو نتيجة لعدم أخذ الأمر مأخذ الجد بمنع هذا الشخص الجاني الذي هو قريب من أقارب العاقلة، فتمنعه من الوقوع في الجنائية، وسيأتي تفصيل ذلك.

ولكن على كل حال كلام الإمام الشافعي يشير إلى أن هذا في البدن دون المال، أو كان حدًا لا يُقتل به غيره، كلام الإمام الشافعي: لو كان على أحد سرقة تقطع يد السارق ولا تقطع يد شخص آخر. الشخص الآخر هذا لا أبوه ولا ابنه لا لا هو الشخص نفسه، إذا كان زانياً هو الذي يجلد أو يرحم، يقول الإمام الشافعي: ولا يحدّ بذنبه غيره فيما بينه وبين الله. يعني: حتى في العقاب الأخرى العقاب يكون على الجاني؛ لأن الله ﷻ جاز ويجازي العباد على أعمال

أنفسهم، وكذلك أموالهم لا يجني أحد على أحد في مال إلا حيث خص رسول الله ﷺ بأن جناية الخطأ من الحر على الأدميين على عاقلته.

هذا الاستثناء من الإمام الشافعي؛ يعني: وجهة نظر بعض الفقهاء، ولكن منهم من رأى أن العاقلة أيضاً لها ذنب، وأنها تُجزى بذنبها، وسيأتي تفصيل ذلك، والخلاف موجود بين الفقهاء في تحديد طبيعة الدية وتكييفها تكييفاً فقهياً، هل هي عقوبة، أو غرامة، أو تعويض؟ هل هي عقوبة فقط، أو عقوبة وتعويض، أو عقوبة وغرامة؟ من الفقهاء من قال بهذا، ومنهم من قال بذلك، والحقيقية أن تجمع كل هذه الاعتبارات.

فمن الفقهاء من قدر أنها شرعت لإطفاء نار الألم، الذي نزل بأهل المجني عليه، وملحوظ فيها فكرة العقاب - عقاب الجاني - يعني: يدفع الدية بعد ذلك لا يقع فيما وقع فيه، ولا يقع فيه غيره أيضاً، ويلاحظ فيها كذلك التعويض عن الآلام النفسية التي وقعت على الشخص في الجناية على ما دون النفس، أو ما وقعت على أهله لفراقه أو بجرمانهم منه، وفيها جانب العقوبة، وهكذا ففي الواقع هي تجمع عدة معانٍ وليست لمعنى واحد، ومن الفقهاء من رأى أن الدية بدل النفس؛ يعني: عن النفس فقط، وتستحق لمجرد القتل، وليست تعويضاً ولا شيء، وهذا معناه من أخذ بهذا الرأي من حقه أن يطالب بعد الدية بالتعويض المدني في القوانين الحديثة.

ومنهم من رأى أنها شرعت فقط لصون الدماء عن الهدر، فيجد في تحملها الجاني زجراً له، ويجد فيها المجني عليه تعويضاً عما قاس من آلام، ومنهم من رأى أن فيها بدل عن القصاص، فهي تحوي في الواقع كل هذه المعاني، فهي تعويض، وهي عقوبة، وهي غرامة، وهي فيها معنى البدل عن النفس، فهي

تحوي كل هذه المعاني ؛ ولذلك شرعها الله ﷻ ولم يقر العرب على ما كان عليه ؛ لأن بعض الناس قد يظن أن الدية كانت معروفة عند العرب ، ولما جاء الإسلام أقرهم عليها ، الإسلام سيأتي بما يحسن هذه الدية بحيث تتلاءم وتتوافق مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية السمحاء.

٤. تاريخ الدية :

أول ما يلاحظ : أن العرب قبل الإسلام عابوا على من يأخذ مقابل مادي لقريب له إذا قتل ، والمعروفة بالأخذ بالثأر فكانت مسيطرة عليهم ، وعابوا في أشعارهم من يرضى بالصلح مقابل تعويض مادي ، واعتبروا ذلك عيباً ودموا من يفعله ، ولاموه ؛ لأن الرضا بالمقابل المادي معناه الضعف عندهم ، وأنه رضي بهذا الهوان أن يأخذ الدية بدلاً من أن يطالب بالثأر والانتقام ، وإراقة دم من أراق دم قريبه ، وفي هذا المعنى تقول إحدى الشاعرات :

الأ لا تأخذوا لبناً ولكن ❖ أذيقوا قومكم حد السلاح
فإن لم تتأروا عمراً يزيد ❖ فلا درت لبون بني رماح
مفهوم من البيتين أن الشاعرة تحث قومها على رفض الصلح مقابل الدية ، وأشارت إلى هذا بقولها : " لا تأخذوا لبناً" تقصد الإبل النوق "ولكن أذيقوا قومكم حد السلاح" وتحثهم على رفض الصلح مقابل الدية ، وتحضهم على الأخذ بالثأر ، ثم تقول لهم : " فإن لم تتأروا عمراً يزيد" ؛ يعني : فإن لم تأخذوا بثأر قتلاكم فلا درت لبون بني رماح ، أي تدعو عليهم بالجفاف ، وهذان البيتان ينطقان بمنطق كثير من العرب في الجاهلية ، فهم كانوا يحبون الثأر ، والأخذ بالثأر ، ويُعير من يقبل منهم الدية أي المقابل المادي.

ولكن بمرور الوقت، وكثرة الحروب بينهم، وإفناء بعضهم لبعض تقريباً؛ لأن بعض الحروب كانت تستمر أربعين سنة مثل حرب داحس والغبراء أو حرب البسوس، فتأكل الأخضر واليابس، وتأتي على الرجال خصوصاً الشباب، فكان بعض الناس الصالحين فيهم عطف وشفقة يتدخلون أحياناً بين الطرفين المتقاتلين لإحلال السلام محل الحرب داعين إلى حقن الدماء، داعين إلى الصلح، وبالطبع يكون الرجال الذين يتدخلون في هذا من غير القبيلتين المتحاربتين حتى لا يتهم من يدعو إلى السلم، وإلى الصلح من القبيلة المتحاربة بأنها ضعيفة، وأنها تميل إلى الذل والهوان، فيكون شخصاً غريباً عن القبيلتين، وأحياناً هذا الشخص يدفع الديات، ديات القتلى أن يحسب كم قتيلاً قتل من هذه القبيلة، وكم قتيلاً قتل من القبيلة الأخرى، والفارق يُدفع ديات حتى تنتهي الحرب وتضع أوزارها، وهذا المقابل قد يدفعه هذا الداعي إلى السلام.

وقد سجل لنا زهير بن أبي سلمى في معلقته المشهورة شيئاً من هذا، ومدح الرجلين اللذين دعيا إلى الصلح، وكانت معلقة زهير بن أبي سلمى تعلق في الكعبة على جدران الكعبة لجمالها وشاعريتها، ومن ضمن أبيات هذه المعلقة أبيات يمدح فيها زهير بن أبي سلمى الرجلين اللذين دعيا إلى السلام وإلى الصلح وحقن الدماء، فيقول:

لعمرك لنعم السيدان وُجِدْتُمَا ❖ على كل حال من سحيلٍ ومبرم

السحيل والمبرم: هيتان من هيئات الحبال، يعني: أنه يمدحهما في جميع أحوالهما؛ لأنهم رجلان دعوا إلى السلام وتجشما وتحملا الديات من مالهما الخاص، وليس لهم مأرب ولا هدف إلا حقن الدماء، فيقول:

لعمرك لنعم السيدان وُجِدْتُمَا ❖ على كل حال من سحيلٍ ومبرم

مبرم الحبل المفتول، والسحيل غير المفتول يقصد في كل الأحوال:

تداركتما عبساً وذيبيان بعدما ❖ تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم
يعني بعد أن أفنى كل منهما شباب الآخر، فقد تداركتما عبساً وذيبيان القبلتين
اللتان كانتا تتحاربان.

وهذا يدل على أنه كانت هناك مرحلة لا بد فيها من تدخل أطراف أخرى لحقن
الدماء، ودفع الديات، ولم تكن الدية في الجاهلية عند العرب قبل الإسلام على
نسق واحد؛ يعني: لم تكن منظمة، بل كانت أحياناً تزيد وأحياناً تنقص حسب
مكانة المجني عليه، ومكانة قبيلته، وكانت بعض القبائل العربية تطالب بأن يكون
المقابل لقتل العبد من عبيدها قتل سيد من سادات القبيلة الأخرى.

ومن هذه القبائل المعتزة بنفسها قبيلة يهود بني نضير، كانت تطالب أن يقتل سيد
مقابل العبد منهم، وإلا غالوا جداً في الديات، بعد مرور الزمن العرب حاولوا
أن يميلوا إلى الصلح مقابل المال، بل إن بعضهم كان يفضل أن يقبل الصلح عفواً
بدون مقابل مادي، وهذا نوع من التقدم الخلقى؛ لأنه إذا كان ولا بد من الصلح
فالأشرف ألا يكون على مال. ولما جاء الإسلام وجددهم على هذه الحالة، منهم
من يذم أخذ الدية ويطالب بالثأر، ومنهم من يتدخل في الوقت المناسب لحقن
الدماء، ويدعو إلى الصلح مقابل الديات، ومنهم من يطالب بالصلح بلا مقابل
مادي، ولعل هذا النوع الأخير كان قليلاً، لكن على أي حال هذا هيأ ظروف
العرب ونفوسهم لقبول ما سيأتي به الإسلام بعد ذلك.

٥. أثر الإسلام في الدية:

ماذا فعل الإسلام في العرب، وفي المسلمين بوجه عام بالنسبة للدية؟
أولاً: شرع الله القصاص، ودعا في نفس الآية التي شرع فيه القصاص إلى العفو،
إلى المال وهو الدية فقال: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأْتِبَاغُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ

بِحَسَنِ ﴿ إِذَا هُنَاكَ تَتَّبِعُ وَأَدَاءٌ، تَتَّبِعُ هَذَا مِنْ جَانِبِ أَهْلِ الْمَجْنِيِّ عَلَيْهِ، وَالْأَدَاءُ مِنْ أَهْلِ الْجَانِي أَوْ مِنَ الْجَانِي، قَالَ الشَّعْبِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ، وَهُوَ مِنْ أَكْبَارِ عُلَمَاءِ التَّابِعِينَ - عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ إِلَى آخِرِهِ: "نَزَلَتْ فِي قِبَائِلِ الْعَرَبِ الَّذِينَ كَانَ بَعْضُهُمْ يَطَالِبُ فِي مَقَابِلِ الْعَبْدِ بِأَلَّا يَقْتُلَ إِلَّا حُرًّا، وَفِي مَقَابِلِ الْمَرْأَةِ مِنْهُمْ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا" رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.

وَقَالَ النَّسَائِيُّ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ الَّتِي يَقُولُ اللَّهُ فِيهَا: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ﴾: قَدْ يَفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِهَا الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى، الْحُرُّ بِالْحُرِّ، الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ، لَكِنْ لَا يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ، وَلَا الْعَبْدُ بِالْحُرِّ، وَلَا الْأُنْثَى بِالرَّجُلِ، وَلَا الرَّجُلُ بِالْأُنْثَى، لَا، إِنَّمَا جَاءَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي سِيَاقِ الرَّدِّ عَلَى الْعَرَبِ أَوْ بَعْضِ الْعَرَبِ الَّذِينَ كَانُوا يَطَالِبُونَ بِأَنْ يَقْتُلَ الرَّجُلَ مِنَ الْقَبِيلَةِ الْمَعَادِيَةِ بِالْمَرْأَةِ مِنْ قَبِيلَتِهِ، وَأَنْ يَقْتُلَ الْحُرَّ مِنَ الْقَبِيلَةِ الْمَعَادِيَةِ بِالْعَبْدِ مِنْ قَبِيلَتِهِ، هَذَا ظَلَمٌ بِالطَّبَعِ، فَنَزَلَتْ الْآيَةُ تَشِيرُ إِلَى الْمَسَاوَاةِ، وَفِي آخِرِهَا يَقُولُ: ﴿ فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ ﴾ وَسَمَاهُ عَفْوًا، وَالْعَفْوُ عِنْدَ الْمُقَدَّرَةِ لِيَحْبِبَا النُّفُوسَ فِيهِ سِوَاءَ بِالْمَالِ أَوْ بِدُونِ مَالٍ، وَفِي الْآيَةِ الْآخَرَى يَقُولُ: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَدَّقُوا ﴾ فَسَمِيَ هَذَا الْعَفْوُ صَدَقَةً أَيْضًا.

رَوَى الْمُحَدِّثُونَ - وَمِنْهُمْ الْبُخَارِيُّ، وَالِدَارِقُطْنِيُّ، وَالنَّسَائِيُّ - عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ } قَالَ: "كَانَ الْقِصَاصُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَلَيْسَ فِيهِمْ الدِّيَةُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ" وَفِيهَا يَبِينُ ﷺ أَنَّ الْقِصَاصَ مَشْرُوعٌ، وَأَنَّ الدِّيَةَ أَيْضًا مَشْرُوعَةٌ، وَذَلِكَ مِنْ أَجْلِ حَقْنِ الدَّمَاءِ، فَالْجَدِيدُ هُوَ الدِّيَةُ، لَكِنَّ الْقِصَاصَ كَانَ مَعْرُوفًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، لَكِنَّ الدِّيَةَ أَمْرٌ جَدِيدٌ إِضَافِيٌّ إِلَى مَا كَانَ فِي شُرَائِعِ الْأُمَمِ السَّابِقَةِ، وَقَدْ تَكْفَّلَ النَّبِيُّ ﷺ

بيان تفاصيل الدية، قدر الدية، متى تكون كاملة ومتى تكون ناقصة؟ بين بياناً شافياً لهذه المقادير.

وأيضاً جاء في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: ((قضى رسول الله ﷺ أن من قُتل خطأ فديته مائة من الإبل، ثلاثون منها بنت مخاض، وثلاثون منها بنت لبون، وثلاثون حقة، وعشرة بنو لبون ذكور)) أخرجه أبو داود والنسائي.

ما معنى بنت مخاض، وبنت لبون... إلى آخره؟

"بنت المخاض" يعني: أمها ماخض، المخاض هو الولادة، معنى ذلك أن المطلوب تقديم ثلاثين ناقة تمت السنة، ودخلت في الثانية.

وأما "بنت اللبون" معناها: أن أمها وضعت حملها فهي لبون؛ يعني: تمت الثانية وبدأت في الثالثة.

و"الحقة من الإبل" يعني: ما استحقت أن يُحمل عليها أو ما استحقت أن يتركها الفحل؛ يعني: وصلت إلى سن يمكن أن تحمل فيها وتلد.

وهي متنوعة - كما نرى - في القتل الخطأ، ثلاثون، وثلاثون، وثلاثون، وعشرة، لا شك أن بنت لبون، بنت مخاض.. إلى آخره، المراد استثمار هذا المال كتعويض عن القتل.

وأيضاً جاء عن عبد الله بن عمرو بن عاص، أن رسول الله ﷺ قال: ((ألا أن دية القتل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط أو العصا: مائة من الإبل، منها أربعون في بطونها أولادها)) في هذين الحديثين إشارة إلى أن النبي ﷺ فصل المقادير المرادة في هذه الديات.

دية الخطأ وشبه العمد

١. شروط وجوب الدية:

شروط وجوب الدية شرطان: شرط متفق عليه، وشرط مختلف فيه.

الشرط الأول: اتفق الفقهاء على وجوب أن يكون المجني عليه معصوم الدم - أي: دمه مصون - فيُحفظ ويصان فلا يراق إلا بسبب شرعي، فإذا كان مهدر الدم بأن كان حربياً؛ يعني: من دولة محاربة، وليس له أمان، أو كان يستحق القتل حدًا كالزاني المحصن، أو يستحق القصاص؛ لأنه قتل عمدًا فلا تجب الدية بقتله لفقد العصمة، ولكن من بادر فقتله دون إذن الإمام يعدّ؛ يعني: يعاقب عقوبة تأديبية لافتياته على حق الإمام.

وأما الإسلام فلا يشترط لوجوب الدية، لا في جانب القاتل، ولا في جانب المقتول، يعني: لا يشترط أن يكون القاتل مسلمًا، ولا يشترط المقتول مسلمًا لتجب الدية، فالدية تجب سواء أكان القاتل أو المقتول مسلمًا أم ذميًا، أم مستأمنًا، فشرط الإسلام غير وارد، وكذلك لا يشترط العقل، ولا البلوغ؛ يعني: لا يشترط التكليف فتجب الدية كقتل الصبي والمجنون اتفاقًا، كشخص قتل صبيًا، أو قتل مجنونًا، ولم يجب عليه القصاص فيه الدية، ولا خلاف في مسؤولية الصغير أو المجنون عن الدية إذا قتل الصبي أو المجنون شخصًا يُسأل عن الدية، وإنما الخلاف في: من الذي سيدفع هذه الدية؟ هل تجب في مال كل منهما، أو تجب على عاقلته؟

وكذلك السكران يُسأل عن الدية إذا وجبت عليه ؛ لأن الدية هي الضمان، والسكران يُسأل يعني: يُجزى تحمل مسئولية ما جناه ويضمنه، لذلك يسوّى السكران بالصاحي في هذه المسئولية.

والمالكية يرون أن الصبي والمجنون - ما كان من جنائتهما دون الثلث - ففي مال كل منهما، وما كان من جنائتهما أكثر من الثلث فعلى العاقلة، على أسرته أو على أقاربه، وذهب الشافعي إلى أن عمد الصبي عمدٌ، ولكن فيه الدية.

وقال الشيرازي في (المهذب) عن قول الشافعي: اختلف قوله في عمد الصبي والمجنون، فقال في أحد القولين:

القول الأول: عمدهما خطأ؛ لأنه لو كان عمدًا لأوجب القصاص، فعلى هذا يجب بعمدهما دية مخففة؛ لأنه خطأ.

القول الثاني: أن عمدهما عمدٌ؛ لأنه يجوز تأديبهما على القتل، فكان عمدهما عمدًا كالبالغ العاقل، فعلى هذا يجب بعمدهما دية مغلظة، ولا يجب القصاص بالاتفاق.

أما الحنفية فتجب الدية عندهم بالنسبة لجناية الصبي والمجنون على عاقلة الصبي والمجنون، إذا كان الواجب قدر نصف العشر أو أكثر بخلاف ما دونه خلال ما أقل من نصف العشر، فلا يسلك به مسلك الأموال كما في البالغ العاقل.

إذًا في التفصيل بالنسبة للبالغ والصبي، والبالغ العاقل والمجنون والسكران، ولعل الراجح من هذه الأقوال كلها، وأن الصبي والمجنون يعامل على أنه أخطأ، فتكون الدية في جنايته دية مخففة؛ لأنه غير مكلف.

الشرط الثاني: لوجوب الدية هو وجود المجني عليه في دار الإسلام، وهذا القول خاص بالحنفية خالفهم فيه الجمهور، حيث يرى الجمهور أن العصمة تكفي سواء

أكان هذا الشخص المعصوم موجوداً عند الاعتداء عليه بدار الإسلام أو بدار الحرب، فالإسلام يكفي لعصمة دمه، ولعل الخنفة في هذا يشيرون إلى أنه إذا كانت الجناية عليه في دار الحرب فلا ولاية للسلطان أو للإمام إمام المسلمين على هذه الدار، وبالتالي لا تنفذ فيها أحكام الشريعة، لكن رأي الجمهور: حتى لو قتل في دار الحرب فعلى قاتله أن يدفع الدية.

٢. القتل الخطأ وأثره في وجوب الدية:

القتل: هو إزهاق الروح، يقال: قتلته قتلاً إذا أزهقت روحه، وأطلقه الفقهاء على الفعل المزهق، فيقولون: إنه قتل، إذا كان هذا الفعل يزهق روح المجني عليه سواء كان ذلك بشيء كالآلة مثلاً، أو كان ذلك عن طريق السم، كما سبق تفصيل ذلك.

فكل ما من شأنه أن يزهق الروح إذا فعل يُسمى قتلاً، ويسمى فاعله قاتلاً، وقد اتفق الفقهاء على أنه لا قصاص في القتل الخطأ، إنما تجب الدية والكفارة، فكل من قتل إنساناً ذكراً أو أنثى مسلماً أو ذمياً أو مستأمناً أو مهادناً وجبت الدية لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢] وقال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢].

فسواء كان القتل مسلماً أو غير مسلم فكان معاهداً أو مستأمناً مثلاً، ودية الخطأ تجب على عاقلة الجاني مؤجلة؛ يعني: لا تجب فورية في الحال، إنما تجب مؤجلة، والتأجيل نفسه صورة من صور التخفيف، فهي تجب مؤجلة ولا تجب حالة، وتجب في ثلاث سنين باتفاق الفقهاء، وتجب في نوع معين من الإبل؛

يعني: فيها نوع آخر من التيسير لحديث أبي هريرة < قال: ((اقتلت امرأتان من هذيل، فقتلت إحداهما الأخرى، فقتلتها وما في بطنها، فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها)) أي: على عاقلة القاتلة، وهذا واقع جداً في أن دية الخطأ لا يتحملها الجاني أو لا يتحملها الجاني وحده، إنما تتحملها العاقلة أو تتحملها العاقلة معه.

دليل آخر على ما قال الكساني - رحمه الله - يقول: إجماع الصحابة { على ذلك، فإنه روي عن عمر بن الخطاب < قضى بذلك بحضرة من الصحابة، ولم يُنقل عنهم خلاف في ذلك، وهذا مشهور جداً؛ أن سيدنا عمر بن الخطاب < استدعى امرأة مريبة - يعني: كان يدخل عليها الرجال - وهي مغيبة - يعني: كان زوجها في الجهاد - فلما طلبها قالت: مالي ولعمر، وكانت حاملاً فأجهضت؛ يعني: ألفت جنينها، فاستشار سيدنا عمر أصحاب النبي، فقال من تكلم منهم: يا أمير المؤمنين، ليس عليك شيء، إنما أنت مؤدب، ثم سأل سيدنا عمر سيدنا علياً: وما تقول في هذا يا أبا الحسن؟ فقال: أقول هي فيها دية، لهذا الجنين الذي ألقى الدية، فقال له سيدنا عمر: عزمت عليك إلا قمت فقسمته على أهلك؛ يعني: على قريش أي على عاقلة سيدنا عمر بن الخطاب، وكان هذا بمحضر من الصحابة، ومع ذلك لم ينكر واحد منهم.

ودية القتل الخطأ دية مخففة لا مغلظة في أي حال من الأحوال، عند الحنفية والمالكية خلافاً للشافعية والحنابلة؛ فإن دية القتل الخطأ مخففة إلا في أحوال تستوجب تغليظها.

من هذه الأحوال عند القائلين بالتغليظ وهم الشافعية والحنابلة ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إذا حدث القتل في حرم مكة تحقيقاً للأمن.

الحالة الثانية: إذا حدث القتل في الأشهر الحرم، وهي: ذو القعدة، وذو الحجة، ومحرم، ورجب؛ لأن هذه أشهر حرم، والله تعالى يقول: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦] وظلم الإنسان لنفسه منهي عنه في كل وقت، فهو في الأشهر الحرم أشد وأغلظ.

الحالة الثالثة: إذا حدث القتل لذي محرم - يعني: لقريب - قتل الإنسان أباه، أو قتل أخاه، أو قتل قريباً له، ففي هذه الحالة تُغلظ دية الخطأ، فتتحول من التخفيف إلى التغليظ، هذا من وجهة نظر الشافعية والحنابلة بأن يُزاد على الدية ثلث هذه الدية - يعني: تجب دية وثلث الدية؛ يعني: أربعة أثلاث وليست ثلاثة أثلاث - وذلك لأن هذا العدوان في هذه الحالات الثلاثة لا يمكن أن يتساوى مع الأحوال الطبيعية.

فالقتل في الحرم قتل شنيع، كذلك القتل في الأشهر الحرم، كذلك قتل القريب ذي الرحم، ففي هذه الأحوال الثلاثة تغلظ دية الخطأ، أما من وجهة نظر الحنفية والمالكية، فالدية إذا كانت خطأ - يعني: دية على الخطأ دية الخطأ - لا تغلظ في أي حالة من الأحوال، ولعل الرأي الذي يقول بأنها تغلظ في هذه الأوقات، وفي هذه الأماكن هو الأقرب إلى الصواب، غير أننا ينبغي أن نلاحظ أن الشافعية يسوون في تغليظ الدية بين القتل في حرم مكة، والقتل في حرم المدينة، فهما عندهما سواء، وأنا أميل إلى هذا الرأي الذي يرى وجوب تغليظ الدية في هذه الأوقات والأماكن، وأسوي بين حرم مكة وحرم المدينة في هذا.

٣. مقدار دية القتل الخطأ:

أولاً: تجب في جنس المال الذي يملكه الجاني، ولما كان العرب يعتدون بالإبل، ويعتبرونها هي المال الأساسي عندهم، فقد جاء تحديد الدية بالإبل، وجاء أيضاً

أن النبي ﷺ قال: ((وعلى أهل الذهب ألف دينار)) أشار إلى أن الدية تجب في جنس المال الذي يملكه الجاني، فالإبل تنوع إلى خمسة أنواع باتفاق الفقهاء، وهي: عشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون حقة وعشرون جذعة، واختلفوا في العشرين الأخرى إلى قولين:

القول الأول: وهو قول الحنفية والحنابلة، قالوا: إن العشرين الأخيرة هي من بني المخاض -يعني: ذكوراً من بني مخاض- وهو قول ابن مسعود، والنخعي، وابن المنذر لما ورد في حديث عبد الله بن مسعود < وقد رفعه إلى النبي ﷺ أنه قال: ((في دية الخطأ عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون بني مخاض ذكر)) أخرج أبو داود والدارقطني. هذا قول، والخلاف في العشرين الأخيرة، لكن العشرون الأربعة لا خلاف فيها.

القول الثاني: وهو قول المالكية والشافعية، قالوا: فالعشرون الخامسة هي من بني اللبون، وهذا قول عمر بن عبد العزيز < وسليمان بن يسار، والزهري، والليث بن سعد لما رووا ((أن النبي ﷺ ودى -أي دفع دية- الذي قُتل بخيبر بمائة من الإبل)) أي بمائة من إبل الصدقة. أخرج البخاري، وليس فيها ابن مخاض.

علينا أيضاً أن ندرك أن الدية بالنسبة لمن كان ماله الذهب ألف دينار باتفاق الفقهاء، أما من كان ماله الورق "الفضة" فهي عشرة آلاف درهم عند الحنفية، واثنان عشر ألف درهم عند جمهور الفقهاء، ونرى أن السبب في هذا الاختلاف بين عشرة آلاف واثنان عشر ألفاً أنه في وقت من الأوقات كان الدينار يصرف بعشرة دراهم، وفي وقت آخر كان يُصرف باثني عشر، ومن هنا قالوا: إنه على أهل الفضة عشرة آلاف كما قال الحنفية، ومنهم من أخذ بأنه اثنان عشر ألف درهم، كما هو رأي الجمهور بناءً على صرف دينار بالدرهم.

٤. كيف تقدر الدية الآن؟

الآن يمكن تقدير الدية، إذا عرفنا أن الدينار يوازي أربعة جرامات وربع الجرام من الذهب، فالنبي ﷺ يقول: ((على أهل الذهب ألف دينار)) الدينار الواحد يوازي أربعة جرامات وربع، فنضرب ألف في أربعة آلاف وربع، يكون الناتج أربعة آلاف ومائتين وخمسين جراماً، فإذا أردنا أن نعرف مقدار هذا المال نتعرف على ثمن الجرام بأي عملة، بالجنيه المصري، أو بالريال السعودي، أو بالدولار، أو بالفرنك، ونضرب ثمن الجرام في هذا الوزن، أربعة آلاف ومائتين وخمسين جراماً في ثمن الجرام، ويكون حاصل الضرب هو مقدار الدية بالعملة التي نتعامل بها في عصرنا الحاضر.

٥. دية شبه العمد: مشروعيتها، ودليل المشروعية:

القتل شبه العمد هو القتل بما لا يقتل غالباً، كما عبر الشافعية والحنابلة، وعبر غيرهم بأنه القتل بما لا يُفرق الأرزاق كما هو تعبير الحنفية، أما المالكية فلا يقولون أصلاً بشيء اسمه القتل شبه العمد، القتل عند المالكية إما عمد وإما خطأ، وسبق الكلام عن هذا، وحجتهم أن القرآن الكريم إنما يتكلم عن القتل العمد، والقتل الخطأ، لكن النبي ﷺ قد فصل هذا وذكر قاتل شبه العمد، فهم محددون بالأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ ولعلها لم تبلغ الإمام مالكا - رحمه الله.

أمثلة للقتل شبه العمد: كأن يضرب الإنسان إنساناً آخر بأداة أو آلة لا تقتل في الغالب كالسوط أو العصا، فالعصا أو السوط لا يقتلان غالباً، أو قتله بشيء لا يفرق أجزاءه - أجزاء المجني عليه - هم يقولون: هذا شبه عمد لا هو عمد، ولا هو خطأ، مرحلة بين المرحلتين.

واتفق الفقهاء القائلون بالقتل شبه العمد على أن فيه الدية -يعني: لا قصاص فيه- لأنه شبه عمد القصاص في العمد؛ لهذا دخله الشبه، فالشبهة قال عنها النبي ﷺ: ((ادرءوا الحدود بالشبهات)) وذكرنا فيما مضى أن من شروط القصاص: أن لا يكون هناك شبهة في العمد، فشبه العمد متفق على أنه لا قصاص فيه، إنما فيه الدية.

وأيضاً الدية في شبه العمد دية مغلظة، هي في الواقع مغلظة من وجه ومخففة من وجه، فيها تغليظ أكثر من دية مجرد الخطأ، ففيها شيء من التغليظ، لكننا لا نصل بها إلى درجة القتل العمد.

دليل وجوب الدية في شبه العمد: في الواقع لا نجد في القرآن هذا، إنما في السنة، كقول النبي ﷺ: ((ألا إن قتيل شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل، أربعون في بطونها أولادها)) أخرجه النسائي، وصححه ابن القطان كما ذكر ابن حجر في (التلخيص).

انظر كيف أنها غلظت وخففت، فهي غلظت من حيث إنها ليست عشرين خمس مرات، كما هو الحال في القتل الخطأ، فيها أربعون في بطونها أولادها، معنى ذلك: أن هذه الإبل أكبر سنّاً وأكثر فائدة من التي وجبت في القتل الخطأ، وتجب على عاقلة الجاني، وهذا نوع من التخفيف عند جمهور القائلين بشبه العمد، قال الشعبي -رحمه الله- والنخعي، والثوري، وإسحاق، وابن المنذر: ولذلك لشبهة عمد القصد لوقوع الفعل بما لا يقصد به القتل كالسوط، لأن السوط لا يقصد به القتل في الغالب، ألا يقتل بهذه الأداة غالباً، ولا يشترك فيها الجاني عند الشافعية والحنابلة، الجاني نفسه لا يدفع شيئاً، ويشترك الجاني عند الحنفية كما في القتل الخطأ، هو يدفع، والعاقلة تدفع معه.

ودليل وجوبها على العاقلة: ما روي عن أبي هريرة < : ((أنه اقتلت امرأتين من هذيل، فقتلت إحداهما الأخرى بجبر وما في بطنها، فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلة القتلة، وبالقياس أيضاً على القتل الخطأ؛ لأنه على العاقلة، فهنا أيضاً على العاقلة؛ لأن القاتل لم يتعمد القتل بالآلة التي لا تقتل في الغالب.

ونلاحظ أننا قد استدللنا بهذا الحديث في القتل الخطأ، وليس في الراوية الأولى أنها ضربتها بجبر، لكن هذه الراوية فيها أنها قتلها بأن رمتها بجبر، والحجر في الغالب لا يقتل، هي لا تقصد القتل هي تقصد الجراح، إيقاع شجاج، لكن لا تقصد القتل، فقتلت، هنا قضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلة أي على عاقلة القتلة، ففي شبه العمد أيضاً تجب مائة من الإبل.

وذهب ابن سيرين، والزهري، وغيرهما إلى أن دية القتل شبه العمد على القاتل؛ يعني: في ماله، هم لاحظوا جانب الشبه بالعمد، وذلك لأنه كان يجب قتل القاتل في هذه الحالة، لكن صرف عن القتل إلى ما هو قريب منه؛ لأن فيه شيئاً من التعمد، والعاقلة إنما تحمل العمد المحض في حالة الانتقال إلى الدية، ولأنها دية مغلظة فأشبهه دية العمد، وبناء عليه فهي قريبة من العمد، فتجب في مال القاتل ولا تتحملها عنه العاقلة، ولكن هذا القول هو قول مخالف لرأي الجمهور، فالجمهور على أنها قريبة من الخطأ فتقاس على الخطأ.

نحن نلاحظ أن فيها شبهين: شبه بالخطأ، وشبه بالعمد، فالجمهور رجح قربها من الخطأ بدلالة أن الآلة المستعملة لا تقتل غالباً، لكن من خالف الجمهور لاحظ قربها من العمد، لذلك لاحظ جانب التغليب فيها، فقال: لا تجب على العاقلة، إنما تجب في مال الجاني نفسه، وأنا أرجح الأول الذي هو قول الجمهور أنها على

العاقلة، فالقاتل قصد الفعل قصد أن يضرب، أن يرمي، لكنه لم يقصد القتل، ولو كان يقصد القتل لما استعمل الحجر ولما استعمل العصا ولما استعمل السوط، بل كان يستعمل الآلة التي تقتل غالباً، وقد روعي مع هذا جانب الشبه بالعمد، فغلظت في أسنان الإبل؛ يعني: في نوعية الإبل التي تجب فيها، وبالطبع هذه النوعية لا تكون إلا بنسبة للحيوانات -يعني: الإبل- لكن في الأموال التي يتعامل بها الناس اليوم لن يكون هناك فرق يذكر.

٦. مقدار دية شبه العمد:

دية شبه العمد عند أبي حنيفة، وأبي يوسف أربع، ومتفق على أنها مائة من الإبل، لكن تقسم عند الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف إلى أربعة أقسام: خمس وعشرون بنت مخاض، وخمس وعشرون بنت لبون، وخمس وعشرون حقة، وخمس وعشرون جذعة، وقد فسرنا معنى كل هذا، وأما معنى الجذعة التي جذعت مقدم أسنانها؛ يعني: بلغت سنًا معينًا، وأصبحت كبيرة وثمنها أعلى، فهي تقسم إلى أربعة أقسام، هذا عند الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف.

لكن عند الإمام محمد بن الحسن -تلميذ الإمام أبي حنيفة- تقسم ثلاثة أقسام: ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون ما بين ثني إلى باذل كلهن خلفه؛ يعني: أربعون سنهم متقارب ما بين الباذل والثنية، لكن كلهن خلفه؛ يعني: تخلفه أولادها، معها أولادها، وهذا جانب من التشديد والتغليظ، وهذا مذهب سيدنا عمر أيضاً، وسيدنا زيد بن ثابت }.

ودية شبه العمد هي وسط فيها شبه من دية العمد، وفيها شبه من الخطأ، وهي أقرب إلى الخطأ، وأبعد عن العمد من وجهين: الوجه الأول وجهها على

العاقلة، فرضها رسول الله ﷺ على العاقلة؛ معنى هذا أنه لاحظ فيها القرب من الخطأ، وهذا عند الجمهور: الحنفية، والشافعية، والحنابلة؛ لأن القاتل لم يقصد القتل فأخطأ، فحدث القتل فهو أقرب إلى الخطأ، ولما كان في القتل شبه العمد شبه من العمد وشبه من الخطأ، فقد خفت من وجهه، وغلظت من وجه آخر، حيث وجبت على العاقلة، وليس في مال القاتل، وغلظت في الأسنان - يعني: في أعمار الإبل - فوجبت أرباعاً أو أثلاثاً.

وماذا عن خطأ الإمام، والحاكم، والقاضي؟ هل هو عمد، أو شبه عمد، أو خطأ؟ خطأ الإمام لا يكون عمداً، إذاً هل يعامل معاملة القاتل الخطأ، أو معاملة شبه العمد؟ الحقيقة أنه إذا أخطأ الإمام والحاكم والقاضي في غير الحكم، وللاجتهاد فعلى عاقلته بلا خلاف؛ يعني: مثله في ذلك مثل كل مسلم، أو كل جانٍ فعلى عاقلته ما دام لم يتعمد، لكن إذا كان في الاجتهاد؛ يعني: في أمور الحكم في القضاء، في هذا قولان للعلماء:

القول الأول: أن الدية على عاقلته أيضاً، لما يروى عن عمر بن الخطاب < : "أنه بعث في إحضار المرأة مربية، ذكرت بسوء فأجهضت جنينها، فقال عمر لعلي: عزمت عليك لا تبرح حتى تقسمها على قومك، فأوجبها عمر على العاقلة".

القول الثاني: هذا الخطأ الذي ترتب عليه الدية، إنما تكون الدية في بيت المال، وهو مذهب أبي حنيفة؛ لأن هذا الخطأ في الأحكام التي حكمها القاضي أو الإمام أو الحاكم، وهو إنما يحكم ويقضي بناء على أنه نائب عن الأمة، فيكون في بيت مال الأمة، وهذا العدل، ولأن إيجابها على العاقلة فيؤدي ذلك إلى إلحاق الضرر بهم؛ لأن الحاكم أو القاضي كثيراً ما يخطئ في اجتهاده، فإذا كان كلما

أخطأ تحملت عنه العاقلة فسيؤدي ذلك إلى إلحاق الضرر بها، خصوصاً وأنه لا يعمل للعاقلة، وإنما يعمل للأمة، فعلى المسلمين ممثلهم بيت مالهم أن يتحملوا نتيجة هذا الخطأ.

لم يقل أحد بأن القاضي أو الحاكم يتحملها في ماله، ما قال بهذا أحد على الإطلاق، إنما الخلاف هل تجب على عاقلته أو تجب في بيت مال المسلمين؟ لأنه لو كانت تجب في ماله لما قبل أحد أن يحكم أو أن يكون قاضياً؛ لأنه معرض دائماً للخطأ والصواب.

القتل العمد، وأثره في وجوب الدية

١. هل الدية في القتل العمد أصلية أو غير أصلية؟

الأصل في القتل العمد القصاص، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَإِنِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية فقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ يفيد أن من قتل شخصاً عمداً عدواناً وجب عليه القصاص باتفاق الفقهاء؛ وذلك لما يترتب على هذا من أهداف مقاصدية من أبرزها حفظ الحياة، قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية وقول عند الشافعية: أن الدية ليست عقوبة أصلية للقتل العمد، وإنما تجب بالصلح بناء على رضا الجاني، كما هو رأي الحنفية والمالكية، أو تجب بدلاً من القصاص كما هو رأي الشافعية في المعتمد عندهم.

إذاً الشافعية يتفقون مع الحنفية والمالكية في أن الدية ليست عقوبة أصلية، لكن الحنفية والمالكية يرون: أن الدية لا تجب في حالة العمد إلا برضا الجاني، لكن الشافعية يقولون: إذا لم يجب القصاص فلا تجب الدية بدلاً عن القصاص.

هذا هو الفارق بين الشافعية والحنفية والمالكية من جهة أخرى.

وذهب الحنابلة - وهو قول عند الشافعية - إلى أن الدية عقوبة أصلية بجانب القصاص، يعني: ليست بدلاً، إنما هما عقوبتان: القصاص والدية. والدية والقصاص ليست إحداهما بديل عن الآخر، إنما الواجب عندهم - أي: عند الحنابلة - وهو قول عند المالكية: الواجب عندهم هو القتل العمد أو الدية.

يعني هنا فيه تخيير، وهذا التخيير لولي الدم، حقه أحد أمرين: القود أو الدية، فهو يخير بينهما، إن شاء اقتص وإن شاء أخذ الدية.

إذاً فالحنابلة قولهم مخالف لقول الحنفية والمالكية تماماً، أما الشافعية فقولهم وسط؛ لأن لهم قولين، قول مع الحنفية والمالكية، لكن يرون: أن الدية بدل عن القصاص، وقول مع الحنابلة، لأنها - أي: الدية - واجبة وجوباً أصلياً، وأن ولي الدم يخير.

ويقول الدكتور عبد القادر عودة في كتابه القيم (التشريع الجنائي في الإسلام) في المجلد الثاني: "والدية في القتل العمد ليست عقوبة أصلية، وإنما هي عقوبة بديلة". معنى هذا: أن الدكتور عودة يرى رأي الحنفية والمالكية، قررت بدلاً من العقوبة الأصلية، وهي القصاص، وتحل الدية محل القصاص كلما امتنع القصاص أو سقط بسبب من أسباب الامتناع أو السقوط بصفة عامة.

ويستمر الدكتور عودة فيقول: "مع مراعاة أن هناك حالات يسقط فيها القصاص ولا تحل محل الدية، كحالة العفو عن الجاني، وكحالة موت الجاني عند مالك

وأبي حنيفة ، ولا تعتبر الدية في حالة قتل الأب ولده عقوبة أصلية ؛ لأن العقوبة الأصلية للقتل هي القصاص ، وإنما استثنى الأمر منها لقوله # : ((لا يقاد الوالد بولده)) والتعبير بلفظ "يقاد" دليل على أن القود هو الأصل ، ولكن صلة الأبوة تمنع منه ، فحلت الدية محلها" انتهى كلام الدكتور عبد القادر عودة - رحمه الله .

ويقول شيخنا محمد أبو زهرة - رحمه الله - في كتابه (العقوبة) : "والدية تنقسم إلى قسمين : دية وجبت ابتداء ، ودية وجبت بدلاً ، فالدية التي وجبت ابتداء هي دية الخطأ ، فكانت الدية هي الأصل في العقاب ، والقسم الثاني : الدية تكون فيه بدلاً عن القصاص".

معنى هذا أن شيخنا الشيخ محمد أبو زهرة ، وكذلك الشيخ عبد القادر عودة يميل إلى رأي الجمهور.

٢. تغليظ الدية في القتل العمد :

من المتفق عليه : أن دية الحر مائة من الإبل ، وقد اتفق الفقهاء على تغليظ الدية بالقتل العمد ، سواء أوجب فيه القصاص وسقط بالعفو ، أم لشبهة أم نحوها ، أم لم يجب أصلاً ، كقتل الوالد ولده.

لكن الفقهاء اختلفوا في كيفية تغليظ الدية في القتل العمد ، كيف يكون تغليظ الدية بالنسبة للقتل العمد؟

هذا التغليظ يختلف اختلافاً واضحاً عند المالكية والحنابلة عنه عند غيرهم.

التغليظ عند المالكية والحنابلة يكون لوجوبها أربعاً ، يعني : خمساً وعشرين خمساً وعشرين... وهكذا ، فأربعاً تعني : تقسم المائة إلى أربعة أصناف من

أسنان الإبل - يعني: أعمار الإبل - فهي عندهما أو عند المالكية والحنابلة يعني: خمس وعشرون حقة، أي: استحقت أن يطرقها الفحل يعني: تحمل... تلد، وخمس وعشرون جذعة أكبر منها سنًا؛ يعني: جذعة مقدم أسنانها، وخمس وعشرون بنت مخاض، يعني: أكبر سنًا من السنة الثانية، فأما أصبحت مخاضًا، خمس وعشرون بنت لبون - يعني: أن أمها ولدت وأصبحت ترضع - فهي أكبر من بنت المخاض.

الوجه الأول كان في أعمار الإبل.

وجه آخر من التعليل وهي: أنها تجب في مال الجاني، في مال الجاني نفسه، ولا يتحملها عنه أحد، وتجب حالة، يعني: في الحال، لا تؤجل ولا تؤخر، من باب تشديد العقوبة عليه؛ لأنه قتل عمدًا.

لكن المالكية قالوا بالنسبة لقتل الوالد ولده: إذا لم يقتل به، بأن لم يكن القتل غيلة، فإنها تثلت فقط، يعني: يشدد فيها أكثر، فتكون ثلاثين حقة، وثلاثين جذعة، وأربعين خلفه، خلفه يعني: حوامل في بطونها أولادها.

إذًا فالمالكية والحنابلة عندهم التعليل يكون في أسنان الإبل مربعة أو أرباعًا يكون في كون الدية حالة، يكون بحيث أن الجاني هو الذي يدفع الدية من ماله.

إذًا فيها ثلاثة أوجه، ويرى الشافعية: أن هذه الإبل تثلت في مال الجاني حالة، ولا تؤجل الدية في القتل العمد عند جمهور الفقهاء؛ لأن الأصل وجوب الدية حالة؛ بسبب القتل، والتأجيل في الخطأ ثبت معدولًا به عن الأصل، الأصل هو: التعجيل - فورية - لكن أجل في الخطأ عدولًا عن الأصل؛ لسببين:

السبب الأول: هو إجماع الصحابة على هذا {.

السبب الثاني: هو التخفيف؛ لأن القتل الخطأ يقتضي تخفيف، فالقاتل لم يقصد القتل، ولم يتعمده عدواناً، كما أراد شيئاً وأراد الله شيئاً آخر، فهو يعاقب فقط لإهماله، ولذلك في القتل الخطأ تتحمل عنده العاقلة، لكن في العمد لا تتحمل عنه، لأنه يستحق التشديد والتغليظ عليه، ولهذا وجبت الدية في ماله لا في مال العاقلة.

معنى ذلك: أن الشافعية يتفقون مع المالكية والحنابلة في: أن التشديد والتغليظ من أوجه ثلاثة: في أسنان الإبل، وفي التأجيل، وفي كونها في مال الجاني، غير أن الشافعية اختلفوا مع المالكية والحنابلة في توزيع الإبل؛ فبينما يرى المالكية والحنابلة: أنها تربع أرباعاً يرى الشافعية: أنها تثلث أثلاثاً.

أما الحنفية: فقد خالفوا الجمهور في شيء من أوجه التغليظ - وإن وافقوهم في أصل التغليظ، فالكل متفق على التغليظ، ومن هذا الكل الحنفية - لكن معنى التغليظ هو الذي يختلف عند الحنفية عن بقية الجمهور.

التغليظ عند الحنفية في القتل العمد كالتغليظ في شبه العمد في الأسنان - أي: أسنان الإبل - فهي تجب أرباعاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وأثلاثاً عند محمد بن الحسن إلا أنها تجب في مال الجاني وحده، ولا تجب في مال العاقلة، كونها في مال الجاني هذا موضع اتفاق؛ لأنها جزاء فعل ارتكبه الجاني، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٥] أي: لا يتحمل أحد جريمة أحد، ولا يسد أحد محل أحد في الذنب، وقال ﷺ: ((لا يجني جان إلا على نفسه)) أخرجه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح.

معنى هذا: أن كون دية العمد في مال الجاني هذا موضع اتفاق، أما الأسنان فيتفق المالكية والحنابلة في كونها أرباعاً، ويرى الشافعية: أنها أثلاثاً، بينما

الحنفية عندهم قولان، عند أبي حنيفة أربعاً كذلك أبو يوسف، لكن عند محمد أثلاثاً.

وتجب الدية في قتل العمد عند الحنفية في ثلاث سنين، وهذه النقطة موضع خلاف بين الحنفية والجمهور.

فيرى الحنفية: أن الدية تؤجل دائماً، لا فرق بين الدية في حالة الخطأ من هذه الزاوية، والدية في حالة العمد وشبه العمد، الدية تجب في كل الأحوال مؤجلة.

هذه نقطة خلاف بالنسبة للدية في القتل العمد بين الحنفية والجمهور، الدية عند الحنفية: تجب في ثلاث سنين خلافاً لجمهور الفقهاء؛ لأن الأصل هو التأجيل في جميع الديات، فالتغليظ عند الحنفية من وجهين فقط، أنها تجب أربعاً أو أثلاثاً، وأنها تجب في مال الجاني، ولا تتحملها عنه العاقلة، هذا هو المقصود بمعنى: تغليظ الدية بالقتل العمد.

فالتغليظ ذو ثلاث شعب في الأسنان، وفي كونها في مال الجاني، وفي الحلول. الحنفية خالفوا الحلول، واتفقوا مع الجمهور في تنويع الأسنان، واتفقوا على: أنها في مال الجاني، والخلاف بسيط جداً في كونها أربعاً أو في كونها أثلاثاً.

٣. حالات وجوب الدية في القتل العمد:

وجوب الدية في القتل العمد له حالات:

أولاً: حالة العفو:

رغب الشارع الحكيم في العفو عن القصاص، ودعا مجتمع المؤمنين إلى التراحم والتعاطف والإحسان في المعاملات وفي الحقوق: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾

[الحجرات: ١٠] فقال ﷺ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ إلى أن قال: ﴿فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَنْبِأَهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فالله ﷻ بعد أن ذكر القصاص دعا إلى العفو، وحبب فيه، وبين أنه من المعروف والإحسان، وأنه من باب التخفيف والرحمة، وأن من اعتدى بعد ذلك فإن العذاب الأليم والعقاب الشديد ينتظره، وقال النبي ﷺ محبباً العفو إلى النفوس وحثاً لها على قبوله؛ لأن العفو في مثل هذه الأحوال ليس بالأمر السهل الذي تتقبله النفوس كلها برضا، فقد يظن بعض الناس أن في العفو مذلة وإهانة وضعفاً، فقال ﷺ منبهاً إلى أن العكس هو الصحيح، فيقول ﷺ في الحديث الصحيح الذي أخرجه الإمام مسلم عن سيدنا أبي هريرة < يقول: ((ما نقصت صدقةً من مال، ولا عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله عزة)) في رواية أخرى: ((وما تواضع أحد لله إلا رفعه)) وفي إحدى روايات هذا الحديث أن النبي ﷺ قال: ((ثلاث أقسم عليهن)) ويقسم لأنها أمور قد تبدو عكس المرئي المشاهد، لأن وراءها معان عظيمة وعميقة، فيقول: ((ما نقصت صدقة من مال)) الظاهر أن الصدقة تنقص المال لكن الحقيقة: أنها تدفعه إلى الاستثمار فيزيد وأيضاً يبارك الله فيه ((والعفو عند المقدرة عند ظلم الظالم)) قد يراه بعض الناس مذلة أو إهانة، النبي ﷺ يقول: الحق عكس هذا ((ولا عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله عزة)) أي: زاده الله رفعة، ولم يزد هواناً أو مذلة بالعكس، وهذا معناه: هذه الأخبار التي يراد بها طلب الإنشاء، أي: تصدقوا واعفوا وتواضعوا، الغرض منها: الحث على العفو، والصدقة، والتواضع، كما هو واضح.

ويهمنا منها في هذا المقام: أنها - بعض جملها - تحثنا على العفو خصوصاً عن الجاني في القتل إذا كان قد جنى عمداً فالعفو عنه صعب، ولذلك حبب الله النفوس فيه لما وراءه من ثواب عظيم.

ولكن العلماء مع اتفاقهم على أن العفو إلى الدية مشروع، فإنهم متفقون على أن العفو مجاناً أفضل، فالعفو إلى الدية مشروع لا بأس به، والعفو المجاني أفضل؛ لما فيه من التنازل عن الدم والتنازل كذلك عن المال.

ولكنهم اختلفوا في مدى رضا الجاني حسب تفسيرهم للعفو في الآية الكريمة، هل من الضروري أن نأخذ رأي الجاني يرضى أو لا يرضى، إذا أردنا أن نتقل إلى العفو مقابل الدية أم أن هذا ليس من الضروري؟ لأن المفروض أنه يبادر بالموافقة من غير تردد، بل هو واجب عليه؛ لأنه سيفقد نفسه بالمال الواقع.

إن الفقهاء اختلفوا في هذا حسب اختلافهم فيمن وجه إليه الخطاب في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأْتِبَاعٌ﴾ أي: فاتبعوا ﴿بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ﴾ أي: أدوا من المخاطب.

وقد أفاض الإمام ابن العربي المالكي في تفسيره (أحكام القرآن) في الإجابة عن هذا التساؤل أفاض فأفاد وأجاد.

ومن المستحسن أن نلم بشيء من نصه في هذا المقام، قال ابن العربي - رحمه الله - في (أحكام القرآن) عند قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ قال: هذا قول تبلدت فيه ألباب العلماء، واختلفوا في مقتضاه، فقول مالك فيما رواه عنه ابن القاسم: أن الدية لا تجب إلا برضا الجاني، وهو قول أبي حنيفة، وروى أشهب عنه؛ أي: عن مالك أن الولي مخير بين أحد أمرين: القتل أو الدية، وهو قول الشافعي.

معنى كلام ابن العربي إلى هذا الموضوع: أن الإمام مالك عنه روايتان، رواية كرواية ابن القاسم، وكما نعلم جميعاً أن رواية ابن القاسم تقدم عن رواية غيره عن الإمام مالك لطول ملازمته إياه، رواية ابن القاسم تجعل اتجاه الإمام مالك موافقاً لاتجاه الإمام أبي حنيفة، في أنه لا تجب الدية إلا برضا الجاني.

أما رواية أشهب فتجعل الإمام مالكاً قريباً من اتجاه الشافعي في أن الجاني ليس مخيراً، إنما المخير الولي، هذا الولي مخير بين أن يقتص وأن يأخذ الدية.

ويستمر ابن العربي - رحمه الله - فيقول: وقال ابن عباس: العفو أن تقبل الدية في العمد، هذا يرجح الاتجاه الثاني أن العفو أن تقبل الدية في العمد، ويستمر فيقول: والخطاب عند مالك موجه إلى الولي، وعند الشافعية موجه إلى الجاني.

وسبب هذا الخلاف أن لفظ "العفو" له خمسة معانٍ، هي: العفو بمعنى العطاء، والعفو بمعنى الإسقاط، والعفو بمعنى الكثرة، والعفو بمعنى الذهاب، والعفو بمعنى الطلاق.

فلفظ العفو مشترك بين هذه المعاني كلها، والذي يليق بالآية منها هو العطاء أو الإسقاط، فرجح مالك وأصحابه معنى العطاء؛ لأن العفو إذا كان بمعنى الإسقاط عدي بعن "عفوت عن" وليس بمعنى "من" "عفوت من" والآية تقول: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ﴾ فمن هنا رأى مالك وأصحابه: أن العفو هنا بمعنى العطاء، والذي يعطى هو الولي، فالعفو موجه إلى الولي، ويرى الشافعية أن لفظ العفو هنا بمعنى الترك والإسقاط؛ ولذلك لما كان بمعنى ترك عدي بمن، فمن ترك له من أخيه شيء، معنى من. إذا الخطاب موجه إلى الجاني.

وقال ابن العربي عن رواية أشهب عن مالك التي هي قريبة من قول الشافعية: والمخاطب فيها هو الجاني، قال ابن العربي: هو الأظهر، يعني: الأقوى. وهذه

وجهة نظر قوية، وواضحة في أن ابن العربي يوضح الاتجاه الثاني، ويرى: أن الأليق بكلام الإمام مالك أن يختار الاتجاه الذي صار فيه الإمام الشافعي، وأن المخاطب هو الجاني.

وذكر لذلك وجهين:

الوجه الأول: الأثر، وهو قوله عليه السلام: ((من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يفدي وإما أن يقتل)).

الوجه الثاني: أنه إذا رفع عن القاتل القود وجب عليه قبول الدية؛ إنقاذاً لنفسه، فخياره مرفوض.

٤. أحوال العفو: عفو الجميع أو عفو البعض:

إذا عفا جميع أولياء المجني عليه ولم يكن بينهم صغير ولا مجنون، فالمتفق عليه سقوط القصاص، وتسقط كذلك الدية عند الحنفية والراجح عند المالكية؛ لأن موجب العمد عندهم القصاص، ولما سقط القصاص سقط الواجب المتعين الذي ليس هناك واجب غيره، وليس للأولياء إجبار الجاني على دفع الدية، إنما الذي لأولياء الدم أحد أمرين:

الأول: القصاص.

الثاني: العفو مجاًناً، فإذا سقط العفو فلا بديل له من الدية إلا برضا الجاني. من وجهة نظرهم لأن الدية هذه الحالة ستلزمه بما لا يخرج من ماله، والواجب عليه أن يرضى إن شاء؛ إذا لم يرضَ فليس لولي الدم إلا أن يقتص أو أن يعفو مجاًناً إذا وافق، فإن لم يوافق عليه يعتبر بدلاً للصالح، وهو غير مقدر، وذلك عند الحنفية. والمعتمد عند المالكية: أنه في هذه الحالة إذا رضي الجاني بأن يدفع مالاً،

فقه الجنایات

فإنه يجوز أن يكون هذا المال -العوض - موافقاً أو مساوياً للدية، ويجوز أن يكون أقل من الدية، ويجوز أن يكون أكثر من الدية؛ لأنه ليس الدية، فهو شيء من المال صولح عليه، والمؤمنون عند شروطهم، الصلح خير إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً.

والمذهب عند الشافعية: أنه عند إطلاق القول بالعفو ولم يتعرض للدية فلا تجب الدية، يعني: لو قال: عفوت لا تجب الدية، لأن موجب العمد القصاص، والعفو إسقاط شيء ثبت يعنون القصاص، وليس إثبات شيء معدوم، يعنون الدية. فهو إذا قال: عفوت، انصرف إلى عفو المجاني، إذا قال: عفوت إلى مال يعني: أنه انتقل إلى البدل -من وجهة نظرهم- وهو الدية.

إلى أي هذا الحد الواضح لفقهاءنا وجهات نظر دقيقة، ولهم ضوابط، فانظر إلى قول الشافعية: "إن العفو يسقط شيئاً ثبت، ولا يثبت شيئاً معدوماً" فهذا أمر مقنع.

وقال الحنابلة: إن أولياء الدم مخيرون بين القود والدية منذ البداية، فلقوله ﷺ: ((من قتل له قتيل فهو بخير النظرين -اختار الأفضل- إما أن يودي وإما أن يقاد)) يعني: إما أن يطلب القصاص، وإما أن يأخذ الدية، أخرج البخاري.

وبما أن الدية دون القود، أقل من القود بالطبع، فإن من حق الولي الانتقال إليها ولو سخط الجاني، يعني: رضي الجاني أو لم يرض، لأن ولي الدم رضي بالأقل وهو الدية؛ لأن الدية لا شك أقل من الدم، فإذا رضي بالأقل، فيجب على الجاني أن يوافق، وليس من حقه أن يرفض، وينفذ عليه الحكم -رضي أو سخط- ولو قال: عفوت مطلقاً، ولم يحدد، انتقل إلى الدية، نفس وجهة نظر الحنابلة واضحة: أن الدية بدل، وأن الولي مخير.

إذا قال : عفوت مطلقاً، ولم يقل : عفوت عن كذا، ولا عن كذا، هم بذلك يخالفون الشافعية، فإنه ينتقل إلى الدية ؛ لأنه انتقل من أصل إلى أصل آخر هو مخير فيه.

ماذا لو عفا بعض أولياء الدم؟

لو عفا بعض أولياء الدم سقط القصاص ؛ لأن القصاص ؛ لا يتجزأ، هو القتل ؛ يعني : فيه إزهاق للروح، والقصاص بناء على هذا لا يتجزأ، لكن لو قال بعض أولياء الدم : عفونا فهم يعفون إلى غير شيء، ليس لهم حق في المطالب بشيء من الدية، لكن يبقى الآخرون نصيبهم، ولا يصح العفو من الصغير ولا المجنون ؛ لأن العفو في هذه الحالة تصرف يُسقط شيئاً من حقوقهم المالية، وهو تصرف مضر بالنسبة لهم، فلا يجوز.

٥. وجوب الدية بسبب : فوات محل القصاص، أو شبهة، أو ميراث :

كل هذه أسباب تسقط القصاص، وبالتالي ستوجب الدية في القتل العمد، فذهب الحنفية والمالكية إلى أنه إذا مات الجاني في حالة القتل العمد سقط القصاص لفوات المحل، ولا تجب الدية ؛ لأن موجب القتل القصاص تعييناً، وقد فات محله ؛ لأن القاتل مات، فلا بدل له لقوله تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ ولا يملك الولي المطالبة بالدية، ولا تجب إلا برضا الجاني، وقد فات رضاه بموت هذا الجاني، مات فلا يجب أي شيء عند الحنفية والمالكية.

وذهب الحنابلة إلى : وجوب الدية ؛ لأن الواجب على الجاني في القتل العمد أحد أمرين : القود أو الدية، ولما فات القود بموت الجاني تعينت الدية.

وعند الشافعية قولان، قول كالحنفية والمالكية أن موجب العمد القود، ولكنهم يقولون: إذا سقط القصاص أو القود، انتقل إلى بدله، وهو الدية، وهذا القول هو المعتمد في مذهبهم، وعندهم قول آخر: أن الواجب أحد أمرين القود أو الدية، فإذا فات القود بموت ونحوه وجب الانتقال إلى الدية كقول الحنابلة تماماً.

وأما الشبهة: فإنها تسقط القصاص؛ لأن القصاص يدرأ بالشبهة كما تدرأ الحدود بالشبهات.

ومن ذلك: قتل الوالد ولده، فالجمهور يرى: أنه إذا قتل الوالد ولده سقط القصاص ووجبت الدية، وقال المالكية: يقتل به قصاصاً إن قتله عمداً أو فعل به فعلاً شأنه القتل، كأنه أضجعه وذبحه.

ومن تلك الحالات كذلك التي تسقط فيها القصاص: الاشتراك في القتل مع من لا قصاص عليه، كأن يشترك البالغ مع الصبي أو المخطئ مع العاقد فيجب في هذه الحالة نصف الدية على البالغ وعلى المتعمد، ويسقط القصاص، ويجب نصفها الآخر على عاقلة الآخر، لكن في كل الأحوال يسقط القصاص.

كذلك يسقط القصاص وتجب الدية إذا ورث القاتل المجني عليه، كذلك يسقط القصاص بالقتل بالتسبب، ولو كان عمداً عند الحنفية، فالتسبب لا يوجب القصاص عند الحنفية، وإذا سقط به القصاص وجبت الدية.

هذه هي الأحوال التي يسقط فيها القصاص، والتسبب موضع خلاف، ولكن التسبب يسقط القصاص عند الحنفية دون غيرهم.

بينما يرى الجمهور: أن التسبب من أسباب القتل العمد التي توجب القصاص. وهكذا علمنا: أن الدية إذا سقط القصاص حلت محله، إذا فات محل القصاص، أو إذا كان هذا القتل فيه شبهة، لأن الشبهة تجعل هذا القتل العمد لا يقيم فيه

القصاص ؛ لأن القصاص كالحودود، والنبي ﷺ يقول: ((ادرءوا الحدود بالشبهات)) شبهات كثيرة، منها على سبيل المثال: كأن يشتهب الأمر عليه أو في حالة الوالد مع ولده، شبهة واضحة جداً، فمن غير المعقول: أن يقتل الرجل ولده إذا قتله بطريقة بعيدة عن مظنة وتهمة التعمد، فهو بالتأكيد لم يتعمد هذا، أو هناك شبهة في أنه لم يتعمد هذا، فإننا ننتقل من القصاص إلى الدية.

وكذلك في حالة الميراث، هل تجب الدية أو لا تجب الدية؟ نعم، إذا فات المحل فإنها تجب، إذا سقط القصاص بسبب من أسباب كالشبهة، أو ورث الجاني حق القصاص أو كان القتل بالتسبب عند الحنفية في كل هذه الأحوال تسقط أو يسقط القصاص، وتجب الدية.

٦. نوعا الدية على القاتل :

في القتل العمد تجب الدية على القاتل ؛ لأنه سبب الوجوب أو لأن سبب الوجوب هو القتل، وقد وجد هذا السبب من القاتل، والدية الواجبة على القاتل نوعان :

النوع الأول: نوع تجب فيه الدية على القاتل كل الدية، وتتحمل العاقلة عنه بعضها بطريق التعاون إذا كانت له عاقلة، وهي دية القتل الخطأ وشبه العمد.

النوع الثاني: يجب كل هذا النوع -يعني: تجب كل هذه الدية- ولا تتحملها عنه العاقلة، فلا تتحمل عنه منها شيئاً ؛ لأن العاقلة لا تتحمل كل دية، فهي هنا لا تتحمل الصلح، إذا اصطحح الجاني مع أقارب المجني عليه فإن الدية لا تتحملها العاقلة ؛ لأنها بدل الصلح، وبدل الصلح لم يجب بالقتل بل وجب بالصلح، وسبق أن ذكرنا أن بدل الصلح قد يكون أقل من الدية، وقد يكون مساوياً، وقد

يكون أكثر، ولا تتحمل الدية العاقلة إذا كانت ناتجة عن الإقرار، فالعاقلة لا تتحمل شيئاً في حالة الإقرار؛ لأن ما وجب وجب بالإقرار لا بالقتل، وإقرار الشخص حجة في حقه لا في حق غيره، وإن كان من الفقهاء من رأى أنهم إن صدقوه في إقراره تحملوا معه أو تحملوا عنه.

أيضاً لا تتحمل العاقلة في حالة العبد الذي قتل إنساناً خطأ لا تتحمل عنه -أي: عن العبد- لأن الواجب بنفس القتل الدفع لا الفداء، إنما في حالة العبد لو أن شخصاً؛ يعني: أيام وجود هذا النظام عندما يكون له عبد ويقتل شخصاً، فإنه يؤخذ به، فإذا شاء وليه أن يفديه فيدفع عنه الدية فداه، هذا فداء، والفداء يجب باختيار المولى -يعني: السيد- لا بنفس القتل، إنما نحن هنا في وجوب الدية التي وجبت بسبب القتل، وقد روي أن النبي ﷺ قال: ((لا تحمل العاقلة عمداً، ولا عبداً، ولا صلحاً، ولا اعترافاً، ولا ما دون هرش الموضحة)) كل هذه الأحوال لا تتحمل العاقلة شيئاً، وقيل في تفسير معنى قوله: ((ولا عبداً)) أن المراد به: العبد المقتول، وهو الذي قتله مولاه؛ يعني: لا تتحمل العاقلة شيئاً، ولكن في الواقع هذا القول مردود بأن هناك فرقاً بين عَقَلْتُهُ وَعَقَلْتُ عَنْهُ، فالحديث يقول: "لا تحمل العاقلة عنه"؛ يعني: المراد بالعبد هو العبد القاتل وليس العبد المقتول؛ لأن لو كان يقصد العبد المقتول لقال عقلته أو عقلته، لكن هنا عقلت عنه؛ لأنه هو القاتل.

ثم إن هناك خلافاً بين الفقهاء في وجوب الدية في حالة الخطأ وشبه العمد: هل الدية واجبة على القاتل والعاقلة تتعاون معه، أو هي واجبة على الجميع -يعني على القاتل وعلى عاقلته معاً؟

فعامة فقهاء المسلمين على أنها على القاتل، وتتعاون معه في تحملها العقل؛ لأن سبب وجوبها هي القتل، والقتل وجد منه لا منها؛ فالعاقلة تتحمل عنه أو

تتعاون معه، ولكن ليست مذنباً عند جمهور الفقهاء، فقال بعضهم: هي الواجبة على الكل ابتداءً؛ القاتل والعاقلة جميعاً، والعاقلة ما ذنبها؟ سيعلل الحنفية ذلك بأنها تهاونت في توجيهه، وكانت وراء تسرعه وإهماله، ولعل الراجح هو الأول؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢] أي: من فعل هذا وهو القتل الخطأ فليحرر رقبة وليودي -أي: فليؤدي الدية- فالخطاب هنا موجه إلى القاتل، ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ أي: فيحرر رقبة مؤمنة، ﴿وَ دِيَةٌ﴾ أي: فليؤدي دية يسلمها إلى أهل المجني عليه، ﴿إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾: إلا أن يعفو مجاناً.

٧. هل يدخل القاتل في تحمل دية الخطأ، وشبه العمد مع العاقلة؟

يتحمل نصيبه إذا قلنا: إنه سيدخل معهم، سنقول: من الذي قال بهذا الرأي؟ وإذا قلنا: إنه لا يدخل معهم سنقول: من ذهب إلى هذا الرأي، للعلماء في الإجابة عن هذا التساؤل -أي: دخول القاتل ضمن من يتحمل الدية مع العاقلة أو عدم دخوله- لهم ثلاثة أقوال:

القول الأول: مذهب الحنفية أنه يدخل معهم؛ لأن الدية واجبة عليه في الأصل، والعاقلة تشاركه وتتعاون معه، فهي كانت واجبة عليه كلها، ومع ذلك هل يعقل أن يتحملها الآخرون وهو لا يتحمل شيئاً منها، هو على الأقل واحد منهم.

القول الثاني: هو قول الشافعي، ومالك، وأحمد: أن العاقلة تتحمل كل الدية، والقاتل خطأً أو شبه عمد لا يدخل معهم؛ لأن النبي ﷺ قضى بالدية

على العاقلة، فلا يدخل في ذلك القاتل، وقد ورد هذا في حديث المرأة التي قتلت ضرتها؛ فحكم النبي ﷺ بدية القتيلة على عاقلة القاتلة، والحديث يقتضي أنه ﷺ قضى بجمعها عليهم، ولأن القاتل لا تلزمه الدية في هذه الحالة فلا يلزمه بعضها، لا تلزمه الدية لأن الدية على العاقلة، فلا يلزمه بعضها.

لكن أصحاب القول الأول من السهل أن يردوا على الحديث؛ لأن النبي ﷺ أوجب على العاقلة؛ يعني: في عمومها لم يقل كل الدية إنما أوجبها، فهي سواء تتحمل أغلب الدية، هذا لا يمنع أن بعضها وهو جزء قليل يتحملة الجاني. وأما القول الثاني فهو مترتب على أن الدية لم تلزمه أصلاً، لكن الحنفية يقولون: إنها وجبت عليه، وهذا هو الأقرب إلى المنطق؛ لأنه هو القاتل هو السبب، فكيف لا تلزمه؟!.

القول الثالث: هو قول أبي بكر الأصبم: أن العاقلة لا تتحمل أي شيء، إنما الذي يتحمل الدية هو القاتل دون العاقلة؛ لأنه لا يجوز شرعاً أن يؤخذ أحدٌ بذنب غيره، فالقاتل خطأً أو شبه عمد هو الذي قتل مثل القاتل عمداً، هذا لا خلاف فيه، فكيف يذنب شخصٌ ويعاقب شخص آخر؟! كيف يقتل القاتل خطأً أو شبه عمد، ثم يقوم آخرون، سواء أكانوا من أقاربه العصابات أو غير العصابات، كيف نحملهم الدية؟! هذا مخالف لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا نُزِرُ وَأَنْزَرُ وَنُزِرُ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] والدليل على هذا أيضاً من القياس أن العاقلة لا تتحمل ضمان الأموال، لو أن شخصاً أتلف مالاً لشخص، فإنه لا يتحمل عنه في ماله أحد، إنما تتحمل نفسه ما جنت يده، وأيضاً ما دون نصف العشر - الأقل من نصف العشر - من الذي يتحملة؟ يتحملة الجاني؛ لأنه هو الذي جنى، فيقاس عليه الاعتداء على الجسم كله، فدليلهم أو

دليل أبي بكر الأصم القرآن والقياس على ضمان الأموال ، والقياس على ما هو دون نصف العشر.

والرأي الثالث مجوج بالحديث الصحيح ؛ لأن الحديث الصحيح فيه أن النبي ﷺ أوجب الدية على العاقلة ، فهم مجوجون بهذا الحديث. وقد زاد الحنفية عدة أمور للرد على هذا القول ، هذه الردود يمكن إجمالها فيما يلي :

أولاً: أن النبي ﷺ قضى بالغرة على عاقلة الضاربة التي ضربت صاحبها فأسقطت جنينها.

ثانياً: قضى سيدنا عمر بن الخطاب < في الدية على العاقلة لما استدعى امرأة وأجهضت ، فسيدنا علي قال له : عليك الدية ، فقال : عزمت عليك إلا قمت فوزعتها على قومك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد ؛ فصار إجماعاً سكوئياً أن الصحابة لا يمكن أن يتفقوا على باطل.

ثالثاً: لأن العاقلة تسهم بنصيبها ؛ إذ إن لها شيء من الذنب والجريرة في فعل هذا القاتل خطأً أو شبه عمد ؛ لأنها لم تجزه -أي : لم تعمل على منعه وتأديبه- فإهمالها إياه قد أدى به إلى الوقوع فيما وقع فيه ، فهي مفرطة على نحو ما ، والتفريط ذنب ، والقاتل إنما يقتل بظهر عشيرته -يعني : يتقوى بها- ولو لم تكن له عاقلة لتريث كثيراً ؛ فصاروا كالمشاركين له ، كأنهم مشاركون له ، فعليهم أن يتحملوا ويساهموا في تحمل الدية ، فهم لهم ذنب.

رابعاً: الدية مالٌ كثيرٌ ، وإنزام القاتل خطأً أو شبه عمد بهذا المال الكثير فيه إجحاف به ؛ فيشاركه أقاربه من العاقلة من باب التخفيف عليه والتيسير له ، وهو في الواقع يستحق التخفيف والتيسير والمعونة ؛ لأنه خطأ -قتل خطأ- ولم يتعمد ، وأما قياس أبي بكر الأصم الدية على ضمان المال في أن الجاني هو الذي

يتحملهما جميعاً فهو قياس مع الفارق؛ لأن ضمان المال لا يكتر عادة، أما ضمان الخطأ فيكثر، في كل الأحوال.

٨. تعريف العاقلة عند الحنفية:

المعنى اللغوي للعاقلة: من العقل وهو الدية، لكن لم نفهم معنى أو تحديد من هم بالضبط؟ إذا بدأنا بالحنفية؛ لأن لهم رأياً انفرادياً به، يرون أن عاقلة الرجل هم أهل الديوان الذي يشتركون مع القاتل، أي في ديوان واحد من البالغين - الرجال البالغين - الأحرار العاقلين الذين كتبت أسماءهم بالديوان، وتؤخذ الدية من عطايهم التي توزع عليهم - يوزعها عليهم الإمام - من بيت المال.

معنى كلمة الديوان: الديوان كلمة غير عربية، كلمة فارسية في الأصل، ومعناها: الكتاب، وسيدنا عمر بن الخطاب هو أول من دون الدواوين، لما كان عهد سيدنا عمر بن الخطاب ورأى ما عليه الفرس من تنظيمات وجد أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن المسلمين أولى بأن ينظموا أمورهم عن طريق الديوان؛ فكتب أسماء كل مجموعة من الناس متشابهة في جريدة - يعني: في صفحة أو عدة صفحات مع بعض - فهم يحاربون تحت راية واحدة، ويأخذون عطايا متساوية من بيت المال، فأسماهم أهل الديوان، كل مجموعة لها ديوان، كل مجموعة لها مجموعة صفحات تكتب فيها أسماءها، لهم راية يتميزون بها.

في عهد النبي ﷺ وخلافة سيدنا أبي بكر كان العقل - يعني: الدية - على عشيرة الرجل على أقاربه، فلما كان عمر بن الخطاب < دون الدواوين؛ ففرضت الدية على المعقل أو أهل المعقل في أموالهم، ولم يكن ذلك من تغيير الحكم الشرعي؛ لأن بعض الناس قد يتهمون سيدنا عمر بن الخطاب بأنه غير الحكم

الشرعي الوارد عن النبي ﷺ وهذا غير صحيح ، فإن فعل سيدنا عمر لم يكن من باب تغيير الحكم الشرعي بل كان تقريراً له ؛ لأنه بفقهاء لأحكام الشرعية الإسلامية عرف أن النبي ﷺ قد فرض الدية في الخطأ وشبه العمد على العشيرة ؛ لأنهم كانوا يتحملون عن القاتل بطريق النصرة ، فهم الذين ينصرونه ، فلما كان التناصر بالرايات جعل عمر العقل عليهم حتى لا يجب العقل على النساء ولا على الصبيان ؛ لأنه لا يحصل بهم التناصر ، فالعلة واحدة والمناط واحد وهو التناصر ، لكن هذا التناصر لما كان في عهد النبي ﷺ يكون بالعشيرة ، أمر النبي ﷺ بأن العاقلة - وهي العشيرة - هي التي تتحمل العقل ، لكن لما تغير التناصر في عهد سيدنا عمر وأصبح التناصر بالرايات - يعني : الوقوف تحت راية واحدة لمجموعة من الناس واحدة - فأصبح الذي يتحمل الدية هم العاقلة - يعني : الذين يشتركون معه في ديوان واحد .

وحجة الحنفية على أن العقل على أهل الديوان فقط الإجماع - أي : إجماع الصحابة في عهد عمر بن الخطاب - فقد كانت الديات على القبائل ، فلما وضع سيدنا عمر بن الخطاب الدواوين جعلها على أهل الديوان ، ومع ذلك سكت الصحابة - سكتوا - والإجماع السكوتي حجة عند الحنفية وعند من وافقهم ، فإن قيل : قضى رسول الله ﷺ بالدية على العاقلة من النسب إذ لم يكن هناك ديوان ، فكيف يقبل قول عمر < مع مخالفته فعل رسول الله ﷺ؟! >

أجاب أحد علماء الحنفية عن هذا الاعتراض فقال :

الجواب : أنه لو كان سيدنا عمر فعل ذلك وحده لكان يجب حمل فعله على وجه لا يخالف فعل رسول الله ﷺ لأن هذا هو المظنون بعمر ، عمر الذي كان يتحرى دائماً موافقة الكتاب والسنة ، ويحتذي بسنة رسول الله ﷺ وبما فعله سلفه

الصديق سيدنا أبو بكر < فالظن به أنه لا يخالف فعل رسول الله حتى لو فرضنا أنه كان قد فعل هذا وحده، كيف وقد كان فعله بمحض من أصحاب النبي ﷺ ولا يظن من عموم الصحابة مخالفة فعل رسول الله ﷺ؟! فدل هذا على أنهم فهموا أن تصرف النبي ﷺ كان معلولاً بالنصرة -يعني كان المناط فيه والسبب والعلة فيه هي النصرة- ولما كانت النصرة في عهد النبي ﷺ بالعشيرة فرضها على العشيرة، ولما صارت النصرة في زمانهم -زمان هؤلاء الصحابة وزمان سيدنا عمر بالديوان- فإنها انتقلت -أي: انتقل العقل والدية- من النسب إلى الديوان، فليست هناك مخالفة فلا تتحقق المخالفة؛ وهذا لأن التحمل من العاقلة للتناصر، وهو موجود في فعل النبي ﷺ كما أنه موجود في فعل عمر.

٩. رأي الجمهور في العاقلة:

الجمهور: هم الفقهاء الذين أوجبوا الدية على العاقلة غير الحنفية -يعني: المالكية، والشافعية، والحنابلة.

قال جمهور الفقهاء: العاقلة هم قرابة القاتل من قبل الأب، وليس الأقارب من جهة الأم، وهم العَصَبَة -العَصَبَة النسبية- كالإخوة لغير أم، أخوة لأب -أخوة الأشقاء- والأعمام -أعمام لأنهم من جهة الأب- وأعمام الأب وهكذا، فالأقارب من جهة الأب العَصَبَة النسبية هؤلاء هم العاقلة، ولا تجب على أهل الديوان، فأهل الديوان شيء والعاقلة شيء آخر، واستدلوا بما رواه المغيرة بن شعبة < أن النبي ﷺ قضى في المرأة بالدية على عصبته -على عصابة القاتلة- عندما اقتتل امرأتان وقتلت إحداهما الأخرى، النبي ﷺ فيما رواه عنه سيدنا المغيرة بن شعبة قضى على عصابة المرأة القاتلة بالدية، قوله "عصابة" معناها الأقارب العصابة النسبيون، أقارب من جهة الأب الذين لا تصلهم بالميت أمة امرأة.

وأيضاً يدخل في العاقلة عند المالكية والحنابلة في أرجح الروایتين عن أحمد يدخل فيهم الآباء - الأب، والجد، وجد الجد، وهكذا - ويدخل فيهم الأبناء، هذا خلاف لما ذهب إليه غيرهم، لماذا لا يدخل فيهم الآباء ولا يدخل فيهم الأبناء؟ لأنهم أحق العصبات من وجهة نظر الذين قالوا: إنه من الضروري أن يدخل الأب، والجد، والأبناء، وأبناء الأبناء في مفهوم العاقلة أن هؤلاء هم أحق العصبات بميراث الجاني، فكانوا أولى بتحمل أي دية عنه، واستثنى الشافعية كالحنفية الأصل من أب وإن علا، والأخ من ابن وابن ابن وإن سفل، لماذا؟ لأنهم أبعاض الجاني، فكما لا يتحمل الجاني دية لا يتحمل أبعاضه وهم الآباء والأبناء، وهذا بالطبع قياسٌ بعيد، والأولى التعليل الأول الذي رأى أنهم أحق العصبات بميراث الجاني، فكانوا أولى بتحمل أي دية عنه، وروى النسائي: ((لا يؤخذ الرجل بجريرة ابنه)) ففهم هؤلاء أنه ما دام لا يؤخذ بجريرة، فهو أيضاً لا يتحمل عنه شيئاً من الدية؛ ولذلك قالوا: إن الأب والابن... إلى آخره، لا يدخل ضمن من يتحملون الدية في القتل شبه العمد وفي الخطأ، وفي رواية لأبي داود في خبر المرأتين اللتين اقتتلتا من هذيل: وبراؤ الولد - أي: من العقل - وقيس به غيره - يعني: قاسوا غيره - من الأبعاض، وفيها أيضاً وبراؤ زوجها، براؤ زوجها لا بأس؛ لأن الزوج غريب عن العاقلة إلا إذا كان ابن عم... إلى آخره، إنما براؤ ابنها - أي: الابن - ربما لأنه كان صغيراً، ويقدم الأقرب فالأقرب من العصابة البنوة، ثم الأبوة عند من يدخلهم في العاقلة وهو الراجح من وجهة نظري، ثم الأخوة، ثم العمومة وأعمام الأب، ثم الأقرب فالأقرب، يقدمون حسب قربهم من الجاني وهكذا، فرأى الجمهور مخالف.

إذا لرأي الحنفية في تحديد معنى العاقلة توزع الدية على أية كيفية؟ وهل يتحملها المريض أو الشيخ الكبير أو الفقير من الأقارب عند الجمهور أم من الذي يتحملها من أقاربه؟ كيف توزع الدية على العاقلة؟

يرى الجمهور أن الدية توزع في تحملها وفي الالتزام بها على العاقلة جميعاً جميع من هم عصابة قريتهم وبعيدهم؛ يعني: الموجود في المكان أو مسافر، القريب قرابة شديدة من الجاني، أو قريب من بعيد أيضاً يتحمل، فالكل يتحمل القريب والبعيد، والحاضر والغائب، الموجود أثناء الالتزام أو غائب يبلغ ويؤخذ منه، الصحيح والمريض لا فرق بين صحيح ومريض، ولا فرق بين شاب وشيخ حتى وإن كان هرمًا - يعني: كبير السن - أو زمناً - يعني: له مرض ملازم - ولو أعمى؛ لأن النبي ﷺ قضى في بني لحيان التي تحملت دية امرأة منها قتلت امرأة أخرى، فتوفيت المرأة المعتدى عليها، فالنبي ﷺ أوجب على عاقلة وعصابة القاتلة الدية، وفي حديث أبي هريرة: أن النبي ﷺ قضى في حادثة أخرى أن يعقل عن المرأة عصبته، ولا تؤخذ الدية من فقير، ولا تؤخذ من المرأة، ولا تؤخذ من الصبي، ولا من المجنون؛ لأن هؤلاء ليست عليهم الثنيرة وليسوا مكلفين، ولا يدخلون ضمن العصابات التي تتحمل الدية عند الجمهور.

الفقير؛ لأنه فقير، فكيف نحمله ما لا يطيق؟! والعاقلة تجب، لكن المجنون لا تجب عليه؛ لأنه تغير عقله وأصبح غير مكلف، والدية عندما تجب على العاقلة يكون تكليفاً شرعياً، ولا تجب على المرأة، ولا تجب على غيرها كالصبي مثلاً.

ما حكم من مات بعد أن جني الجاني جنايته، أو بعد أن وجبت عليه، أو افتقر بعد أن وجبت عليه، أو جن بعد أن وجبت عليه؟

كل هؤلاء لا يلزمهم شيء؛ لأن الدية التي تجب على العاقلة مال يجب في آخر العام، ويجب للمواساة فأشبهه الزكاة، ومن لا عاقلة له يعقد عنه بيت المال عند

الجمهور ما دام هذا المال أو بيت المال منظمًا، فإنه يتحمل؛ لأنه يرث من لا أقارب له، فالعدل يقتضي أنه أيضًا يتحمل عقل من لا عاقلة له، وهذا من باب الغرم بالغنم والغنم بالغرم، وهذا هو مقتضى العدل.

فالجمهور خالفوا الحنفية في أن العاقلة المراد بها الأقارب -الأقارب العصبية- الذين لا يفصل بينهم وبين الميت امرأة، فلا يدخل فيهم امرأة ولا يصلهم بالميت امرأة، وإن اختلفوا في إعفاء الأب وإن علا والابن وإن سفل، لكن الجمهور متفقون على أن العاقلة هم الأقارب وليسوا أهل الديوان، وهم بذلك يخالفون الحنفية الذين يرون أن العاقلة هم الديوان.

وإذا لم يكن للشخص عاقلة هل يُهدر دم القتل أو المجني عليه؟ لا يوجد هدر لدم امرئ مسلم في الإسلام؛ فينتقل إلى بيت المال الذي يحل محل الجاني الذي لا عاقلة له، كما أنه يرثه إذا مات وليس له أقارب.

١٠. مصير نظام العواقل:

هل نحن الآن نعمل بمقتضى نظام العواقل، سواء أخذنا برأي الحنفية أو أخذنا برأي الجمهور؟

قبل أن نجيب عن هذا التساؤل لا بد أن نعلم أن نظام العواقل هو استثناء من القاعدة الأصلية، فالقاعدة الأصلية في الشرعية الإسلامية أن الشخص هو الذي يتحمل مسئولية خطئه وجنائته، ودون أن يلزم أحدٌ بشيءٍ، فالزام العاقلة -سواء قلنا: إنها أقاربه أو قلنا: إنها الديوان- نوع من الاستثناء، والغرض منه التخفيف عن الجاني؛ لأنه إنما جنى خطأً، أو شبه عمد، وتحميله الدية كلها فيه إجحاف به، كما أن نظام العواقل كان نشر روح المودة والتكافل والتضامن والإصلاح بين أفراد الأسرة، وكان الغرض منه الحفاظ على حقوق المجني عليه؛ حتى لا تذهب الجناية عليه هدرًا بدون أيّ مقابل إذا كان القاتل فقيرًا معدمًا،

وأغلب الناس فقراء معدمون؛ ولذلك كان هذا النظام مناسباً جداً، وتطور هذا النظام عند الحنفية عندما رأوا أنه ليس مقصوداً على الأهل والأقارب، بل الغرض منه التُّصرة والسبب فيه هو التُّصرة؛ ولذلك قالوا: إنه في عهد سيدنا عمر - وينبغي أن يظل هذا إلى ما شاء الله - أن كل من يتناصرون بسبب من الأسباب هم الذين يشتركون مع القاتل في تحمل الدية في حالة الخطأ وشبه العمد، فانتقل من الأسرة إلى القبيلة إلى أهل الديوان، وفي كتب الحنفية ما يفيد أنه يمكن الانتقال به إلى أهل النقابة، فالمشتركون في نقابة واحدة عليهم أن يتحملوا في دية الخطأ وشبه العمد كنقابة الأطباء، نقابة العمال، نقابة المعلمين، نقابة المهندسين، نقابة التجارين، أهل كل نقابة أو حرفة واحدة يتناصرون ويتعاونون، فعليهم أن يتحملوا أيضاً مع الجاني أو وحدهم دية الخطأ وشبه العمد.

لكن الآن هذا النظام لم يعد له جدوى من وجهة نظر بعض الفقهاء المعاصرين، بعد تفكك الأسرة، وتحرر روابط القرابة، وزوال العصبية القبلية فلم يبق بالتالي محل نظام العواقل لفقد معنى التناصر بين أفراد الأسرة، وأيضاً لأن بيت المال الآن لم يعد بالتنظيم الذي كان عليه من ذي قبل، وبناءً على هذا التوجه فإن نظام العواقل لم يعد له جدوى الآن، ونعود إلى اختيار أحد الأقوال المناسبة من حيث إن الجاني هو الذي يتحمل الدية، وهذا يتفق مع قول جمهور الفقهاء في أنه عند عدم العاقلة يتحمل الجاني، خصوصاً إذا انضم إلى عدم العاقلة فساد بيت المال، فإننا نعود إلى الجاني فنأخذ الدية منه، وترجيح قول أبي بكر الأصبم الذي أوجب منذ البداية الدية على الجاني، وهو الموافق لعموم الآيات القرآنية التي أوجبت تحمل المسؤولية على الشخص نفسه: ﴿وَلَا تُزْرُ وَزْرَةَ وَزَرَ أُخْرَى﴾ وكذلك الأحاديث الصحيحة التي فيها لا يتحمل أحد جريمة أحد، وتتفق تماماً مع وجهة نظر الشريعة في أن المسؤولية الفردية أو الشخصية هي الأصل؛ فيجب على الشخص أن يتحمل دية عمده وخطئه وشبه عمده.

تابع أحكام الدية والأرش والحكومة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : أصل تحمل العاقلة الدية، وكيفيتها، ومتى يتحمل بيت المال الدية ٣١٣
- العنصر الثاني : من يستحق الدية ونوعها ووقتها الدية التاقصة: "دية المرأة والكافر والجنين" ٣٢٥
- العنصر الثالث : دية المعاني والحواس والأعضاء والأرش، وحكومة العدل، وسقوط الدية ٣٦٦

أصل تحمل العاقلة الدية، وكيفيتها، ومتى يتحمل بيت المال الدية

١. الأصل الشرعي لوجوب الدية على العاقلة :

من المعروف أن المسؤولية في الإسلام عن الجنايات هي مسئولية شخصية، بمعنى أن الإسلام هو المسئول عن جنايته وعن جريرته، وأن أحداً لا يتحمل عن أحد شيئاً من العقوبة، هذا هو الأصل، والدليل عليه أن الله تعالى قال: ﴿وَلَا تُزْرُ وَازْرَأَةٌ وَزَرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١١٦٤] والدليل عليه من السنة أنه جاء في الأحاديث الكثيرة: ((لا يجني والدٌ على والده، ولا مولود على والده)) لكن هذه القاعدة العامة في المسؤولية في الفقه الإسلامي المعتمدة على الآية الكريمة والأحاديث النبوية الصحيحة، فما هو أصل فرض الدية في الجناية الخطأ وشبه العمد على العاقلة دون الجاني؟

أصل وجوب الدية على العاقلة هو الحديث المشهور الصحيح، بل إن بعض العلماء ذكر أنه متواتر عن أبي هريرة < قال: ((اقتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجرٍ فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى النبي ﷺ فقضى أن دية جنيها غرة أو وليدة، وقضى دية المرأة على عاقتها)) واللفظ للبخاري.

ومعنى قوله: ((وقضى دية المرأة على عاقتها)) أي: أنه قضى بدية المرأة المقتولة على دية المرأة القاتلة، وقال أخو القاتلة: "يا رسول الله كيف أغرم من لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهل، فمثل ذلك يطل" يعني: إن أخا القاتلة قال مدافعاً عن أخته القاتلة، وتعجب كيف يغرم دية الجنين الذي لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهل - يعني لم يصرخ عندما ولدته أمه - وقال: إن مثل ذلك

فقه الجنایات

يطل -أي: يهدر- دمه؛ فقال رسول الله ﷺ: ((إنما هذا من إخوان الكهان، من أجل سجعته)) يعني: كلامه يشبه كلام الكهان؛ لما فيه من سجع، لا شرب، ولا أكل، ولا نطق، ولا استهلال، فمثل ذلك يطل، وهذا من تكلف الكهان، وأعرض النبي ﷺ عن هذا القول الذي يشبه قول الكهان، وقال: ((قوموا فدوهوا)) يعني: ادفعوا دية الجنين. قال: يا نبي الله، إن لها ابنين هما سادة الحي، وهما أحق أن يعقلا عن أمهما، قال # : ((أنت أحق أن تعقل عن أختك من ولديهما)) فقال: ما لي شيء أعقل. ليس عنده مال، قال: باهر بن مالك وهو يومئذٍ على صدقات هذيل -يعني: يجمع منهم مال الزكاة- وهو زوج المرأتين وأبو الجنين المقتول: اقبض من تحت يدك من صدقات هذيل عشرين ومائة شاة. ففعل، وقد أجمع فقهاء المذاهب الإسلامية على أن هذا الحديث هو الأصل في وجوب الدية على العاقلة.

ولنا دليل ثانٍ على وجوب الدية في الجناية الخطأ على العاقلة، وهو ما جاء في صدر صحيفة رسول الله ﷺ حيث فرض الدية على بطون العرب على ما كانوا عليه من قبل الإسلام، ولكن على أساسٍ آخر مرتبط بفلسفة خاصة بالإسلام، وهو أن ذمة المسلمين ذمة واحدة، نقول هذا لأن بعض الناس قد يظنون أن النبي ﷺ أقر كل ما كان عليه أهل الجاهلية، خصوصاً في الدية، وهذا غير صحيح، هو أخذ ما يتفق مع قيم ومبادئ الشريعة الإسلامية، وعدّل منها ما يحتاج إلى تعديل، فالدية عدلٌ أقره النبي ﷺ ولكن كان أهل الجاهلية يدفعونها عصبية، أما النبي ﷺ، فإنه جعل ذمة المسلمين ذمةً واحدةً، وأنهم لا يتركون غارماً بينهم دون مساعدة خاصة فيما يتعلق بحريته ودفع ديته، فقال # : ((بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم)) -أي:

أسيرهم- إلى أن قال # : ((إن المؤمنين لا يتركون شخصاً مفرحاً بينهم أن يُعطوه بالمعروف في فداءٍ أو عقل)) يعني: أنهم لا يتركون من يحتاج إلى مساعدة دون أن يساعده.

أما علة وجوب دية الخطأ على العاقلة، فقد أجمع فقهاء المذاهب الإسلامية على أنها التُّصرة والتخفيف عن الجاني، حيث إن الجاني يُقصر في الاحتراز لقوة فيه؛ لأن الغالب أن الإنسان إنما لا يحترز في أفعاله إذا كان قوياً، فكأنه لا يبالي بأحدٍ، وتلك القوة تحصل بأنصاره وأعوانه غالباً وهم أخطئوا بنصرتهم له؛ لأنه سببٌ للإقدام على التعدي فقصروا بهذا من حفظه، ومن ناحية أخرى فإن المخطئ معذورٌ فرفع عنه الخطأ، وفي إيجاب كل الدية عليه عقوبة لما في ذلك من إجحافٍ به واستئصال ماله، فشرع الإسلام أن تضم إليه العاقلة تخفيفاً للعبء عنه، ويضاف إلى هذا ما جاء في صحيفة رسول الله ﷺ أن المؤمنين لا يتركون مفرحاً - يعني: شخصاً أصابته شيء من الفاقة - دون أن يُعطوه بالمعروف؛ لأن المسلمين أو مجتمع المؤمنين مجتمع تواد وتراحم، قال ﷺ: ((ترى المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)) هذا هو الأصل.

تحمل العاقلة هو نوعٌ من التكافل والتضامن، وفيه أيضاً جانب أنهم تحملوا جزءاً من عملهم؛ إذ إنهم بنصرتهم إياه قد فعل ما فعل.

٢. كيفية تحمل العاقلة الدية:

هذه الكيفية يمكن إنجازها فيما يلي:

أولاً: مدة دفع الدية، أجمع فقهاء المذاهب الإسلامية على أن دية الخطأ تجب على العاقلة مؤجلة في ثلاث سنين، وذلك للتخفيف منها؛ لأن الجاني استحق التخفيف بتحميل الدية على العاقلة مع أنه جانٍ، وهم أولى أن يستحقوا

التخفيف بإيجاب الدية مؤجلة ؛ لأن تحمل الدية مواساة فاقترضت الحكمة الإلهية تخفيفها على العاقلة في كل سنة تدفع ثلث الدية ، فإذا كان الواجب هو ثلث الدية أو أقل كما في الجروح والشجاج ، فإنه يجب في سنة واحدة ، وإن كان أكثر منه يجب في سنتين إلى تمام الثلثين ، ثم إذا كان أكثر منه إلى تمام الدية فتنجم -تقسط- على ثلاث سنين ، وقد روي عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب { : "أنهما قضيا بالدية على العاقلة في ثلاث سنين ، ولا يُعرف لهما مخالفٌ في عصرهما من الصحابة" أي أن ذلك من باب الإجماع السكوتي.

وعلى الرغم من اتفاق فقهاء المذاهب الإسلامية على وجوب دية الخطأ على العاقلة مؤجلة في ثلاث سنين ، لكنهم اختلفوا في بداية السنة التي يستحق المجني عليه في آخرها ثلث الدية ، فقال بعضهم : إن هذه السنة تبدأ من يوم الحكم بالدية على العاقلة ، والقائلون بهذا الرأي هم فقهاء : الحنفية ، والمالكية... وغيرهم.

وقال البعض الآخر : إن هذه السنة إنما تبدأ من يوم زهوق روح المجني عليه ، والقائلون بهذا هم فقهاء الشافعية والحنابلة. أما دية الشجاج والجروح فيبدأ الاستحقاق من يوم اندمال الجرح -يعني : شفاءه تماماً- لأنه وقت استقرار الوجوب ، وقيل في قول ضعيف : إنه وقت الجناية.

وأرى أن الصواب في الرأي الأول بالنسبة للدية -يعني : أن السنة إنما تحسب من يوم الحكم- خصوصاً في عصرنا الحاضر ، فإن القضاء قد يستغرق فترة من الزمن ، وربما تزيد على سنة وقد تصل إلى ثلاث سنوات أو أكثر ، فالإيجاب لها من بعد الحكم هو الأرجح والأليق خصوصاً بعصرنا ؛ ولأنه فعلاً بعد التحقيق واستقرار الحكم إذًا يجب في هذه الحالة وليس قبلها الحكم على الجاني.

٣. كيف يوزع عبء الدية بين أفراد العاقلة؟

اختلف فقهاء المذاهب الإسلامية في كيفية توزيع الدية بين أفراد العاقلة، حيث انفرد كل مذهب أو مذهبين برأي خاص على النحو الآتي: الإمام أبو حنيفة مثلاً - رحمه الله - يرى أنه لا يؤخذ من كل واحد في السنة إلا درهم وثلث الدرهم، ولم يزد على كل واحد من كل الدية في ثلاث سنين على أربعة دراهم - إذاً في الثلاث سنوات على كل واحد أربعة دراهم - وذكر القدوري في (مختصر الشهرير) أنه لا يزداد الواحد على أربعة دراهم في كل سنة وينقص منها، والأول أصح - يعني: أن كل واحد يجب عليه أن يدفع في رأي الإمام أبي حنيفة أربعة دراهم من الدية، كلها تقسط عليه، يكون كل سنة درهم وثلث.

وقال الإمام الشافعي - رحمه الله - : هي على الغني من العاقلة نصف دينار؛ لأنه أقل ما وجب من الزكاة نصف دينار، نصف مثقال كما قال النبي ﷺ في زكاة الذهب، وضابط الغنى هو من ملك آخر السنة فاضلاً عن حاجته عشرين ديناراً، إذاً الغني سيدفع نصف دينار، والمتوسط - وهو من ملك في آخر العام فاضلة عن حاجته دون العشرين ديناراً وفوق ربع دينار - وعليه ربع دينار - يعني: يكون ربع دينار زائداً عما هو أقل من عشرين بالنسبة للمتوسط، فجميع ما على الغني في الثلاث سنين دينار ونصف، وما على المتوسط ثلاثة أرباع الدينار، وقيل: الواجب على الغني في ثلاث سنين نصف دينار فقط؛ فيؤدي كل سنة سدساً، والمتوسط يدفع نصف سدس.

أما المالكية والحنابلة فيقولون: إنما يتم تحديد مقدار ما يتحمله كل شخص من العاقلة باجتهاد الحاكم؛ يعني: الحاكم بعد أن يحصر أفراد العاقلة الذين يسهمون في تحمل هذه الدية يوزعها عليهم بالكيفية التي لا تجحف بواحد منهم، ولا

تحمله أقل مما يمكن أن يطبق، وهو يتحمل هذا دون عبء كبير؛ لأنه لا نص في هذا التوزيع الذي قال به أبو حنيفة ولا ما قال به الشافعية، وما دام لا نص فيه، فإنه يرجع فيه إلى اجتهاد الحاكم كتقدير النفقة، فعلى الحاكم في هذه الحالة أن يفرض عليهم ما يسهل على كل واحد منهم دفعه ولا يشق؛ لأن التحميل على سبيل المواساة، وهذه المواساة للقاتل، والتخفيف عنه لا ينبغي أن يؤدي إلى ما يثقل على غيره، ولأن الناس لا يستوون في المال، فمنهم من له المال الواسع فيؤخذ منه بقدر ذلك، ومنهم من ليس له مال كثير فيؤخذ منه ما لا يجحف به.

وهذا الكلام كلام جيد، وهو الذي ينبغي أن يطبق في عصرنا الحاضر، إن أمكن تطبيق توزيع الدية في القتل الخطأ وشبه العمد على العاقلة أمكن، فأنا أرى أن يؤخذ في كيفية التوزيع أو مقدار ما يوزع على العاقلة يؤخذ برأي الحاكم، فإنه هو الذي يقدر هذا، وهو الذي يحكم به عند الاختلاف، وقد أجمع فقهاء المذاهب على عدم تحمل المرأة، ولا الفقير، ولا الصبي، ولا المجنون... إلى آخره، ولا العبد، كذلك عندما كان هناك عبيد؛ لأن هؤلاء لا تكون بهم النصرة.

٤. ما لا تتحمله العاقلة بالتفصيل:

روى ابن عباس } عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا تحمل العاقلة عمداً، ولا عبداً، ولا صلحاً، ولا اعترافاً)) وهذا الحديث النبوي الشريف يحتاج إلى شيء من التفصيل، وقد سبقت الإشارة إليه، لأن العاقلة لا تحمل كل شيء، إنما تحمل أشياء دون أشياء، فإذا عرفنا ما لا تحمله سهل علينا أن نعرف ما تحمله، والنبي ﷺ أشار إشارةً مجملةً إلى ما لا تحمله العاقلة في دية العمد، ولا العبد، ولا الصلح، ولا الاعتراف.

أولاً: إذا بدأنا بالعمد، فلا تحمل العاقلة العمد ذلك، سواءً كان مما يجب القصاص فيه أو لا يجب، ولا خلاف في أنها -أي: العاقلة- لا تحمل دية ما يجب فيه القصاص، وأكثر أهل العلم على أن العاقلة لا تحمل العمد بكل حالٍ من الأحوال، وحكي عن مالك أنها تحمل الجنايات التي لا قصاص فيها كالمأمومة والجائفة، وهو قول قتادة؛ لأنها جناية لا قصاص فيها فأشبهت جناية الخطأ، وعمد الصبي والمجنون خطأً تحمله العاقلة، ويحتج قائلو هذا الرأي بأنهما -أي: الصبي والمجنون- لا يتحقق منهما كمال القصد فتحمله العاقلة كله كشبه العمد، ولأنه قتلٌ لا يوجب القصاص لأجل العذر، فأشبهه الخطأ وشبهه العمد.

وقال الإمام الشافعي في أحد قوليهِ: لا تحمل العاقلة عن الصبي ولا عن المجنون؛ لأن عمداً كل منهما عمدٌ إذ يجوز تأديبهما. لا تحمل عنهما في حالة العمد؛ لأنهما يؤدبان، وتأديبهما دليل على أنهما يؤخذان بأفعالهما، هذا بالنسبة للقتل العمد.

ثانياً: ولا تحمل العاقلة العبد؛ يعني: إذا قتل العبد قاتلٌ وجبت قيمته في مال القاتل، ولا شيء على عاقلة هذا القاتل خطأً كان أو عمدًا، وهذا قول ابن عباس، والشعبي، والثوري، ومكحول، والنخعي، ومالك، والليث، وابن أبي ليلى، وقال عطاء، والزهري، وحماد، وأبو حنيفة: تحمله العاقلة. لأنه -أي: العبد- آدمي يجب بقتله القصاص، النفس بالنفس والكفارة أيضاً، فحملت العاقلة بدله كالحر.

والراجح هو القول الثاني قول: عطاء، والزهري، وحماد، وأبي حنيفة؛ لأن قولهم وجيز، هذا العبد آدمي، وإنسان، ويجب بقتله القصاص، والكفارة؛ إذا فالعاقلة تحمل عن القاتل في هذه الحالة، لكن أن، يقال غير ذلك بأنه تجب قيمته، فهذا قولٌ بعيدٌ بعض الشيء عن الصواب، وأما الإمام الشافعي فالمروي عنه كالمذهبين السابقين رواية توافق القول الأول، ورواية توافق القول الثاني.

فقه الجنائات

ثالثاً: كذلك لا تحمل العاقلة الصلح، وسمي هذا الأمر صلحاً؛ لأن معناه أن يُدعى عليه القتل -أي: يدعى شخص على شخص أنه قتل- فالمدعى عليه ينكر ويصالح المدعى على ما فلا تحمله العاقلة؛ لأنه ما ثبت بمصالحته واختياره، فلم تحمله العاقلة كالذي ثبت باعترافه، ولو حملته العاقلة لأدى هذا إلى أن يصالح بما لا غيره، ويوجب عليه حقاً بقوله "هو".

وقال القاضي أبو يعلى -من الحنابلة-: معناه أن يصالح الأولياء عن دم العمد إلى الدية، ومن قال: لا تحمل العاقلة الصلح: ابن عباس، والزهري، والشعبي، والثوري، والليث، والشافعي.

وجهة نظر أبي يعلى أنه يصالح الأولياء -يعني: الأولياء هم الذين يصالحون عن دم العمد إلى الدية- وليس المدعى عليه أنه هو القاتل هو الذي يصالح، فهذا تفسير جيد للقاضي أبي يعلى، لكن لو أخذنا بتفسير غير القاضي أبي يعلى فوجهة نظر الآخرين صحيحة في أنه كيف يصالح على ما غيره؟! فهذا مرفوض، لكن لو أخذنا بقول القاضي أبي يعلى بأن يصالح الأولياء فهم الذين يصالحون، وبالتالي هم الذين يتحملون، فهنا من الممكن أن تحمل العاقلة.

رابعاً: كذلك لا تحمل العاقلة الاعتراف، ومعناه أن يقر الشخص على نفسه بقتل خطأ أو شبه عمد، يقول: أنا قتلت فلاناً لكن خطأ، قتلت فلاناً وأنا غير متعمد؛ فتجب الدية عليه، ولا تحمله العاقلة، ولا يُعلم في ذلك خلاف، ولا تحمل العاقلة أيضاً ما كان أقل من الثلث، وحجة القائلين بهذا الرأي ما روي عن عمر < أنه قضى في الدية ألا يُحمل منه شيء حتى تبلغ عقل المأمومة، ولأن مقتضى الأصل وجوب الضمان على الجاني، هكذا أدركنا أن العاقلة لا تحمل هذه الأشياء، ومعنى ذلك أنها تحمل ما سواها.

٥. إذا لم تكن للجاني عاقلة :

إذا لم يكن للجاني عاقلة كاللقيط مثلاً والحربي أو الذي أسلم جديداً، فعاقلة هؤلاء جميعاً هي بيت المال في ظاهر الرواية عند الإمام أبي حنيفة، ووجه هذا القول أن الوجوب على العاقلة لمكان التناصر، العاقلة هي التي تنصره، فإذا لم يكن له عاقلة كان استنصاره بعامه المسلمين وبيت المال مالهم، وروى محمد بن الحسن عن الإمام أبي حنيفة < أنه تجب الدية عليه - على الجاني - من ماله لا على بيت المال.

ووجه هذه الرواية أن الأصل هو الوجوب في مال القاتل؛ لأن الجناية وجدت منه، وإنما الأخذ من العاقلة بطريق التحمل والمواساة، فإذا لم يكن له عاقلة يرد الأمر فيه إلى حكم الأصل، وهناك اتجاه ثالث للفقهاء فيه تفصيل، وتفصيل ذلك هو مذهب الزهري والشافعي أن من لا عاقلة له يؤدي عنه من بيت المال؛ لأن النبي ﷺ ودى - أي دفع دية - الأنصاري الذي قُتل بخيبر من بيت المال، ورُوي أن رجلاً قتل في زمن عمر، فلم يُعرف قاتله، فقال علي لعمر: يا أمير المؤمنين لا يطل - أي: لا يهدر - دم امرئ مسلم؛ فأدى ديته من بيت المال، ولأن المسلمين يرثون من لا وارث له، فيعقلون عند عدم عاقلته كعصباته ومواليه، وقولهم: إنهم يرثون. قلنا: ليس صرفه إلى بيت المال ميراثاً بل هو فيء؛ ولهذا يؤخذ من لا - أي: مال من لا - وارث له من أهل الذمة إلى بيت المال، فإذا هو ليس ميراثاً ولا يرثه المسلمون، وهناك رأي آخر أنه لا يجب أن يؤدي شيء من بيت المال؛ لأن في بيت المال حقاً للضعفاء، والنساء، والصبيان والمجانين، والفقراء، وهؤلاء لا عقل عليهم - أي: لا يسهمون في دفع الدية التي تدفعها العاقلة - فلا يجوز صرفه فيما لا يجب عليهم.

ولأن العقل على العصبات وليس بيت المال عصبه من العصبات، على كل حال هذان الاتجاهان موجودان في الفقه الإسلامي، لكن يمكن الرد على ما استدل به الفريق الأول من أن النبي ﷺ ودى قتيل الأنصار، فإن هذا الدليل ليس قوياً؛ لأن الواقع أن دية هذا الأنصاري كانت واجبة على اليهود؛ لأن هذا القتل وجد في حيهيم في خيبر، لكن النبي ﷺ دفعها عنهم تفضلاً منه عليهم وإحساناً منه عليهم، وإلا فكان الأصل أن اليهود هم الذين يدفعون هذه الدية؛ لأن القتل وُجد في حيهيم، ويشترك في العقل الحاضر والغائب، وبهذا قال أبو حنيفة، وقال مالك: إنما اقتصوا به الحاضر؛ لأن التحمل بالنصرة، وإنما هي بين الحاضرين، ولأن في قسمته على الجميع -الحاضر والغائب- مشقة، والشافعي روي عنه كالْمذهبين، قولٌ يشبه ما قال به أبو حنيفة، وقولٌ يشبه ما قال به مالك.

وعند الحنابلة أنهم لما استتوا في التعصيب والإرث استتوا في تحمل العقل الغائبين كالحاضرين، ولأنه معنًى يتعلق بالتعصيب، فاستوى فيه الحاضر والغائب كالميراث والولاية، وهكذا ندرك إلى أي مدى يمكن أن تتحملة العاقلة وما لا تتحملة، ومن لا عاقلة له.

٦. تحمل بيت المال للدية:

إن هذا ينبغي الوقوف عنده بشيء من التفصيل، فبيت المال يتحمل الدية في حالات منها:

الحالة الأولى: إذا لم يكن للقاتل المسلم عاقلة، وهذا قد سبقت الإشارة إليه، فالدية على بيت المال بعد التحري عن عاقلته والتأكد من عدمها، وذلك لقول رسول الله ﷺ: ((أنا وارث من لا وارث له، أعقل عنه وأرثه)) وقول سيدنا

علي بن أبي طالب < في خطابه لعامله بالموصل: إنه إن لم يكن لفلان بن فلان قرابة من أهل الموصل ولا يكون من أهلها، وكان مبطلاً فرده إليّ ما رسولي، فلان بن فلان - إن شاء الله - فأنا وليه والمؤدي عنه، ولا يطل دم امرئ مسلم، وكان قد أرسل إليه شخصاً قتل خطأ للبحث عن أهله بالموصل لفرض الدية عليهم.

وما روى الإمام محمد بن الحسن عن سيدنا عمر بن الخطاب < حيث قال: أخبرنا مالك - هذا كلام محمد بن الحسن في موطأه عن الإمام مالك - أخبرني أبو الزناد أن سليمان بن يسار أخبره أن سائبة كان أعتقه بعض الحجاج، فكان يلعب مع ابن رجل من بني عابد فقتل السائبة بن العابدي؛ فجاء العابدي أبو العابدي رأيت إن ابني قتله؟ قال: إذا نخرج ديته، قال العابدي: هو إذا كالأرخم إن يُترك يلقم وإن يقتل ينقم، قال محمد: بهذا نأخذ إذ نرى أن عمر يطل ديته عن القاتل.

مجمل هذا الموقف أن سيدنا عمر بن الخطاب < أوجب الدية في بيت مال المسلمين، حيث لم يكن للمسلم عاقلة تودي عنه.

الحالة الثانية: إذا كان القاتل المسلم له عاقلة ولكنها عجزت عن دفع الدية، في هذه الحالة أيضاً يتحمل بيت مال المسلمين عبء دفع الدية أو ما تبقى منها إذا كان للقاتل المسلم عاقلة وعجزت عن دفع كل الدية أو عن تمتتها، وفي هذه الحالة يأتي دور بيت المال بعد تقديم العاقلة، حيث يتم التحميل أولاً على أفراد العاقلة الأقرب فالأقرب ولا ينتقل العبء إلى بيت المال إلا بعد التأكد من عجزهم عن دفع الدية كلها أو بعضها.

الحالة الثالثة: من الحالات أيضاً التي يتحملها بيت المال بدلاً من العاقلة خطأ الإمام أو الحاكم في حكمه، يتحمل بيت المال عبء دفع الدية بصفة أصلية في

حالة خطأ الإمام أو الحاكم في حكمه، ولا دخل للعاقلة في هذه الحالة؛ لأنه يكثر فيجحف ذلك بعاقلة الإمام، ولأن الإمام والحاكم نائبان عن الأمة فيكون أرش خطئهما في بيت المال، وكذا الحاكم إن زاد سوطاً في حدٍّ أو تعزيراً أو جهل الإمام أو الحاكم حملًا أو بان عن حكمه بشهادة غير أهلٍ، فإنه في بيت المال؛ لأن خطأه يكثر في هذه الحالة، ولو قلنا: بأن العاقلة - عاقلة الحاكم - تتحمل عنه لأدى ذلك إلى الإجحاف بها.

الحالة الرابعة: حالة وجود قتيل في الأماكن العامة، إذا وجد قتيلٌ لا يعرف قاتله بالشارع الأعظم الذي يمشي فيه ويستخدمه كل المسلمين، وهو ما يكون مرور جميع الطوائف فيه على السوية، الطريق الواسع في الأسواق وخارج البلدان، كذلك المسجد الجامع، وكذلك الجسور العامة، فالدية في هذا كله في بيت المال؛ لأن هذه المواضع ومصالحها إلى العامة فكان حفظها عليهم، فإذا قصرُوا ضمنوا، وبيت المال مالهم فيؤخذ من بيت المال، وكذلك الأسواق العامة - وهي سوق السلطان - لأنها لم تكن مملوكة وليس لأحدٍ عليها يد فكانت كالشوارع؛ لأن سوق السلطان، أو سوق الحكومة، أو السوق الذي خطته الدولة هو لعامة المسلمين؛ لأن حفظها والتدبير فيها إلى جماعة المسلمين فيضمنون بالتقصير، فبيت المال مال عامة فيؤخذ منه، فكذلك إذا وجد القتيل في فلاة، وكان للمسلمين في هذه الفلاة منفعة الاحتطاب، والاحتشاش، والكأ، فالدية في بيت المال.

وكذلك من مات في زحمة الناس يوم الجمعة، أو يوم عرفة، أو زيارة القبور فديته في بيت مال المسلمين.

أما الزيارة للقبور التي تؤدي إلى الوفاة فهي ينبغي أن تُمنع؛ لأن زيارة القبور سنة فقط، ينبغي أن لا تؤدي إلى ما فيه ضررٌ بالمسلمين خصوصاً إذا كانت هذه

الزيارات بدعية لقبور الأولياء أو أمثالهم، فالصحيح أن بيت المال لا يتحمل منها شيئاً؛ لأنها معصية.

من يستحق الدية ونوعها ووقتها، الدية الناقصة: دية المرأة والكافر والجنين

١. مستحق الدية، ونوعها، ووقتها:

ونعني بمستحقي الدية: المستفيدين منها الذين يأخذونها ويحصلون عليها، فالدية مال ينتقل إلى ملك الإنسان بكل سبب شرعي، كسائر الأموال، فأول من يملك مال الدية هو المجني عليه نفسه، الذي تضرر من الجناية، وذلك إذا كان على قيد الحياة، بأن كانت الجناية على عضو من أعضائه أو على معنى من المعاني لديه، فهو أول من يستفيد.

لقد رأينا أن الدية الكاملة تجب في حالات كثيرة غير حالة القتل، مثل: إزالة المعاني كالعقل، والبصر، والسمع، والشم، والذوق، والكلام، وغيرها؛ كما تجب الدية الكاملة في قطع الأطراف والأعضاء عن بدن الإنسان، سواء أكانت أعضاء فردية، أو مزدوجة، أو رباعية، أو عشارية، أو أكثر من ذلك كالأسنان؛ أما الأرش فيجب في الشجاج، والجروح، وفي كل هذه الحالات تكون حقاً خالصاً للمجني عليه، لا يشاركه فيها أحد، وهو المستفيد الوحيد بهذه الديات، والأروش، والحكومات، طالما أنه لم يمت.

لكن لو فرضنا أنه مات، فإلى من ينتقل هذا الحق؟ إذا قتل الجاني المجني عليه فإن أموال المجني عليه تنتقل إلى ورثته الشرعيين، ومن ضمن التركة الدية، ومعلوم في الفقه الإسلامي أن المال ينتقل من ذمة المتوفى إلى ورثته بشروط معينة، ومن

هذه الشروط أن يكون المال داخلاً في ذمة المورث قبل وفاته، فهل يتوفر هذا الشرط في مال الدية؟

قد يقال: إن الدية مال وجبت للمقتول بعد وفاته، وبذلك ينتفي شرط وجود مال الدية في ذمته قبل وفاته، ولكن يقال: إن المقتول ملك الدية بآخر، يعني: في آخر جزء من حياته بدليل أنه يسددها ديونه أي: ديون المجني عليه تسدد من الدية، وتنفذ وصيته في هذا المال، إذ معنى ذلك: أنه ملكه، إذ لو لم يكن قد ملكه فلا يمكن أن يسدد منه دينه، ولا أن تنفذ فيه وصيته.

وبذلك يتوفر شرط دخول مال الدية في ذمة المتوفى في حياته، تصبح جزءاً من تركته، وإذا كانت الدية تركة أو من تركة المتوفى باتفاق فقهاء الأمة فإنها لورثة القتل، كسائر الأموال، وتوزع عليهم على مواريتهم الشرعية، والدليل على ذلك ما جاء في الكتاب العزيز: ﴿وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢] يعني: إلى أقاربه الذين يرثونه ميراثاً شرعياً.

كذلك يدل على ما قلنا سنة رسول الله ﷺ منها قوله: ((العقل ميراث بين ورثة القتل)) ((العقل)) يعني: الدية، ميراث بين ورثة القتل على قرابتهم، فما فضل فللعصبة. هذا حديث ثابت، ويدل دلالة واضحة على أن أقارب المورث إذا كان مجنياً عليه وقتل فإنهم يرثون عنه الدية.

وقد قضى سيدنا عمر بن الخطاب < بذلك، حيث يروى عن الزهري، عن سعيد قال: جاءت امرأة إلى عمر بن الخطاب تسأله أن يورثها من دية زوجها، فقال عمر: "ما أعلم لك شيئاً، وما أرى الدية إلا للعصبة؛ لأنهم يعقلون" يعني: بما أنك لا تعقلين عدل، أي: لا تساهمين في دفع ديات العاقلة، فكذلك ليس لك ميراث؛ وناشد عمر الناس فقال: "هل سمع أحد منكم عن رسول الله ﷺ شيئاً في

ذلك؟ فقام الضحاك بن سفيان فقال: كتب إلي رسول الله ﷺ في أشيم الضببي، أن أورث امرأته من ديته، فقال عمر: ادخل الخباء حتى آتيك، فلما نزل أخبره الضحاك بن سفيان بذلك، فقضى به عمر بن الخطاب < .

وقد اتفق أئمة الاجتهاد، وفقهاء المذاهب الإسلامية على أن: الدية موروثة عن القتل كسائر أمواله، وهذا موجود في كتبهم، وفيها تفصيل، ومن أقوال هؤلاء الأئمة ما قاله الإمام الشافعي -رحمه الله-: لا اختلاف بين أحد في أن يرث الدية في العمد والخطأ، من ورث ما سواها من مال الميت؛ لأنها تملك عن الميت، وبهذا نأخذ، فنورث الدية -في العمد والخطأ- من ورث ما سواها من مال الميت.

وإذا مات المجني عليه، وقد وجبت ديته، فمن مات من ورثته بعد موته كانت له حصته من ديته، كأن رجلاً جنى عليه في صدر النهار فمات، ومات ابن له من آخر النهار، فأخذت دية أبيه في ثلاث سنين، فميراث الابن الذي عاش بعد أبيه ساعة قائم في ديته، كما يثبت في دين لو كان لأبيه، كذلك امرأته وغيره ممن يرثه إذا مات.

وهكذا نجد أن الأمة متفقة على أن الدية موروثة على كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، فلكل وارث نصيبه من الدية حسب فرائض الله، ما عدا القاتل، فإنه لا يرث؛ لقوله ﷺ: ((القاتل لا يرث)) وقد قضى بذلك سيدنا عمر بن الخطاب < .

لكن من الفقهاء -وهم قلة قليلة- تفرق بين أن القاتل لا يرث في الميراث، ولكن يحصل على شيء من نصيبه في الدية، يعني: يحصل على نصيبه في الدية، ولكن ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح.

أيضاً: ممن يستفيدون من الدية بعد المجني عليه إذا كان حياً، وبعد ورثته إذا مات بيت المال، فبيت المال من طائفة المستفيدين من الدية، وذلك لأن الإمام وارث

من لا وارث له، وهو يؤدي دينه في حالة عدم وجود عاقلة له، أو عجزهم عن دفع الدية، ويرث إذا لم يكن له ولي وارث؛ لقول رسول الله ﷺ: ((أنا وارث من لا وارث له، أعقل عنه، وأرثه)) أخرجه ابن ماجه.

وأيضاً: ممن يستفيدون من الدية: جهات البر والإحسان، فمن الفقهاء من رأى أنه: إذا فضل شيء من المال ينبغي أن يعطى منه جهات البر والإحسان، فإن جهات البر والإحسان طرف مستفيد من الدية - والحمد لله - فلهم في أوجه البر المختلفة نصيب.

٢. ما تجب منه الدية عند أبي حنيفة والصاحبين:

الإمام أبو حنيفة يرى أن الدية تجب وتقضى من ثلاثة أجناس فقط: الإبل، والذهب، والفضة، واحتج أبو حنيفة على هذا القول بقوله ﷺ: ((في النفس المؤمنة مائة من الإبل)) فالنبي ﷺ جعل الواجب من الإبل على الإشارة إليها، قدم في النفس المؤمنة مائة من الإبل، وهذا يقتضي الوجوب منها على التعيين، إلا أن الواجب في الذهب والفضة - وهما الصنفان الأخيران - ثبت بدليل آخر، فمن ادعى الوجوب من الأصناف الأخر فعليه الدليل؛ يعني: ثبت بالدليل: "أن النبي ﷺ أوجب أيضاً الدية من الذهب والفضة".

وأما قضية سيدنا عمر < التي سنذكرها إن شاء الله - فقد قيل: إنما قضى بذلك حين كانت الديات على العواقل، فلما نقلها إلى الديوان قضى بها من الأجناس الثلاثة، قضى بها سيدنا عمر من الأجناس: الإبل، والذهب، والفضة، وقال: إن التقدير إنما يستقيم بشيء معلوم المالية، والأجناس الأخرى غير الإبل، والذهب، والفضة، مجهولة المالية، ولهذا لا يقدر بها ضرار المتلفات.

والتقدير بالإبل عرف بالآثار المشهورة، ولم يوجد ذلك في غيرها، فلا يعدل عن القياس والآثار التي وردت فيها بشيء آخر فيه القضاء بطريق الصلح؛ فإن القضاء بطريق الصلح لا يلزم.

أما عند الصحابين -أبي يوسف، ومحمد- فالدية تجب من ستة أجناس، اتفقا فيها مع شيخهما -الإمام: أبي حنيفة- في الإبل، والذهب، والفضة، وزادا عليه: البقر، والغنم، والحلل، واحتجا بقضية سيدنا عمر < بأنه روي عنه - أنه قضى بالدية من هذه الأجناس بمحض من الصحابة { ولم ينكر عليه أحد، فكأنه صار إجماعاً.

فقد قيل: بلغنا عن عمر بن الخطاب < أنه جعل الدية على أهل الإبل مائة، وعلى أهل الوريق -أي: الفضة- عشرة آلاف درهم، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الشاة ألفي شاة، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الحُلل مائتي حلة، والحلة: اسم لثوبين: كالقميص، والبنطلون، والجاكت، هذه تسمى: حلة أي: بدلة؛ وروي عن جابر: ((أن النبي ﷺ فرض في الدية على أهل الإبل مائة من الإبل، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاة ألفي شاة، وعلى أهل الحُلل مائتي حلة)) وهذا الحديث رواه أبو داود.

وقال السرخسي في (المبسوط) -مقرباً بين وجهتي نظر أبي حنيفة، وصاحبيه، محاولاً الجمع بينهما-: إنما أخذ عمر من: البقر، والغنم، والحلل في الابتداء؛ لأنها كانت أموالهم، فكان الأداء منها أيسر عليهم، وأخذها بطريق التيسير عليهم، فظن الراوي أن ذلك كان منه على وجه بيان التقدير للدية في هذه الأصناف، فلما صارت الدواوين والإعطاءات جعل أموالهم الدراهم والإبل، فقضى بالدية منها.

وهذا القول يجمع بين اتجاه أئمة المذهب، ثم لا دخل للبقر والغنم في قيمة المتلفات قصراً، فهي بمنزلة الدور، والعبيد، والجواري، وهكذا كان ينبغي ألا تدخل الإبل، إلا أن الآثار اشتهرت فيه عن رسول الله ﷺ فتركنا القياس بذلك في الإبل خاصة.

هذا يتضح منه - كما جاء في كتاب (المعاقل) - ما يدل على أن قول أبي حنيفة كقول الصحابين، فإنه قال: لو صالح الولي من الدية على أكثر من ألفي شاة، أو على أكثر من مائتي بقرة، أو على أكثر من مائتي حلة، لا يجوز الصلح، هذا دليل على أن هذه الأصناف في الدية أصول مقدرة عنده، كما هي أصول مقدرة عند صاحبيه أبي يوسف ومحمد، يعني: كما أنه يمكن الجمع بين قول أبي يوسف وقول صاحبيه بما ذهب إليه السرخسي، وإما أن نأخذ بالرواية الأخرى التي رويت عن الإمام أبي حنيفة، وفيها يتضح أن قوله موافق لقول صاحبيه.

على كل حال: فالمشهور عن أبي حنيفة أن الدية إنما تؤخذ من: الإبل، والذهب، والفضة فقط. والمشهور عن الصحابين: أنها تؤخذ من: الإبل، والذهب، والفضة، والغنم، والبقر، والحلل، فالفرق بينهما يسير، وهذا اتجاه الحنفية؛ ولأنه لا خلاف عند الحنفية أنها من الدنانير - ألف دينار - وكانت قيمة كل دينار على عهد رسول الله ﷺ اثني عشر درهماً، بيانه في حديث السرقة، فإنه قطع في مجن قيمته ثلاثة دراهم، بما يعادل ربع، فالقطع إذاً في الربع، فيكون الدينار قيمته أو صرفه بالدرهم في عهد سيدنا رسول الله ﷺ اثني عشر درهماً.

٣. ما تجب منه الدية عند مالك ومن وافقه:

موقف المالكية من الأصل في تقدير الدية: لا مدخل للدية عند المالكية لغير الذهب والفضة من ثياب أو طعام أو بقر؛ خلافاً لأبي يوسف ومحمد وغيرهما؛

لأنها قد تمهدت في عصر الصحابة على هذا، يعني: إنما تؤخذ الدية من الذهب والفضة، لا تؤخذ من ثياب، أو طعام، أو... أو... إلى آخره، قال مالك في الموازية: لا يؤخذ منها -أي: من الدية- بقر، ولا غنم، ولا حبل، ولا تكون إلا من ثلاثة أشياء: إبل، أو ذهب، أو فضة. والحكمة التي قيلت في ذلك: أن الحُلل نوع من العروض، فأشبه العقار، وأن الذهب والورق يخف حمله، وتتساوى قيمته، والإبل لا مشقة في نقلها، وسائر المواشي تختلف قيمتها، ويشق نقلها، وإنما ألزم النبي ﷺ أهل كل بلد أفضل أموالهم.

وحجة المالكية أيضاً: أن عمر بن الخطاب < قوم الدية بمحضر من الصحابة ذهباً وورقاً -أي: فضة- وكتب بهذا التقويم إلى الآفاق، ولا مخالف، ولا ينبغي أن يكون؛ فإن بلداً لم يكن قط به إبل، فلا سبيل إلى تقويمها فيه، كيف يدفعون الدية إبلاً؟ وقالت الصحابة ذلك، فقدرت نصيبها، واعتبرتها في كل بلد بالذهب والفضة، إذ لا تخلو بلد منها.

وحديث يحيى عن مالك أنه بلغه أن عمر بن الخطاب < قوم الدية على أهل القرى، فجعلها على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثنا عشر ألف درهم، قال مالك: فأهل الذهب: أهل الشام، وأهل مصر. وأهل القرى: أهل العراق.

وقوله: وقوم الدية على أهل القرى، خص بذلك أهل القرى؛ لأن أهل العمود هم أهل الإبل؛ يعني: بـ"العمود": الخيام -أي: الذين يعيشون في الخلوات، الصحراوات، هم الذين عندهم الإبل- أي: أن سيدنا عمر كان عادلاً عندما أخذ من أهل القرى ما هو قيمة الإبل، ولم يطالبهم بالإبل، وإلا كان ذلك مشقة عليهم. قال مالك: أهل البادية والعمود -الخيام- هم أهل الإبل، وهذا مما لا خلاف فيه؛ فأما أهل مكة فقال أشهب -من تلاميذ الإمام مالك في "الموازية" أيضاً-:

أهل الحجاز أهل إبل، وأهل مكة منهم، وأهل المدينة أهل ذهب، وروى عنه "أصبغ" في "العنبية" أهل مكة أهل ذهب.

ويبدو أن الراجح أن أهل مكة أهل ذهب أيضاً، وليسوا من أهل الخيام والعمود؛ وأما أهل الذهب ففي "الموازية" عن مالك: أهل الشام، وأهل مصر؛ وقال ابن حبيب: وكذلك مكة والمدينة وهكذا.

ويعجبني في هذا المقام ما قاله أبو الوليد الباجي في كتابه (الملتقى في شرح المنتقى) وهو كلام دقيق، يقول -رحمه الله-: وعندي أنه يجب أن يُنظر إلى غالب أموال الناس في البلاد، فأبي بلد غلب على أموال أهلها الذهب فهم أهل ذهب، وأي بلد غلب على أموالهم الورق فهم أهل ورق.

يقول -وكانه يرى من وراء الحجب-: وربما انتقلت الأموال، فيجب أن تنتقل الأحكام يعني: ربما يكون العكس، وربما تختلق الناس أو يصطنع الناس أموالاً أخرى، كما هو الحال في العصر الحديث، حيث عرف الناس الأموال المعدنية، وعرفوا الأموال الورقية، وعرفوا، وعرفوا...، فأهل كل بلد ينبغي أن يخرجوا الدية على قدر أموالهم بتقدير ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه: إما بتقدير قيمة الإبل، كم تساوي مائة من الإبل في أي بلد من البلاد؟ أو كم تساوي الألف دينار؟ أو كم تساوي الاثنا عشر ألف درهم وزناً إذا حولت إلى أي عملة من العملات في العالم؟ يمكن تقدير الدية بناء على هذا.

٤. أصل تقدير قيمة الدية:

فالعلماء اختلفوا في أن الدراهم والدنانير أصل، أم باعتبار قيمة الإبل؟ فالمذهب عند الحنفية أنهما أصل؛ يعني: للمسلمين في أي مكان أن يعتبروا الأصل هو ثمن مائة جمل، أو أن الأصل هو قيمة الألف دينار، أو قيمة الاثني

عشر ألف درهم؛ وفي قول للشافعي: يدخلان على وجه قيمة الإبل، وتتفاوت تفاوت قيمة الإبل، إذا رخصت الإبل انخفضت قيمتها، إذا غلت ارتفعت القيمة، هذا في قول الشافعي، يعني: الإبل هي التي تقدر أولاً بالدنانير، أو بالدرهم، ثم تقدر بها العملة المحلية في أي بلد.

ويُحكى عن أبي بكر الرازي أنه كان يقول: أولاً: وجوبها على سبيل قيمة الإبل، ولكنها قيمة مقدرة شرعاً بالنص، فلا يزداد عليها، ولا ينقص عنها، ثم رجع عن ذلك، وقال: هما أصلان في الدية يعني: إما الإبل، وإما البقر، وإما الذهب والفضة.

واحتج الشافعي على قوله بحديث الزهري، قال: كانت الدية على عهد رسول الله ﷺ مائة من الإبل، قيمة كل بعير أوقية، ثم غلت الإبل، فصارت قيمة كل بعير أوقية ونصفاً، ثم غلت فصارت قيمة كل بعير أوقيتين، فما زالت تغلو حتى جعلها عمر عشرة آلاف درهم، أو ألف دينار.

فهم من هذا الإمام الشافعي: أن الأصل هو التقييم في الدية بالإبل، وثن الإبل. وفي حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي ﷺ قضى في الدية بمائة من الإبل، قيمتها أربعة آلاف درهم، أو أربعمائة دينار؛ وحجة الحنفية في ذلك حديث سعيد بن المسيب أن النبي ﷺ قال: ((دية كل ذي عهد في ألف دينار)) وذكر الشعبي عن عبيدة السلماني، أن عمر بن الخطاب لما دَوّن الدواوين جعل الدية على أهل الإبل مائة من الإبل، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم، وقضاؤه ذلك كان بحضور من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد، فحل محل الإجماع منهم.

والمعنى فيه: أن للقاضي أن يقضي بالدية من الدراهم، أو الدنانير، مؤجلة في ثلاث سنين، فلو كان الأصل في الدية الإبل وهي دين، والدراهم والدنانير بدل عنها، كان هذا ديناً بدين، ونسيئة بنسيئة، وذلك حرام شرعاً.

وأما الحنابلة: فظاهر كلام الحرقى أن الأصل في الدية: الإبل، لا غير، وهذه إحدى الروايتين عن أحمد، وهو قول لطاوس، والشافعي، وابن المنذر، وقال القاضي أبو يعلى: لا يختلف المذهب - يعني: مذهب الحنابلة - أن أصول الدية: الإبل، والذهب، والورق، والبقر، والغنم، وهو قول: عمر، وعطاء، وطاوس، وفقهاء المدينة السبعة.

وهكذا اختلف الفقهاء في الأصل، أي أن المسألة نظرية، إنما القاضي له أن يختار ما يناسب ظروف بيئته، وأحوال الناس، والأموال الرائجة، حيث ييسر على الناس، سواء قلنا: إن الأصل في تقدير الدية يرجع إلى: الإبل فقط؛ أو: الإبل، والذهب، والفضة؛ أو: الإبل، والذهب، والفضة، والبقر، والغنم، والشيء، والحل؛ وهذه الأقوال مهمة جداً؛ لأنه إذا كان الأصل في الدية الإبل فقط فلا يجزئ فيها إلا الإبل فقط.

وإذا قيل بخلاف ذلك فإن أحضر من عليه الدية - من القاتل أو القاتلة - نوعاً من هذه الأصول، لزم الولي أخذه، ولم يكن له المطالبة بغيره، سواء كان من أهل ذلك النوع، أم لم يكن؛ لأنها أصول في قضاء الواجب، يجزئ الواحد منها، فكانت الخيرة أو الاختيار إلى من وجبت عليه.

وإن قيل: الأصل: الإبل خاصة، فعليه تسليمها إلى من يستفيد بها، ممن ذكرنا سليمة من العيوب، وأيهما أراد العدول عنها إلى غيرها فلآخر منعه؛ لأن الحق متعين فيها، فاستحقت كالمثل في المثليات المتلفة، وإن كانت الإبل نادرة، ولم

توجد إلا بأكثر من ثمن المثل، فله العدول إلى ألف دينار، أو اثني عشر ألف درهم، وهو قول للشافعي في القديم، وقال في الجديد: تجب قيمة الإبل بالغة ما بلغته؛ لحديث عمرو بن شعيب، عن عمر في تقويم الإبل؛ ولأن ما ضمن بنوع من المال وجبت قيمته، كذوات الأمثال، يعني: هذه الأموال إنما ينبغي أن توزن بما يترتب عليها.

وإذا نحن أخذنا بأن الأصل هو الإبل، فينبغي ألا يردها من وجبت له، لكن عليه أن يسلمها أهل الجاني سليمة، وفي هذه الحالة إذا قلنا: الأصل: الإبل، فليس له أن ينتقل إلى غيرها، لكن إذا كانت نادرة، أو كانت أكثر من ثمن المثل فله العدول إلى ألف دينار، أو اثني عشر ألف درهم.

وفي كل الأحوال: يمكن تقديرها على أساس الإبل، أو على أساس الذهب: بالقيمة، أو بالنقود المستعملة حالياً.

5. وقت وجوب الدية:

في أحد أقوال الفقهاء: أنها تقسم إلى ثلاث سنين، حتى في القتل العمد، في كل سنة ثلثها، سواء أكانت دية النفس، أو دية الطرف، أو دية جدد الأنف، أو الأذنين، أو قطع الذكر، أو الأنتيين، وإن كانت دون الدية - يعني: إذا كان أقل من الدية الكاملة - نظرنا: فإن كان ثلث الدية كدية المأمومة، أو الجائفة، وجب في آخر السنة الأولى، ما دام أقل من الدية الكاملة، أو كان الثلث في آخر السنة الأولى تُدفع، وجب في آخر السنة الأولى ولم يجب منه شيء حالاً، وإن كان نصف الدية أو ثلثها كدية اليد، أو دية المنخرين، وجب الثلث في آخر السنة الأولى، والباقي في آخر السنة الثانية، وإن كان أكثر من الثلثين كدية ثماني أصابع، وجب الثلثان في السنتين، والباقي في آخر الثالثة.

وإن كان أكثر من دية مثل أن ذهب سمع إنسان، ففي كل سنة ثلث؛ لأن الواجب لو كان في الدية لم ينقص في السنة عن الثلث، كذلك لا يزيد عليه، إذا زاد على الثلث؛ وإذا كان الواجب بالجنابة على اثنين وجب لكل واحد ثلث في كل سنة؛ لأن كل واحد له دية فيستحق ثلثها، كما لو انفرد حقه، وإن كان الواجب دون ثلث الدية كدية الأصابع لم تحمله العاقلة؛ لأنها لا تحمل ما دون الثلث ويجب حالاً؛ لأنه بدل متلف، لا تحمله العاقلة، فكان حالاً كالجنابة على المال في الحال.

أما المالكية: فدية العمد لا تحملها العاقلة، وهي في مال الجاني، وهل تكون حالة أو منجمة؟ في بعض كتب المالكية عن مالك: هي حالة غير منجمة؛ لأنها دية لا تحملها العاقلة؛ لأن الإمام مالك يرى أن الذي تحملها العاقلة هي التي تؤجل، أصل ذلك ما دون الثلث من أرش الجراحات، وفي بعض كتب المالكية: أنها منجمة أيضاً في ثلاث سنين؛ لأنها دية كاملة كانت منجمة على ثلاثة أعوام؛ يعني: مقسطة كالتي تحملها العاقلة.

إذاً عن مالك أن الأمر المجتمع عليه عنده في الخطأ، أنه لا يعقل حتى يبرأ المجرع، ويصح، وأنه إن كسر عظم من الإنسان، يد، أو رجل، أو غير ذلك من الجسد خطأ، فبرأ وصح، وعاد لهيئته، فليس فيه عقل - يعني: ليس فيه قصاص - فإن نقص أو كان فيه عقل ففيه من عقله بحسب ما نقص، قال مالك: فإن كان ذلك العظم مما جاء فيه عن النبي ﷺ عقل مسمى، فبحساب ما فرض فيه النبي ﷺ وما كان مما لم يأت فيه عن النبي ﷺ عقل مسمى، ولم تمض فيه سنة، فإنه يجتهد فيه - يعني: الإمام، أو القاضي يجتهد في ذلك.

قال مالك: وليس في الجراح في الجسد إذا كانت خطأ عقل، إذا برأ الجرح وعاد لهيئته، فإن كان في شيء من ذلك عقل أو شين - يعني: شيء يذهب الجمال -،

فإنه يجتهد فيه، إلا الجائفة، فإن فيها ثلث الدية؛ وأما دية القتل شبه العمد فتجب الدية على العاقلة، ليس هناك شيء اسمه القتل شبه العمد عند الإمام مالك، هذا كلام الجمهور، ما عدا المالكية: تجب الدية على العاقلة في ثلاث سنين، في كل سنة ثلثها، ويجب في آخر كل حول ثلثها، ويعتبر ابتداء السنة من حين وجوب الدية، بهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: ابتداؤها من حين حكم الحاكم؛ لأنها مدة مختلف فيها، كان ابتداؤها من حين حكم الحاكم، وهذا هو الراجح.

وعند الحنابلة: أن الدية مال مؤجل، فكان ابتداء أجله من حين وجوبه كالدين المؤجل، والسلم، ولا يسلمون الخلاف فيها، فإن الخوارج لا يعتد بخلافهم؛ لأن هذا مما خالف فيه الخوارج، قال ابن قدامة: ولا أعلم في أنها -أي: في دية القتل الخطأ- تجب مؤجلة، خلافاً بين أهل العلم، وروي ذلك عن: عمر، وعلي، وابن عباس، وبه قال الشعبي، والنخعي، وقتادة، وعبد الله بن عمر، ومالك، والشافعي، وإسحاق.

وقد حكي عن قوم من الخوارج أنهم قالوا: الدية حالة؛ لأنها بدل متلف، لكن -كما ذكرت- خلاف الخوارج لا قيمة له، وتخالف الدية سائر المتلفات؛ لأنها تجب على غير الجاني على سبيل المواساة له، فاقتضت الحكمة تخفيفها عليهم، لأنه إذا كانت الدية مخففة على الجاني نفسه، وهو الذي جنى، فما بالناس لا تخففها عن يواسيه؛ ويتحملها عنه؟ قياس الأولى يقول: إنهم أولى بهذا التخفيف.

وقد روي عن عمر وعلي أنهما قضيا بالدية على العاقلة في ثلاث سنين؛ فمتى تجب؟ والمدة التي تجب فيها؟ فهذا هو تفصيلها، وخصوصاً في الخطأ وفي شبه العمد، عند من يقول به هناك اتفاق على هذا.

ولعل الراجح أنها إذا وجبت الدية تجب مؤجلة، سواء كانت عمداً، أم شبه عمد، أم خطأً، هذا من باب التيسير.

وأيضاً: هنا تحسب السنوات منذ الحكم في القضية، أما قبل ذلك فإنها إجراءات قد تستغرق شيئاً من الوقت.

} ودية القتل الخطأ مؤجلة في ثلاث سنين، فإن هذا مروى عن عمر وعلي جعلاً دية الخطأ على العاقلة في ثلاث سنين، ولا يعرف لهما من الصحابة مخالف من أهل العلم؛ ولذلك اتبعهما العلماء، وصار هذا بمثابة الإجماع السكوتي؛ لأن أصحاب النبي ﷺ لا يمكن أن يسكتوا على باطل، فسكوتهم يقتضي أنهم رضوا بهذا الحكم.

ولما كانت الدية في الخطأ مالاً يجب على سبيل المواساة، والتكافل، والتعاون مع القاتل، فلن تجب حالة كالزكاة؛ لأن الزكاة فيها مواساة؛ لذلك لم تجب في أول الملك للمال، إنما أعطى الشرع صاحب المال فرصة من باب استثمار هذا المال؛ حتى يواصي بالنماء من يحتاج.

وكل دية تحملها العاقلة تجب مؤجلة، وما لا تحمله العاقلة يجب حالاً؛ لأنه بدل متلف، فلزم المتلف حالاً، كقيم المتلفات.

٦. الدية الناقصة "دية المرأة في رأي جماهير الفقهاء":

لقد ذهب جماهير الفقهاء إلى أن دية المرأة الحرة المسلمة نصف دية الرجل الحر المسلم، وهذا أمر يكاد يكون موضع اتفاق بين الفقهاء، واستدل أصحاب هذا الاتجاه على وجهة نظرهم بالسنة، وبأقوال الصحابة، وبالقياس، وبالإجماع.

أما استدلالهم بالسُّنة، فقد رَووا أن النبي ﷺ قال: "دِيَّةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَّةِ الرَّجُلِ". وهكذا هو مروى عن النبي ﷺ من وجهة نظرهم، وعن عمر، وعلي، وابن مسعود، وزيد بن ثابت { جميعاً - فهم أوَّلًا استدلُّوا بالسُّنة في حديث: "دِيَّةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَّةِ الرَّجُلِ" وهذا الجزء من الحديث هو من رواية سيدنا معاذ بن جبل < ولكن في سنده ضعفٌ، فقد روى عنه هذه الزيادة الإمام أبو بكر البيهقي في كتابه (السنن الكبرى) وحكم على هذا الحديث أنه لم يثبت، أو أن فيه ضعفاً.

وكذلك استدلُّوا بأقوال الصحابة، منهم عمر، وعلي، وابن مسعود، وزيد بن ثابت { .

واستدلُّوا بالإجماع: قال ابن المنذر، وابن عبد البر -رحمهم الله-: أجمع أهل العلم على أن دِيَّةَ الْمَرْأَةِ نِصْفُ دِيَّةِ الرَّجُلِ. والذي روى هذا الإجماع بعض كبار الفقهاء كابن المنذر من الشافعية، وابن عبد البر من المالكية، بل وأيضاً ابن قدامة من الحنابلة.

واستدلُّوا كذلك بالقياس: وذلك أنهم قاسوا دِيَّةَ الْمَرْأَةِ عَلَى مِيرَاثِهَا، فكما أنها تَرِثُ النِّصْفَ مِنَ الرَّجُلِ، أَوْ عَلَى النِّصْفِ مِنَ الرَّجُلِ، فَاللَّهُ تَعَالَى قَالَ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] فكما أنها تَرِثُ عَلَى النِّصْفِ مِنَ الرَّجُلِ، فَدِيَّتُهَا كَذَلِكَ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَّتِهِ، وبالمعلوم أن الدية مائة من الإبل بالنسبة للرجل بلا خلافٍ، فإذا تكون المرأة على النصف؛ يعني: أن دِيَّتُهَا خَمْسُونَ جَمَلًا، واستدلُّوا كذلك بالقياس على الشَّهَادَةِ، فكما أن شَهَادَةَ الْمَرْأَتَيْنِ تَسَاوِي شَهَادَةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ؛ إِذَا فَهِيَ عَلَى النِّصْفِ مِنْهُ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ

﴿وَأَمْرًا تَكُن مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾
 [البقرة: ٢٨٢] فكذلك يقاس على الشهادة الدية، إذا دية المرأة على النصف من دية الرجل.

وهذا في حالة الاعتداء على النفس، فلو أن شخصاً -رجلاً أو امرأة- قتل امرأة خطأ فديتها خمسون جَمَلًا؛ لأنها على النصف من دية الرجل، فهل هذا الحكم هو بالنسبة للأطراف؟

في الواقع أن الفقهاء لهم كلام آخر بالنسبة لدية الأطراف، فإنهم اختلفوا في ذلك إلى قولين:

القول الأول: هو قول الحنفية، والشافعية: وهذا القول مفاده أنها على النصف من دية أطراف وجراح الرجل أيضاً؛ يعني: أن الحنفية، والشافعية، طردوا أقوالهم في النفس، والأطراف، لم يفرقوا بين دية النفس، ودية الأطراف، بالنسبة للمرأة فهي على النصف في الجميع.

واستدلوا على وجهة نظرهم بما روي عن عليّ عليه السلام قال: "عقلُ المرأة على النصف من الرجل" العقلُ يعني: الدية، فدية المرأة على النصف من الرجل في النفس، وما في دونها، وروي ذلك عن ابن سيرين، وبه قال الثوري، والليث، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وأبو ثور، واختاره ابن المنذر.

وحجتهم في هذا القول: أن الرجل والمرأة، شخصان تختلف ديتهما في النفس، فالرجل ديته مائة، والمرأة ديتها خمسون، فاختلفت كذلك في الأطراف، فقاوسا ديتها في الأطراف، والجراحات، على ديتها في النفس.

القول الثاني: قال المالكية، والحنابلة: إن دية المرأة بالنسبة للأطراف، والجراحات، تساوي دية الرجل إلى الثلث، إلى أن نصل إلى درجة الثلث، فإذا

بلغت الثلث رجعت إلى عقلها هي، فمثلاً إذا قُطع لها أصبع واحد ففيه ما في قطع أصبع الرجل، وهو عشر من الإبل، إذا قُطع أصبعان فلها عشرون كالرجل، أي عشرون جَمَلًا، إذا قُطع لها ثلاث فثلاثون كالرجل، هنا وصلت إلى الثلث، إذا قُطع لها أربعة أصابع فإنها تأخذ نصف ما يأخذه الرجل، أي تأخذ عشرين، وهذا مخالف لما يتبادر إلى العقل، وقد جرى حوار بين بعض التابعين في هذا، فقال من يرى هذا الاتجاه: "إنها السنة يابن أخي" أي: إنه نشأ فوجد سنة أصحاب النبي ﷺ على هذا، تأخذ عشرين، ورُوي ذلك عن عمر، وابن عمر، وزيد بن ثابت { وبه قال سعيد بن المسيب، وعمر بن عبد العزيز، وعروة، والزهري، وهو قول فقهاء المدينة السبعة؛ وذلك لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: "عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها" وهو نص مقدم على ما سواه، لكن هذا الحديث فيه كلام، فقد أخرجه النسائي، ولكن في إسناده ضعف، وقد نصّ على ذلك الزيلعي في (نصب الراية) فهو إذاً حديثٌ ضعيفٌ، والضعيف لا تقوم به الحجة.

٧. رأي المخالفين للجمهور في دية المرأة، وأدلتهم:

لقد خالف الجمهور بعض العلماء، منهم أبو بكر بن الأصم، وابن عُليّة، وهذان العالمان ذهبا إلى أن دية المرأة تساوي دية الرجل تماماً في النفس، أو في غير النفس، وهذان العالمان استدلاً بالسنة، واستدلاً بالقياس، واستدلاً بشرع من قبلنا، واستدلاً أيضاً بظاهر القرآن الكريم، إذاً فأصحاب هذا الاتجاه يرون أن دية المرأة مساوية تماماً لدية الرجل.

وأما دليلهم من الكتاب، فالظاهر من الآيات؛ ومن ذلك قوله تعالى في دية القتل الخطأ: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢] فظاهر الآية أنه لا فرق بين مؤمن ومؤمنة، وأن دية أي منهما ما دام القتل خطأ فهي مائة من الإبل، لا فرق بين رجل وامرأة. يقول الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره (التفسير الكبير) في المسألة الثامنة، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً﴾ يقول: مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل، وقال الأصم، وابن عُلَيَّة: ديتها مثل دية الرجل.

حجة الفقهاء: أن عليًّا، وعمر، وابن مسعود، قضوا بذلك؛ لأن المرأة في الميراث، والشهادة، على النصف من الرجل، فكذلك في الدية. وحجة الأصم وابن عُلَيَّة، قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتًا بالسوية. والله أعلم.

هذا ما ذكره فخر الدين الرازي، وكأنه يؤيد هذا الرأي؛ لأنه لم يردّ عليه، ولم يتعقبه.

وبعض الفقهاء المعاصرين لم يعجبهم هذا الاتجاه فردّ عليه، ونقضه، ومما عابوا به هذا القول أنه قول مخالف للإجماع، وأن ابن عُلَيَّة والأصم مجروحان عند العلماء، لا يعتمد عليهما، ولا يعتد بخلافهما، فابن عُلَيَّة المشهور ليس هو الأب إسماعيل بن عُلَيَّة الإمام العلامة الثبت، كما وصفه الحافظ الذهبي، وغيره، بل هو ابنه إبراهيم الذي جرحوه، واتهموه.

والحق الذي يقتضيه التأمل والإنصاف أنّ المقصود في هذا السياق هو الأب، وليس الابن؛ لأن ابن عُلَيَّة حقيقة هو الأب إسماعيل ابن عُلَيَّة، نُسب إلى أمه - كما هو معلوم - فإذا قيل: ابن عُلَيَّة انصرف الذهن إليه؛ لأنها الحقيقة، ولا يعدل عن الحقيقة إلى غيرها إلا بقريضة، أما إبراهيم المذكور فليس ابن عُلَيَّة على الحقيقة إنما هو ابن ابن عُلَيَّة، وابن عُلَيَّة الأب هو الفقيه المحدث، وأما الابن فلم يعرف بالفقه، وإنما قيل عنه: المتكلم، قال الذهبي في (الميزان) عن الأب ابن عُلَيَّة: كان حافظاً فقيهاً كبير القدر، وقال المزي في (تهذيب الكمال) عن شعبة، قال: ابن عُلَيَّة ريحانة الفقهاء.

إدًا، فقد استدلوا بظاهر الكتاب، وهما عالمان جليلان، ولا فائدة في القدح فيهما.

وهذان العالمان استدلاً كذلك بالقياس: وهو قياس دية المرأة على القصاص، فكما أن من قتل امرأة يُقتَصَّ منه، فكذلك من قتلها خطأ ينبغي أن يدفع الدية تماماً كالرجل، فمن قتل رجلاً يُقتَصَّ به، ومن قتل امرأة يُقتَصَّ بها، ومن قتل رجلاً خطأ يدفع الدية كاملة، فيقاس على ذلك أن من قتل امرأة ينبغي أن يدفع الدية كاملة، فذلك شرع من قبلنا، فإن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ ... إلى آخره. [المائدة: ٤٥] يسوي بين الرجل والمرأة.

٨. القرآن الكريم ودية المرأة:

الذي يقرأ القرآن الكريم ويتأمله بالنسبة لهذه القضية، ماذا يجد في القرآن الكريم؟ في "سورة النساء" آية بينة محكمة واضحة، ومن تأملها وجد أن هذه الآية

لم تميز في الحكم بين رجل وامرأة، في وجوب الدية والكفارة، والدية هي حق أولياء الدم، والكفارة هي حق الله عز وجل إنما فرقت الآية بين المؤمن الذي يعيش في دار الإسلام ومجتمع المسلمين، والمؤمن الذي يعيش في دار الأعداء المحاربين، وفي رحاب مجتمعهم، إذا قتله المسلمون أو أحدهم خطأً، فهنا تجب الكفارة على القاتل المخطئ، ولا تجب الدية؛ لأنها تُدفع لأهله المحاربين للمسلمين، فيتقوون بها في حرب المسلمين، فلا فرق في نظر القرآن في العقوبة الدنيوية بين الرجل، والمرأة في الدية، كما لا فرق بينهما في القصاص، فإن الذي يُقتل المرأة يُقتل بها قصاصاً، سواء كان قاتلها رجلاً أم امرأة، لا خلاف في هذا، حتى إنه لو كان قاتلها هو زوجها يُقتل بها، وقد قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨] وقال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩] ومن هنا أجمعت كل المذاهب والمدارس منذ عهد الصحابة، ومن بعدهم على قتل الرجل بالمرأة قصاصاً؛ وفقاً لقاعدة: "النفس بالنفس" وكذلك الجزء الأخرى، فإن الله -تعالى- عندما قال: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَعَظِيبٌ عَلَيْهِ وَلَعْنَةٌ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيماً﴾ [النساء: ٩٣] ذكر كلمة "مؤمن" في سياق الشرط، والنكرة في سياق الشرط تعم، تشمل الرجل كما تشمل المرأة، فالعقاب الأخرى على قاتل المرأة مساوٍ تماماً للعقاب الأخرى بالنسبة لقاتل الرجل.

وقد قرر القرآن الكريم ما جاء في الكتب السماوية السابقة من تعظيم جريمة قتل النفس البشرية بغير حق، فاعتبر أنه من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً، فقتل النفس أياً كانت هذه النفس، وهي نكرة أيضاً في سياق النفي، فهذا السياق يفيد أنها للعموم، سياق الشرط: ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ

أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴿المائدة: ٣٢﴾ وفي سورة أخرى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴿الأنعام: ١٥١﴾ فإذا النهي عن القتل في الآيتين يشمل قتل الرجل وقتل المرأة على حد سواء، فكل منهما يُقتص من قاتله عمداً بلا شك، سواء كان القاتل رجلاً أم امرأة؛ لأن قوله: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا ﴿الإسراء: ٣٣﴾ نكرة في سياق الشرط وهي تفيد العموم، فكل من قتل مظلوماً من رجل أو امرأة، فلوليّه حق القصاص، وقال الله تعالى: ﴿وَكُنِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ ﴿المائدة: ٤٥﴾ إلى آخره، فالله ﷻ ذكر القصاص في ذلك كله، وحكاه عن التوراة في الكتب السابقة، والراجح أن شرع من قبلنا شرع لنا، ما لم يرد في شرعنا ما ينسخه أو يبطله.

فالمأمل في آيات القرآن الكريم يجد أن ظاهرها التسوية في القصاص، والتسوية أيضاً في الدية، فالتفريق بينهما تفريق قد يكون من خارج القرآن، لكن ليس في القرآن ما يفيد، لا من قريب ولا من بعيد، على التفرقة بين الرجل والمرأة في الدية، بل إن سياق الآيات في عمومها يفيد التسوية بينهما؛ ولأن الآيات دائماً تذكر العدوان على النفس - النفس البشرية، النفس الآدمية - ولا شك أن نفس المرأة كنفس الرجل تماماً بتمام، فهي كالرجل في هذا، لا فرق بينهما.

إذاً ننتهي إلى أنه لا يوجد في القرآن الكريم ما يدل دلالة واضحة، أو خفية، على أن المرأة على النصف من الرجل في الدية، بل إن ظاهر الآيات القرآنية الواردة فيما حرّمه الله من قتل النفس، أو فيما ذكره من الدية، أو فيما ذكره المولى ﷺ من القصاص، حتى فيما حكاه القرآن عن التوراة من الكتب السابقة ولم يرده، ظاهر ذلك كله يدل على التسوية.

٩. دية المرأة في السنة:

هل جاء في السنة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ أن دية المرأة على النصف من دية الرجل؟

إذا نظرنا في (الصحيحين) لن نجد في أيٍّ منهما أيَّ حديثٍ عن التمييز بين دية المرأة ودية الرجل، لا حديثاً مرفوعاً، ولا موقوفاً، ولا مسنداً، ولا معلقاً، من أحاديث البخاري، ولا من أحاديث الدرجة الأولى من أحاديث (صحيح مسلم) - أحاديث الأصول - ولا من أحاديث الدرجة الثانية - أحاديث التوابع - بل ولا نجد في كتب السنن الأربعة حديثاً واحداً يدل على هذه التفرقة، لا في (سنن أبي داود)، ولا الترمذي، ولا النسائي، ولا ابن ماجه، لا نجد حديثاً يميز بين دية الرجل ودية المرأة.

بل إننا إذا انتقلنا بعد ذلك إلى الكتب التي جمعت الأحاديث بعد هذه العصور، بحثنا مثلاً في معاجم الطبراني، أو في مسانيد غيره، كمسند أبي بكر بن خزيمة، أو (صحيح ابن حبان)، أو كتب أبي جعفر الطحاوي، كـ(شرح معاني الآثار) أو حتى كتاب (المستدرک) للحاكم، لا نجد شيئاً من الأحاديث يميز بين دية الرجل، ودية المرأة، إنما الوارد هو في (السنن الكبرى) للإمام البيهقي من علماء القرن الخامس الهجري، وقد روى في سننه حديثاً عن معاذ بن جبل، عن النبي ﷺ قال: "دية المرأة على النصف من دية الرجل" رواه البيهقي - رحمه الله - من طريق عبادة بن نسي، وقال: فيه ضعف، وفي الباب الذي يليه مباشرةً أشار إلى إسناد هذا الحديث، وقال: لا يثبت مثله.

هذا ما ثبت في الحديث المرفوع عن دية المرأة خاصة - أعني دية النفس - وقد جاءت بعض أحاديث في جراحات المرأة مثل كسر الأصابع، أو الأسنان، أو نحوها، فقد رووا حديثاً يصرح أن دية المرأة مثل دية الرجل، حتى تبلغ الثلث فتكون على النصف من دية الرجل، روى ذلك النسائي في سننه عن إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: "عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى تبلغ الثلث من ديتها" العقل هنا معناه: الدية؛ لأنها كانت عبارة عن إبل تُعقل؛ يعني: تربط، قال أبو عبد الرحمن - أي: النسائي -: إسماعيل بن عياش ضعيف كثير الخطأ، خصوصاً وأنه روى هذا الحديث عن غير الشاميين، وهو إذا روى عن غير الشاميين - كالحجازيين مثلاً، كما في هذا الحديث - يخطئ كثيراً، وفيه علة أخرى وهي ابن جريج، فإنه على فضله ومكانته متهم بالتدليس، وخصوصاً فيما رواه عن عمرو بن شعيب، وقد قال الإمام أحمد: لم يلق ابن جريج عمرو بن شعيب، ونقل الترمذي عن الإمام البخاري قوله: لم يسمع ابن جريج من عمرو بن شعيب، ثم إن ابن جريج يرويه عن عمرو بن شعيب، وفيه أيضاً كلام كثير، فهناك من وثقه وقبله؛ أي عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهناك من جرحه ورده، ولا سيما فيما يرويه عن أبيه عن جده.

إدًا حتى حديث الجراحات التي اختلف فيها العلماء: هل تكون مثل دية الرجل - كما ذهب الحنفية، والشافعية - أم تكون كالرجل في بعضها - وهو ما ذهب إليه غيرهم كالمالكية، والحنابلة - فحتى هذا الحديث الذي استدلوا به فيه ضعف، وفيه كلام.

وما استدلووا به في أن الدية على النصف من دية الرجل لم يثبت، إنما هو مروى عن معاذ بن جبل، وفي سنده ضعف، بل إن الإمام البيهقي وهو أول من رواه إلى هذا الوقت - القرن الخامس - واهتم بإبرازه كان أميناً جداً، فنص على أن في سنده ضعفاً، بل وقال: لا يثبت مثله. والإمام البيهقي - كما هو معلوم - من أئمة الرواية، والنقد، وعالم بالرواية، وعالم بما فيها من جرح، وتعديل، فهو شافعي، ولو كان هذا الحديث قوياً لقال به.

وعن الإمام أحمد قال: بالنسبة لسند الحديث الثاني، وهو ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، الإمام أحمد قال: له أشياء مناكير؛ يعني: ينكرها أهل العلم بدراية الحديث عليه، ونكتب حديثه، نعتبر به؛ يعني: الاعتبار به فقط، وليس للاستدلال به، أما أن يكون حجة فلا؛ لأن العلماء لا يستدلون إلا بالأحاديث الصحيحة، أو الحسنة، أما هذا فليس صحيحاً، ولا حسناً، فكيف يبنى عليه هذا الحكم الخطير الهام جداً في مسيرة حياة الأمة، وفيه تفرقة بين الرجل والمرأة، فإذا لم يكن هذا الحديث ثابتاً فكيف يستدل به العلماء، وقيل لأبي داود: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده حجة؟ قال: لا، ولا نصف حجة.

ولكن الحق أن رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فيها كلام، قيلها بعض العلماء، ورفضها بعض آخر، إنما رواية ابن جريج، وابن جريج نفسه فيه كلام - كما ذكرنا - : رغم علمه وفضله فيه تدليس، لكن عندما يروي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده هنا يكون هناك مأخذٌ متعددةٌ على سند هذا الحديث، الذي يفرق في الجراحات بين دية الرجل ودية المرأة.

ولا غرو! نحن لا نعجب من تضعيف المحافظ البيهقي للحديث في سننه، بل إن علماء الحديث المعاصرين لنا الآن، جهابذتهم ضعفوا أيضاً هذا الحديث، فالشيخ الألباني -رحمه الله- ذكر حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده الذي رواه ابن جريج هذا، في التفرقة بين جراحات الرجال، وجراحات النساء، رواه وذكره، وجمعه الشيخ الألباني ضمن (ضعيف الجامع الصحيح) وضعفه كذلك في (إرواء الغليل على منار السبيل) الذي قام بتخريج أحاديثه قبل أن يتوفاه الله.

وكذلك الحديث الذي استدلوا به على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وفيه معاذ بن جبل عن النبي ﷺ كذلك ضعفه هؤلاء الجهابذة، ومن ضعفه أيضاً الشيخ الألباني في (ضعيف الجامع الصغير) وفي (إرواء الغليل) لعلتين: إسماعيل بن عياش - كما ذكرنا - وكذلك تدليس ابن جريج.

والمنصف إذا تأمل في هذا كله وجد أن الدليل الذي استند إليه جماهير العلماء في التفرقة بين دية الرجل ودية المرأة، وأنها على النصف منه دليل فيه كلام، وكان ينبغي ألا يأخذوا به، أو أن يبحثوا، أو كان عليهم أن يبحثوا عن أدلة أقوى من هذا.

١٠. الإجماع ودية المرأة:

الجمهور من الفقهاء استدلوا بالإجماع على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وقوّوا هذا الدليل بأنهم أسندوا رواية الإجماع إلى عدد من كبار العلماء منهم - كما سبق - : ابن عبد البر، وابن المنذر، وابن قدامة، وغيرهم، هؤلاء

وغيرهم رووا الإجماع على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، فهل يا ترى هذا الإجماع صحيح؟

إذا صرفنا النظر عن مدى حجية الإجماع، فإننا نرى أنه ليس هناك إجماع على هذه المسألة، أين هذا الإجماع، وقد كان لبعض العلماء، ومنهم ابن علية المتوفى سنة ١٩٣ هجرية، والأصم المتوفى سنة ٢٠١ هجرية، كان لهما قول مخالف، فكيف يكون هناك إجماع مع وجود هذين العالمين المخالفين لقول الموافقين على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل؟! فابن علية، والأصم، يريان أن دية المرأة كدية الرجل تمامًا، ولا يمكن أن يثبت الإجماع، وقد خالف فيه هذان الإمامان، لكن من الممكن أن نقول: إنهما خالفا الجمهور؛ لأنه لم يثبت لديهما دليل على التمييز في الدية بين الذكر والأنثى.

وأما قول ابن قدامة عن قول ابن علية، والأصم: إنه قول شاذ مردود، هذا القول قول فيه نظر؛ لأنه لا يوصف قول من خالف الجمهور بالشذوذ، بل هذا تفرد مروى كثيراً عن فقهاء الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم، ومن المعروف أن الإمام أحمد له مفردات في سائر أبواب الفقه، قد انفرد بها عن الأئمة الآخرين، ومعروف كذلك عن الإمام الشافعي، ومعروف كذلك عن جهابذة أهل العلم كابن تيمية، وابن القيم، فهذا إذاً ليس شذوذاً، إنما هو قول مخالف، ولأنه لم يجد أصحابه دليلاً يستندون إليه، وقد يكون قول هذا المخالف أصح وأنفع، وكذلك من رماهوا بمخالفة سنة النبي ﷺ في التفريق بين الرجل والمرأة، في الواقع أنهما لم يخالفا سنة صحيحة ثابتة عن النبي ﷺ.

وأما ما قاله ابن قدامة عن حديث عمرو بن حزم، وأن فيه دية المرأة على النصف من دية الرجل إلى آخره، فنقول: قال الحافظ بن حجر في (التلخيص الكبير):

حديث عمرو بن حزم أن النبي ﷺ قال: "دية المرأة نصف دية الرجل" هذه الجملة ليست في حديث عمرو بن حزم الطويل، وإنما أخرجها البيهقي من حديث معاذ بن جبل، وقال: إسناده لا يثبت مثله.

وهناك أمر آخر مهم جداً وهو أن الإجماع عند الأصوليين لا بد أن يكون له مستند من الكتاب، أو السنة، فأين هذا المستند الصحيح الذي بنى عليه الفقهاء إجماعهم؟ أما القرآن الكريم فلا يوجد فيه، بل إن ظاهر القرآن الكريم يخالف هذا، وأين السنة الصحيحة؟ لا توجد سنةً صحيحةً إنما توجد بعض السنن غير الصحيحة -الضعيفة- التي لا يجوز الاستدلال بها. وإن قال بعض المخالفين: إن هذه الأحاديث الضعيفة تقوي بعضها بعضاً، في الواقع أن الضعيف لا يقوى بالضعيف، لا بد للإجماع من مستند صحيح، فأين هذا الإجماع مع مخالفة هذا القول لظاهر الكتاب، وليس هناك ما يؤيده من السنة الصحيحة، بل وهو يخالف أيضاً القياس، بل هو يخالف المروي عن أصحاب النبي، أو عن بعضهم على الأقل، فإن هذا في الواقع ليس هناك إجماع بالمعنى الأصولي في هذه المسألة، ولو أردنا الدقة لقلنا: لقد ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء، فهذا الإجماع المزعوم غير صحيح، إنما هو اتجاه جمهور الفقهاء، وليس اتجاه جمهور الفقهاء دائماً يكون صحيحاً، فقد كان جمهور الفقهاء يقولون بأن الطلاق ثلاثاً في موقف واحد يحتسب ثلاثاً، وقد ذهب إلى ذلك جماهيرهم إلى فترة طويلة، إلى أن جاء شيخ الإسلام بن تيمية -رحمه الله- وبين أنه ليس للمسألة إجماع، وأفتى بأنه يقع طلقة واحدة، كما كان العهد في زمن النبي ﷺ.

إذاً فهذا الإجماع المزعوم غير صحيح، ولا يوجد له مستند، فهذا واضح جداً، وينبغي إعادة النظر فيه، فلا يضر أيضاً أن يقال: إن صاحب هذا القول هو ابن

عُلِّيَّة الابن، أو ابن عُلِّيَّة الأب، على فرض أن ابن عُلِّيَّة الابن كان معتزلياً، فإن هذه البدعة لا تكفره، إنما الممنوع الاعتماد عليه في إجماع العلماء، إنما هو المبتدع بدعة تكفره باتفاق العلماء، وابن عليَّة الابن -فرضاً- إذا كان هو الذي قال القول، وهو معتزليٌّ فإن بدعته هذه لا تكفره، وبناء عليه، فقوله ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار، والراجح أنه ابن عُلِّيَّة الأب؛ لأنه هو المشهور بالفقه، ولذلك نقول: إنه ليس هناك إجماع بالمعنى الأصولي خصوصاً في هذه المسألة.

١١. القياس وديَّة المرأة:

إن جماهير الفقهاء اعتمدوا على القياس في الحكم على أن ديَّة المرأة على النصف من ديَّة الرجل، وقد قاسوا هذا على الميراث، وقاسوه على الشهادة، فهل هذا القول بالقياس في هذه المسألة صحيح، أم أن هناك وجهة نظر أخرى في الاستدلال على هذه القضية بالقياس؟

في الواقع أن من يرجع إلى حكم ديَّة المرأة، وأنها نصف ديَّة الرجل إلى القياس على أن ميراث المرأة نصف ميراث الرجل -كما قال تعالى-: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ﴾ [النساء: ١١] هو قياس على شهادة المرأة، وأنها على النصف من شهادة الرجل، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وبالتأمل والتدبر نجد أن القياس في هذه المسألة قياس مع الفارق؛ لأن القياس هنا قياس مسألة في الجنائيات على أخرى في الماليات، في التركات، وكان الأولى قياس ديَّة المرأة على ما يشبهها، وهو القصاص؛ لأنها أقرب إلى القصاص، وقد اتفق العلماء بالإجماع على أن القصاص واحد: من قتل امرأة؛ فوجب القصاص،

سواء أكان القاتل رجلاً أو امرأة؛ يقتص منه، كمن قتل رجلاً بالضبط؛ يقتص منه، كان الأقرب هو قياس الدية على القصاص؛ فنقول: تقاس دية المرأة بدية الرجل، كما يلحق تلحق المرأة في القصاص بالرجل، كما أنهما متساويان في القصاص؛ فيجب أن يكونا متساويين في الدية.

أما الميراث فأمر آخر بعيد عن العقوبات وعن الجنايات، ومع ذلك فإن المرأة ليست دائماً على النصف من الرجل في الميراث؛ فكيف تكون المرأة على النصف من الرجل دائماً في الخطأ، وفي شبه العمد، وفي الانتقال إلى الدية - في حالة الانتقال إلى الدية؟

إذاً القياس مع الفارق، المرأة أحياناً تتساوى مع الرجل في الميراث، كما في حالة الأب، والأم إذا كان للمورث أولاد ذكور، الله تعالى يقول: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ للنساء: ١١ وفي ميراث الإخوة لأم يتساوى الرجال والنساء، فميراث الرجل وميراث المرأة - في حالة الكلاله - للرجل الواحد السدس، وللمرأة الواحدة السدس، وإن كانوا أكثر من ذلك؛ فهم شركاء في الثلث؛ فالشركة هنا بالتساوي، بل إنه ثبت بالاستقراء والتحري أن المرأة أحياناً قد ترث، ولا يرث الرجل، وأحياناً ترث مثل الرجل، وأحياناً ترث أكثر من الرجل، إنما ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ إنما هذا الحكم في أربع مسائل - فقط - من العديد والعديد من المسائل الأخرى: في حالة الابن مع البنت، وابن الابن مع بنت الابن، صحيح ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ وفي الإخوة الأشقاء، أو الإخوة لأب مع الأخوات الشقيقات، والأخوات لأب، هذا فقط، أما ما عدا ذلك فالوضع يختلف.

وعلى فرض أن المرأة تأخذ النصف في بعض الصور، هذه الصور ليس فيها أدنى ظلم، لكن في الدية هناك ظلم: أن دية المرأة، وهي اعتداء على نفس؛ تعويض عن هذا الاعتداء؛ فكان دم المرأة أرخص من دم الرجل، وهذا غير صحيح؛ فكلاهما نفس بشرية، أما في الميراث، الأخ والأخت، الابن والبنت، إذا تأملنا وجدنا أن الشرع، إنما فرق بينهما، وذلك لما يتحملة الرجل أكثر من المرأة؛ فالرجل يحتاج إلى دفع المهر، وتقديم الهدايا، بينما المرأة هي التي يقدم لها المهر، وهي التي تأخذ الهدايا، وهي ليست مكلفة بشيء من بذل المال، بل هي التي تأخذ، والرجل هو الذي يدفع، وكذلك القياس على شهادة المرأة.

فالمأمل في الآية الكريمة: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ يجد أنها جاءت في شهادة على المعاملات المالية، والشأن في المرأة أنها لا تحضر كثيراً مثل هذه المعاملات، وأنها قد تنسى خصوصاً في أمور الحسابات المالية؛ فمن كان له دين عند آخر، أو عليه دين لآخر، وأراد أن يكتب كتاباً، وأن يستشهد عليه؛ فليشهد رجلين؛ لأن الرجال موجودون في مثل هذه الأحوال بكثرة؛ فإن لم يجد رجلين، ووجد رجلاً؛ فليكن معه امرأتان؛ حتى إذا نسيت واحدة منهما ذكرتها الأخرى.

لكن هناك مسائل أخرى تؤخذ فيها بشهادة النساء فقط، مثلاً: الأمور الخاصة بالنساء كالحيض، والثبوة، والبركة، وعيوب النساء، أو الحالات التي تكون فيها النساء وحدهن، كما في الحمامات، أو في المدارس الخاصة بالبنات، أو النساء... أو ما إلى ذلك؛ فهنا تؤخذ بشهادة المرأة وحدها.

فإذا القياس مع الفارق في صورتين: في الميراث، وفي الشهادة، والراجع أن استدلال الجماهير من الفقهاء بالقياس على أن ذية المرأة على النصف من ذية الرجل هو قياس مع الفارق، وكان الأولى بهم أن يقيسوا هذه الذية بما هو قريب الشبه بها ومن بابها، وهو باب الجنائيات والجزاءات؛ فيقيسوا الذية على القصاص.

١٢. أقوال الصحابة وذية المرأة:

هل اتفق الصحابة -رضوان الله عليهم- على أن ذية المرأة على النصف من ذية الرجل؟

قبل أن نجيب عن هذا التساؤل ينبغي أن نتذكر أن الفقهاء لم يتفقوا على حجية قول الصحابي، هناك خلاف بين الأصوليين في هذا.

يقول الإمام الشوكاني: "اعلم أنهم قد اتفقوا على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر، واختلفوا: هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين، ومن بعدهم على أقوال:

أولها: أنه ليس بحجة مطلقاً. وذكر الشوكاني ثلاثة أقوال أخرى، ثم قال: "ولا يخفى أن الكلام في قول الصحابي إذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد، أما إذا لم يكن منها ودل دليل على التوقيف؛ فليس مما نحن بصدده".

والحق أنه ليس بحجة؛ فإن الله ﷻ لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً ﷺ وليس لنا رسول إلا رسول واحد، وليس لنا كتاب إلا كتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم بذلك؛ فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية، وباتباع الكتاب والسنة، فمن قال:

إنها تقوم الحجّة في دين الله ﷻ بغير كتاب الله وسنة رسوله، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لم يثبت. انتهى كلام الإمام الشوكاني، وموقفه من العمل بقول الصحابي معروف.

وعلى فرض أن قول الصحابي حجة: فهل في هذه المسألة بالذات -وهي مسألة: دية المرأة- هل توجد فيها أقوال ثابتة عن أصحاب النبي ﷺ أو أن هناك أقوال مختلفة بعضها يثبت عنهم، وبعضها لا يثبت؟

فقد روى الحافظ البيهقي في سننه الكبرى عن الشعبي أن علياً < كان يقول: "جراحات النساء على النصف من دية الرجل فيما قل وكثر"، وقاسوا دية النفس على الجراحات، لكن هل هذا الكلام ثابت عن سيدنا علي، هل قال سيدنا علي هذا القول فعلاً؟

الواقع أن الشعبي مع علمه وفضله، فإنه لم يرو عن سيدنا علي < إلا حرفاً واحداً - كما قال الدارقطني - فهو إذاً أدرك سيدنا علي فعلاً، لكنه لم يرو عنه هذا الكلام، ومع ذلك هو مخالف لما جاء عن صحابة آخرين في التسوية بين الجراحات فيما هو أقل من الثلث، وهو مخالف له لما روي من حديث أخرجه النسائي بسنده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، وضعفه.

ولهذا قال ابن قدامة في (المغني) بعد أن ذكر هذا الأثر عن سيدنا علي: ولا نعلم ثبوت ذلك عنه.

وروى البيهقي أيضاً من طريق إبراهيم النخعي عن عمر، وعلي أنهما قالاً: "عقل المرأة على النصف من دية الرجل في النفس، وفي ما دونها" ثم قال: حديث إبراهيم - يعني النخعي - منقطع، إلا أنه يؤكد رواية الشعبي، والحق أن الضعيف المنقطع لا يؤكد ولا يثبت، وقد جاءت عدة آثار موقوفة على الصحابة

{ حول دية المرأة وتصنيفها، ولكن الناظر فيها بموضوعية وإنصاف يتبين له ما يلي:

أولاً: أن أسانيد هذه الآثار الموقوفة ضعيفة، والضعيف لا يحتجّ به في الأحكام ولو كان مرفوعاً؛ فكيف إذا كان موقوفاً، وقد رواها البيهقي في سننه وضعفها، وقد أشرنا إلى مصدر ذلك، وهو كتاب (السنن الكبرى) للإمام الحافظ الكبير البيهقي، والإمام البيهقي قد لا يضعف الأثر، ولكنه يكتفي بذكر السند؛ لأنه إنما كان يروي للعلماء، وطلاب العلم الذين يعرفون ما في الأسانيد من ضعف، وفيه راوٍ متفق على ضعفه، مثل ما روي عن عمر عن طريق الشافعي، ورواه البيهقي في (السنن): أن دية المرأة خمسمائة دينار، أو ستة آلاف درهم. وهذا الأثر ضعيف؛ لأن فيه مسلم بن خالد الزنجي، قال البخاري وأبو زرعة: منكر الحديث. وضعفه ابن معين، وابن المديني، والنسائي... وغيرهم.

ومثل ذلك ما رواه البيهقي في السنن أيضاً بسنده عن عمرو، عن شريح قال: كتب إليّ عمر < بخمس من صوافي الأمراء - يعني بها القضايا التي لا نص فيها، ويجهتد فيها الأئمة والأمراء برأيهم - ومن هذه الخمس: أن جراحة الرجال والنساء سواء إلى الثلث من دية الرجل، وفي سنن هذا الأثر جابر الجعفي، وهو متهم بالكذب، قال ابن معين: لا يكتب حديثه ولا كرامته، وقالوا عنه: متروك، ومطعون فيه، وضعيف جداً، وكذاب، ومثل هذا إذ وجد في سنن حديث أو أثر؛ أسقطه يقيناً من درجة الاحتجاج به أو التعويل عليه.

ثانياً: أنها يعارض بعضها بعضاً، كما جاء عن علي ما يفيد أن دية المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وما في دونها، وما جاء عن زيد بن ثابت أنه جعل جراحات الرجال والنساء سواء إلى الثلث، وما زاد؛ فعلى النصف، قال

ابن مسعود: السن والموضحة - الشجة التي تبدي وضح العظم - فإنها سواء ، وما زاد على النصف.

إذا المنقول عن أصحاب النبي ﷺ فيه اختلاف.

ثالثاً: أن أقربها إلى القبول هو الأثر المروي عن عثمان - الخليفة الثالث - الذي رواه البيهقي من طريق الشافعي "أن رجلاً أوطأ امرأة بمكة - يعني دهسها - ففضى فيها عثمان بن عفان < بثمانية آلاف درهم " - يعني دية وثلاث الدية بناءً على هذا.

قال الشافعي: ذهب عثمان إلى التغليظ لقتلها في الحرم، نجد في سنده راوياً متهماً بالتدليس، وهو ابن أبي نجیح - كما قال النسائي - ولذلك ذكره الحفاظ في طبقات المدلسين، وراوٍ آخر، وهو الربيع بن سليمان لم يكن في رواية الحديث من المتقنين. وعلى فرض صحة السند؛ فإن هذا قد يكون اجتهاداً من سيدنا عثمان بن عفان، وهو من باب التصرفات التي يتصرفها الإمام من موجب السياسة الشرعية.

إذاً فما هو مروي عن أصحاب النبي ﷺ لم يثبت، وحتى ما هو أقرب إلى الثبوت هناك ما يخالفه، أو كان على سبيل التصرف بالإمامة.

١٣. أقوال بعض المعاصرين في عدم تنصيف دية المرأة:

المعاصرون من فقهاءنا اختلفوا في هذا اختلافاً واضحاً؛ فكثير منهم يؤيد اتجاه جماهير العلماء السابقين، ويرون أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، لكن هناك أيضاً بعض العلماء والفقهاء الذين لآرائهم اعتبارها، وينبغي أن نضعها بين أيدي الدارسين والباحثين؛ حتى يتأملوا فيها، ومن هؤلاء العلماء - الذين كان لهم رأي مخالف لاتجاه العام لجماهير العلماء في دية المرأة، ويقولون بأنها على التساوي

تماماً من دية الرجل - الشيخ رشيد رضا صاحب (المنار) عندما ذكر في تفسيره آية القتل الخطأ، وتعرض لذكر أقوال الفقهاء السابقين في دية المرأة، وأنها على النصف من دية الرجل، وقال: "لأنهم أن المنفعة التي تفوت أهل الرجل بفقده أكبر من المنفعة التي تفوت بفقد المرأة، أو الأثني؛ فقررت أو قدرت بحسب الإرث" كما ذكر الشيخ رشيد رضا، قال: وظاهر هذه الآية أنه لا فرق بين الذكر، والأثني؛ يعني: لا فرق بين دية الرجل والمرأة، ينبغي أن يكون ديتهما متساوية.

وكذلك الشيخ محمود شلتوت - رحمه الله - عندما تعرض لهذه المسألة في كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة) كتب - رحمه الله - تحت عنوان "دية الرجل والمرأة سواء" قال: وإذا كانت إنسانية المرأة من إنسانية الرجل، ودمها من دمه، والرجل من المرأة، والمرأة من الرجل، وكان القصاص هو الحكم بينهما في الاعتداء على النفس، وكانت جهنم والخلود فيها وغضب الله ولعنته هو الجزاء الأخروي في قتل المرأة، كما هو الجزاء الأخروي في قتل الرجل؛ فإن الآية في قتل المرأة خطأ؛ هي الآية في قتل الرجل خطأ.

ونحن ما دمنا نستقي الأحكام أولاً من القرآن؛ فعبارة القرآن في الدية عامة مطلقة، لم تخص الرجل بشيء، وتفرق بينه وبين المرأة، قال: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء ٩٢] وهو واضح في أنه لا فرق في وجوب الدية بالقتل بين الذكر والأثني، نعم اختلف العلماء في مقدار الدية؛ أهو واحد في الرجل والمرأة، أو ديتها على النصف من دية الرجل؟ ورجح - رحمه الله - أن يكون الحكم هو التساوي بينهما؛ فلا فرق بين دية الرجل، ودية المرأة.

وكذلك من المعاصرين من ذهب إلى هذا الرأي ، وهو التسوية بين دية المرأة ودية الرجل ، وهو شيخنا الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة -رحمه الله- في كتابه الشهير (الجرمة والعقوبة في الفقه الإسلامي) ، فقد ذكر ما يلي :

قال : يقول ابن قدامة في (المغني) ما نصه : "قال ابن المنذر ، وابن عبد البر: أجمع أهل العلم على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل" وحكى غيره عن ابن علية ، والأصم أنهما قالوا : ديتها كدية الرجل لقوله # : ((بالنفس المؤمنة مائة من الإبل)) وحكى قول ابن قدامة : إن هذا قول شاذ ، يخالف إجماع الصحابة وسنة النبي... إلى آخر ما ذكره.

قال هذا نص ما قاله صاحب (المغني) وقد ادعى فيه الإجماع ، وقال صاحب (البدائع) في معنى هذا الإجماع : إن آراء الصحابة أعلنت من بعضهم ، ولم ينكر سائرهم ؛ فكان إجماعاً سكوتياً ، وقد أنكر كثيرون حجية الإجماع السكوتي ، وقد زكى ذلك النظر بدليلين آخرين :

أحدهما : أن المرأة في الميراث تأخذ نصف ميراث الرجل ، تكون في الناحية المالية مقدرة في التعويض بنصف دية الرجل.

ثانيهما : أن الدية تعويض عن المفقود ، وتقويم لما نقص المجتمع بفضله ، وذلك يقتضي أن يكون تعويض فقد المرأة أقل من تعويض الرجل ؛ لأن منافع المرأة دون منافع الرجل ، وتقدير هذا التعويض يكون بتقدير الميراث ، أو تكون على النصف.

يقول : ونرى من هذا النظر أنه نظر إلى المالية ، ولم ينظر إلى الآدمية ، وإلى جانب الزجر الإلزامي ، والحقيقة أن النظر في العقوبة إلى قوة الإجرام في نفس المجرم ،

ومعنى الاعتداء على النفس الإنسانية، وهي قدر مشترك عند الجميع، لا يختلف باختلاف النوع؛ فالدية في ذاتها عقوبة للجاني، وتعويض لأولياء المجني عليه، أو له هو ذاته - إذا كان ذلك في الأطراف - وعلى ذلك ينبغي أن تكون دية المرأة كدية الرجل على سواء، بل هي عقوبة للدماء؛ ولأن المعتدي بقتل المرأة كالمعتدي بقتل الرجل على سواء.

ثم يختم كلامه - رحمه الله - فيقول: لذلك نرجح كلام أبي بكر الأصم، والنصوص أكثرها أخبار آحاد، والتوفيق بينها ممكن، ولا يمكن ترجيح خبر على خبر، والآية صريحة في عموم أحكام الدية في القتل الخطأ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِمْ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء ٩٢] والنبي ﷺ بين الدية بقضية عامة، وهي مائة من الإبل. انتهى كلام شيخنا أبي زهرة، ونكتفي بما نقله عن الشيخ رشيد رضا، وعن الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق، وعن أستاذنا وشيخنا الأستاذ أبي زهرة - رحم الله الجميع - وهو اتجاه له ما يؤيده من النظر، ومن كتاب الله ومن سنة رسول الله ﷺ.

ولعل الراجح والمناسب من هذه الأقوال لظروف عصرنا هو أن دية المرأة على التساوي من دية الرجل، وهذا يدل على إعجاز القرآن الكريم، وأن علماءنا الذين كانت لهم أقوال اختلفت أحياناً - وقد ينظر إليها البعض على أنها شاذة - قد تكون مناسبة في وقت دون وقت.

١٤. دية الكافر:

نذكر دية الكافر باعتبار أنها دية ناقصة عند بعض الفقهاء، ونعرض لوجهة نظر فقهاءنا، ونبين الراجح منها - إن شاء الله -:

فقه الجنائيات

أولاً: الفقهاء متفقون على أن الحربي -الكافر الحربي- لا دية له؛ لأن دمه غير معصوم، أما الذمي وكذلك المستأمن الذي أعطيناه الأمان لدخول بلادنا، كمن يتاجر في بلادنا من المسيحيين، أو اليهود من غير المواطنين، أو الذين يزورون بلادنا، أو يتعلمون فيها، أو جاءوا يسيحون فيها ويشاهدون معالمها، ما دنا قد أعطيناهم الإذن بدخول بلادنا؛ فهم مستأمنون؛ فالذمي: المواطن، والمستأمن الذي أعطيناه عهد الأمان؛ اختلف العلماء في مقدار الدية فيهما على من قتل أياً منهم، وللعلماء في ذلك اتجاهان:

القول الأول: هو مذهب المالكية، والحنابلة، وهو أيضاً مروى عن عمر بن عبد العزيز، وعروة بن الزبير، وعمرو بن شعيب: أن دية الكتابي الذمي والمعاهد نصف دية الحر المسلم، لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ قال: ((دية المعاهد نصف دية الحر)) وفي لفظ: ((دية عقل الكافر نصف دية عقل المؤمن)) ما المراد بالكافر هنا؟ ليس الحربي، والواقع أن الحديث الأول أخرجه أبو داود، وقال العلماء عنه: إنه حديث حسن، فقد أخرجه أبو داود والترمذي. وقال الترمذي عنه: إنه حديث حسن.

أما الحديث الثاني، فهذا الحديث أورده البيهقي في (مجمع الزوائد) وفيه جماعة غير معروفين إذاً هو حديث ضعيف، وورد من حديث عبد الله بن عمر: ((دية المعاهد نصف دية المسلم)) وأهل الكتاب هم اليهود والنصارى، ودية المجوسي ثمانمائة درهم عند المالكية، والحنابلة.

هذا هو القول الأول -قول المالكية، والحنابلة- بالنسبة للنفس -يعني: دية النفس- فهم يرون أنها على النصف من دية المسلم، لكن هل قول المالكية، والحنابلة في هذه النقطة ينسحب على غير النفس؟ الواقع أن المالكية، والحنابلة -

الذين اتفقوا في أن الدية بالنسبة للذمي، والمستأمن على النصف من دية المسلم - اختلفوا في دية ما دون النفس؛ فجراح أهل الكتاب كذلك على النصف من دية جراح المسلم عند المالكية، أما الحنابلة فعندهم جراحات أهل الكتاب من دياتهم - يعني: بالنسبة لدياتهم - كجراح المسلم من دياتهم، وتغلظ دياتهم لاجتماع الحرمات عند من يرى تغليظ ديات المسلمين.

القول الثاني: الصحيح عند الحنفية: أن الذمي كتابي كان أو غير كتابي، والمستأمن والمسلم في الدية سواء، لا فرق بين مسلم، ومسيحي، أو يهودي مستأمن، أو معاهد؛ الكل الدية واحدة؛ لأن فيها تعويضاً عن العدوان على الآدمية والإنسانية، وهذا قول إبراهيم النخعي، والشعبي، وروي ذلك عن عمر، وعثمان، وابن مسعود، ومعاوية { جميعاً.

فلا يختلف قدر الدية بالإسلام، والكفر عند الحنفية لتكافؤ الدماء، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِمْ﴾ [النساء: ٩٢] قال: "دية" ولم يقل: "نصف دية"، أو "ربع دية" أطلق ﷺ القول بالدية في جميع أنواع القتل من غير فصل؛ فدل على أن الواجب في الكل واحد.

وروي أن عمرو بن أمية الضمري قتل رجلين مستأمنين - يعني أعطي لهما الأمان - فقضى رسول الله ﷺ فيهما يديّة حرّين مسلمين.

وروى الزهري أن أبا بكر، وعمر { قضيا في دية الذمي؛ كدية المسلم سواء بسواء، ولأن وجوب كمال الدية يعتمد على كمال حال القتل فيما يرجع إلى أحكام الدنيا، وهي الذكورة عندهم، والحرية، والعصمة، وقد وجدت، ونقل عن بعض الحنفية أنه لا دية في المستأمن؛ لكنه أمر ضعيف.

أما الشافعية فدية كل من اليهودي، أو النصراني - إذا كان له أمان وتحل مناكحته - ثلث دية المسلم، لعل أرجح هذه الأقوال هو قول الحنفية؛ لأنهم راعوا الإنسانية والآدمية؛ فالراجح أنه لا فرق بين دية المسلم، وغير المسلم.

١٥. دية الجنين:

اتفق الفقهاء على أن الواجب في الجناية التي ترتب عليها انفصال الجنين عن أمه ميتاً، وهو الغرة... وما معنى الغرة؟ الغرة هي عبد، أو وليدة؛ يعني: على الجاني أن يعطي أهل المجني عليه غرة - عبد، أو وليدة - وأما تقديرها بالمال؛ فهي حوالي خمس جمال فقط، لا فرق بين كون الجنين ولدًا أو أنثى، وسواء كانت الجناية بالضرب، أم بالتخويف، أم بالصياح... أم غير ذلك، وسواء أكانت الجناية عمدًا، أم خطأ، ولو من الحامل نفسها - يعني لو أن الحامل أجهضت نفسها - عليها أيضًا الدية، أم من زوجها: لو أن الزوج هو الذي ضربها؛ فأجهضت؛ عليه الدية؛ لما ثبت عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة < : ((أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها - يعني: أجهضت: ألقت ما في بطنها - فقضى فيها رسول الله ﷺ بغرة - عبد أو وليدة -)) والغرة: نصف عشر الدية الكاملة، وهي خمس من الإبل، أو خمسون دينارًا، ولا تختلف الغرة بذكورة الجنين وأنوثته، فهي في كليهما سواء.

وأما جنين الكتابية والمجوسية ممن لهم أو لهن أمان، إذا كان محكومًا بكفره، ففيه عشر دية أمه؛ لأن جنين الحرة المسلمة مضمون بعشر دية أمه؛ فكذلك جنين الكافرة، وهذا إذا ألقته نتيجة للجنائية ميتًا في حياتها، أما إذا ألقته حيًا حياة مستقرة، ثم مات نتيجة للجنائية، كأن مات بعد خروجه مباشرة، أو دام ألمه، ثم مات؛ ففيه دية كاملة إتفاقًا؛ لأنه قتل إنسان حي، وإذا ألقته نتيجة لجنائية عليها

میتاً بعد موتها؛ فاختلّفوا فيه؛ فالحنفية والمالكية: في الأمّ الدينة، ولا شيء في الجنين؛ لأن موتها سبب لموته؛ لأنه يختنق بموتها؛ فإنما يتنفس بنفسها، واحتمل موته بالضربة؛ فلا تجب الغرة بالشك.

وقال الشافعية والحنابلة: تجب فيه غرة أيضاً؛ لأنه جنين تلف بجنایة، وعلم ذلك بخروجه؛ فوجب ضمانه، كما لو سقط في حياتها، ولأنه آدمي موروث، فلا يدخل في ضمان أمّه، كما لو خرج حياً. وإن ألفت جنينين ميتين، أو أكثر؛ ففي كل واحد غرة باتفاق الفقهاء؛ لأنه ضمان آدمي؛ فتتعدد الغرة بتعدد كالدیات سواء بسواء، وإن ألفتهم أحياء، ثم ماتوا؛ ففي كل واحدة دية كاملة، وإن كان بعضه حياً فمات، وبعضهم ميتاً؛ ففي الحي دية كاملة، وفي الميت غرة، وإن ظهر بعض خلقه من بطن أمه ميتاً، ولم يخرج باقيه؛ ففيه غرة أيضاً، وهو الأصح عند الشافعية، وقول عند الحنابلة، وقال مالك - وهو مقابل الأصح عند الشافعية - : لا تجب الغرة؛ حتى تلقيه كاملاً.

فقال الشافعية: ولو ألفت يداً أو رجلاً وماتت؛ فتجب الغرة؛ لأن العلم قد حصل بوجود الجنين، والغالب على الظن أن اليد بانة بالجنایة - يعني فصلت - ولو عاشت، ولم تلق جنيناً؛ فلا يجب إلا نصف غرة، كما أن يد الحي لا يجب فيها إلا نصف دية، ولا يضمن باقيه؛ لأننا لم نتحقق من تلفه.

الآن بعد تطور وسائل الطب الحديثة، ووسائل الكشف خصوصاً الطب الشرعي من الممكن حسم مثل هذه القضايا؛ فالطب الشرعي ممكن أن يبين إذا ما كان هناك جنين مات داخل بطن الأم، أو مات بعد ولادته، أو لم يكن هناك جنين، إنما في مراحل الأولى، إلى آخره، كل هذه الكشوفات العلمية الطبية الحديثة يستفاد منها في تقرير الحكم الشرعي، وفي الخلاف وحسم هذا الكلام بين فقهاءنا القدامى، فقد كانوا معذورين عندما افترضوا مثل هذه الفروض؛ لأنه لم تكن لديهم من الوسائل ما لدينا في حسم مثل هذه الخلافات.

دية المعاني والحواس والأعضاء والأرش، وحكومة العدل وسقوط الدية

١. دية المعاني :

المراد بالمعاني: المنافع؛ لأن الإنسان خلقه الله ﷻ وأعطى له استعداداً للانتفاع بملكات موجودة فيه، وإن كان لا يُستطاع تحديد مكانها ولا استطاع رؤيتها؛ لأنها معانٍ -أمور معنوية- ومن هذه المعاني العقل، والعقل سُمِّي بهذا؛ لأنه يعقل صاحبه، أي: يمنعه من الوقوع في المهالك وارتكاب ما لا يليق به؛ ولهذا يقال لمن يرتكب الفواحش: إنه إنسان لا عقل له، أي: ليس له كوابح أو موانع تمنعه من الوقوع في هذه الفواحش.

وقد اختلف فقهاء المذاهب الإسلامية في محل العقل، وقال بعضهم: إن محله هو القلب. وقيل: بل هو في الدماغ. وقيل: محله مشترك بين القلب والدماغ. إلى آخر هذه الأقوال، وإن كان أكثر الفقهاء على أن محل العقل في القلب.

وعلى أية حال فإذا زال العقل بالضرب على الرأس، أو بالسقي، أو بالتفريع، أو زال بجراح من الجراحات، أو بقطع، أو بأي نوع من أنواع العدوان والاعتداء، فإنه يلزم عنه دية كاملة، أي: مائة من الإبل، أو ما يعادل ذلك من الأصناف الأخرى؛ لأنه بذهاب عقل الإنسان ذهبت منفعة كبيرة من منافع النفس؛ ولأن أفعال المجنون تجري مجرى أفعال الميت أو أفعال البهائم؛ إذ إن المجنون لا تكليف عليه، فمن تسبّب في إفقاد إنسان لعقله فكأنه قتله بالضبط، وإذا أدت الجناية إلى نقص العقل فقط دون إزالته بالكلية فيقسط هذا الزائل، يعني: نعرف نسبة هذا الزائل بالنسبة للعقل ككل إن أمكن الضبط، إن أمكن

هذا الضبط فإننا نحدّد هذه النسبة، وفي هذه الحالة تقدر عقوبة نسميها "أرش الجراح" إن كان هناك جراح كالموضحة وقطع اليد أو الرجل، فلو قطع يديه أو رجله وذهب عقله؛ فتجب ديتان: دية للعقل ودية للرجلين أو اليدين، وأصل هذه الدية هو قول رسول الله ﷺ: ((في العقل مائة من الإبل)) وقضاء سيدنا عمر < بأربع ديات لرجل ضرب ضربة وقعت على رأسه فذهب بها سمعه وعقله وبصره وكلامه، فالعقل معنّى من هذه المعاني.

هناك معنّى آخر وهو الكلام، فلو اعتدي على شخصٍ فزالت قدرته على الكلام، فهذا يساوي قتله بالضبط؛ حيث تجب الدية كاملة مائة من الإبل، أو ما يعادل ذلك من الأصناف الأخرى في إبطاله بالجناية على اللسان، والدية الواجبة بإزالة منفعة اللسان في الكلام خلاف دية اللسان نفسه كجرم؛ لأن اللسان نفسه فيه دية وذهب منفعة اللسان دية أخرى؛ ولذلك لا يشترط لوجوب دية منع الكلام قطع اللسان، بل تجب الدية حتى مع بقاء اللسان على اعتداله وتمكنه من التردد والتقطيع، وقد تجب دية أو أكثر في إصابة اللسان كقطع اللسان ودية زهاب الصوت أيضاً، لقد اعتمد البعض في وجوب الدية في إزالة الكلام على القياس، حيث قاسوا ذلك على السمع؛ لأن الجامع بينهما هو إذهب القوة، يعني: المعنى الموجود وراء اللسان، وهو القدرة على الكلام، والقدرة وراء الأذن، وهي السمع، والقدرة فيما وراء القلب أو الدماغ، وهو العقل، واعتمد البعض الآخر على خبر معاذ بن جبل الذي أخرجه البيهقي، وفيه الكلام عن دية إزالة الكلام.

هناك معنّى آخر غير العقل وغير الكلام، وهو دية النكاح، وقد أجمع فقهاء المذاهب الإسلامية على وجوب دية كاملة في إذهب منفعة من هذه المنافع، منافع

الجماع، ففي إبطال قوة الإماء في الرجل دية كاملة، مائة من الإبل، أو ما يعادل ذلك من الأصناف الأخرى، وكذلك هناك دية كاملة في إذهب الماء اللازم للنسل، وفي فقد قوة الانعاظ دية كاملة، المراد بالانعاظ يعني: انتشار آلة الرجل، وفي فقد لذة الجماع بقطع الحشفة - وهي رأس قضيب الرجل - دية كاملة، وفي قطع الذكر كله تجب دية واحدة كالنفس؛ لتبعية تلك المنافع للأصل، ومعظم هذه المنافع منافع معنوية، وفي كل واحدة منها دية كاملة؛ لأن معنى إذهب هذه المنفعة - وهي منفعة مهمة جداً، بل ضرورية للحفاظ أمر ضروري من الضروريات الخمس - كأنها تعادل قتل النفس تماماً.

وهناك معانٍ أخرى تشير إليها، قاسها العلماء على ما سبق، منها دية سلس البول والغائط، ومنها دية الصعر، والصعر معناه تحول وجه الإنسان إلى جانب آخر بسبب الضرب في الخد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾ [لقمان: ١٨] ومنها الاحدوداب - يُعتدى على إنسان فيصير محدودب الظهر - فهذه كلها معانٍ تجب فيها الدية كاملة.

٢. دية الحواس:

دية الحواس: هي دية الحواس الخمسة المعروفة.

الحاسة الأولى: السمع: والسمع ليس في الأذن، بل محله الصماخ الذي هو الخرق الباطن الذي يفضي إلى الرأس، وجمعه أصمخة، والسمع منفعة مقصودة في ذاتها على الكمال، وفي إبطاله تجب الدية كاملة، وذلك باتفاق فقهاء المذاهب الإسلامية، وأساس وجوب الدية في إذهب السمع قول رسول الله ﷺ: ((وفي السمع الدية)) وقضاء سيدنا عمر بن الخطاب < وفي إبطال السمع من الأذن الواحدة تجب نصف الدية، وفي إنقاصه تجب بحساب هذا النقص، وتقديره يرجع

إلى ما سوف نعرض له بعد، مما يعرف بحكومة العدل؛ والخبراء هم الذين يقدرون مقدار هذا النقص، ويعرف هذا المقدار بالنسبة إلى الدية الكاملة وهي مائة من الإبل، فإن كان الخمس ففيه خمس دية وإن كان الربع ففيه ربع دية على حسب ما يرى أهل الخبرة.

الحاسة الثانية: البصر: والبصر من المنافع المقصودة في الإنسان، وفي إذهابه من العينين مع بقاء الحدقتين دية كاملة بإجماع فقهاء المذاهب الإسلامية، وفي إذهابه من أحدهما تجب نصف الدية، وفي نقصانه منها بحسابه حسب تقدير أهل الخبرة - كما قلنا -؛ يعني: فيه حكومة عدل، وأصل وجوب دية النفس في إذهاب البصر هو خبر معاذ بن جبل < : ((وفي البصر الدية)) وقضاء سيدنا عمر بن الخطاب < .

الحاسة الثالثة: الشم: الشم كالسمع في الأحكام، وهو من المنافع المقصودة خلاف منفعة الأنف، الأنف لها منفعة والشم منفعة أخرى زائدة؛ لأن الشم ليس في الأنف، وإنما هو منبث في زائدتى مقدم الدماغ المشبهين بجملة الثدي، تدرك بهما الأنف الأشياء من الروائح، أما الأنف فهو طريق للهواء الذي يحمل ذلك إلى المشام، والشم من الحواس النافعة، وفي إزالته بالجناية على الرأس أو غيره كمال للدية، وفي إزالته من أحد المنخرين نصف دية صاحبه، ولو قُطع الأنف فذهب الشم تجب ديتان، ولو نقص الشم وجبت الدية بضبطه - يعني: تجب حكومة عدل - ودليل وجوب الدية في إزالة الشم من المنخرين قول رسول الله ﷺ: ((في المشام الدية)) وللقياس على السمع.

الحاسة الرابعة: الذوق: الذوق حاسة تشبه الشم، وبهذه الحاسة تدرك ما في الأشياء من حلاوة، أو حموضة، أو مرارة، أو ملوحة... إلى آخره، وذوق

الأطعمة كالنفس ، ففي إبطاله دية صاحبه كغيره من الحواس الأخرى ، ولو فقد من المذاقات الحمض وحده يجب خمس الدية توزيعاً للدية بين المذاقات الخمسة ، ولو نقص الإحساس وبقي لا يدرك الطعوم بكمالها تجب الحكومة -أي : تجب ما يقدره أهل الخبرة- ودليل وجوب دية النفس في فقد الذوق هو القياس على الشم ، وقد قال البعض بعدم وجوب الدية في فقد الذوق قياساً على قطع لسان الأخرس الذي لا يكتمل فيه الدية ، ولكن الأول هو المعتمد وهو المشهور.

الحاسة الخامسة: اللمس: واللمس قوة منبثة على سطح البدن ، وعدم اللمس بالاعتداء -يعني : عدم إدراك الشيء الملموس إذا كان خشناً أو كان ناعماً فقد هذا الإحساس بالاعتداء- على صاحبه فيه دية كاملة ، وهذه هي المنافع المعنوية التي تجب في إزهاها دية النفس ، وهذه الدية خلاف دية الأعضاء التي ستأتي.

هذه الحواس الخمس كل حاسة فيها لها منفعة خلقها الله ﷻ وزودها بها لتكون بمثابة النوافذ التي تطل بها النفس على الأشياء وتدرکها ، فاللمس مثلاً -كما قلنا- قوة منبثة على سطح البدن أي : هي مفروشة ومنتشرة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والرطوبة ، والنعومة والخشونة ، ونحوها عند المماسه والاتصال به ، وفي إزهاها حاسة اللمس دية النفس ؛ لأن معنى أن الإنسان يفقد حاسة اللمس كأنه قتل كأنه أزهاق روحه وذهبت نفسه ، إذ إنه يعيش دون إدراك ما تلمسه يده أو ما يلمسه جسمه ، ففقد هذه الحاسة خطير جداً ؛ ولذلك سوى العلماء في موجب العدوان على حاسة اللمس ، بين اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر ؛ لأن هذه منافع كاملة مقصودة ، ذلك إذا اعتدى شخص على آخر فأذهب فيه حاسة اللمس في أي جزء من بدنه يقدر ذهبت هذه الحاسة كلها ففيها الدية كاملة.

٣. قواعد دية الأعضاء :

العلماء والفقهاء تكلموا بإفاضة عن دية الأعضاء وما في حكمها كلاماً كثيراً مفيداً، سبقوا به الكثير من النظرات المعاصرة، ومهدوا لظهور بعضها، ويمكن استخلاص عدة قواعد مما ذكره هؤلاء العلماء، بهذه القواعد من الممكن ضبط مقدار دية الأعضاء وما في حكمها دون حاجة إلى كثير من التفصيل؛ لأن القواعد تجمع الجزئيات وتحدها، وتغني عن الكثير من تفاصيلها حتى إذا غاب بعضها عن الذهن من الممكن الرجوع إلى هذه القواعد الضابطة، وهذه القواعد على النحو الآتي:

القاعدة الأولى: المتفق عليها من أئمة الاجتهاد وفقهاء المذاهب الإسلامية هي: أن قطع كل طرف يفوت به جنس منفعة على الكمال، أو يذهب جمالاً مقصوداً في الآدمي على الكمال أيضاً يوجب دية كاملة، والعضو الذي يجب كمال الدية بتفويته بناءً على هذه القاعدة هو العضو الذي لا نظير له في البدن، يفوت ذهابه جمالاً كاملاً، أو منفعة بها قوام النفس، يترتب عليه الدية كاملة.

القاعدة الثانية: هي متفق عليها أيضاً من أئمة الاجتهاد وهي: أنه لا يتبع مقدرٌ مقدرًا إلا في قتل النفس؛ يعني: كل عضو مقدر له خصوصيته وقائم بذاته لا يتبع غيره إلا في قتل النفس؛ لأن في قتل النفس تذهب النفس وينهدم البنيان الكلي للإنسان؛ فتذهب كل الأعضاء وبالتالي تكون هناك دية واحدة، أما بغير النفس فكل عضو له حدوده وله حكمه وله ميزته، أما قتل النفس ففيه الموات، وبالموات فوات جملة المنافع والمعاني؛ فيدخل المقابل المالي لهما في المقابل المالي للنفس، فتجب دية واحدة، حيث يدخل التابع في المتبوع، وإذا لم يمت فكل

واحدٍ من هذه المعاني والأطراف وما في حكمها التي لها مقابل مالي مقدر غير تابع للآخر، وبالتالي لم تدخل دية طرف في دية طرف آخر، وأي شيء غير تابع للآخر لم يدخل مقابله المالي في ديته.

القاعدة الثالثة: المتفق عليها بين أئمة الاجتهاد هي: أنه إن كان جنس المنفعة أو الجمال قائماً بعضوٍ يوجد واحد منه في بدن الإنسان فعند إتلافه يجب كمال الدية، وإن كان قائماً بعضوين ففي كل عضوٍ منهما نصف الدية، وإن كان قائماً بأربعة أعضاء ففي كل واحدٍ منها ربع الدية، وإن كان قائماً بعشرة أعضاء ففي كل واحدٍ منها عشر الدية.

وبناءً على هذه القاعدة فإن الدية الكاملة الواجبة لفوات جنس المنفعة على الكمال أو إزالة الجمال المقصود للأدمي تنقسم على مجموع الأطراف أو الأعضاء التي يحصل أو تحصل على تلك المنفعة عن طريقها، والعضو الواحد قد يجمع بين أداء منفعة كاملة وجمالٍ كامل في الإنسان كالأنف مثلاً، فالأنف له منفعة كاملة، وفي نفس الوقت له جمالٌ كامل، وقد يكون فيه عدة منافع مقصودة دون الجمال كالذكر مثلاً، وإذا ما أتلّف العضو الكامل وجبت الدية كاملاً لإتلافه؛ لأنه في هذه الحالة يعتبر إتلافاً للنفس من وجه من الوجوه، أما ما له حكم العضو الواحد، فهو السن في الإنسان، وشعر الرأس، واللحية، والحاجب، وجلد الجسم... ونحو ذلك.

والأصل في وجوب الدية الكاملة في قطع الأعضاء قضاء رسول الله ﷺ في قطع الأنف الدية كاملة، قال ﷺ: ((في قطع الأنف الدية كاملة)) وهو حديث صحيح، وفي أرنبته -أرنبه الأنف: مقدمة الأنف - نصف الدية، وفي العين نصف الدية: خمسون من الإبل أو عدلها، وفي الرجل نصف الدية، وفي اليد نصف الدية، وفي اللسان الدية كاملة، وفي الشفتين والبيضتين والذكر وفي

الصلب الدية، وهكذا حدد النبي ﷺ دية هذه الأعضاء، وقد حكم بكثير منها في مواضع القضاء سيدنا عمر بن الخطاب < واستقر العمل بها بين المسلمين. هذه القواعد الثلاث التي يمكن عن طريقها تحديد مقدار الدية في الأعضاء مبنية على ثلاثة أمور:

الأول: ملاحظة المنفعة الكاملة، أو الجمال الكامل.

الثاني: وملاحظة أيضاً هل هذه المنافع مجتمعة في عضوٍ يتبع بعضها بعضاً، أو أن كل عضو له منفعة خاصة به.

الثالث: ومبنية أيضاً على مدى وجود عضو واحد أو أكثر يقوم بهذه المنفعة أو يقوم به هذا الجمال.

ويلاحظ أن الشريعة الإسلامية هنا سوّت بين المنفعة المقصودة والمهمة للإنسان والجمال الذي يضيفي على الإنسان قبولاً ورونقاً، وسوت بين المنفعة المهمة والجمال من جهة والنفوس من جهة أخرى، وهذا يدل على أن الشريعة الإسلامية شريعة سامية تسوي بين المنافع والجمال والنفوس، فمن اعتدى على النفس، أو اعتدى على عضو هام ونافع من أعضائها فأذهب منفعتة بالكامل، أو اعتدى على جمال عضو من الأعضاء فأذهب جماله بالكامل؛ ففيه وفي كل واحد من هذه الأشياء دية كاملة.

٤. مقدار دية الأعضاء الأحادية والثنائية:

إذا بدأنا مثلاً بالأنف، وبالتحديد السابق الذي وضعه العلماء للأنف وأجزاء الأنف، نجد أنه إذا قطع أصل الأنف أو قطع مارن العظم الذي بين منخري الأنف وحده، فقد أجمع أئمة الاجتهاد أو اتفقوا على أن في ذلك دية النفس كاملة، ولكنهم اختلفوا فيما وراء ذلك، حيث قال البعض: "إنه إذا قطع المارن

مع القصبه ففي المارن وحده كمال الدية وفي القصبه حكومة العدل" وقال البعض الآخر: "إنه إذا قطع الأنف كله تجب دية واحدة؛ لأن القصبه تتبع المارن" وقد اتفقنا على أن التابع ليس له خصوصية بل يتبع العضو، ودية الأنف تنقسم على المنخرين والحاجز بينهما.

وقد اختلف الفقهاء في كيفية توزيع الدية على المنخرين والحاجز بينهما، فهي أجزاء ثلاثة؛ فقال البعض: إنها توزع بينها بالتساوي أثلاثاً، وقال البعض: توزع الدية على المنخرين ففي كل منهما نصف الدية وفي الحاجز حكومة العدل، وقال آخرون: في الحاجز نصف الدية وفي المنخرين النصف بالتساوي في كل واحد منهما ربع الدية.

هذا الاختلاف مبني على أساس أي هذه الأجزاء الثلاثة هام أو أهم، أو هل كلها في درجة الأهمية واحدة؟ فمن اعتبر أن المنخرين هما المهمان وأن القصبه بينهما ليست في درجة أهميتهما جعل الدية فيهما وفي القصبه حكومة العدل، والأصل في وجوب الدية الكاملة في قطع الأنف هو ما روي عن عمرو بن حزام عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب له في كتابه: ((الأنف إذا أوعب جدعه الدية)) يعني: قطعه، ومعنى ((أوعب))؛ يعني: استأصل الأنف من جذوره. رواه الزهري.

أما عن دية الذكر، للذكر في اللغة أسماء عديدة لا داعي للخوض فيها؛ لأن الذي يهمنا هو دية هذا الذكر، وقد أجمع أئمة الاجتهاد وفقهاء المذاهب على وجوب الدية في قطع الحشفة من الذكر وحدها، الحشفة؛ يعني: رأس القضيب، ولكنهم اختلفوا في مقدار الدية في قطع ذكر العين، والعين هو الذي لا يتأتى له جماع لصغر أو عدم انعاظ لكبير أو مرض... ونحو ذلك؛ لذلك

اختلفوا في قطع ذكر الخصي الذي فقد نسله، واختلفوا في ذكر الصبي الصغير الذي لم يبلغ بعد، حيث قال البعض: في الذكر الدية سواء كان لشاب، أو شيخ، أو صبي، أو عنين، أو خصي، وقال البعض الآخر: تجب في ذكر العينين والخصي حكومة العدل؛ يعني: لأنه، فقد منفعته في الأصل، فهنا تجب حكومة العدل؛ يعني: نذهب إلى تقدير أهل الخبرة، وقد اختلف الفقهاء في وجوب الزائد عن الدية في حالة قطع الحشفة مع جزء من القضيب، أو قطع جزء من القضيب وحده بعد قطع الحشفة، وهذه أمور الكلام فيها يرجع إلى تقدير أهل الخبرة.

دية اللسان، ما مقدار دية اللسان؟ اللسان فيه منفعة مقصودة وهي الكلام والنطق، فإن الأدمي يمتاز عن سائر الحيوانات بأنه ينطق بلسانه؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٢﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٣، ٤] كما أن في اللسان جمال الرجل، وقد سئل رسول الله ﷺ عن الجمال، وقد ضحك لما رأى جمال عمه العباس سروراً به، فقال: ((وهو لسان)) أخرجه الحاكم في المستدرک، وهو حديث صحيح، ويقال: جمال الرجل في لسانه، واتفق الفقهاء على وجوب الدية الكاملة في قطع اللسان الناطق السليم الذي يتذوق به صاحبه إذا قطع من أصله، سواء في ذلك الكبير الذي يحركه صاحبه بالبكاء والضحك، ولسان الصغير، أو الألكن، أو الألتغ، أو المبرسم، أو ما في نطقه ثقل.

أما لسان الأخرس، فقد قال الجمهور: إن في قطعه من أصله حكومة العدل - يعني: فيه تقدير أهل الخبرة - سواء كان الأخرس أصلياً أو لعارض إذا لم يذهب معه الذوق، فإذا ذهب الذوق مع لسان الأخرس ففيه دية كاملة؛ لأن اللسان له أكثر من وظيفة وأكثر من منفعة، فإذا كانت منفعة النطق في الأخرس معدومة، ولكنه يتمتع بلسانه في التذوق وبالجناية على هذا الأخرس ذهب منفعة تذوقه فيه

الدية كاملة، وفي إذهاب بعض الكلام من اللسان بحساب ذلك - يعني: بعض الحروف تسقط بسبب هذا العدوان - تقدر هذه الحروف ويقدرها أهل الخبرة، ونعرف مقدارها بالنسبة للدية الكاملة، وهو ما نسميه دائماً بحكومة العدل.

٥. دية الأسنان وما في حكم الأعضاء:

الأسنان - كما هو معروف - تتكون من أجزاء ظاهرة وأجزاء باطنة، وعدد هذه الأسنان وأنواعها معروف لدى الأطباء، لكننا نتكلم الآن عن دية هذه الأسنان، ولا تجب الدية في الأسنان أو في أي سنة من الأسنان إلا بشروط، هذه الشروط على النحو الآتي - هي أربعة شروط:

الشرط الأول: أن تكون السن المقلوعة أصلية، وإن كانت شاغبة تجب حكومة العدل فقط؛ يعني: لا بد أن تكون سن أصلية ليست سن مركبة، وأيضاً ليس فيها أي نتوءات ليست شاغبة، لكن إذا كان فيها نتوءات - يعني: فيها شيء من التلف - فلا تجب فيها شيء من الدية، إنما تجب فيها حكومة العدل.

الشرط الثاني: أن تكون تامة، فإن اعتدى شخصاً على آخر فكسر أو قطع بعض السن من الظاهر لزمه القسط - يعني: لزمه بمقدار ما أتلّف - فقط ولا تجب الدية في هذه السن - كما سنرى.

الشرط الثالث: أن تكون مثغورة - يعني: تغيّرت بعد سن الصبا - فإن قطع سن صغير لم يتغير وعاد لا دية وتجب حكومة العدل؛ يعني: لو أن شخصاً اعتدى على صبي صغير فضربه فأسقط إحدى أسنانه وهو صغير لم يتغير - يعني: لم تتغير أسنانه بعد - وعادت فنبتت مرة أخرى وظهرت مرة أخرى في هذه الحالة لا تجب دية، وإنما فيها حكومة العدل.

الشرط الرابع: أن تكون ثابتةً، فإن كانت مضطربة وبطلت منفعتها من المضغ وغيرها بلا ألم ففيها حكومة العدل، وإذا لم يبطل بل نقصت لزم الأرش، وإن غلب الظن سقوطها، أو كانت متحركة حركة يسيرة لا تنقص المنافع بسببها وجب الأرش، والأرش: مقدار الفرق بين السليم والمعيب.

أما في قلع أو قطع أو كسر سن أصلية تامة مثغورة غير متقلقلة نصف عشر دية صاحبها، العشر: عشر أبعرة - عشر جمال - نصف العشر؛ يعني: خمسة ففيها خمسة من الإبل، السنة الواحدة فيها - يعني يقابلها - تعويض الشرع حدده؛ يعني: أرش مقدر وهو خمس من الإبل، سواء في ذلك السنة الصغيرة أو الكبيرة، وذلك باتفاق الجميع، وقد روي ذلك عن عمر وابن عباس } وكذا الناب والضرس سواء، لا فرق بين سن وضرس وناب، رغم اختلاف الوظائف لهذه الأسنان.

وفي حديث عمرو بن حزم يرفعه إلى النبي ﷺ: ((في السن خمسة من الإبل)) رواه أصحاب السنن وعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده مرفوعاً، أي إلى النبي ﷺ: ((في الأسنان خمس من الإبل)) رواه أبو داود، وهو عام يشمل أي سنة من الأسنان؛ فيدخل في ذلك الناب ويدخل فيه الضرس، روي ذلك عن ابن عباس ومعاوية } ويؤيده حديث ابن عباس مرفوعاً: ((الأصابع سواء، لا فرق بين إبهام وخنصر وبنصر، والأسنان سواء، الثنية والضرس سواء)) رواه أبو داود، ففي كل سن خمس من الإبل أو عدل ذلك - يعني: مقدار ذلك - من الذهب أو الفضة... أو غيرهما.

وفي كسر البعض بحسابه - يعني: يقدر هذا ويقدره أهل الخبرة - أما في مقدار دية قلع جميع الأسنان - يعني: لو أن شخصاً اعتدى على شخص فأذهب جميع أسنانه ما الحكم؟ الفقهاء اختلفوا في ذلك إلى عدة أقوال، فذهب بعضهم إلى التفرقة بين مقادير الأسنان وماخيرها - يعني: مقدمات الأسنان في الفم والآخرة

في آخر الفم- ويقولون: إن مجموع الأسنان التي تجب فيها الدية ثمانية وعشرون سنًا منها المقادير اثنا عشر سنًا في كل سنٍ خمسون ديناراً، وفي كلهم ستمائة دينار، وفيها ست عشرة سنة في مؤخرة الفم، ففي كل سن خمسة وعشرون ديناراً وفي كلهم أربعمائة دينار، وعلى هذا الأساس فإن مقدار أرش الأسنان لا يزيد عند أصحاب هذا الاتجاه عن دية النفس، وهي مائة من الإبل أو ألف دينار. وقال الإمام أحمد بن حنبل: في كل ضررٍ بعيران، وفي مجموعهم دية واحدة، لكن هناك اتجاه ثالث أن في كل سنٍ خمسا من الإبل، وفي مجموعها بحسابها حتى وإن زادت على دية النفس، وهذا الاتجاه الثالث هو اتجاه جمهور الفقهاء، خصوصاً فقهاء أهل السنة: الحنفية والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وهذا هو الرأي الغالب وهو الرأي الصواب.

دية ما يشبه الأعضاء:

دية شعر الرأس، واللحية، والأهداب. في شعر الرأس جمالٌ من الكمال، وقد اتفق فقهاء الحنفية وبعض فقهاء الحنابلة على وجوب دية كاملة في حلق شعر الرأس إذا لم ينبت مرة أخرى، وكذلك شعر المرأة، والصحيح أن الشعر واللحية وما يلحق بالأعضاء فيه خلاف، والراجع: أن فيه حكومة عدل وليس فيه دية.

٦. الشجاج التي لها أرش مقدر من الشارع:

معنى "الشجاج": وهو بكلمة قصيرة؛ يعني: الجروح التي تصيب الرأس والوجه.

ومعنى كلمة "الأرش": يعني: الفارق المالي بين كون الشيء سليماً وكونه معيباً.

والشجاج بهذا المعنى خمسة أنواع وهي: الدامغة، والمأمومة، والهاشمة، والموضحة. وهذه الشجاج الخمسة سوف نعرض لها بشيء من التفصيل، وفي كل منها أرش مقدر، وهذا الأرش يختلف عن الدية ويختلف أيضاً عن حكومة العدل.

أما كونه مختلفاً عن الدية فإن الدية هي المقابل المالي لقتل النفس، وإزالة المعاني، وقطع الأطراف، وأعضاء الجنس المختلفة؛ حيث سمي المقابل المالي في ذلك دية؛ لأنه في كل تلك الأحوال مائة من الإبل، أما هنا فإن المقابل المالي يسمى أرشاً؛ لأنه لا يبلغ الدية الكاملة في أي شجرة مهما كانت خطورتها، أما حكومة العدل فهي عبارة عن الأرش أيضاً، ولكنه أرش غير مقدر، متروك، أمر تقديره لأهل الخبرة من العدول الثقات.

هذه الشجاج الخمسة التي ذكرناها - وسوف ن فصلها - فيها أرش مقدر، وهي: جروح في الوجه والرأس، أما جروح البدن فليس لها أرش مقدر من الشارع إلا في الجائفة، والجائفة الجراح الوحيدة من جروح البدن التي لها أرش مقدر معلوم، إذا بدأنا بمقدار أرش الدامغة، والدامغة هي الشجرة التي تحرق الخريطة الجامعة للدماغ وتفتتها، وقد أجمع العلماء على أن الإنسان لا يعيش بعدها إلا نادراً، بالطبع إذا مات فيه الدية، لكن لو فرضنا أنه نجا من هذه الدامغة وعاش واندمل جرحه، على فرض السلامة فإن البعض قال بوجوب ثلث الدية؛ لأنها أولى من المأمومة، والمأمومة فيها تقدير منصوص عليه، وهو ثلث الدية، فالدامغة من باب أولى، لكن النبي ﷺ لم يذكر الدامغة؛ لأن من وقعت عليه الجناية عن طريقها لا يعيش إلا نادراً؛ ولذلك قال بعض الفقهاء: يجب فيها

أرش المأمومة وحكومة العدل لقطع الخريطة ، لأنها فعلاً هي مأمومة وزيادة ، فالزيادة هنا فيها حكومة العدل.

إدًا في الدامغة قولان : قول فيها ثلث الدية ؛ لأنها أولى بذلك من المأمومة وفي المأمومة ثلث الدية. والبعض الآخر يرى أن فيها مأمومة ؛ يعني : ثلث الدية بالإضافة إلى حكومة العدل ، يعني : الفارق هذا يقدر مالياً عن طريق أهل الخبرة. أما مقدار أرش المأمومة ، فالمأمومة هي الشجة التي تصل إلى أم الدماغ أو خريطة الدماغ ، ويجب في المأمومة ثلث الدية بعد البرء ، وقد لا يبرأ ، إذا مات فيه الدية ، لكن إذا شفي واندمل جرحه ففي هذه الحالة ثلث الدية ، وقد نصّ على ذلك رسول الله ﷺ في الكتاب الذي بعثه إلى عمرو بن حزم قال : ((في المأمومة ثلث الدية)) وقد اتفق الفقهاء على ذلك.

بعد الدامغة والمأمومة تأتي المنقلة ، وهي الشجة التي تنقل العظم بعد الكسر فيطير فراشها من العظم ولا تخترق الدماغ. وقال المبرد : المنقلة ما يخرج منها عظام صغار واحدة بسبب النقل ، على كل حال المنقلة هي جراحة في الوجه أو الرأس وهي أقلّ من المأمومة ، فماذا فيها؟ يجب في المنقلة خمسة عشر من الإبل أو مائة وخمسون ديناراً ، يعني : قيمة أو ثمن خمسة عشر جَمَلًا ، وهذا ثابت عن رسول الله ﷺ فهو الذي قال : ((في المنقلة خمس عشرة من الإبل)) وفي حديث عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده مرفوعاً ، مثل ذلك ، وهو موضع اتفاق من الفقهاء.

الهاشمة ، فالهاشمة هي الشجة التي تهشم العظم وتكسره بعد إيضاح له ، وقد سميت هاشمة لهشمها العظم وتكسيها إيّاه ، ولم يُنقل عن رسول الله ﷺ فيها تقدير ، وقول جمهور الفقهاء على أن أرشها مقدر بعشرة أبعرة ، روى ذلك

قبيصة بن ذؤيب عن زيد بن ثابت < ولا يعرف غير ذلك عن أحد من الصحابة ، ولم يعرف لسيدنا زيد بن ثابت مخالف في ذلك ؛ يعني : كأنه قام مقام الإجماع السكوتي ، وإليه ذهب أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، أما مالك ، فقد اختلفت الرواية عنه حيث قال بعض فقهاء المالكية : إن الهاشمة لا دية فيها ، بل فيها حكومة ؛ على أساس أنها جراح ليس لها أرش مقدر. وقال ابن رشد : أما الهاشمة فلم يعرفها مالك ، وديتها عند من عرفها من العلماء - وهم جمهور العلماء - عشرة من الإبل.

الموضحة ، وسميت بذلك لأنها الشجة التي توضح العظم ، أي : توضح اللحم عن العظم فتفرق بينهما حتى يبدو بياضه وتنتشر السمحاق -الجلدة التي على العظم - وتصل إلى العظم ولو بقدر رأس إبرة ، ماذا قال العلماء في دية أو في أرش الموضحة؟

الموضحة تكون في الرأس والوجه على السواء ، وفي قول أكثر العلماء ، وإن كانت الموضحة في الوجه ففيها خمسة من الإبل عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد في إحدى روايته إن كانت في الرأس ، وفي الرواية الثانية عند الإمام أحمد إن كانت في الوجه ففيها عشرة من الإبل ، وقال مالك : فيها خمسة من الإبل إلا أن تكون في الوجه فتشينه فيزاد فيها.

هذا هو ما قاله العلماء في أرش الموضحة ، وأنا أميل إلى أنه إذا كانت في الوجه ، فإنه ينبغي أن يكون أرشها أكثر مما تكون في الرأس ؛ لأن الرأس تغطي بينما الوجه يبدو ، والعيب فيه يشين أكثر من الرأس ، أما الجراحات في غير الوجه والرأس - كما سبق - فليس فيها أرش مقدر إلا في الجائفة ، وهي الجراحة التي تصل إلى الجوف كالبطن ، والصدر ، والجنب ، والخاصرة ، وفيها أرش مقدر وهو ثلث الدية.

٧. الشجاج التي ليس لها أرش مقدر:

الشجاج التي ليس لها أرش مقدر من الشارع خمسة أنواع، وكلها أقل خطراً من الموضحة، أما الجروح فهي ليست محصورةً في عدد معين، والفرق بين الشجاج والجروح أن الشجاج جراحةٌ خاصّةٌ بالرأس والوجه، أما الجراح فهي خاصّةٌ بسائر البدن، هذه الشجاج الخمسة التي ليس لها أرش مقدرٌ ففيها حكومة العدل، على النحو الآتي:

الشجة الأولى: السمحاق وهي الشجة التي تصل إلى جلدة رقيقة فوق العظم وتشرها، وتسمى هذه الجراحة بالسمحاق بسبب تسمية الجلدة التي فوق العظمة. والسمحاق هو الشجة الأولى التي ليس لها أرش مقدر بعد الموضحة، وتجب فيها حكومة العدل في قول أئمة الاجتهاد إلا ما روي عن الإمام أحمد -رحمه الله- أن زيداً بن ثابت حكم فيها بأربعة أبعرة.

الشجة الثانية: المتلاحمة، وهي الشجة التي تذهب في اللحم أكثر وتغوص فيه أقوى، وهي مأخوذة من قولك: التحم الشيطان إذا اتصل أحدهما بالآخر. وقال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: إن المتلاحمة بعد الباضعة في الترتيب. وقال البعض الآخر من الفقهاء: إن المتلاحمة هي الباضعة ولا فرق بينهما. على أي حال المتلاحمة شأنها في ذلك شأن السمحاق ليس فيها أرش مقدر، إنما يرجع في تقدير الواجب فيها إلى حكومة العدل، شأنها في ذلك شأن كل الجراحات التي ليس فيها أرش مقدر.

الشجة الثالثة: الباضعة، وهي الجراحة التي تبضع لحم، مأخوذة من البضع وهو الشق والقطع، ومنه مبضع القصار، وهي جراحة تشق اللحم بعد الجلد،

والباضعة شجة ليس لها أرش مقدر من الشارع عند الأئمة الأربعة إلا ما روي عن الإمام أحمد أن زيد بن ثابت < حكم فيها ببعيرين.

الشجة الرابعة: الدامية، وهي الشجة التي يخرج منها الدم، وقال البعض: هي التي تدمي من غير أن يسيل منها دم. يعني: يظهر الدم دون أن يسيل. والدامية شجة ليس لها مقدار معلوم عند الأئمة الأربعة إلا ما روي كذلك عن الإمام أحمد أن زيد بن ثابت < حكم فيها ببعير واحد.

الشجة الخامسة: الحارصة، والحارصة شجة ليس فيها أرش مقدر عند الأئمة الأربعة، وتجب فيها حكومة العدل.

هذه هي الشجاج العشرة الخاصة بالرأس والوجه فقط، وحكم كل واحدة منها، ولا تخرج آية شجة في الرأس أو الوجه عن هذه الأنواع العشرة، الخمسة الأولى كان فيها أرش مقدر، وأما الخمسة الأخيرة فليس فيها أرش مقدر ففيها حكومة العدل.

ماذا عن الجراح التي ليس لها أرش مقدر؟

جروح البدن ليست محصورة في عدد معين، وليس فيها ما له أرش مقدر من الشارع سوى الجائفة - كما سبق أن ذكرنا - وهي الجرح الذي يدخل في الجوف كالبدن، أو الصدر، أو الظهر، وقد اختلف الفقهاء في إثبات حكم شجاج الوجه والرأس في سائر جروح البدن. قال البعض: إن الشج مطلق اسم للجروح، سواء كانت الجراحة في الرأس أم في البدن؛ وبالتالي يثبت حكم الشجاج في كل جروح البدن، هذا رأي.

وقال البعض الآخر: لا يجب بالجراحة ما يجب بالشجاج. أي: بالشجة من المقدر شرعاً؛ لأن التقدير بالنقل تقدير إنما يكون بالنقل عن النبي ﷺ أو حتى عن كبار

الصحابة من الأئمة أو عن الصحابة أو عن واحد منهم مع سكوت الآخرين، لكن التقدير لغير ذلك لا يجوز إلا إذا كان عن طريق أهل الخبرة، وهذا فيما لا تقدير فيه أصلاً من الشرع، وهو إنما ورد في الشجاج، أعني: تقدير الشرع الثابت المنقول إلينا نقلًا نظمئن إليه هو التقدير الوارد في الشجاج، وفي جرح واحد فقط مجروح وهو الجائفة، فالشجاج تختص بالرأس والوجه فخص الحكم بها، ولا يجوز إلحاق الجراحة بها دلالة، يعني: لا يجوز قياس الجراحة على الشجاج؛ لأن الجراحة قد تكون في أجزاء بعيدة عما يشين، يغطيها الملابس أو الثياب، فلا يجوز إلحاق الجراحة بالشجاج دلالة ولا قياسًا، يعني: ليست أولى منها ولا تدخل في دلالة اللفظ عليها ولا يجوز قياسها عليها؛ لأنها ليست في معناها في الشين، يعني: القبح، لا شك أن أي عاقل يفرق بين ما يصيب الوجه والرأس من جهة، وما يصيب بقية البدن من جهة أخرى، فأبي عاقل هذا الذي يسوي بين الجراحة، تصيب مثلًا جزءًا من الركبة أو الورك أو الساق، وبين ما يصيب الجبهة مثلًا؟! أي عاقل لا بد أن يفرق بين الإصابتين؛ لأن الرأس والوجه يظهران في الغالب، وأما غيرهما فمستور في الغالب لا يظهر، فالشين في الوجه أشد وفي الرأس يلين، أما في البدن لأنه مستور غالبًا لا يظهر، فالشين فيه لا يضر كثيرًا، وعلى هذا فإن حكم الشجاج يثبت في الرأس والوجه على ما هو حقيقة اللغة.

٨. الجراح التي ليس لها أرش مقدر:

الجراح التي ليس لها أرش مقدر ستكون فيها حكومة عدل، وهي جميع الجراح في البدن ما عدا الجائفة كما ذكرنا، وهناك رأي آخر، هذا الرأي ذهب إليه غير الأئمة الأربعة، هذا الرأي عند بعض فقهاء المسلمين يفصل في بعض الجروح التي تصيب البدن، من ذلك مثلًا قولهم: إن في أرش نافذة الأنف ثلث دية

النفس، فإن صلحت فخمس الدية - مائتا دينار - وإن كانت في أحد المنخرين إلى الحاجب فعشر الدية.

طبعاً هذا الكلام مخالف لما ذهب إليه الأئمة الأربعة من فقهاء أهل السنة، كذلك الرأي المخالف لما عليه جمهور أهل السنة مثلاً في أرش شق الشفتين: لشق الشفتين حتى تبدو الأسنان ثلث ديتهما، ولو برأت فخمس ديتها، ولو كان في أحدها فثلث ديتها.

وتكلموا أيضاً عن أرش النافذة في شيء من الأطراف: إذا نفذت نافذة في شيء من أطراف الرجل ففيها عند هؤلاء الفقهاء مائة دينار، أي: بعيران. قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: أخبرنا يحيى بن سيعد بن المسيب قال: في كل نافذة من عضو من الأعضاء ثلث عقل ذلك العضو، قال محمد: في ذلك أيضاً حكومة العدل، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاءنا - أعني: عموم الفقهاء - وقال مالك: ليس عليه العمل عندنا. كذلك مثلاً في أرش اللطمة لو أن شخصاً ضرب آخر ولطمه على وجهه، فماذا في ذلك؟

في احمرار الوجه باللطمة دينار ونصف، وفي اخضراره ثلاثة دنانير، وكذلك عند اسوداده عند قوم، وعند الآخرين ستة دنانير... إلى آخره، لكن هذه الأقوال نحن نذكرها من باب العلم بها، وإلا ففي كل ذلك عقوبة غير مقدرة إن أمكن - كما سبق في الكلام عن التعزير - فإن كان ولا بد من التعويض المادي فليكن عن طريق حكومة العدل.

أيضاً أرش شلل الأعضاء من الفقهاء غير الجمهور من يرى أن في كل عضو ديتته مقدرة من الشارع في إشلاله ثلثا ديتته كاليدين، والرجلين، والأصابع... وغيرها من أعضاء البدن. وفي قطع العضو بعد شلله ثلث ديتته.

ومن الفقهاء من رأى المساواة بين شجاج الوجه وجروح البدن، فأرشد الشجاج في الرأس والوجه سواء، ومثل ذلك في البدن بنسبة العضو الذي يتفق فيه من دية الرأس في قول البعض منهم... إلى آخره، وفي ما وراء ذلك من الشجاج والجروح حكومة، فما المراد بحكومة العدل؟

المراد بحكومة العدل أي: تحكيم أهل خبرة؛ لأن تحديد معنى حكومة العدل مهم جداً؛ لأننا نحتاج إليها عند التطبيق العملي في وقتنا الحاضر، فالحكومة هنا - كما هو موجود في كتب الفقه الإسلامي - اسم للاجتهد، وإعمال الفكر، فيما يستحق المجني عليه من الجاني، والاجتهاد وإعمال الفكر في تقدير الأرش قد يكون بواسطة القاضي مباشرة، ويسمى في هذه الحالة اجتهاد الحاكم، وقد يكون بواسطة أهل الخبرة، ويسمى في هذه الحالة حكومة العدل، فحكومة العدل معناها إعمال الفكر والاجتهاد في تقدير ما على الجاني للمجني عليه من تعويض، وهذه الحكومة إنما تكون من جانب أهل الخبرة والبصيرة، وتكون فيما ليس له أرش مقدّر من الشارع، وتكون فيما يجتهد فيه أهل الخبرة لا القاضي؛ لأنه إذا قام بالاجتهاد القاضي نفسه لا نقول: إن هذه حكومة عدل. إنما نقول: هذا اجتهاد من الحاكم.

ورغم أن عناية فقهاء المذاهب الإسلامية قد تركّزت في توضيح كيفية الاجتهاد وطريقة هذا الاجتهاد، لكنهم لم يوضحوا لنا الشروط التي ينبغي توافرها في حكومة العدل، لكن إذا نحن راجعنا ما كتبه هؤلاء الفقهاء يمكن استخلاص هذه الشروط حتى نسهل على من يريد تطبيق ما يعرف في الفقه الإسلامي من حكومة العدل، والواقع أن القاضي في كثير من الأحيان لا يستغني عن خبرة أهل الخبرة، خصوصاً فيما لا علم له به من الجراحات والشجاج حتى يحكم بما هو أقرب إلى العدل.

٩. حكومة العدل، وشروطها:

يمكن استخلاص عدة شروط من خلال كلام العلماء عن حكومة العدل:

الشرط الأول: ألا يكون للإصابة أرش مقدر من الشارع، هذا الشرط مهم جداً، والكل متفق عليه؛ حيث اشترطوا ألا تكون الإصابة المراد تقديرها فيها أرش مقدر من قبل الشارع؛ لأنه لا اجتهاد مع النص، لكن من الممكن الاجتهاد في فهم النص، ولأن ما دام هناك نص فينبغي الذهاب إليه ونريح أنفسنا من عناء البحث الذي قد نخطئ فيه وقد نصيب، فتطبيقاً لها لا يجوز الاجتهاد مثلاً في تقدير أرش عضو أو شجة أو جراحة لها أرش مقدر من قبل الشارع، ومفهوم المخالفة لهذه القاعدة أنه يجوز الاجتهاد في تقدير أرش ما ليس له قدر معلوم محدد من قبل الشارع.

ونطاق ما ليس له أرش مقدر في بدن الإنسان قد يضيق وقد يتسع، حسب المعمول به في كل مذهب من المذاهب الإسلامية المعترف بها من الأمم، لكننا سنسير على أساس مذهب جمهور أهل السنة، فمثلاً إذا أردنا نطاق الاجتهاد في تقدير الأرش يضيق جداً في مذهب غير مذاهب أهل السنة، كمذهب الشيعة مثلاً -الإمامية- لاتفاق فقهاء هذا المذهب على قواعد معينة في الحالات التي ليس لها أرش مقدر كالقاعدة التي تقول: "في إذهب منفعة كل عضو يجب ثلث ثلثا الدية، وفي قطعه بعد ذلك يجب ثلث الدية".

الشرط الثاني: أن يتم التقدير بعد اندمال الإصابة -يعني بعد الشفاء والتثام الجرح- أو مرور حول على الإصابة، التقدير بمرور حول؛ لأن فيه الفصول الأربعة، وإذا لم يوافق فصل فوافقه الفصل الآخر، وهو بعد سنة إما أن يكون

قد سرت فيه الجراحة ومات، وإما أن يكون قد اندمل جرحه، لا يقوم المجني عليه إلا بعد اندمال الإصابة لأن الجرح قد يسري إلى النفس؛ يعني: ينتشر بدل ما كان جرحاً في القدم، أو في الساق، أو في الذراع، ممكن أن تسري إلى النفس فيموت، الجرح قد يسري إلى النفس أو إلى ما يكون واجبه مقدراً ليصل إلى إتلاف عضو من الأعضاء التي فيها أرش مقدر، إذاً فلن يكون فيه تقدير حكومة العدل إلا بعد اندمال الجرح تماماً والشفاء منه، وقد قدرت مدة اندمال الجرح عادة بحول، يعني: بسنة كاملة؛ لأن السنة تشتمل على الفصول الأربعة التي جعل بها قوام الإنسان، فوجب انتظار مرور السنة حتى تمرّ عليه الفصول الأربعة، فلعلّ فصلاً من الفصول الأربعة يوافق طبع المجني عليه فتبرأ جراحته وتلتئم أو يخالف طبعه فيموت، فكان مضي سنة في الغالب سبباً للبرء أو التلف فقدرت السنة بهذا السبب، وإذا ما التحمت الشجة أو التامت على عيب أو على غيره فإن الواجب هو الأرش المقدر، أما إذا التحمت الشجة أو الجراحة التي ليس لها أرش مقدر على غير شين، فلا شيء إذا التامت على غير عيب فلم ينتج عنها أيّ عاهات أو أيّ آثار في شيء في قول الإمام أبي حنيفة، لأن الموجب والسبب هو الشين، ولا شيء إذاً فلا شيء؛ لأنه لا شيء قد حال أو تغير من المنفعة لهذا العضو من الأعضاء أو لهذا الجزء من أجزاء البدن.

وفي رأي الإمام أبي حنيفة أن مجرد الألم الذي أصاب المجني عليه عندما وقعت عليه الإصابة لا قيمة لها. لكن قال أبو يوسف: عليه أرش الألم. يعني: يقدر هذا الألم بحكومة عدل، ويعطى تعويضاً عن هذا الألم، هو قول جيد. وقال الإمام محمد بن الحسن: عليه أجره الطيب وثمان الدواء، هذا إذا لم يكن هناك شيء.

وأنا أرى خصوصاً ما يلاءم ظروفنا من العصر الحديث أن على الجاني تعويضاً يقدره أهل الخبرة، بالإضافة إلى ثمن الدواء وإلى أجره الطبيب. أما قول الإمام أبي حنيفة في هذه المسألة بعيد بعض الشيء عن الصلة؛ لأنه لا يجوز أن يمضي ألم بدون عقوبة أو تعويض يشفي نفس المجني عليه.

أما إذا التحمت الشجّة أو الجراحة التي ليس لها أرش مقدر على شين وعيب أو عاهة من العاهات أو أثر من الآثار - فإن الواجب هو حكومة العدل؛ ينظر أهل خبرة في مدى تعويض المجني عليه مقابل هذا الأثر السيئ الذي تركه العدوان عليه.

الشرط الثالث: أن يكون الأرش المقدر بالاجتهاد أقل من المقدر شرعاً.

الشرط الرابع: أن يقوم بتقدير الأرش عدلان من أهل الخبرة.

إذا توافرت هذه الشروط الأربعة فهذه حكومة عدل على القاضي أن يأخذ بها.

١٠. سقوط الدية بعد وجوبها أو العفو عن الدية:

لا خلاف بين الفقهاء في أن الدية تسقط بالعفو عنها، فإذا عفا المجني عليه عن دية الجناية بالعفو عنها فإنها تسقط؛ لأنها حقّه، وهي من حقوق العباد التي تسقط بعفو من له حقّ العفو، والمجني عليه هو المستحقّ الوحيد في دية الأطراف والمعاني؛ لأنه على قيد الحياة، وانفقوا على أن دية النفس تسقط بعفو أو إبراء جميع الورثة المستحقين لها بعد موت المجني عليه، وإذا عفا أو أبرأ بعضهم دون البعض يسقط حقّ من عفا، وتبقى حصّة الآخرين في مال الجاني إن كانت الجناية عمداً، وعلى العاقلة إن كانت خطأً.

واتفقوا في الجملة على أن المجني عليه له العفو عن دم نفسه بعد ما وجب له الدم، مثل أن يعفو بعد إنفاذ مقاتله، يعني: بعد أن أصيب إصابات قاتلة وفيه رمق من الحياة، وفيه حشاشة نفس قبل أن يلفظ آخر أنفاسه يقول: "عفوت" سواء كان القتل عمداً أو خطأ، له الحق في هذا على الجملة يقول: قد عفوت عن قاتلي، وإذا صار الأمر إلى الدية يكون العفو بمنزلة الوصية؛ يعني: إذا قال: خذوا منه دية ولا تقتلوه فيكون هذا بمثابة الوصية، فيعقد في الثلث فقط من ماله، يعني: ننظر إلى ديته كم تساوي بالنسبة لماله كله، فيعفى عن قدر الثلث كأنه قد وصى إلى جهة من جهات البرّ بثلث ماله.

أما إذا عفا المجني عليه عن دية قطع عضو فسرت الجنائية إلى عضو آخر أو مات من ذلك: فهل يشمل العفو دية النفس أو العضو الذي سرت إليه الجنائية؟ يعني: إذا المجني عليه قال: "عفوت عن فلان" لأنه قطع يدي أو رجلي أو أذني أو أنفي... إلى آخره، لكن هذه الإصابة التي عفا عنها سرت فأدت إلى وفاته أو أدت إلى جنائية أخرى - فهل نتوقف عند ما حدده بالعفو أو أن عفوه يصير عاماً فيشمل العضو كله أو يشمل النفس كلها؟

الفقهاء لهم تفصيل جيد في ذلك:

فمن الفقهاء من رأى أنه إذا عفا عن القطع بلفظ الجنائية؛ يعني: يقول: "عفوت عن جنائته علي" أو "عفوت عن جنائتك" أو "عفوت عن القطع وما يترتب عليه" شمل العفو ما يحدث من القطع من إتلاف عضو آخر، أو حتى الموت، وإن عفا عن القطع مطلقاً فقال: "عفوت عن قطعك كذا مني" بأن لم يقيده بقود ولا دية، ولم يكن بلفظ الجنائية، ولم يذكر ما يترتب على هذا، فهذا العفو يخصّ القطع،

ولا يتناول ما يسري منه من إتلاف أعضاء أخرى أو إتلاف النفس ذاتها، وذلك عند أكثر الفقهاء والمالكية والشافعية، وهو قول أبي حنيفة، ورواية عن الحنابلة، وعلى ذلك فالجاني ضامن للجناية وما تسري إليه من نفس أو عضو حتى إن المالكية قالوا بالقصاص بعد القسامة إن كانت الجناية عمداً من واحد تعين لها.

واستدل الفقهاء بعدم شمول العفو لما يسري منه من إتلاف؛ لأنه قال: "عفوت عن القطع فقط" ولم يعمم بأن سبب الضمان قد تحقق، وهو قتل النفس المعصومة أو إتلاف العضو، والعفو لم يتناوله بصريحه إنما تناول شيئاً محدداً، وهو عفو عن القطع، والعفو عن القطع غير العفو عن القتل، وبالسرية تبين أن الواقع قتل وليس قطع؛ فوجب ضمانه، وكان ينبغي أو يجب القصاص في العمد إلا أن العفو جعل هناك شبهة تسقط القصاص.

وفي رواية عند الحنابلة - وهو قول أبي يوسف ومحمد -: يصح العفو مطلقاً، حتى لو سرى ذلك إلى النفس فأتى عليها.

العقوبات وجرائم الحدود

عناصر الدرس

٣٩٥

العنصر الأول : العقوبات

٤٦٨

العنصر الثاني : الحدود

العقوبات

١. أساس العقوبة البدنية في الشرع:

تعريف مفردات العنوان:

أ. كلمة "أساس":

جاء في (لسان العرب) لابن منظور مادة "أسس" "أ - س - س" الأس والأسس والأساس: كل مبتدأ شيء، والأس والأساس: أصل البناء، وفي مادة "أصل" الأصل: أسفل كل شيء، وجمعه: أصول.

وفي (المعجم الوسيط) أس البناء: وضع أساسه، والأساس قاعدة البناء التي يقام عليها، وأصل كل شيء ومبدؤه.

وفي (القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً) لسعد أبو جيب: الأصل أساس الشيء الذي يقوم عليه، وجمعه: أصول، وفي الشرع: عبارة عما يبني عليه غيره ولا يبني هو على غيره.

ب. كلمة "العقوبة":

في (المعجم الوسيط): العقوبة: العقاب، ومنه قانون العقوبات، وعاقب فلاناً بذنبه معاقبة وعقاباً جزاء سوء بما فعل، وهو كذلك في (اللسان) وقال ابن منظور: والاسم العقوبة وعاقبه بذنبه معاقبة وعقاباً أخذه به، وتعقبت الرجل إذا أخذته بذنب كان منه.

وفي (القاموس الفقهي): عاقب فلاناً معاقبة وعقاباً، وفي القرآن الكريم: ﴿وَأَنَّ عَاقِبَتَكُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ۗ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦] والاسم: عقوبة، وهي تختص بالعذاب، والعقاب العقوبة.

ج. كلمة "البدنية":

نسبة إلى البدن، وهو في اللغة: ما سوى الرأس والأطراف من الجسم، والجمع: أبدان، كما يطلق البدن على الجسد ففي القرآن الكريم، قال الله تعالى عن فرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِيَدِنَا لِيَتَّكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً﴾ [يونس: ٩٢] أي: بجسدك.

د. كلمة "الشرع":

أصل الشرع في اللغة: الطريق، والمذهب المستقيم، والشرعية في كلام العرب: مشرعة الماء، وهو مورد الشاربة التي يشرعها الناس، أي: ينحدرون منها إلى الماء فيشربون ويستقون، أي: يطلبون الماء ويأخذونه، والعرب لا تسميها شريعة إلا إذا كان الماء دائماً لا انقطاع له، ويكون طاهراً، وسهل التناول، وفي مجازات الناس، وبذلك سمي ما شرع الله للعباد شريعة لاستقامة الشريعة ودوام وفائها بمجازات الشاربين، ولشبهها بمورد الماء؛ لأن بها حياة النفوس والعقول، كما أن في مورد الماء حياة الأبدان.

والشرعية في الاصطلاح: ما شرع الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء - عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم السلام - وتسمى الشريعة شرعاً وديناً وملةً.

فتسمى شرعاً باعتبار وضعها وبيانها واستقامتها، قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].

وتسمى ديناً باعتبار الخضوع لأحكامها وعبادة الله تعالى بها، قال سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وتسمى ملةً باعتبار إملائها على الناس قال - عز شأنه - : ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران: ٩٥].

الخلاصة:

في نهاية تعريف مفردات العنوان - أساس العقوبة البدنية في الشرع - يتبين أن المراد من العنوان ما يلي:

- أساس العقوبة أي: أصلها، والقاعدة التي تقام عليها، فهذا الأساس والأصل هو ما يبنى عليه غيره ولا يبنى هو على غيره.

- أن العقوبة هي العقاب، فيقال: عاقب فلاناً بذنبه معاقبة وعقاباً، أي جزاءه سوء بما فعل وهذه العقوبة تختص بالعذاب.

- أن إضافة البدنية إلى العقوبة هنا تخرج شيئين:

أحدهما: الرأس والأطراف، حيث إن البدن ما سواهما فلا تقع العقوبة عليهما - اللهم إلا في حالة القصاص - وهذا من حيث تعريف البدن لغة.

والثاني: العقوبات النفسية أو المعنوية حيث لا تسمى العقوبة بهما بدنية، نعم لا تخلو عقوبة بدنية من وجودهما، لكنهما ليستا بمقصودتين بذاتهما دون البدن.

- أن تقييد ذلك كله بالشرع يعني: أن المراد هو أساس وأصل العقوبات البدنية الواردة في الشريعة الإسلامية، أي: في القرآن الكريم والسنة النبوية، فما ذلك الأساس الذي تبنى عليه هذه العقوبات البدنية؟ وسوف يأتي الجواب ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

٢. أقسام الشريعة وخصائصها، والفرق بين تشريع الله تعالى والتشريع الوضعي:

أولاً: تحتوي الشريعة الإسلامية على أقسام ثلاثة - إجمالاً -:

القسم الأول: الأحكام الاعتقادية والتي تتعلق بما يجب الإيمان به من الإيمان بـ: الله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وموضوع ذلك علم التوحيد أو علم الكلام.

القسم الثاني: الأحكام التهذيبيّة أو الأخلاقية، وهي التي تتعلق ببيان الفضائل التي يجب أن يتحلّى بها المسلم، ويهذب بها نفسه ويقومها، فيبتعد عن الصفات المرذولة وينأى عن الخلال القبيحة، وذلك موضوعه علم الأخلاق والسلوك.

القسم الثالث: الأحكام العملية، ويختص بذلك علم الفقه، يقول ابن خلدون في مقدمته تعريفاً له: الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها: فقه.

ونصت المادة الأولى من (مجلة الأحكام العدلية) على تعريف الفقه بقولها: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية مع أدلتها.

هذا وقد درج الفقهاء على تقسيم الأحكام الفقهية سبعة أقسام هي :

الأول: الأحكام المتعلقة بعبادة الله تعالى من طهارة وصلاة وصيام وزكاة وحج وتسمى العبادات.

الثاني: الأحكام المتعلقة بأفعال الناس وتعاملهم في الأموال والحقوق، وتسمى المعاملات.

الثالث: ما يتعلق بالأسرة من: خطبة، ونكاح، ونسب، وطلاق، ونفقة... وغير ذلك، وتسمى أحكام الأسرة أو الأحوال الشخصية.

الرابع: ما يتعلق بسلطان الحاكم على الرعية، وحقوق كل وواجباته، وتسمى الأحكام السلطانية، وهي من قبيل ما يسمى السياسة الشرعية.

الخامس: الأحكام المتعلقة بالأخلاق، والآداب، والمحسن، والمساوي، وتسمى الأخلاق أو الآداب.

السادس: الأحكام التي تنظم علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى وتؤلف نظام السلم والحرب، وتسمى السير - جمع: سيرة - وبلغة العصر: الحقوق الدولية.

السابع: الأحكام المتعلقة بعقاب المجرمين والمعتدين، وتضبط النظام الداخلي بين الناس، وتسمى العقوبات، ويندرج تحتها - كما يأتي - الحدود والجنايات.

ثانياً: خصائص الشريعة الإسلامية إجمالاً:

الشريعة - كما تقدم - من عند الله تعالى قرآناً كريماً وسنة مطهرة، وحياً إلى رسوله ﷺ فمبادئ الشريعة وأحكامها أساسها العدل والكمال المطلقين، فجاءت بمبدأ

المساواة بين البشر، وجعلت أساس التفاضل التقوى والعمل الصالح؛ لذلك اتسمت بالخصائص الآتية:

- أ. **ريانية:** تستمد وجودها وأحكامها من الله سبحانه، فهو المشرع الحاكم، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤] وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].
- ب. **بشرية:** تلائم طبيعة البشر وتشبع مطالبهم الروحية والبدنية في سمو ورقى.
- ج. **شمولية:** لا تدع جانباً من جوانب الحياة إلا عاجته في معية بقية الجوانب لا معزولاً عنها.
- د. **وسطية:** فلا إفراط فيها ولا تفريط، بل كل شيء بحكمة ومقدار، والوسطية أيضاً من خصائص الأمة المحمدية، قال ﷺ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].
- هـ. **واقعية:** لا تحلق في دنيا الخيال ولا تخدع بالأحلام الوردية بل ترتبط بالواقع وتعيشه وتنظمه.
- و. **إيجابية:** فلا تقف من الحياة موقفاً سلبياً انهزامياً.
- ز. **متوازنة:** في كل المجالات التشريعية، إن ثواباً وإن عقاباً.
- ح. **واضحة:** فلا غموض فيها ولا أسرار ولا كهنوت تجمع بين الثبات والمرونة، ثبات في الأصول، ومرونة في الفروع والتفصيل، تهدف إلى الخير والصالح، وإلى التوحيد في خاتمة المطاف.

ثالثاً: الفرق بين تشريع الله تعالى والتشريع الوضعي :

- أ. أن تشريع الله سبحانه مستمد من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ أما القانون الوضعي فأحكامه من وضع الناس ، وعقولهم محدودة التفكير تتأثر بالأغراض والأهواء والتقاليد.
- ب. أن تشريع الله سبحانه ينظم علاقة الناس بربهم ، كما في العبادات ، ويبين الحلال والحرام وعلاقتهم فيما بينهم ، كما في المعاملات ، بينما لا يتعرض القانون الوضعي إلا لتنظيم العلاقات بين الناس.
- ج. أن تشريع الله تعالى الحق فيه ما يثبت بالأحكام الشرعية ، وإن حكم القاضي بخلافه ، فحكم القاضي لا يجل حراماً ولا يجرم حلالاً ، أما في القانون الوضعي فالحق فيه هو ما يحكم به القاضي وإن كان في الواقع على خلافه.
- د. أن القانون الوضعي ملزم دائماً ، فهو أمر جازم بفعل شيء أو نهي جازم عن فعل شيء ، أما التشريع من الله تعالى فالأحكام فيه قد تكون ملزمة بواجب أو ناهية عن حرام ، وقد تكون غير ملزمة إذا اشتملت على المندوب والمكروه والمباح.
- هـ. أن الأحكام في القانون الوضعي جزائية دائماً ، فيرتب على مخالفتها جزاء مادي كالعقوبات التأديبية ، أو جزاء معنوي كبطلان التصرف في فعل ما ، أما تشريع الله للأحكام ففيه الجزاء على الأحكام الملزمة وغير الجزاء على تلك المندوبة والمباحة والمكروهة ، وإن كان الشارع يرغب في المندوب بالثواب وينفر عن المكروه باللوم والعتاب ، ويمتاز تشريع الله بأن فيه الجزاء الأخروي وهو الثواب والعقاب في الآخرة.

و. أن الباعث على الامتثال في القانون الوضعي هو قوة السلطان، فمن استطاع التهرب من قوة السلطان ومعاملة الدولة أمكنه مخالفة القانون وعدم تنفيذ أحكامه، أما تشريع الله فالحامل على الامتثال فيه هو الوازع الديني والرغبة في تحقيق المصالح التي رتبها الله على الأحكام، فتشريع الله قانون إلهي ودين سماوي.

٣. الشريعة تعمل على منع الجريمة:

يقول الشيخ محمد أبو زهرة في ذلك: تعمل الشريعة على منع الجريمة بثلاث طرق كلها يؤدي إلى ذلك:

أولها: التهذيب النفسي، فإن تربية الضمير هي الأساس الأول في منع وقوع الجريمة، وإن العبادات الإسلامية كلها لتربية الضمير، وتهذيب النفس، وتربية روح الائتلاف في قلب المؤمن، وهذا الائتلاف هو الذي يكون درع الفضائل الاجتماعية كلها الواقية لها من غارات الرذيلة في النفس، فإن إحساس الشخص بأنه من الجماعة يعيش في ظلها وحمايتها، وأنها منه وهو منها، يمنع التفكير في الجريمة أو يمنع الإصرار على التفكير فيها إن خطر خاطرها.

ولقد هذب الإسلام النفس بالعبادات التي قررها:

- **الصلاة:** عماد الدين، إذا أدت على وجهها في أوقاتها جلت صدأ القلوب، وأذهبت أحقادها، ففي أول اليوم يقابل العبد ربه في مناجاة خاشعة، فتنير قلبه، حتى إذا علاه الصدأ قليلاً كانت صلاة الظهر قد وجبت، وهكذا حتى يبیت على مناجاة ربه كما ابتداءً، ولمكان الصلاة من الطهارة النفسية إن أدت كاملة قال الله

تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

- **الصوم:** له ما للصلاة من السمو والطهارة، والاتجاه إلى الله تعالى، لذا قال فيه النبي ﷺ عن ربه قال الله ﷻ: ((كل عمل ابن آدم له إلا الصيام هولي وأنا أجزي به)) فهو إذا أدى على وجهه مع فهم معناه كان وقاية من الجرائم، ولذا قال ﷺ: ((الصوم جنة)) وفي رواية: ((والصيام جنة؛ فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث يومئذ ولا يسخب، فإن سابه أحد أو قاتله فليقل: إني امرؤ صائم)) والحديثان أخرجهما الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة < كتاب الصوم: باب فضل الصيام، وكلمة ((يسخب)) - في الحديث الثاني - قال عنها النووي - رحمه الله - : هكذا هو هنا بالسین، ويقال: بالسین والصاد وهو الصياح، وهو بمعنى: الرواية الأخرى، ولا يجهل ولا يرفث.

- **الزكاة:** تعاون اجتماعي فيها مداواة النفوس الشاذة الواردة بالعبادة بها أو سد حاجاتها وإشعارها بحنو المجتمع عليها.

- **الحج:** تهذيب روحي، وتأليف إنساني عام، وتخليص للعبد من المفرقات بين الأجناس والألوان والأقاليم، فالجميع بلباس واحد في ضيافة الله تعالى.

الطريق الثاني: تأويل رأي عام فاضل لا يظهر فيه الشرع ويكون فيه الخير بينا واضحا معلنا؛ لذلك دعت الشريعة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واعتبر الإسلام البريء مسئولا عن السقيم إن رأى فيه اعوجاجا وكان قادرا على تقويمه فعليه أن يفعل وأن يقومه بلسانه وهدايته ودعوته إلى الخير من غير عنف ولا غلظة، بل يدعوه بالتي هي أحسن كما قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] ولم تكتفِ الشريعة بذلك التكليف العام، بل أوجبت أن يكون من الأمة من ينصب للهداية وتقويم المعوج، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فالأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر تهذيب عام، وفيه تعاون على البر والتقوى ودفع الإثم والعدوان أو منع الجرائم من أن تقع، وهو يعمل على تأليف القلوب وتقريبها.

وإنه مما يكون رأياً عاماً فاضلاً "خلق الحياء" ولذلك حث الإسلام على خلق الحياء، ودعا إليه النبي ﷺ وبين أنه القيد الخلقي الاجتماعي، فقال ﷺ: ((إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت)) أخرجه البخاري عن أبي مسعود < وقال ﷺ: ((الحياء خير كله)) أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان: باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها، وفيه -أي في هذا الباب-: ((والحياء شعبة من الإيمان)) ولا شك أننا إذا عالجنا النفوس التي أصابتها آفة الجريمة لبث روح الحياء فيها نكون قد قربنا بينها وبين الناس، وجعلناها قريبة مما يألّفون فلا يكون منها ما تنكره الجماعة، وبالتالي لا يكون منها إجرام فإن لم تذهب من النفس نوازعه فإنه تقل وقائعه، ولعل ما يحدث في السجون من هتك حجاب الحياء في نفوس المسجونين من الأسباب التي تدفع إلى الجريمة، وتفقد الفضيلة قوة من قواها الفعالة التي تبني في النفس قواعدها وتعطيها حصانة دافعة.

ولكي يكون الرأي العام طاهراً نقيّاً لا تظهر فيه الأحداث التي تقذى بها العيون والمآثم التي تخرج النفوس منع الإسلام من إعلان الجريمة، وعدّ الجريمة المعلنة جريمتين، جريمة الفعل وجريمة الإعلان، ولذا يقول النبي ﷺ: ((أيها الناس، قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله، من أصاب من هذه القاذورة شيئاً فليستتر بستر الله -والقاذورة: كل قول أو فعل قبيح يستقذر بين الناس- فإنه من يبدي لنا صفحته -أي: من يظهر لنا فعله- نقم عليه كتاب الله)) والحديث أخرجه

الإمام مالك في (الموطأ) مرسلًا في الحدود، باب: "ما جاء فيه من اعتراف على نفسه بالزنا".

إن ستر الجرائم من شأنه أن يجعل الإثم ينزوي فلا يظهر، وقد يكون ذلك سبيلًا لتربية ضميره، وتهذيب نفسه فإن خشيته الإعلان تجعل نزعات الشر يضعف صوتها شيئًا فشيئًا، وربما تكون النهاية هي التوبة والإنابة إلى الله تعالى، وإن الذين يعلنون الجرائم يدعون إليها ويحرضون عليها بإعلانهم، وقد عددهم الله مشيعين للفاحشة، ولذا قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [النور: ١٩].

الطريق الثالث: العقاب ردع للجاني، وزجر لغيره، ومنع لتكرار الوقوع، وذلك ببيان وخامة نتائجه بالحس والعيان، لا بالفرض والتقدير، ولذا كانت العقوبة أمرًا لا بد منه لتطهير المجتمع من أوداره - جمع: ودر، وهو الدرر والوسخ - يقال: فلان ذو أودار، أي: خبيث، واستئصال جرائمه أو تخفيف ويلاته، وإن الشريعة الإسلامية قد اتجهت إلى العقاب الذي يردع الجاني، ويزجر غيره، مبقية على نفسه من أن يصيبها درن الشر في القلب فيمزقها كما يمزق الدرر رثة المسلول.

٤. سبل الوقاية من الإجمام، والغاية من العقاب:

يبين لنا إمام الأزهر الأسبق الشيخ محمود شلتوت - غفر الله له - سبل الوقاية من الإجمام فيقول: لم يكن العلاج بوضع العقوبة الدنيوية هو أول ما هرع إليه الإسلام في سبيل وقاية المجتمع من آثار التعارض في الرغبات والشهوات، بل اتخذ قبل هذا العلاج نوعين عظيمين من الوقاية الشديدة التي إذا ما نفذت وأحكمت تنفيذها كان لها الأثر الحسن في راحة المجتمع وسلامته من الشرور والمفاسد:

أولهما: العمل على تهيئة الإنسان ليكون عضو خير وإنتاج في سعادة الجماعة الإنسانية، فكلّف الناس جميعاً بالعمل وأرشدهم إلى التجارة والصناعة والزراعة، ونفّر من البطالة وإهمال النفس في هذه الحياة، جاء في وصايا الرسول ﷺ قوله: ((لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بجمرة الحطب على ظهره، فيبيعها، فيكف الله بها وجهه، خير له من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه)) أخرج البخاري في كتاب الزكاة، باب "الاستعفاف عن المسألة".

إلى هذا الحد طالب الإسلام الناس بالعمل وألزم أولياء الأمر بالهيمنة عليهم وسد حاجاتهم عن هذا الطريق الذي يزيل عنهم وصمة التقاعد عن الأعمال النافعة، وبذلك يشتغل كل امرئ بشأنه، ولا يجد مجالاً للتفكير في سلب أو نهب أو قتل أو في شيء من أنواع الإجرام التي تغري بها البطالة ويدفع إليها التعطل، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۗ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥] وقال سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ٩ - ١٠].

ثانيهما: أنه ضمن للإنسان فوق حياته المادية بالعمل حياة أخرى نفسية سعيدة ترجع إلى كفالة حقوقه الشخصية والاجتماعية بتقرير العدل في أدق صورته، وتقرير التواصي بالخير والتناهي عن الشر، وتقرير معونة الفقراء الذين لا يجدون عملاً أو لا يستطيعون، وبذلك تصل الحقوق إلى أربابها التي يستوجبونها بأعمالهم وكفائاتهم، دون تحكيم لأي اعتبار آخر من حسب أو نسب أو التي يستوجبونها بمقتضى التضامن الاجتماعي والتكافل الإنساني الذي وضع الإسلام مبدأه وقرره كأصل من أصول الاجتماعي، وعلى أنه دين يثاب المرء

على فعله ويعاقب على تركه، ولا ريب أنه متى ضمنت الحقوق على هذا الوجه، ووصلت إلى أصحابها وتمتعوا بها اطمأنت نفوسهم، وانطفأت لديهم ثورة الغضب والانتقام التي كثيراً ما يبعثها الشعور بالظلم، وغمط الحق في هذه الحياة، قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

هذا هو الوضع الذي سلكته الشريعة في تربية النفوس وتهذيبها وتوجيهها إلى الخير، ومنعها من التفكير في الإجرام والفساد، وهو - كما ترى - وضع روعي فيه اتجاهات النفوس، وتليتها فيما طبعت عليه من التمسك بالحقوق والحرص عليها، والانتفاع بها.

وتحت عنوان "العقوبة الدنيوية لا بد منها" يقول الإمام محمود شلتوت - رحمه الله - :

لم يكن للشريعة الإسلامية بعد هذا - وهي الصادرة عن العديد بغرائز النفوس وخفايا القلوب - أن تقف عند هذا الحد في مكافحة الشر والإجرام، بل رأت - وهو ما يشهد به الواقع - أن الشذوذ على الرغم من هذه الوسائل لا بد أن يصاحب هذه الجماعة البشرية، وأن طهارتها من الشر ضرب من الخيال اللذيد، الذي لا يتحقق إلا بأن يصاغ ذلك العالم صوغاً جديداً لا شهوة فيه ولا غضب ولا تتعارض فيه الرغبات والأهواء، وأن ذلك الشذوذ الذي لم تنفع فيه وسائل الإصلاح والتهذيب لآية واضحة على تأصل الشر في بعض النفوس، رأت الشريعة كل هذا فلم تجد بداً وقد نصحت بكل الطرق الوقائية من أن تضع العلاج الحاسم لكبح هذا الشذوذ ورده عن طغيانه، والتحجير عليه حتى لا يتسع نطاقه وتتفشى جراثيمه، فيندفع العالم كله إلى ما بآء بشر وإجرام،

فاقتضت الحكمة الحازمة أن تشرع هذه العقوبات صوتاً للجماعة عن التدهور والانحلال وردعاً للنفوس الطاغية التي لم يبقَ لها عذر ما في ارتكاب الجريمة، ولتكفل هذه العقوبات راحة المجتمع وسعادته بقدر الإمكان نوع الإسلام العقوبة، فجعل منها النصية والتفويضية.

الغاية من العقاب:

أجملها الشيخ محمد أبو زهرة بقوله: الغاية من العقاب في الفقه الإسلامي أمران:

أحدهما: حماية الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكم الرذيلة فيه.

الثاني: المنفعة العامة أو المصلحة، وما من حكم في الإسلام إلا كان فيه مصلحة للناس.

ثم يقول في موضع آخر: إن المصلحة المعتبرة التي تعد واجبة لحماية الإسلام هي المصلحة الحقيقية، وليست الهوى، وقد تكون هذه المصلحة ذاتية، بحيث لا يختلف الحكم فيها بطلبها، ووجوب الحماية لها في كل الأحوال، أو إضافية بحيث يكون الأمر مصلحة في وقت دون وقت وفي زمان دون زمان ولناس دون ناس، وذلك يكون في المباحات التي تثبت إباحتها بالإباحة الأصلية، فإن تناولها قد يكون مضرراً في وقت فلا تكون مصلحة، وإن الدواء قد يكون نافعاً عند وجود الداء، وقد يكون مضعفاً فيكون حراماً في غير أوقات الداء.

وإن المصلحة المعتبرة سواء أكانت ذاتية أم كانت إضافية هي المصلحة الحقيقية، والمصالح التي حماها الإسلام بتقرير العقاب عند الاعتداء عليها قد أثبت الاستقراء أنها ترجع إلى أصول خمسة هي: حفظ الدين، وحفظ النفس،

وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال؛ وذلك لأن الدنيا التي يعيش فيها الإنسان تقوم على هذه المصالح، ولا تتوافر معاني الحياة الإنسانية الكريمة إلا إذا توافرت هذه الأمور، وهي من تكريم الله تعالى؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] فهذا التكريم يقتضي الأمور الخمسة والمحافظة عليها، ومنع أي اعتداء يمتد إليها بتقرير العقاب الصارم ينزل بمن يقع منه هذا الاعتداء.

ويبين الشيخ أبو زهرة أن حماية هذه الضرورات الخمس، والمحافظة عليها هي من تكريم الإنسان، فيقول: فحماية الدين من تكريم الإنسان فلا بد أن يسلم له اعتقاده، ولا بد من أن تتوافر له حرية الاعتقاد، وقد قرر الإسلام هذه الحرية فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

واعتبر الفتنة في الدين أشد من القتل، فقال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١] وهكذا بقية الضرورات الخمس.

٥. العقوبة وأقسامها إجمالاً:

أولاً: تعريف العقوبة شرعاً:

تقدم - فيما سبق - أن العقوبة في اللغة هي العقاب، فيقال: عاقب فلاناً بذنبه معاقبة وعقاباً، أي: جزاه سوء بما فعل، والعقوبة في الشريعة - كما قال ابن تيمية في (السياسة الشرعية) - هي الجزاء لمن خالف أوامر الله ونواهيه، والعقوبة شرعت داعية إلى فعل الواجبات وترك المحرمات، أي: أن العقوبات زواجر وضعها الله تعالى عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر، كما قال الماوردي في (الأحكام السلطانية).

ويعرف الأستاذ عبد القادر عودة العقوبة بأنها: الجزء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع، ثم يبين المقصود من فرض عقوبة على عصيان أمر الشارع بأنه -أي: المقصود-: إصلاح حال البشر وحمايته من الفساد واستنقاذهم من الجهالة وإرشادهم من الضلالة وكفهم عن المعاصي وبعثهم على الطاعة، ولم يرسل الله رسوله للناس ليسيّط عليهم أو ليكون عليهم جباراً، إنما أمره رحمة للعالمين، وذلك قوله تعالى: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢] وقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ [ق: ٤٥] وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فالله أنزل شريعته للناس وبعث رسوله فيهم لتعليم الناس وإرشادهم، وقد فرض العقاب على مخالفة أمره لحمل الناس على ما يكرهون ما دام أنه يحقق مصالحهم ولصرفهم عما يشتهون ما دام أنه يؤدي لفسادهم.

فالعقاب مقرر لإصلاح الأفراد، ولحماية الجماعة وصيانة نظامها، والله الذي شرع لنا هذه الأحكام وأمرنا بها، لا تضره معصية عاص، ولو عصاه أهل الأرض جميعاً، ولا تنفعه طاعة مطيع ولو أطاعه أهل الأرض جميعاً.

كما يعرف الأستاذ أحمد بهنسي العقوبة بأنها: جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى الله عنه وترك ما أمر به، فهو جزاء مادي مفروض سلفاً يجعل المكلف يحجم عن ارتكاب الجريمة، فإذا ارتكبها زجر بالعقوبة حتى لا يعاود الجريمة مرة أخرى، كما يكون عبرة لغيره، والناظر في التعريفات السابقة للعقوبة يلقي ما يلي:

أ- أن الإمامين ابن تيمية والماوردي متفقان على أنها الجزاء لمن خالف أوامر الله ونواهيه كما قال الأول، وهي الزواجر التي وضعها الله عن ارتكاب ما حظر

وترك ما أمر، فالمعنى واحد عند كليهما وإن اختلفت تعبيراتهما، أن الأستاذ عبد القادر عودة يقرر إجمالاً بأنها: الجزء المقرر لمصلحة جماعة على عصيان أمر الشارع، لكن الأمر قد يكون لازماً فتدخل فيه الواجبات، وقد يكون غير لازم فتدخل فيه المندوبات والمستحبات، وماذا عن ارتكاب ما نهى عنه الشارع، فلو أنه قال: الجزء المقرر على مخالفة طلب الشارع الجازم لشمّل بذلك طلب الفعل وطلب النهي.

لذلك جاء تعريف الدكتور أحمد بهنسي بأن العقوبة جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى الله عنه وترك ما أمر به موافقاً لما قاله الإمام ابن تيمية والماوردي، ثم يضيف الشيخ محمد أبو زهرة كلاماً جيداً في أن العقوبة هذا، يتسبب هذا الأذى للجاني كما يحصل للمجتمع، لكن ذلك كله لا يجعلنا لا نوقع العقوبة؛ لأنها دفعت لدفع هذا الفساد ودفعه مصلحة.

ثانياً: أقسام العقوبة إجمالاً:

التقسيم الشائع للعقوبات في الشريعة الإسلامية هو التقسيم الثلاثي، أي: الحد، والقصاص، والتعزير.

أما عقوبة الحد فهي المقدرة حقاً لله سبحانه، وعقوبات الحدود هي: جريمة الزنا، والقذف، وشرب الخمر، والسرقه، وجريمة الحرابه، والردة، وجريمة البغي، وسوف نتحدث عن بعضها - إن شاء الله تعالى - تفصيلاً.

عقوبة القصاص، والديات، وتقع على الجرائم التالية: جريمة القتل العمد، جريمة القتل الخطأ، جريمة الجرح، والضرب العمد، جريمة الجرح والضرب الخطأ.

أما عقوبة التعزير: فتطبق على الجرائم التي تخرج عن نطاق القسمين السابقين، وهي جرائم كثيرة.

كما أنه يمكن تقسيم العقوبات من حيث محلها أربعة أقسام:

الأول: عقوبات بدنية: مثل قطع يد السارق، والجلد.

الثاني: عقوبات مالية: مثل الديات، والغرامات.

الثالث: عقوبات حاجزة للحرية: مثل الحبس، والنفي.

الرابع: عقوبات معنوية: مثل التوبيخ، والنصح.

وحديثنا عن العقوبات البدنية الأصلية، وإن كانت هناك عقوبات بدلية أو تبعية أو تكميلية.

٦. الأسس والأصول التي تقوم عليها العقوبة:

الأساس الأول: شرعية العقوبة:

ومعناه: أن العقوبة تعتبر شرعية إذا كانت تستند إلى مصدر من مصادر الشريعة؛ كأن يكون مردها القرآن الكريم، أو السنة النبوية المطهرة، أو الإجماع، أو القياس، أو صدر بها قانون من الهيئة المختصة.

ويشترط في العقوبات التي يقرها أولو الأمر: ألا تكون منافية لنصوص الشريعة، وإلا كانت باطلة.

وهذا كله يعني: أنه لا عقوبة بغير نص، وبالتالي: فلا يجوز للقاضي أن يوقع عقوبة من عنده، ولو اعتقد أنها أفضل من العقوبة المنصوص عليها.

وقد ظن البعض خطأً: أن الشريعة تمنح القاضي سلطة تحكيمية في العقوبة، وهو ظن لا يستند إلى الواقع، وليس له مصدر إلا الجهل بأحكام الشريعة، فالعقوبات في الشريعة - كما تقدم - : حدود، وقصاص، وتعزير.

فأما الحدود والقصاص: فهي عقوبات مقدرة وليس للقاضي حيالها من سلطان إلا أن يحكم بتطبيقها كلما كانت الجريمة ثابتة، دون أن يستطيع تخفيفها أو تشديدها أو استبدال غيرها بها، فالسرقة مثلاً: عقوبتها القطع، وليس للقاضي مع ثبوت الجريمة على الجاني أن يحكم عليه بغير القطع إلا مع وجود سبب شرعي يمنع من القطع، كسرقة الأب من الابن.

وأما التعزير: فسلطة القاضي فيها واسعة، ولكنها ليست تحكيمية، فهي واسعة؛ لأن الشريعة قررت على جرائم التعازير مجموعة من العقوبات، تبدأ بالتوبيخ وتنتهي بالحبس حتى الموت أو القتل، وتترك الشريعة للقاضي أن يختار من بين هذه العقوبات ما يلائم المجرم والجريمة من بين حدي العقوبة الأدنى والأعلى.

ولا شك أن إعطاء القاضي هذه السلطة الواسعة شرعاً يسهل عليه أن يضع الأمور في نصابها، وأن يعاقب الجاني بالعقوبة التي تحمي الجماعة من الجريمة، وتصلح الجاني وتؤدبه، إلا أن القاضي على سعة سلطته هذه لا يستطيع أن يحكم بعقوبة غير شرعية، ولا أن يعاقب الجاني بعقوبة لا تتلاءم مع جرمته، فهو مقيد لأن هذه السلطة ليست تحكيمية.

كما أن القاضي مقيد من خلال هذه السلطة - في اختيار العقوبة - أن يكون الباعث حماية المصالح الإسلامية المقررة وأن تكون العقوبة ذات فاعلية في القضاء على الفساد، دون إهدار لأدمية الفرد وكرامته وللفقهاء في مدى هذه السلطة وحدودها أقوال لا تخرج في عمومها عما ذكر.

ونخلص مما سبق إلى أن مبدأ شرعية العقوبة يمثل ضماناً رئيسة وأساساً هاماً لحماية الناس من التحكم بتجريم أفعال لم يجرمها الشرع أو فرض عقوبات لم تقرها الشريعة.

الأساس الثاني : شخصية العقوبة :

وهو كالأول أساس عند الدكتور عبد الله المصلح ، وشرط من شروط العقوبة لدى عبد القادر عودة ، بينما عدده الدكتور عبد الكريم زيدان الخصيصة الثانية من خصائص العقوبة الشرعية.

ومعنى شخصية العقوبة : أنها تصيب الجاني ولا تتعداه إلى غيره ، فلا يسئل عن الجرم إلا فاعله ، ولا توقع عقوبة مفروضة على شخص على غيره ولا يؤخذ امرؤ بجريرة غيره مهما كانت درجة القرابة أو الصداقة بينهم ، والأصل في ذلك قول الله تعالى : ﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ [النساء: ١٢٣] وقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا نُزْرُ وَاِزْرَهُ وَزَرَّ أُخْرَى ﴾ [الأنعام: ١٦٤] وقوله - عز شأنه - : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾ [فصلت: ٤٦] وقوله - تقدست أسماؤه - : ﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ [النجم: ٣٩].

وفي الحديث الشريف عن النبي ﷺ : ((لا يؤخذ الرجل بجنابة أبيه ، ولا جنابة أخيه)) وفي رواية : ((جريرة أبيه ولا جريرة أخيه)) أخرجه النسائي في كتاب "تحريم الدم" باب : "تحريم القتل".

وقال محقق الكتاب : "وهو حديث صحيح" ، ولا يخدش هذا الأساس أو يناقضه فرض الدية في القتل الخطأ على عاقلة الجاني ، فإن إيجاب الدية عليها ليس من قبيل سحب العقوبة من الجاني إليها ، وإنما هو من قبيل المواساة والمعونة ، ولأن

المخطئ من حقه أن يعان، وأولى الناس بعونه أقرباؤه، ولأن المواساة قد يأتي الشرع بإيجابها دون ذنب صادر ممن وجبت عليه كما في إيجاب النفقة على الغني لقربه الفقير المحتاج؛ لأن أساس النفقة المعونة والمواساة، حتى إذا رفض الغني تقديمها اختياراً ألزم بها قضاء.

ثم يقال أيضاً: إن إيجاب الدية على العاقلة من باب قاعدة "الغرم بالغنم" فأفراد العاقلة يتوارثون فيما بينهم، والإرث غنم، فليتحملوا الدية فيما بينهم وهي غرم، على أن بعض الفقهاء يذهب في توجيه فرض الدية على العاقلة إلى توجيه آخر خلاصته: أن من واجب العاقلة -أي: العصابة- أن تراقب أفرادها لئلا يقعوا في الرعونة والإهمال، فيرتكبوا الجرائم، فإذا ارتكب أحد أفرادها جريمة القتل الخطأ، فهذا يعني أن العاقلة قصرت في واجب الرعاية والرقابة نحو هذا الجاني، فوقع في هذا الإهمال والخطأ وعدم التبصر، فارتكب جريمة القتل الخطأ، ولتقصير العاقلة في واجبها تجاه الجاني وجبت عليها الدية معه.

وبأي توجيهين أخذنا فإن إيجاب الدية على العاقلة لا يناقض أساس شخصية العقوبة ولا خصيصتها، وهذا يعتبر استثناء سوغته الجناة والمجني عليهم، وجعلت الأخذ به لازماً لتحقيق العدالة والمساواة، ولضمان الحصول على الحقوق ومنع إهدار الدماء، فضلاً عما فيه من الرحمة والمواساة.

وهذان الأساسان -الأول والثاني- ذكرهما الدكتور عبد الله المصلح تحت عنوان: "الأسس التي تقوم عليها العقوبة" ومرجعه فيهما (التشريع الجنائي الإسلامي) لعبد القادر عودة، الذي عدهما من الشروط التي ينبغي أن تتوفر لتكون العقوبة مشروعة، بينما هذه الأسس أو الشروط عند الدكتور عبد الكريم زيدان من خصائص العقوبة الشرعية.

الأساس الثالث : عمومية العقوبة :

العقوبة في التشريع الإسلامي عامة، بمعنى : أنه يستوي أمامها الجميع عند تشابه ظروف الجريمة والمسئولية في الخضوع لذات العقوبة، دون اعتبار لتفاوتهم في المكانة الاجتماعية فيستوي أمامها الحاكم والمحكوم، والغني والفقير، والمتعلم والجاهل، والرجل والمرأة، والقوي والضعيف.

وهذا هو الشرط الثالث من شروط العقوبة عند عبد القادر عودة وهو الأساس الثالث لدى عبد الله المصلح.

والخصیصة الثالثة للعقوبة في الإسلام، وهي عموم العقوبة عند الدكتور عبد الكريم زيدان.

والمساواة التامة في العقوبة لا توجد إلا إذا كانت العقوبة حدًا أو قصاصًا؛ لأن العقوبة فيهما معينة ومقدرة، فكل شخص يرتكب الجريمة ليعاقب بها ويتساوى مع غيره في نوع العقوبات وقدرها.

أما إذا كانت العقوبة هي التعزير فالمساواة في نوع العقوبة وقدرها غير مطلوبة، فلو اشترطت المساواة هنا؛ لأصبحت عقوبة التعزير حدًا، إنما المطلوب هو المساواة في أثر العقوبة على الجاني والأثر المرجو للعقوبة هو الزجر والتأديب، وهو يختلف باختلاف الأشخاص، فتأديب أهل الصيانة أخف من أهل البذاءة والسفاهة.

وأما الزجر فأحوال الناس فيه مختلفة، فمنهم من ينزجر بالصيحة، ومنهم من يحتاج إلى الضرب، ومنهم من لا يردعه سوى الحبس.

وعلى هذا: تعتبر المساواة متحققة في التعزير إذا عوقب المشتركون في جريمة واحدة بعقوبات مختلفة، يكفي كل منها لردع من وقعت عليه بحسب حاله وظروفه، وذلك لأن كل ما يعنيه مبدأ المساواة في العقوبة هو: ألا يكون مركز الشخص أساساً أو سبباً؛ لأن تطبيق عليه عقوبة دون أخرى، ففي (الصحيحين) عن عائشة > أن قريشاً أهمهم شأن المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة حِب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة؛ فقال رسول الله ﷺ: ((أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب، فقال: أيها الناس، إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله: لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)) اللفظ لمسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود.

وأما ما عرف بالشرعية من تدرج في التعزير - بحسب ما إذا كان المتهم من أهل الإجرام أو ليس من أهله - ويمثله ما عرف حديثاً في القوانين الوضعية بنظرية تفريد العقاب، التي تهدف إلى جعل العقوبة ملائمة لكل متهم، فإن ذلك لا يتنافى مع كون العقوبة واحدة بالنسبة للجميع، فالمطلوب - كما سبق - المساواة في أثر العقوبة، والواقع: أن المساواة بين الناس في إقامة العقوبات الشرعية خير رادع للأقوياء الذين قد تسول لهم قوتهم الإجرام لما يظنون أنه يرجونه من محاباة لهم بسبب قوتهم، فيفلتوا من العقاب، فإذا رأوا هذه المساواة الصارمة في العقاب خنسوا ولم تعد توسوس لهم أنفسهم بهذا الوسواس الباطل؛ لأن قوتهم مهما عظمت لن تخلصهم من العقاب؛ لأن قوة الدولة المستمدة من الشريعة أكبر من قوتهم، وبهذا يطمئن الضعيف، ويأمن على نفسه وماله وعرضه من اعتداء الأقوياء.

ولما كانت المساواة واجبة أمام القانون والعقوبات تطبق على الجميع فإن الشريعة الإسلامية نهت عن الحيلولة دون إنزال العقاب بمستحقه عن طريق الشفاعة، قال الله تعالى: ﴿ مَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا ﴾ [النساء: ٨٥] ولا شك أن من يشفع لإسقاط العقوبة عن المجرم يشفع شفاعة سيئة، وفي (موطأ الإمام مالك) عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن: "أن الزبير بن العوام لقي رجلاً قد أخذ سارقاً، وهو يريد أن يذهب به إلى السلطان، فشفع له الزبير ليرسله، فقال: لا حتى أبلغ به السلطان، فقال الزبير: إذا بلغت به السلطان فلعن الله الشافع والمشفع"، قال الإمام مالك - يرحمه الله - : هذا خبر منقطع ويتصل من وجه صحيح.

وفي الحديث الذي رواه أبو داود في الأقضية وأحمد في (المسند) قال ﷺ: ((من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله ﷻ في حكمه)).

وكما لا تجوز الشفاعة السيئة لإسقاط العقوبة الشرعية لا يجوز أيضاً لولي الأمر أن يأخذ من المجرم مالاً لتعطيل العقوبة، أو للسماح له بإجرامه ومخالفته للشرع، سواء كان هذا المال لبيت مال المسلمين أو لغيره؛ لأنه مال حرام وخبيث.

ومع عمومية العقاب المقرر في الشريعة فإن خلافاً وقع في إقامة الحدود على الإمام - أي: على رئيس الدولة - فيرى الحنفية عدم إقامة الحد على رئيس الدولة، خلافاً لرأي الجمهور الذين يرون إقامته، وحجة الأحناف - رحمهم الله تعالى - : عدم إمكان تنفيذ الحد عليه؛ لأنه هو الذي يقيم الحدود، ومن المتعذر أن يقيم الحد على نفسه؛ لأن إقامة الحد يكون بطريق الحزي والنكال، ولا يفعل ذلك أحد بنفسه، وإذا امتنع التنفيذ امتنع الواجب، وهو العقاب.

أما غير الإمام الأعظم - كالولادة والأمراء - فلا خلاف في وجوب إقامة الحد عليهم إذا فعلوا ما يوجبه.

ونظر الجمهور في مساواة الإمام للرعية في إقامة الحد عليه هو النظر الأرجح الذي ينبغي المصير إليه، فقد كان الرسول ﷺ يدعو الناس إلى الاقتصاص منه إذا كان قد صدر منه ﷺ ما يستوجب القصاص.

والحدود وهي حقوق الله تعالى أولى بالرعاية؛ لأن في رعايتها إصلاح المجتمع وقطع دابر الفساد.

ومما يؤيد نظر الجمهور أن نصوص العقوبات في الشريعة جاءت عامة فتشمل الحاكم والمحكوم، وأن الجرائم محرمة على الكافة بما فيهم الإمام نفسه، فيصيبه ما يصيب غيره إذا ارتكب موجبها.

أما مسألة تنفيذ العقوبة على الإمام فعند الجمهور تنفذ عليه من قبل نوابه؛ لأن التنفيذ له ولهم.

الأساس الرابع: استقرار العقوبة:

من مقتضيات العدالة أن يكون التجريم والعقاب مستقرين في المجتمع معروفين لدى الناس، لا يتغيران بتغير الأماكن وتغير الأزمان، حتى ينهج الناس في حياتهم المنهج الذي يجنبهم الوقوع فيما يستوجبه العقاب، ويحول فكرهم وعقولهم وتدابيرهم لأموالهم ومعاشهم، فانهدام مثل هذا الاستقرار يؤدي إلى اهتزاز ميزان العدالة، حيث يعاقب إنسان ما على جرم معين وغداً لا يعاقب آخر على الجرم نفسه، ومثل هذا يؤدي إلى زعزعة عقول الناس واضطراب مناهجهم،

وفقدان الأمن والإيمان بمبدأ التجريم والعقاب، مما يجعلهم يجترئون عليه ولا يحترمون ما يصدر من أحكام في هذا السبيل، وهو ما ينشر الجريمة ويذكي بذور الشر في المجتمع، وإذا كان هذا هو المبدأ العام بالنسبة للعقوبات المقررة في التشريع الإسلامي، إلا أنه يستثنى من ذلك عقوبات التعزير، فطبيعتها تقتضي أن تكون قابلة للتغيير والتبديل بحسب الأفراد والظروف؛ وذلك لأن المصالح التي تحميها هذه العقوبات مصالح نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان، ونظرة المجتمع لها، فكان لا بد من أن تكون هذه العقوبة غير ثابتة، حتى تلائم التطور الاجتماعي، وتتمكن من ملاحقة محترفي الإجرام.

وهذا هو سر سمو الشريعة الإسلامية، وذلك أنها تجمع في وقت واحد بين مذهبين: العقوبة المحددة التي لا سبيل إلى التعديل فيها بالنقص أو الزيادة؛ لكونها شرعت لأخطر الجرائم. ومذهب العقوبة غير المحددة والتي يكون للقاضي فيها سلطة تقديرية، وأساس استقرار العقوبة هو نتيجة لثبات القواعد الشرعية، واستمرارها حتى لو تغيرت الأنظمة، وتبدل الحكام، فيستوي أن يكون نظام الحكم جمهورياً أو ملكياً، فإن ذلك لن يؤثر على القواعد الشرعية في شيء ما؛ لأنها لا ترتبط بالهيئة الحاكمة، ولا بنظام الحكم، وإنما ترتبط بالدين الإسلامي الذي لا يتغير ولا يتبدل، والذي يؤمن به كل حاكم مسلم، ويستخدم له كل نظام.

وليس الأمر كذلك في القوانين الوضعية التي يضعها الحكام لحماية المبادئ التي يعتنقونها وخدمة الأنظمة التي يقيمونها، فإن هذه القوانين عرضة للتغيير المستمر، وفي طبيعتها عدم الاستقرار.

ويكفي أن تتغير الهيئة الحاكمة أو يتغير النظام القائم لتتغير القوانين وتقلب الأوضاع.

الأساس الخامس: الواقعية والموضوعية:

لقد كانت الواقعية والموضوعية والحزم في تقرير العقوبات وتناسقها مع الجرائم في التشريع الإسلامي هي أسرع السبل في إصلاح مسيرة الناس، وإبعاد شبح الجريمة وإشاعة الأمن والاستقرار في المجتمع المسلم.

لقد وصلت الشريعة الإسلامية منتهى درجات الواقعية حينما جعلت معظم العقوبات بدنية ومتجانسة مع الجرم، حيث يتأتى التجانس وسائرته معه ارتفاعاً وانخفاضاً، حتى يشعر الجاني بأن ما يصدر منه من مثالب سيعود عليه مرة أخرى.

ولقد برزت الواقعية والموضوعية في أجل صورها في تشريع القصاص، حينما قضى بأن يفعل بالجاني مثلما فعل بالمجني عليه؛ تأسيساً على قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدْهُ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦] فقال - عز شأنه -: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: ١٧٨] وقال - تباركت أسماؤه -: ﴿وَكُنِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾

[المائدة: ٤٥].

وفي حد الزنا حيث فيه إهدار للنطفة، وهدم بنيان الأسرة، وقطع الروابط الاجتماعية، فكان الزنا قتلًا معنويًا؛ فنسب ذلك بأن تكون العقوبة بالنسبة

للمحصن الرجم ؛ لأنه لما كمل نعمته كملت عقوبته ، ولغير المحصن الجلد ؛ لأنه لما قصرت نعمته قصرت عقوبته .

وفي حد السرقة إذ المال هو اليد العاملة في حياة البشر ، وبه قوام الحياة والقدرة على النهوض بأعبائها ، فأخذه ظلماً هو اجتثاث لهذه اليد ، وتلك القدرة فكان الجزء من جنس العمل ، وهو قطع اليد إذ بها تمت السرقة .

وهكذا الحال في كل الحدود والعقوبات نجد الشريعة قد بلغت الغاية في الواقعية والموضوعية في تقرير العقوبة ، كما حققت أسمى درجات التناسب بين الجرائم والعقوبات المقررة عليها .

ولعله من الموضوعية أن حق العفو يكون لولي الدم ، فقد جعل الإسلام حق المطالبة بالدم وحق العفو لولي المجني عليه ، ولم يجعل لولي الأمر حقاً في العفو إذا ما تمسك ولي الدم بالقصاص ، ولكن جعل له -أي : لولي الأمر- حقاً في التمسك بعقوبة الجاني ، إذا ما اختار ولي الدم العفو ، وكان الجاني معروفاً بالشر ، وظهر للإمام أن المصلحة تقضي بعقابه دفعاً للشر وحفظاً للأمن ؛ ولأنه في العقوبة التفويضية أو التعزيرية من حق الإمام أن يصل بها إلى القتل .

وتحقيق هذا الأصل : أن جريمة القتل عند تحليلها يعلم أنها اعتداء أولاً ، وبالذات على نفس المجني عليه ، وعلى عصبته الذين يعتزون بوجوده ويتنفعون بأثاره ، ويحرمون بفقد عونه ورفضه ، وهذه جهات لا بد من النظر إليها حينما يراد تعرف صاحب الحق في هذه الجريمة ، وليس ذلك لفائدة العصبه فقط ، ولكن لفائدة الجماعة أيضاً ، فإن الحق إذا ما انتزع من أيديهم وجاز ألا يقتص الحاكم فإنهم يحتالون بما لا يقع بما لا يقع تحت طائلة القانون للانتقام والأخذ بالثأر ، فيشتد

بينهم وبين القاتل التشاحن والخصام، ويستمر البغي والعدوان، وربما انتقل إلى عشائرتهم القريبة، وانحاز إلى كل فريق فريق، فيفشو الفساد، ويعم الإجرام، وهذا من شر ما تصاب به الجماعة في أمنها واستقرارها، ولكن إذا ما وضع الحق في أيديهم، ثم جاء العفو من قبلهم واطمأنت النفوس، وطهرت من الأحقاد والأضغان، وأمن المحذور والفتنة، وكان العفو الذي حبيت فيه الشريعة طهرة للدماء وعلاجاً للجراحات، كان ذلك من الموضوعية والواقع.

٧. الأصول التي تقوم عليها العقوبة:

يقول عبد القادر عودة في هذه الأصول: لما كان الغرض من العقوبة هو إصلاح الأفراد وحماية الجماعة وصيانة نظامها؛ فقد وجب أن تقوم العقوبة على أصول تحقق هذا الغرض لتؤدي العقوبة وظيفتها كما ينبغي، والأصول المحققة للغرض من العقوبة هي:

أولاً: أن تكون العقوبة بحيث تمنع الكافة عن الجريمة قبل وقوعها، فإذا ما وقعت الجريمة كانت العقوبة بحيث تؤدب الجاني على جنائته، وتزجر غيره عن التشبه به، وسلوك طريقه، وفي هذا يقول بعض فقهاء الحنفية عن العقوبات: إنها موانع قبل الفعل زواجر بعده، أي: العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل، وإيقاعها بعده يمنع العود إليه.

ثانياً: إن حد العقوبة هي حاجة الجماعة ومصحتها، فإذا اقتضت مصلحة الجماعة التشديد شددت العقوبة، وإذا اقتضت مصلحة الجماعة التخفيف خففت العقوبة، فلا يصح أن تزيد العقوبة أو تقل عن حاجة الجماعة.

ثالثاً: إذا اقتضت حماية الجماعة من شر المجرم استئصاله من الجماعة أو حبس شره عنها وجب أن تكون العقوبة هي قتل المجرم أو حبسه عن الجماعة حتى يموت ما لم يتب أو ينصلح حاله.

رابعاً: إن كل عقوبة تؤدي لصلاح الأفراد وحماية الجماعة هي عقوبة مشروعة، فلا ينبغي الاقتصار على عقوبة معينة دون غيرها.

خامساً: إن تأديب المجرم ليس معناه الانتقام منها وإنما استصلاحه والعقوبات على اختلاف أنواعها تتفق، كما يقول بعض الفقهاء كالماوردي والشافعي في أنها: تأديب استصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب.

والعقوبات إنما شرعت رحمة من الله تعالى بعباده - كما يقول ابن تيمية - فهي صادرة عن رحمة الخلق، وإرادة الإحسان إليهم، ولهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنوبهم أن يقصد بذلك الإحسان إليهم والرحمة لهم، كما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض.

والناظر في ما قاله الأستاذ عبد القادر عودة يلقي أن جل هذه الأصول التي ذكرها ترجع إلى العقوبات التعزيرية.

وكأننا بالدكتور عبد الكريم زيدان يلتقط ما قاله الإمام ابن تيمية ليقول هو تحت عنوان "أصول العقوبة الشرعية": لما كان أساس العقوبة في الشريعة الإسلامية إرادة الرحمة بالعباد، وتحقيق المصلحة لهم، ودرء المفسدة عنهم؛ فقد تفرع عن هذا الأساس جملة أصول روعيت في تشفيع العقوبات الإسلامية لتكون منسجمة مع هذا الأساس الذي قامت عليه، ومحققة للغرض المقصود منها،

وهذه الأصول مستفادة من نصوص الشريعة وأقوال الفقهاء، وقد يكون أهم هذه الأصول ما يأتي:

الأصل الأول: المساواة بين الجريمة والعقوبة، وهذا الأصل في الحقيقة من آثار عدل الرب فيما يشرعه لعباده، ولأن العقوبة شرعت للضرورة والضرورة تقدر بقدرها، ولأنها ليست الأصل في الإصلاح وحفظ مصالح الناس، وإنما هي كالاستثناء في هذا الأصل، والاستثناء لا يتوسع فيه، ولأنها كالدواء بالنسبة للمريض، والدواء يعطى بمقدار موزون دقيق بقدر حاجة المريض، ولا يعطى له جزافاً كما يعطى الغذاء لصحيح، ولهذا قال ربنا -تبارك وتعالى-: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠].

والسيئة اسم لما يسوء الإنسان، فيدخل في معنى السيئة العقوبات، فالعقوبات في الشريعة الإسلامية بقدر الجريمة وهذه المساواة ظاهرة في عقوبات القصاص في جرائم القتل والجروح العمدية، فهنا يفعل بالجاني مثل فعله بالمجني عليه، وكذلك يظهر هذا الأصل في عقوبات الحدود.

الأصل الثاني: الردع، ويراد بهذا الأصل أن يكون في العقوبة كالتنية كافية من الردع بحيث تردع الجميع من ارتكاب الجريمة، وتردع غيرهم من التشبه بهم، وتكون العقوبة رادعة إذا كان فيها من الألم والأذى ما يكفي لإخافة الإنسان ومنعه من الإجرام، لئلا يقع عليه المؤلم المخوف من هلاك نفس أو فوات عضو أو حبس حرية أو إلحاق أذى ببدنه فيخاف وينزجر وينكف عن الجريمة، فإذا ارتكبها كان ما فيها من أذى وألم رادعاً له من العودة إليها ولغيره من التشبه بالإجرام، فالعقوبة موانع قبل الفعل زواجر بعده.

الأصل الثالث: التأكيد على حماية المجتمع من ضرر الجريمة دون إهمال لشخصية المجرم، وهذا الأصل في الحقيقة يجمع بين نظريتين في العقاب:

إحدهما: تذهب إلى التأكيد على حماية المجتمع من الإجرام وتهمل شخصية المجرم وظروفه وأحواله.

الثانية: تؤكد على الاهتمام بشخصية المجرم وإصلاحه، وتجعل العقوبة مناسبة لظروفه وأحواله، وإن لم تكن هذه العقوبة بالقدر الكافي لحماية المجتمع من أضرار الجريمة.

والشريعة إذ جمعت في تشريعها العقاب بين مدلول هاتين النظريتين، فإنها أخذت بأحسن ما في كل منهما، بحيث تحقق حماية المجتمع ومصصلحة المجرم.

ففي عقوبات الحدود جعلت الشريعة رعاية شخصية المجرم تقف عند حد التأكيد من بلوغه وعقله واختياره وعدم وقوعه في حالات الضرورة أو الإكراه أو الجهل، فإذا ارتكب جريمة من جرائم الحدود كالزنا والسرقه وشرب الخمر وهو بالغ عاقل مختار غير مضطر ولا مكره ولا جاهل استحق العقوبة المقررة، ولن يلتفت إلى ظروفه وبيئته وسيرته ومستوى ثقافته واضطراب نفسيته؛ لأن هذه الأمور لا تبرر تخفيف العقوبة في حقه أو استبدالها بغيرها؛ نظراً لجسامة هذه الجرائم وخطورتها، وذلك حفاظاً على مصلحة المجتمع وحمايته.

أما جرائم التعزير: فإن شخصية المجرم وظروفه وسوابقه لها اعتبار كبير عند تقدير العقوبة، ومن ثم: فإن نظرية تفريد العقاب تجد مجالها الواسع الرحيب في هذه الجرائم بعكس جرائم الحدود والقصاص.

وبعد فقد بدأ كل من عبد القادر عودة والدكتور عبد الكريم زيدان عند الحديث عن الأصول التي تقوم عليها العقوبة الشرعية بأن الغرض من العقاب أو الأساس منه، هو: إصلاح الأفراد وحماية الجماعة، ثم كان لكل منهما مجموعة هذه الأصول، وكلها تحقق الغرض، ولكل وجهة هو موليا فهو اجتهاد منهما يؤجران عليه بإذن الله تعالى، حيث لا نص شرعياً في هذه الأصول.

٨. الأساس الرئيس والأصل الأصيل الذي تقوم عليه العقوبة الشرعية:

هو ذات الأساس الذي تقوم عليه الشريعة الإسلامية كلها باعتبار أن العقوبات الشرعية جزء من الشريعة وجانب منها.

والشريعة الإسلامية متماسكة الجوانب منسجمة الأجزاء، لا تنافر بينها ولا تضاد، وتعمل كلها لتحقيق هدف واحد كبير، فلا بد أن تقوم على أساس واحد كبير أيضاً، وهو ما نجده في قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

فأساس الشريعة إداً - ومنها العقوبات - هو الرحمة، أي: رحمة الله تعالى بعباده، فهو تعالى الرحمن الرحيم الذي وسعت رحمته كل شيء، والرحمة تقتضي إيصال المنافع والمصالح إلى الناس، ودفع المضار والمفاسد عنهم، وقد صرح بذلك كثير من العلماء، منهم -يرحمهم الله جميعاً- الفقيه العز بن عبد السلام في (قواعد الأحكام) حيث قال: إن الشريعة كلها مصالح، إما درء مفاسد أو جلب مصالح.

شيخ الإسلام بن تيمية في (منهاج السنة) حيث قال: إن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها.

ویأتي الفقیه ابن قیم الجوزیة لیجمل ذلك كله فی (إعلام الموقعین) فیقول: الشریعة مبناهة وأساسها علی الحكم ومصالح العباد فی المعاش والمعاد وهی عدل كلها ورحمة ومصالح كلها وحکم كلها، ومیزان هذه المصالح هو الشریعة ذاتها، فما شهدت له بالصلاح والنفع فهو المصلحة قطعاً، وما شهدت له بالفساد والضرر فهو المفسدة قطعاً، والخروج علی هذا المیزان هو اتباع الهوی الذي یترتب علیه الضلال، قال الله تعالی: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] وقال سبحانه علی لسان رسوله ﷺ: ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ٥٦] وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١] وقال - عز شأنه - : ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصاص: ٥٠] وعن عبد الله بن عباس { : "الهوی إله یعبد، وذلك قوله تعالی: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]."

ومصالح الناس الحقيقية هی فی حفظ الضرورات الخمس، وهی: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والتي انفق الملل علی وجوب رعايتها وحفظها؛ لأن فواتها مفسدة عظيمة لا قیام للحياة بعدها، لذلك كان الاعتداء علیها أمر محرم فی الشریعة، وبعده جريمة تستوجب العقاب، ولهذا قال الإمام الغزالي - یرحمه الله - : فكل ما یتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما یفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، ثم قال: وتحريم تفويت هذه الأمور الخمسة والزجر عنها یتشیل ألا تشتمل علیه ملة من الملل وشریعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذا لم تختلف الشرائع فی تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر.

والشريعة الإسلامية تصل إلى مقصودها في حفظ هذه المصالح الضرورية للناس، عن طريق إصلاح الفرد من داخل نفسه عقائدياً وإيمانياً بمراقبة الله وخشيته، وأنه تعالى لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، وترقى معه من خوف ورهبة إلى محبة ورجاء، حتى يكون مطواعاً لفعل الخير مبغضاً لفعل الشر مجتنباً لمخالفة الشرع وارتكاب محظوراته، وفي هذا أكبر ضمانة للمحافظة على المصالح الضرورية له وللناس.

كذلك تعنى الشريعة بإصلاح المجتمع وإزالة الفساد عنه بالتعاون على البر والتقوى وحرمة التعاون على الإثم والعدوان وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك يتعاون المجتمع الصالح الطاهر على منع وقوع الجرائم، فكان إصلاح الفرد وإصلاح المجتمع الدعامتين الكبيرتين اللتين تستند إليهما الشريعة في تحقيق المصالح للناس ودفع المفسد عنهم، ومع هذا كله تبقى بعض النفوس ضعيفة لا ينفع معها إصلاح أو تقويم، فيحصل منها إجرام واعتداء على الآخرين، بتفويت المصالح الضرورية، ومن هنا كان لا بد من وسيلة لمنع هذا الفساد عن الناس ووقايتهم أضراره، فكان تشريع العقوبات التي أساسها هو ذات أساس الشريعة الإسلامية ألا وهو الرحمة بالناس، وإن كان في العقوبات أذى وإيلام لكنها بمنزلة الدواء المر الكريه للمريض أو بتر الجزء المصاب بالسموم رحمة ببقية الأجزاء.

لهذا قال الإمام ابن تيمية عن العقوبات بأنها: شرعت رحمة من الله تعالى بعباده، فهي صادرة عن رحمة الخالق بالخلق، وإرادة الإحسان إليهم، ولهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنوبهم أن يقصد بذلك الإحسان إليهم كما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض، انتهى كلامه -يرحمه الله.

ومع ما في العقوبة من ألم وأذى فإن ذلك يمنع ويردع من يريد ارتكاب الجريمة، وفي الامتناع والردع مصلحة ظاهرة للفرد والمجتمع، فضلاً عن زجر الغير أيضاً.

فإذا ارتكبت الجريمة وعوقب المجرم كان العقاب مصلحة للمجتمع بإزالة الفساد الطارئ عليه، وربما قطع العضو الفاسد فيه الذي لم ينفع معه وعظ أو إرشاد، وكثيراً ما يؤدي ذلك إلى يقظة الإيمان في نفس المجرم، فيتوب توبة نصوحاً لا يعود بعدها إلى سابق فعله الآثم.

فالعقوبة إذا كانت مصلحة في حقه، ووسيلة ناجحة في إصلاحه، فإذا لم يتب من فعلته انزجر عن العود إلى الإجرام خوفاً من مضاعفة العقاب فيرتدع بذلك غيره، حتى يحفظ على المجتمع مصالحه، فالرحمة تتطلب أحياناً القسوة مع الحزم، والله در القائل:

.... وَمَنْ يَكُ حَازِماً ❖ فَلَيْسُ أَحْيَاناً وَحِيناً يَرْحَمُ

ومقصود ذلك النفع والمصلحة للناس، قال الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢٢] ولو امتنع الطبيب عن معالجة المريض وكيه بالنار إذا اقتضت الضرورة ذلك العلاج بحجة الرحمة به؛ لأدى ذلك بالمريض إلى الموت والهلاك؛ ولكان حينئذ قاسياً غير رحيم ومفترطاً في مصلحة المريض وأهله.

٩. الإنسان الفرد في تصور الإسلام:

أولاً: الأصل في الإنسان سلامة الفطرة واستقامتها، فكل مولود يولد على الفطرة، وهذه الفطرة قابلة للتوجيه نحو قيم الحق والخير والفضيلة، وقد قدم الإسلام ما ينظم الفطرة الإنسانية من خلال أمرين:

أحدهما: بناء تكويني يتلمسه الناظر في النظام البنائي الذي وضعه الإسلام لتكوين الفرد المسلم بدءاً بالعقيدة وانتهاءً بقيم السلوك التي تمثل الدوافع الأخيرة لإطلاق طاقاته وتفجيرها في مسالك معبدة لا يضل من يلتزمها ولا يزيغ من يسير عليها.

الثاني: مظهر وقائي علاجي يتلمسه الباحث في النظام الوقائي العلاجي الذي وضعه الإسلام لمواجهة ما عساه يكون من شذوذ خارج عن سواء الفطرة، أو انحراف طارئ على استقامته.

ثانياً: وطبيعة الإنسان مركبة معقدة تتفاعل فيها دوافع الخير وعوامل الشر، ومصادر القوة مع أسباب الضعف، والصراع داخله لا يفتأ يشكل أمامه مواقف الاختيار بين إمكانات، بعضها مرضي منه وبعضها منهي عنه، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ٢﴾ **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ٣** [الإنسان: ٢، ٣] هداية توجيهه باختياره وسلوكه، وقال سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ٧﴾ **فَأَلَمْنَا أَفْئِدَتَهُمْ وَأَنَّا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ٨** **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ٩** [الشمس: ٧-١٠] وقال ﷺ: ((ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه)) رواه البخاري في باب الجنائز عن أبي هريرة، فالفطرة استعداد لقبول ما هو حق، وما هو خير وما هو فاضل، والتهويد والتنصير والتمجيس أمثلة وصور لما يصيب الفطرة فيميلها عن مسارها المستقيم، والأبوان رمز يشير إلى عوامل التأثير والتربية والتوجيه، وكل ما من شأنه أن يشكل في ضمير الإنسان قيمة من القيم أو يمكن في عقله فكرة من الفكر أو يطبعه على عادة من عادات السلوك.

ثالثاً: والأصل في الفطرة الخير والاستقامة، وما يبدو غير ملتئم مع طبيعتها هو عارض طارئ، له أسباب يمكن إزالته بإزالتها، وفي حديث قدسي رواه الإمام مسلم قال الله تعالى: **((إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم))** ومصدق الحديث من كتاب الله تعالى: ﴿ **إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ آتَبَكَ مِنَ الْغَاوِينَ** ﴾ [الحجر: ٤٢].

رابعاً: وهذه الفطرة في أساسها هي استعداد هي إمكان كامن يبرز إلى الوجود الفعلي بما يقده ويثيره وينميه ويدعمه من توجيه وتربية تتخذ من النظام البنائي الإسلامي منهجاً وطريقاً لبناء الإنسان، وإذا أهملت هذه الفطرة زاحمتها عوامل مناهضة قائمة في بنية المجتمع فأثرت عليها وانحرفت بها بدرجة أو بأخرى، وإذا تعرضت هذه الفطرة لتوجيه مضاد يمارسه المجتمع أو أفراد منه تهويداً أو تنصييراً أو تجسيراً أو مركسةً أو عولمةً أو أمركةً مثلاً بدت وكأنها انقلبت إلى نقيضها تماماً أسفل سافلين بدلاً من أحسن تقويم.

خامساً: وفي التصور الإسلامي حق الحياة الكريمة مقرر لكل فرد يحيا في مجتمع المسلمين ولو كان غير مسلم، وقصة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب < مع اليهودي الكبير معروفة مشهورة، وتكافل في مجتمع المسلمين أصل من أصول المجتمع الإسلامي لتهيأ لكل إنسان فيه ما يضمن له حياة تليق بمن كرمه الله تعالى، وقد يكون هذا الضمان في فرصة عمل ملائمة تتيح لصاحبها أن يوفر نفسه ولمن يعولهم مستوى مناسباً من العيش الكريم، وقد يكون هذا الضمان في أن يقدم بيت المال لمن عجز عن العمل والكسب ما يفي بحاجته وحاجة من تلزمه نفقتهم، وقد يكون الضمان جزئياً يتمثل في تكميل حياة الفرد بضرورة من ضروراتها عجز عن تحصيل وسائلها، كتزويج من خاف العنت ولم تمكنه ذات يده من الزواج، فمثل هذا يكون عبؤه على بيت مال المسلمين.

سادساً: وتكافل الجماعة في النظام الإسلامي يفرض مبدئياً: أن يتم التبادل الكامل في الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع وفئاته، وأن يفي كل بما عليه يصبح من حقه أن يطالب بما له، فالغني مثلاً يفي للمجتمع بما عليه من حقوق المال، زكاة وضريبة وصدقة، وهنا يصبح من حقه حماية ماله وصيانتها بإقامة حق آخر من حقوق المال، وحد السرقة يقام على من يعتدي على حرمة هذا المال، لكن كيف يكون الموقف إذا بخل بالمال صاحبه فلم يعط حقه واكتنزه؟ وربما اتخذ وسيلة للبغي والطغيان؟.

سابعاً: وشرطان أساسيان إذا توافرا أغلق معظم أبواب الجريمة، وضيق من دائرة تطبيقها إلى أقصى مدى ممكن، ومكناها للحلول الشرعية أن تثمر ما يراد منها وقاية وعلاجاً:

الشرط الأول: تهيئة مناخ اجتماعي تربوي يسمح بتنشئة الإنسان المسلم تنشئة سوية، من شأنها أن تتجه بفطرته نحو السواء والاستقامة، وهنا توزن النظم التربوية في مجتمعات المسلمين.

الشرط الثاني: إقامة تكافل اجتماعي شامل، يتعاون فيه كل الأفراد بما يعين كلاً منهم على الالتزام بحقوق الله، والوقوف عند حدوده بحيث تنتفي شبهة من يخرج على هذه الحدود حين يقول: إن المجتمع بنظامه وسلوكه هو الذي دفعه مضطراً غير باغ ولا عاد إلى الوقوع فيما وقع فيه، وهذه الشبهة مدفوعة بتحقيق الإشباع الضروري لحاجات الإنسان الضرورية، ولو عن طريق السؤال باعتباره آخر السبل المشروعة لسد الحاجة.

ثامناً: ومتى قام المجتمع المسلم بما عليه من تربية صحيحة للإنسان، وتمكين له من سد حاجاته الإنسانية المشروعة من المأكل والمشرب والملبس والمسكن: ﴿إِنَّ لَكَ

﴿ لَا تَجْمَعُ فِيهَا وَلَا تَعْرِى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَرُ فِيهَا وَلَا تَصْحَن ﴾ [طه: ١١٨، ١١٩] بطرق ومسالك تسقط معها كل دعاوى الاضطراب، فقد أصبح لزاماً أن تقام حدود الله دون ترخص أو تهاون.

تاسعاً: هذه الصورة التي رسمناها للإنسان الفرد في تصور الإسلام هي المقدمة الأولى لما نحن بصدد الحديث عنه، من ثمرة تطبيق الحدود -أي: العقوبة- في إصلاح الفرد والمجتمع.

١٠. عهد النبوة، وكيف كانت مراحل تطبيق الحدود فيه:

هو من خير ما نستهدي به ونحن نحاول إخضاع حياتنا لشريعة الإسلام بعد انفصام عنها طال أمده، فنلاحظ ما يلي:

أولاً: أن القسم المكّي من القرآن الكريم يخلو تماماً من الحديث عن العقوبات والحدود بمعناها الفقهي، وإنما يرد الحديث عنها في قسم المدني، ومغزى هذه الملاحظة: أن بناء الفرد المسلم على العقيدة والأخلاق الإسلامية هو مقدمة ضرورية لإقامة البنيان الاجتماعي الذي تحتل الحدود فيه مكان الحراسة والحفاظ على مقدساته بناء الفرد أولاً وبناء المجتمع بمقوماته الإسلامية ثانياً، ثم يأتي الدور على إقامة الحدود والعقوبات سياجاً وتحصيناً وتأميناً لما تم تشييده، هذا ما حدث في إقامة مجتمع الإسلام لأول مرة.

ثانياً: أن إقامة الحدود وتنفيذ العقوبات دون تمهيد لإقامتها ببناء الفرد والمجتمع على أسس إسلامية تتضمن نوعاً من الظلم لمن تورط في ارتكاب جريمة من جرائم هذه الحدود تورطه مرده إلى سوء التنشئة أو إلى سوء التنظيم الاجتماعي، وتنكبه عن منطق العدل والتكافل، وهما من دعائم مجتمع المسلمين كما سبق بيانه.

ثالثاً: في مجتمع لا يقوم على أسس إسلامية ، ولا يوفر للفرد مقومات الحياة الكريمة ، يكون هناك من الشبهات ما يكفي للتوقف عن إقامة العقوبات ، وإذا أقيمت برغم وجود هذه الشبهات الدارئة بها لحديث : **((ادراء الحدود بالشبهات))** كانت إقامتها مما لا يرضى عنه الله ، ولا يتسق مع أمره سبحانه بالعدل والإحسان.

رابعاً: ولنتصور مثلاً : أن الإسلام بدأ بتطبيق العقوبات أول العهد المكي ، وقبل أن تبنى النفوس على عقيدة التوحيد ، وقبل أن تتمثل الأخلاق الإسلامية الشاملة ؛ لا شك أنه كان سيقابل بعاصفة عاتية من الرفض والمقاومة ؛ لأن النفوس والأوضاع لم تنهياً بعد لاستقبال هذا النظام وهو سر خلو القسم المكي من القرآن من الحديث عن الحدود وما يتصل بها.

خامساً: وبعد أن تمت تربية الفرد وبناء المجتمع على أساس إسلامي بدأ الحديث عن الجرائم وعقوباتها والحدود وتطبيقاتها في المجتمع المدني ، وقد أصبح الوجدان المسلم المنفعل بقيم الإسلام راضياً كل الرضا مسلماً التسليم كله بما يقام على من ارتكب ما يوجب إقامة الحد عليه ، ولم يكن غريباً حينئذ أن يأتي الذي وقع في حد من حدود الله يطلب بنفسه إقامة عقوبة الحد عليه ، حيث استقر منطق العدل في نفسه ، واحتدمت الرغبة في التطهر من إثم ما ارتكبه ، وكان الأمران من القوة بحيث تصبح إقامة الحد على هذا المعترف نوعاً من التوازن النفسي يريجه من الشعور بالذنب ، وهو نوع من العذاب المدمر لأصحاب الضمائر ، حتى وإن ارتكبوا في لحظة ضعف ما يوجب الحد.

سادساً: وهذا يفسر لنا إصرار أفراد من المسلمين الأوائل على إقامة الحد عليهم برغم أنهم كانوا يملكون إيثار العافية والستر على أنفسهم أو الرجوع عن

اعترافهم، وكان منهم الرجل والمرأة، ففي (صحيح مسلم)، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، عن أبي هريرة > أنه قال: ((أتى رجل من المسلمين رسول الله ﷺ وهو في المسجد، فناداه، فقال: يا رسول الله، إني زنيت، فأعرض عنه، فتنحى تلقاء وجهه، فقال له: يا رسول الله، إني زنيت، فأعرض عنه، حتى ثنى عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله ﷺ فقال: أيك جنون؟ قال: لا، قال: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال رسول الله ﷺ: اذهبوا به فارجموه)).

وفي ذات الباب عن عمران بن حصين: ((أن امرأة من جهينة أتت نبي الله ﷺ وهي حبلى من الزنا، فقالت: يا نبي الله، أصبت حدًا فأقمه علي، فدعا نبي الله ﷺ وليها، فقال: أحسن إليها، فإذا وضعت فأتني بها، ففعل، فأمر بها نبي الله ﷺ فشكت عليها ثيابها - قال النووي: وفي بعض الروايات: ((فشدت)) بالدال بدل الكاف، وهي معنى الأول وفي هذا استحباب جمع أثوابها عليها وشدها؛ بحيث لا تنكشف عورتها في تقلبها، وتكرار اضطرابها - ثم أمر بها ﷺ فرجمت، ثم صلى عليها ﷺ فقال له عمر: تصلي عليها يا نبي الله وقد زنت؟ فقال ﷺ: لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت توبة أفضل من أن جادت بنفسها لله تعالى)).

ولا يخفى عليكم أن هناك أحاديث أخرى وروايات متعددة في هذا الباب.

سابعًا: وإنه لأمر عجيب أن يكون منطق النبي ﷺ لأمثال هؤلاء: ((من أتى منكم شيئًا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله الجميل، فإنه من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه الحد)) كما أن مراجعته ﷺ للمقرين على أنفسهم بالزنا؛ درءًا للحد عنهم وهم يصرون على نفي شبه الدارئة رغبة في التطهر من الذنب يكشف ذلك لنا عن عمق الإيمان والتسليم بعدالة هذه الحدود، ويرينا: لماذا

يجفل الناس اليوم ويخافون من كل دعوة تطالب بإقامة الحدود، مع ما فيها من رحمة وعدل وإمداد للإنسان بما يتيح له الانتصار على نوازع الشر ونزغات الشيطان، حينما يقوم في نفسه صراع الخير والشر.

ثامناً: كما أن في قوله ﷺ كما في (الصحيحين): ((كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المهاجرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً، ثم يصبح وقد ستره الله عليه، فيقول: يا فلان، عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه، ويصبح يكشف ستر الله عليه)) في هذه المجاهرة استخفاف بأمرين معاً: أحدهما: السلطة القائمة على أمر الله في المجتمع، والآخر: بالأخلاق السائدة في الجماعة، إن المجاهرة بتحديدها للسلطة الشرعية القائمة على حدود الله من شأنها أن تجرئ آخرين ممن لديهم استعداد وتنقصهم الجرأة الكافية على اقرار هذا الجرائم، كما أن المجاهرة بتحديدها للأخلاق السائدة من شأنها أن تخلخل من قيمتها وتهون من الالتزام بها.

تاسعاً: هذا، والمتتبع لعدد الحدود التي أقامها النبي ﷺ في عهد النبوة يجدها معدودة محدودة.

١١. ثمرات تطبيق العقوبة في إصلاح الفرد:

من المقرر أن الحدود يراد بها حماية المقومات الضرورية لحياة الإنسان الذي صوره الله تعالى بيديه وكرمه وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً، وحياة هذا الإنسان قوامها في النظر الإسلامي ما يعرف بالضرورات الخمس، أو مقدمات الوجود للفرد المسلم، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال. وقد التقت كلمة الأديان على تقديس هذه الحرمات، وربما شاركتها في ذلك القوانين الوضعية على تفاوت يظهر في تقديم بعضها على بعض وفي التحلل أيضاً من بعضها.

ولننظر لما يحدثه تطبيق العقوبات من حماية وحفظ لهذه المقومات، وهي الضرورات الخمس، وقد جاء ترتيبها بحسب ما ينبغي أن تكون عليه، من حيث قيمتها وأهميتها بالمقاييس الإسلامية الخالصة، وذلك على النحو التالي:

أولاً: حماية الدين والحفاظ عليه، ودين المسلم أعز عليه، وأقدس من كل عداه، وهو بالنسبة لمجتمع المسلمين الوطن الحقيقي، وقد وضع الله تعالى الدين في كفة، وما عداه من مقومات الحياة كلها في كفة، فقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تُرَضُّونَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [التوبة: ٢٤].

وفي الحديث المتفق عليه قال ﷺ: ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين)) واعتبر القرآن الكريم فتنة المؤمن عن دينه أكبر من قتله وأشد قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١] فالدين هو أول الحرمات، والمقدم قبل جميع المقدسات والعدوان عليه في شخص المؤمن به فتنة أو إكراهاً أكبر من العدوان على ذات نفسه، فالدين أولاً لأنه غاية الحياة، وهدف الوجود الإنساني: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقد شرع الإسلام حد الردة محافظة على هذا الدين عقاباً على من يبدل دينه من المسلمين بعد الدخول فيه عن يقين، وجزاء لمن يفتن الناس عن هذا الدين حتى يسلم للمسلم اعتقاده، وهذه أعظم ثمار تطبيق العقوبة التي يجنيها الفرد المسلم أولاً.

ثانياً: حماية النفس، ومن أجل الحفاظ عليها حرم الإسلام قتلها بغير حق، وشرع القصاص فيها، وفيما دونها من جروح، لما سبق من أن المحافظة على

النفس محافظة على حق الحياة الكريمة، ويدخل في عمومها المحافظة على كل أجزاء الجسم، كما يدخل فيها الأمور المعنوية، كالمحافظة على الكرامة والابتعاد عن مواضع الإهانة.

ثالثاً: المحافظة على العقل الذي تقوم به إنسانية الإنسان وأهليته لما خلق له، ومن مكانة في ملكوت الله ورسالة تفرد بها بين مخلوقات الله قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾ [الأحزاب: ٧٢] وسقوط التكليف عن المجنون قاطع بأن العقل قوام ما به يكون الإنسان إنساناً، وهذا العقل يجب المحافظة عليه من أن تناله آفة تجعل صاحبه وبالاً على المجتمع، ومصدر شر وأذى فيه وعقل الإنسان ليس ملكاً خالصاً له، فإن غيبه لمسكرات أو مخدرات كان جزاؤه حد الخمر، وتطبيق هذا الحد على ذلك المجرم ردع له، وزجر لغيره حتى يبقى عقله عضواً سليماً ينتفع به.

رابعاً: المحافظة على النسل، هي المحافظة على النوع الإنساني بحيث يتربى كل مولود بين والديه، واقتضى ذلك تنظيم الزواج وحرمة الزنا وحرمة الاعتداء على عرض الإنسان؛ لأنه جماع ما يمتدح به المرء، ولكونه مناط الكرامة والاحترام بين الناس، فشرع الإسلام حدي الزنا والقذف، وفي تطبيقهما حفاظ على العرض والشرف والكرامة الإنسانية.

خامساً: المحافظة على المال الذي هو قوام الحياة في بعدها المادي القائم على إشباع حاجات الجسد أولاً، وإن تسامى به الإسلام، فجعله مع ذلك أداة من أدوات تطهير الروح، وتزكية النفس، وللمحافظة على المال حرمت الشريعة السرقة والغصب، وشرعت حد القطع للشارق، وحد الحرابة للمحارب، حتى يأمن الناس على ممتلكاتهم، ويشيع ذلك الأمن بتطبيق الحد على من اقتترفه.

فالمحافظة على هذه الضرورات بدءاً بالأعلى - وهو الدين - وانتهاء بالأدنى - وهو المال - بتطبيق عقوبات الحدود يثمر الثمرات الآتية للفرد:

أولاً: المحافظة على دينه، وفيه صلاح معتقده وسلامته له.

ثانياً: المحافظة على النفس، وفيه أمنه على نفسه وصلاح كرامته.

ثالثاً: المحافظة على العقل، وفيه الاستفادة بعقله السليم فيما ينفعه ويعود عليه بالخير ويدفع عنه الضرر.

رابعاً: المحافظة على العرض، وفيه الأمن على عرضه وشرفه وتحقيق أمنه.

خامساً: المحافظة على المال، وفيه حماية أمواله وممتلكاته وفي ذلك راحة لنفسه وطمأنينة وهدوء لباله.

وإذا أمن الفرد على دينه ونفسه وسلم له عقله وعرضه، وحفظ له ماله فقد جمع ذلك له أطراف الأمن كلها.

سادساً: يتهيأ المناخ الصالح الذي يتنفس فيه الأفراد حريتهم.

سابعاً: ينعم الجميع بالطمأنينة فتنتلق الطاقات في ميادين العمل والإنتاج، حيث تحرر الجميع من جميع المخاوف التي يسببها حدوث الجرائم، ولقد كان من أول ما امتن الله به على من دعاهم لدينه أن أطعمهم من بعد جوع وآمنهم من بعد خوف، فقال تعالى لقريش: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۖ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣، ٤].

ثامناً: تحقيق المساواة بين الجميع حيث لا تفرقة في إقامة الحدود بين غني وفقير أو بين شريف ووضيع.

تاسعاً: شيوع الصدق حين يعترف من اقترف حداً مجرماً انطلاقاً من طاقة الإيمان الكاملة والكامنة فيه.

عاشراً: أن في تطبيق القصاص على القاتل المتعمد شفاء لغيظ المجني عليه، كما أن تطبيق الحلول فيه كفارة لمن طبقت عليه لقوله ﷺ كما في (صحيح مسلم): ((ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به فهو كفارة له)) باب الحدود كفارة لأهلها.

الحادي عشر: سقوط المعاصي الكبائر بالتوبة، كما قال النووي تعليقاً على أحاديث باب: من اعترف على نفسه بالزنا والله تعالى من فضله وكرمه لا يجمع على عبده عقوبتين.

الثاني عشر: الردع للفرد الجاني والزجر لغيره من الأفراد الذين تسول لهم أنفسهم فعلاً، مثل جرم الجاني.

١٢. ثمرات تطبيق العقوبة في إصلاح المجتمع:

تحت عنوان "أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع" يقول الدكتور محمد حسين الذهبي -يرحمه الله-: ويوم توضع حدود الله في مكانها الحق، ويوم تقام إقامة عادلة فسوف يجني المجتمع الذي يقيمها من الآثار التي تنعكس على حياته مما يجعل كل جهد يبذل من أجل تعبيد الطريق لإقامتها جهداً يسيراً مهما بلغ متى قيس بهذه الآثار المرجوة والأكيدة من وراء إقامة هذه الحدود، إن استقرار المجتمعات لهو الهدف الأول الذي تسعى إليه جميع النظم والتنظيمات الاجتماعية لتحقيقه، وتتضرع لبلوغه بشتى الأساليب والمناهج، وتجرب من أجله كل ما يعن لها أنه ينطوي على ما يساعد على هذا الاستقرار، ومن يستقرئ هذه المجتمعات المعاصرة، ويرى ما تتكبد من أدوات وأجهزة ووسائل،

وما تستحدثه من فلسفات ومناهج وأساليب تقف من ورائها مؤسسات علمية وتربوية وفنية، إلى جانب ما يضع السياسة العامة لهذه المجتمعات، من مؤسسات سياسية وتشريعية وتنفيذية من يستقرئ، ويرى كل هذا ثم يجد أن هذه المجتمعات دون الاستثناء تعاني في المجال الاجتماعي اضطراباً، وعدم استقرار يتمثل في انتشار الجريمة بكل صورها، من سرقة وسطو وسلب بالإكراه إلى هتك الأعراض واغتصابها بالقوة إلى اغتياالات جريئة وقتل يتحدى كل أجهزة الأمن القائمة إلى ما لا يوصف من جرائم السكر وما يقترف بسببه، وتحت ستاره؛ لأنه في نظر القوانين الوضعية ظرف مخفف.

أقول فضلاً عما يحدث من إرهاب في المدن، هو الحرابة بعينها: من يرى كل هذه الوسائل التي يتذرع بها لتحقيق الاستقرار والأمن الاجتماعي ثم يجد النتيجة بعيدة عن تحقيق الغاية فلن يسعه إلا أن يعترف بقصور هذه الأدوات جميعاً من ناحية، وبأن تركيب المجتمع بوجه عام مسئول عن عدم الاستقرار المشاهد.

ولو نظرنا إلى المسألة من وجه آخر وسألنا: كم ميلوناً من الجنيهات تخصص من ميزانية تلك المجتمعات لتمويل هذه الأجهزة والمؤسسات التي تتضخم يوماً بعد يوم؟ وحسبنا فقط أن نشير إلى ما يسمى بأجهزة الأمن في بلاد العالم المتحضر لبدت لنا فداحة العبء الاقتصادي الذي تتحمله تلك المجتمعات في سبيل أمن لا تناله، واستقرار لا تحصل عليه.

فإذا نظرنا إلى المسألة من وجه ثانٍ وسألنا: ما هو حجم الطاقة البشرية التي تخصص للعمل في هذه الأجهزة المتضخمة؟ وكم يعود عائدها على المجتمع لو أنها كانت ضمن طاقاته العاملة؟

لو سألنا هذا السؤال بدا لنا ما يستقطع من طاقة البناء والعمل الاجتماعي في سبيل ما هو مطلب أساسي للمجتمع من أمن واستقرار.

وليس خافياً ما يترتب على تضخم أجهزة الأمن، والتتبع من انتقاص لحريات الناس، وميل إلى تخطي أسوار الحرمات التي هي من أخص خصائص حياة البشر، وتكفل حمايتها كل تشريعات السماء ووضعيات الأرض، على أن اتساع أجهزة الأمن والتتبع سوف يطرد مع اطراد اتساع الجريمة وانتشارها في غيبة نظام حاسم لردعها ووقفها عند حد محدود لا تتعداه.

والحق: أن صورة الجريمة وتعقبها في تلك المجتمعات تظهر تلك المجتمعات وكأنها أصبحت مسرحاً لمطاردة مستمرة بين المسلمين وأجهزة الأمن، على نحو يعني تسليم تلك المجتمعات بأن: الجريمة باتت ظاهرة طبيعية وجزء لا يتجزأ من التكوين العام لمجتمعهم وإفرازاً حتمياً لا مفر منه لتفاعلات العناصر التي يترتب منها هذا المجتمع.

ثم يقول الذهبي -يرحمه الله- : إن الحدود وحدها لا تنشئ ولا تؤسس للمجتمع استقراره وأمنه، وإنما دورها يتمثل في الإسهام والحفاظ على أمنه واستقراره، اللذين قاما أصلاً نتيجة لبنائه على أصول الإسلام ومبادئه، وفلسفة الحدود في النظام الإسلامي تقوم على مبدأين، هما: مبدأ نفسي، وآخر اجتماعي، كلاهما يكمل الآخر، وكلاهما بعيد الأثر في تحقيق الغاية، والحكمة من تشريع هذه الحدود.

وعن المبدأ النفسي يقول الذهبي: باستطاعة الإنسان أن يظل بمعزل عن مفارقة الآثام ما دامت حالته النفسية في وضع متوازن، والذي يتحقق في صورتين؛ أحدهما: أن تكون دوافع الخير فيه غالبية مسيطرة فتقهقر أمامها عوامل الشر،

والآخر: أن تكون هناك عوامل مناهضة لنزعات الشر فيه لا تقل في تأثيرها على عقله ووجدانه عن تأثير ما يضادها، ومهمة الحدود بما تنطوي عليه من عنصر زاجر أن تحقق في نفس الفرد العادي، هذا التوازن بحيث يتمكن من السيطرة على دوافعه.

أما المبدأ الاجتماعي فيقول عنه الذهبي: إن جوهره مستمد من فكرة جليلة، مؤداها: أن الحدود في جملتها هي حق لله، أو هي حق لله إلى جانب ما يكون فيها من حقوق الأفراد، وكون الحدود حقاً لله لا يختلف كثيراً عما يقال في العرف القانوني المعاصر عن حق المجتمع، وإذا كان حق المجتمع في عرف القانون يتميز بأنه فوق إرادة المتخاصمين، ولا يجوز لهما أن يسقطاه بالعفو أو التصالح أو التراضي، فإن حق الله في عرف الفقه الإسلامي يتميز بهذا، ويزيد عليه بما أضفاه على حق المجتمع من قدسية وهيبة، حين يجعله حقاً لله تعالى، وجعل العدوان عليه عدواناً على حمى الله، كما جعل تعظيمه تعظيماً لأمر الله: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ حُرْمَةَ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ [الحج: ٣٠] وفي حديث البخاري في كتاب العلم، باب فضل من استبرأ لدينه، يقول ﷺ: ((ألا وإن حمى الله في أرضه محارمه)).

ومعنى أن الحدود حق لله أو حق للجماعة: أن تقف الجماعة متضامنة في وجه من يعتدي على إحدى حرمتها، فالزاني لا يواجه فقط بمن اعتدى هو على عرضه وإنما يواجه به وبالمجتمع كله معه، والسارق لا يواجه بمن سرقه هو وإنما يواجه به وبالمجتمع كله معه، وقس على هذا.

هذا ولإقامة الحدود من الزجر والردع ما يكسر شوكة الخارجين على النظام، وعلى الأمن العام، وأيضاً تتمكن السلطة أو الدولة من ضبط المجتمع فيما يتصل بالأمن العام وحماية مقدسات الناس وحررياتهم.

ولنتصور مجتمعاً طبقت فيه حدود الله وأضحّت جزءاً من كيانه ونظامه، أنت - الآن - أمام أفراد يتمتعون بتوازن نفسي من نوع خاص تحولت فيه طاقاتهم نحو البناء والعمل المنتج، وثمة صارف قوي يصرفهم عن تلك المسالك التي تعتصر القوى، وتذهب بالمال وتفسد العقول، لا مكان لتفكير في الفاحشة، فصوت الجلابد وحجارة الرجم في انتظار من يفعل، ولا مكان لتفكير في سرقة، فالمال مهما كانت الرغبة فيه، والمتعة به لا يزن شيئاً بالقياس إلى ما يحدثه قطع اليد من ألم وفضيحة وعجز عن تحصيل المال للذي هو دافع الجريمة وغايتها.

كما أن الحدود - في إطارها التربوي - عاصم قوي يمنع جمهرة الناشئة حينما يصبحون رجالاً ونساء من مواجهة الحمى؛ لأنهم يحملون مع تربيتهم جهاز الضمير الذي يقف بالمرصاد لمن يهمل بمثل هذه الواقعة.

١٣. الثواب والعقاب في التربية:

هو عنوان مقال للدكتور عمر النمري في (مجلة البيان) العدد ١٣٧ محرم ١٤٢٠ هـ يونيو ١٩٩٩ ميلادية.

يقول: تلتقي نظريات علم النفس الحديث مع الإسلام في أن العقوبة أمر مشروع لمن لم تفد الأساليب التربوية الأخرى كالمدح والثناء في وضع حد للسلوك الخاطئ وإضافته، ذلك أن بعض الناس لا يرتدعون إلا بالعقوبة وقد جاء في الأثر: "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، والإسلام يميز العقوبة ويشرع لها؛ ولذلك وضع عقوبات وحدوداً معينة لبعض الجرائم الأخلاقية، فجريمة القتل حدها القتل، وجريمة السرقة حدها قطع اليد، وهكذا.

كذلك نجد في القرآن الكريم تفاصيل بعض هذه الحدود: كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩] وقال تعالى في جواز الضرب من الرجل لزوجته ضرباً غير مبرح: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ سُوءَهِمْ بِعَفْوِهِمْ وَأَهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُمْ فَإِنْ أَطَعْنَاكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً﴾ [النساء: ٣٤].

وفي تأديب الصبي وجواز ضربه على إهمال الصلاة إذا بلغ عشرًا قال رسول الله ﷺ: ((مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع)) (سنن أبي داود) كتاب الصلاة باب متى يؤمر الصبي بالصلاة.

وهكذا يتبين لنا من هذه الأدلة أن الإسلام يجيز مبدأ العقاب، ويشرع له، ولذلك لا نجد من التربويين المسلمين الأوائل من أنكروا مبدأ العقاب في التربية، لكنهم أحاطوه بسياسات من الشروط والقيود، وجعلوه تالياً للمدح، وقدموا عليه الرفق، عملاً بقول الرسول الكريم ﷺ: ((إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه)) (صحيح مسلم)، كتاب البر والصلة، باب فضل الرفق.

وعن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: ((يا عائشة، إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه)) (صحيح مسلم)، كتاب البر والصلة، باب فضل الرفق أيضاً.

ونجد من بين التربويين الأوائل الذين تكلموا في هذا الموضوع منهم محمد بن سحنون قال: ولا بأس أن يضربهم، يعني: المؤدب أو المعلم يضرب الصبيان على منافعهم، ولا يتجاوز بالأدب ثلاثاً، إلا أن يأذن الأب في أكثر من ذلك، إذا أذى أحداً، ويؤدبهم على اللعب والبطالة، ولا يجوز بالأدب عشرًا، وأما على القرآن فلا يجاوز أدبه ثلاثة، يقصد ثلاث سياط.

وكذلك يلتقي أبو الحسن القادسي مع ابن سحنون في ضرورة الفرق بالصبيان ، وعدم التجاوز الثلاثة في التأديب ، وإنما يلجأ إلى الضرب فقط عندما لا ينشأ العزل والتقريع بالكلام الذي فيه التوعد من غير شتم ولا سب لعرض ، يقول أبو الحسن القادسي : وإذا استأهل الضرب فاعلم : أن الضرب من واحدة إلى ثلاث ، فليستعمل اجتهاده لئلا يزيد رتبة فوق استئهاهم ، وهذا هو أدبه إذا فرط فتناقل عن الإقبال على المعلم فتباطأ في حفظه أو أكثر الخطأ في حزيه أو في كتابة لوحه .

وقد تحدث ابن الجزار القيرواني الطيب عن الفرق بين الصبيان في مدى قبولهم للأدب ؛ إذ منهم من يتقبل الأدب قبولاً سهلاً ، ومنهم من لا يقبل ذلك ، ومنهم من إذا مدح تعلم علماً كثيراً ، ومنهم من يتعلم إذا عاقبه المعلم ووبخه ، ومنهم من لا يتعلم إلا إذا استعملت معه أساليب أشد تعنيفاً كالضرب مثلاً ، ولذلك قال : فأما إذا كان الصبي طبيعته جيدة أعني أن يكون مطبوعاً على الحياء وحب الكرامة والألفة ، محباً للصدق فإن تأديبه يكون سهلاً ، وذلك أن المدح والذم يبلغان منه عند الإحسان أو الإساءة ما لا تبلغه العقوبة من غيره ، فإن كان الصبي قليل الحياء مستخفاً للكرامة قليل الألفة محباً للأدب عسراً تأديباً ، ولا بد لمن كان كذلك من إرهاب وتخويف عند الإساءة ثم يحقق ذلك بالضرب إذا لم ينجح التخويف .

وقد بين الغزالي أن الطريق في رياضة الصبيان وتأديبهم ينبغي أن يؤسس على الرفق واللين والثواب والمدح ، لا العقاب والشدة والتعنيف حيث قال : ثم مهما ظهر من الصبي من خلق جميل ، وفعل محمود ، فينبغي أن يكرم عليه ، ويجازى عليه بما يفرح به ، ويمدح بين أظهر الناس ، فإن خالف ذلك في بعض الأحوال مرة واحدة ، فينبغي أن يتغافل عنه ، ولا يهتك ستره ، ولا يكشفه ولا يظهر له

أن يتصور أن يتجاسر أحد على مثله، ولا سيما إذا ستره الصبي، واجتهد في إخفائه، فإن إظهار ذلك عليه ربما يفيد جسارة، حتى لا يبالي بالمكاشفة، فعند ذلك إن عاد ثانية فينبغي أن يعاقب سرّاً ويعظم الأمر فيه، ويقال له: إياك أن تعود بعد ذلك لمثل هذا، وأن يطلع عليك في مثل ذلك، فتفصح بين الناس، ولا تكثر القول عليه بالعتاب في كل حين فإنه يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه.

ومما سبق يتضح أن المربين المسلمين الأوائل وإن أقروا بدور العقاب في التربية إلا أنهم جعلوه من باب آخر العلاج الكي، بحيث لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة القصوى، وضمن حدود معينة وشروط محدودة، فهم قد فاضلوا بين الأساليب التربوية على النحو الآتي:

أولاً: يبدأ بالمدح والثناء والترغيب.

ثانياً: بما يسمى الإيحاء والإعراض والترك.

ثالثاً: الذم والتوبيخ والترهيب إذا لم يفد البند ثانياً.

رابعاً: العقوبة البدنية إذا لم تفلح أساليب العقوبة المعنوية من إيحاء وإعراض وذم وتوبيخ وتخويف، يلجأ المعلم إلى العقوبة البدنية، لكن بشروط:

الأول: ألا يستعمل المعلم الضرب إلا بذنوب.

الثاني: أن يوقع المعلم الضرب بقدر الاستئصال الواجب في الجرم.

الثالث: أن يكون الضرب من واحدة إلى ثلاث.

الرابع: أن يزداد على عشر ضربات إذا كان الصبي يطيق ذلك، أو كان سيئ التربية غليظ الخلق.

الخامس: أن يقوم المعلم بضرب الصبيان بنفسه.

السادس: أن يوقع المعلم الضرب على الرجلين دون الوجه والرأس، ويتجنب ضرب هذه الأماكن.

السابع: أن يكون الضرب بحيث لا يتعدى الألم إلى التأثير المشنع أو الوهن المضر.

الثامن: أن تكون الدرة التي يضرب بها المعلم الصبي رطبة مأمونة؛ لئلا تؤثر أثراً سيئاً عليه.

التاسع: ولا يكون الضرب انتقاماً من الصبي، وإنما يكون لعلاج، وتأديبه.

١٤. الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية:

دحض الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية، أي: إبطال هذه الشبهات.

أولاً: الشبهات العامة:

الشبهة الأولى: العقوبات الشرعية قديمة وجامدة:

إن العقوبات الشرعية قديمة وجامدة، أي أنه قد عفى عليها الزمان وتجاوزتها الحضارة، ولم تعد ملائمة لهذا العصر عصر التقدم والمدنية والتحضر التقني والصناعي، فالأخذ بها تفهقر بالإنسانية الراقية ورجعة بها إلى عهد الظلام الدامس والقرون الوسطى، ولئن كانت هذه العقوبات صالحة للبيئة البدوية التي نزل فيها القرآن ومناسبة لأولئك الحفاة الجفاة من الأعراب قبل ألف وأربعمائة عام، فإنها لا تصلح للعالم المتحضر الحديث، ولا تناسب المحتضرين المتمدينين في القرن العشرين، وكيف يليق بهم أن يخضعوا لقانونٍ بين نشأ بين جبال مكة والمدينة وجماميد الصحراء وأحراش الجزيرة.

دحض هذه الشبهة :

كل ما في هذه الشبهة أن العقوبات الشرعية قديمة شُرعتُ لمجتمعات بدائية تختلف بطبيعتها وعاداتها عن المجتمعات العصرية المتحضرة، وهذا دليلٌ على عدم صلاحيتها للتطبيق في هذا العصر الذي بلغت المدنية فيه ذروتها، وهذا قولٌ متهافتٌ ساقطٌ من وجوه خمسة :

الوجه الأول : أن العاقل المنصف لا يزن الأحكام والتشريعات بالزمان الذي صدرت فيه أو نقلت منه، ولا بالبقعة التي جاءت منها أو كانت فيها، ولكن الميزان الذي تُقوم به هو مدى صلاحيتها وتحقيقها للغاية المبتغاة منها، فالعاقل نصير الحق وناشد الحكمة أنى وجدها، ومن أي شخص جاء بها، وفي أي زمان أو مكان وقعت فيه، وهو عدو الباطل بصرف النظر عن مصدره وعن زمانه ومكانه ومن دعا إليه وعمل به، فليس كل قديم مردوداً ولا كل جديد مقبولاً، ولا كل ما نشأ في البادية فاسداً، ولا كل ما نشأ في الحضرة صالحاً.

الوجه الثاني : أن مصدر هذا التشريع ليس بقعة من بقاع الأرض ولا اجتهاداً بشرياً قاصراً، وإنما هو شريعة الله التي أنزلها هدى ورحمة للعالمين عربهم وعجمهم، باديبهم وحاضرهم، أولهم وآخرهم، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقال - عز شأنه - : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨].

وقال سبحانه : ﴿ قُلْ يَتَّبِعْهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾

[الأعراف: ١٥٨].

فهو لم ينبع من أرض عربية أو أعجمية ولا اخترعته أدمغة بشرية، وإنما هو حكم الله الذي أوحى به إلى عبده ورسوله محمد ﷺ ليلبغه للناس، ولِيحملهم تبعة تطبيقه والعمل به، ﴿فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨].

الوجه الثالث: أن تعلق هؤلاء بالجديد ونبذهم للقديم ليس مبنياً على منطق عقلي سليم، وإنما هو استجابة لوهم من الأوهام النفسية التي تتعلق بالجديد أيًا كان نوعه ظناً منها بأنه لا يزال يحتفظ بذخره ومكنون خيراتهِ، وتعاف القديم مهما كان نوعه أيضاً لتبرمها به وتوهمها أن الزمن قد استحلب خيراتهِ وقضى على فوائده، وأن العقل البشري لا بد أن يكون قد تجاوزه إلى ما هو أجدى وأنفع ولا يجوز لعاقِلٍ يحترم عقله أن يستجيب لهذه الإيحاءات النفسية الخاطئة، ويلغي ما يقتضيه العقل السليم والمنطق الصحيح، ولئن كانت النفس البشرية تُخيل لصاحبها أن القديم قد زال نفعه وجُني ثماره، فإن العقل السديد يقرر أن قيمة كل قديمٍ وجديدٍ بجدوا هو آثاره وتحقيقه للثمرة المرجوة منه، ورب جديدٍ كان مبعث شقاء ودمار على الإنسان، ورب قديمٍ شهد له العقلاء والتاريخ الغابر والواقع المعاصر على أنه كان ولا يزال مصدر خيرٍ وسعادة لكل من ظفر به.

ولقد علم كل إنسانٍ أن مقومات الحياة في هذه الدنيا من شمسٍ وهواءٍ، وأرضٍ وماءٍ، وزرعٍ وضرعٍ لم يخلقها تعاقب الزمان وكر الليالي والأيام، فهل قاطع أصحاب النفوس التي تشمئز من القديم هذه المقومات الأساسية لقدمها؟ وهل تحولوا ساعة عن التعامل معها؟ والعقوبات المقدرة في الشريعة إنما هي عقوبات على جرائم ثابتة لا يتبدل وجه المفسدة فيها مهما اختلفت الأزمان والأماكن وتطورت الحياة والنظم؛ ولهذا فإنها لا تزال صالحة للتطبيق في كل زمانٍ ومكانٍ.

الوجه الرابع: أنها جاءت من قياس العقوبات الشرعية على العقوبات الوضعية التي تتطور مع الزمن ويحصل فيها التغيير والتبديل بين الحين والحين تلافياً لما فيها من الأخطاء، وتحقيقاً لما هو أجدى وأكمل، وما دامت القوانين تُلغى أو تُعدل فلم لا نفعل مثل ذلك في العقوبات الشرعية؟ وهذه نظرة خاطئة إلى الشريعة الإسلامية، ومكمن الخطأ فيها قياس شريعة الله ﷻ العادلة المحكمة على الاجتهادات البشرية القاصرة التي تتأثر بما حولها من مؤثرات شخصية، أو اجتماعية، أو بيئية أو غيرها.

ولو سلمنا جدلاً أنه ينبغي مسايرة التشريع للعصر فما مقياس ذلك؟

إن كان يرجع إلى انتشار الفساد، وكثرة الإجرام، وتفشي الظلم والعدوان، فإن العقوبات في هذا الزمن يجب أن تزيد قسوة وشدة، وما كان يصلح لأولئك الأعراب البسطاء ذوي الإمكانيات المحدودة، فإنه لا يصلح لمجرمي العصر حيث الإجرام المنظم، وتوظيف التقنية الحديثة لخدمة محترفي الإجرام والساعين في الأرض بالفساد والظلم، وإن كان المقياس هو التقدم العلمي والتقني والتطور الصناعي والمدني، فإن الذي سن هذه العقوبات الشرعية هو الذي منح البشرية ما وصلت إليه من العلم والتقدم، فلا يمكن أن تكون هذه العقول المخلوقة أعلم من خلقها وأكثر منه إدراكاً لمصالح البشرية وأسباب سعادتها وأمنها.

قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥].

وقال سبحانه: ﴿ قُلْ أَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّٰهُ ﴾ [البقرة: ١٤٠].

وإن كان المقياس ضعف النفوس ورخاوتها والرغبة في إطلاق العنان لها للتمادي في الظلم والإجرام من غير رادع ولا زاجر فليس هذا بمقياس.

الوجه الخامس: أن تحقيق هذه العقوبات الشرعية للأمن وحمايتها لمصالح الناس، ومكافحتها للجرائم على مدى القرون الماضية التي طبقت فيها مع اختلاف البيئات والثقافات والأجناس، دليل على أنها تشريع من حكيم خبير: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المك: ١٤] وأنه لا يمكن أن يقوم غيرها مقامها، ولا أن يحقق الثمرة التي تتحقق من خلالها

الشبهة الثانية: العقوبات الشرعية تتسم بالقسوة ولا تتناسب مع روح العصر:

العقوبات الشرعية تتسم بالقسوة والهمجية التي تبعث على الاشمئزاز، ولا تتناسب وروح هذا العصر وإنسانيته وحمايته لحقوق الإنسان وكرامته، وهذه شبهة ساقطة كسابقته.

دحض هذه الشبهة:

يمكن دحض هذه الشبهة من وجوه خمسة أيضاً:

الوجه الأول: أن العقوبة ليست مكافئة على عمل مبرور، وإنما هي جزاء مقرر على ارتكاب جريمة يقصد به الإيلام والردع، وإذا لم تكن العقوبة مؤلمة فليس لتطبيقها أي أثر في الزجر والردع، حتى تأديب الرجل ولده لا بد أن يكون فيه شيء من الإيلام والقسوة ليتأتى تأديبه وإصلاحه، وقدماً قال الشاعر الحكيم:

قسا ليزدجروا ومن يك حازماً ❖ فليقس أحياناً على من يرحم
ولا شك أن الإنسان يتمنى أن لا توجد في المجتمع جريمة أبداً؛ حتى لا توجد عقوبات أصلاً، بحيث يعرف كل فرد ما له فيقتصر عليه وما عليه فيؤديه عن طواعية واختيار، ولكن هذا حلم لا يمكن أن يتحقق، ورغبة خيالية تصطدم

بالواقع المعاش، فهناك نفوسٌ جاهلةٌ حمقاء لا تلتزم بما لها وما عليها، ونفوسٌ شريرةٌ ظالمةٌ قد تأصل فيها الإجرام والإفساد، وسعت للإضرار للآخرين وبخسهم حقوقهم، والحياة لا يمكن أن تستقيم وتنتظم إلا بالالتزام واحترام حقوق الآخرين وعدم المضارة بهم، فمن خرج عن هذا الالتزام وسعى للإضرار بنفسه وبغيره كان ردعه واجباً عقلاً وشرعاً، ولا ردعه إلا بقسوة وإيلام، كما أن اسم العقوبة مشتق من العقاب، ولا يكون العقاب عقاباً إذا كان موسوماً بالرخاوة والضعف.

فعنصر القسوة إذاً يمثل الركن الأساسي لمعنى العقوبة، فلو فُقدتُ القسوةُ فُقدت معها العقوبة بلا شك، ولكن ما الدرجة التي يجب أن تقف عندها قسوة العقوبة على جريمة ما؟ إن الذي يحدد هذه الدرجة هو تصور مدى خطورة الجريمة التي استلزمها، أي أن القسوة يجب أن تكون ملائمة للجريمة فتزيد بزيادة خطورتها وشدّة أثرها وتنقص بنقص ذلك، وهذه الحقيقة محل وفاقٍ عند جميع المشتغلين بالتشريع والتقنين مهما اختلفوا في تحليل فلسفة العقاب، وإن اختلف القوانين العقابية الوضعية أكبر شاهد على ذلك، فإذا كان في الناس من يصف العقوبات الشرعية بقسوة زائدة على مقتضى هذه القاعدة التي لا خلاف فيها، فسبب ذلك أنهم يخطئون في تقويم خطورة الجريمة التي رُبتَ عليها هذه العقوبات دون أن يعتبروا في ذلك نظرة المشرع لها وتقويمه لخطورتها.

والعجيب أن خصوم الشريعة الإسلامية يدركون هذه الحقيقة ويفقهون هذا المعنى عندما يكون البحث متعلقاً بقانون من القوانين الوضعية، فرب كلمة لا نرى بها بأساً يتفوه بها فرد من رعايا دولة تطبق قانوناً وضعياً تواجهه بسببها عقوبة الإعدام، ورب فاحشة عظمى يجب مكافحتها تشيع بين رعايا تلك الدولة، فلا

يؤبه بها ولا يُلتفت إليها بأي نقدٍ أو استنكار، وليس أيسر على خصوم الشريعة الإسلامية من أن يدافعوا عن كلا المذهبين بأن كل أمة إنما تسن قوانينها حسب مبادئها وفلسفتها التي تنظر بها إلى الإنسان والكون والحياة.

أفيحق لكل أمة أن تسن ما تشاء من قوانين الردع والزجر حسب نظرتها إلى الكون والإنسان والحياة خطأً كانت النظرة أم صواباً، ثم لا يحق لخالق الكون والإنسان والحياة أن يشرع هو الآخر قوانين الردع والزجر بما يتفق مع مقاصد شريعته، ويتسق مع نظام كونه، ويحقق مصالح عباده، والحكمة في تغليظ العقوبات الشرعية التي توصف بالوحشية والهمجية من قتل القاتل ورجم الزاني وقطع يد السارق وغيرها من العقوبات المقدرة ظاهرة جلية، فإن هذه الجرائم هي أمهات المفسد، وكل واحدة منها تتضمن اعتداء على واحدة أو أكثر من المصالح الخمس الكبرى، والتي أجمعت الشرائع والعقلاء في كل زمانٍ على وجوب حفظها وصيانتها؛ لأنها لا يمكن أن تستقيم الحياة بدونها، ولأجل هذا كان المرتكب لشيء منها جديراً بأن تغلظ عليه العقوبة؛ حتى تكون زاجرة له ورادعة لغيره.

الوجه الثاني: أن هؤلاء الطاعنين في هذه العقوبات قد اعتبروا مصلحة المجرم ونسوا مصلحة المجتمع، وأشفقوا على الجاني وأهملوا الضحية، واستكثروا العقوبة وغفلوا عن قسوة الجريمة، ولو أنهم قرنوا العقوبة بالجريمة ولاحظوا الاثنتين معاً لخرجوا موقنين بالعدالة في العقوبات الشرعية ومساواتها لجرائمها، فإذا استحضرننا مثلاً فعل السارق وهو يسير في جناح الظلام متخفياً ينقب الجدار ويكسر القفل، أو مجرمًا يشهر السلاح ويروع الآمنين وينتهك حرمة البيت عازماً على قتل من يتعرض له أو يقاومه، لو تصورنا هذا ونحوه مما يحدثه فعل السارق

أو المحارب، ثم قرناه بقطع يده الأثمة الظالمة لما قلنا عن عقوبته إنها قاسية ظالمة، وهكذا الشأن في بقية العقوبات علينا أن نستحضر جرائمها وما فيها من أخطارٍ وأضرارٍ وظلمٍ واعتداءٍ؛ حتى نستيقن أن الله تعالى قد شرع لكل جريمة ما يناسبها وجعل الجزاء من جنس العمل: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

الوجه الثالث: أن الله تعالى أراد للناس أن يعيشوا آمنين مطمئنين، ولن يتيسر لهم ذلك إلا ببتير الفاسدين وقطع دابرهم، وهذه سنة الله في خلقه، فإن الإنسان إذا كان فيه عضوٌ فاسدٌ لا علاج له إلا بقطعه كله أو بعضه فلا مناص من الإقدام على ذلك، وإن كان في فعل الطبيب حينئذٍ مظهر قسوة، لكنها قسوة هي عين الحكمة والرحمة والمصلحة، وبخاصة إذا قيست بما يترتب على ترك العضو الفاسد من هلاكٍ وتلفٍ لبقية الجسم، والمجتمع هو الجسم كله والفرد الفاسد عضو من أعضائه، والعقوبة تحفظ للمجتمع حقه ولا تضحي به في سبيل الأفراد الخارجين عليه، أما العقوبة التي تحابي هؤلاء المجرمين على حساب الجماعة إنما تضع مصلحة الفرد والجماعة معاً؛ لأنها تؤدي إلى ازدياد الجرائم واختلال الأمن والنحلل المجتمع.

قال عز الدين بن عبد السلام: ربما كانت أسباب المصالح مفسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظاً للأرواح، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفسد، بل لتأديتها إلى المصالح المقصودة من شرعها كقطع السارق وقطاع الطريق، وكذلك التعزيرات كل هذه مفسد أو جبهها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية.

الوجه الرابع: إن الإسلام قبل أن يستأصل هؤلاء المجرمين أو يعاقبهم قد أعزر إليهم بتقديم وسائل التربية والوقاية بما يكفي لإبعادهم عن اقتراف الجرائم،

وذلك لو كانت لهم قلوب تعقل أو نفوس ترحم، ثم إنها لا تطبق حتى يضمن القاضي أن الجريمة قد ارتكبت دون مسوغ ولا شبهة اضطرار، ففوق المجرم في الجريمة بعد كل هذا دليلٌ على فسادِه وشذوذه واستحقاقه لعقوبة الرادعة المؤلدة.

الوجه الخامس: أن الغاية الكبرى من هذه العقوبات هو التخويف والردع الذي يمنع وقوعها ابتداءً، ولا يلجأ إليها إلا في أضيق الحدود، أما الذين يُشنعون على هذه العقوبات يتصورون خطأً أنها ستُطبق كل يومٍ وعلى أعداد كثيرة من الناس، فيتصورون في المجتمع الإسلامي مجزرة هائلة، فهذا يُجلد، وهذا يُقطع، وذاك يُقتل، ولكن الواقع أن هذه العقوبات الرادعة لا تكاد تنفذ إلا في نطاقٍ محدودٍ وعلى أعدادٍ يسيرة غارقة في الفساد ومتأصلة في الشر والإفساد، وفي إيذاء المجتمع وزعزعة أمنه واستقراره.

الشبهة الثالثة: العقوبات الشرعية تهمل شخصية المجرم وتأثير البيئة فيه:

فهي لا تتفق مع النظرية الحديثة في تحليل نفسية المجرم، وأنه مريض النفس منحرف المزاج متأثر بما حوله، بل هو ضحية من ضحايا المجتمع، والذي يُعدُّ مشتركاً معه لسببٍ أو لآخر فيما أقدم عليه، فكان من العدالة أن يتقاسم معه المسؤولية وأن يعمل على علاجه لا عقابه.

دحض هذه الشبهة:

ودحض هذه الشبهة من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن الظروف المحيطة بالفرد ذات تأثير بعيدٍ في تكوينه، والعقد النفسية والأمراض العصبية تدفع أحياناً إلى الجريمة، ولكن الإنسان مع ذلك ليس كائنًا سلبياً بحتاً بإزاء هذه الظروف. إن عيب المحللين النفسيين أنهم بطبيعة عملهم

ينظرون إلى الطاقة المحركة الدافعة في الإنسان، وإلى الغرائز الكامنة في ذاته والتي تدفعه إلى إشباعها والاستجابة لها، ولكنهم لا ينظرون إلى الطاقة الضابطة له وإلى قدراته العقلية التي كان من المفترض أن تعقله وتمنعه عن الإقدام على ارتكاب الجريمة والاستجابة المطلقة لهذه الغرائز الدافعة، إنهم - كما قال الأستاذ محمد قطب - ينظرون إلى الطاقة المحركة إلى الدينامو، ولا ينظرون إلى الطاقة الضابطة إلى الفرامل مع أنها جزء أصيل من كيان النفس البشرية غير مفروض عليها من الخارج.

إن الطاقة التي تجعل الطفل يضبط إفرزاته فلا يتبول في فراشه بعد سن معينة حتى لو لم يدر به أحد لهي ذاتها أو شبيهة بها الطاقة التي تضبط انفعالاته وتصرفاته، فلا ينساق دائماً وراء الشهوة الجارحة، أو وراء النزوة الطارئة، ولأجل هذا أسقط الإسلام الحدود والقصاص عن الصبيان والمجانين، فلا تقام إلا على من كان بالغاً عاقلاً مختاراً.

وقال الشيخ أحمد محمد شاكر: إن بعض النظريات الحديثة ترفه عن المجرم حتى يُظن أنه موضع إكرام بما جنى، وتدعي أن القصد من العقاب التربية والتأديب فقط، وأنه لا يجوز أن يقصد به إلى الانتقام، وتزعم أن الواجب درس نفسية الجاني، فتلتمس له المعاذير من ظروفه الخاصة، وظروف الجريمة، ومن نشأته وترتيبه، ومن صحته ومرضه، وما يعتمل في جوانحه من عواطف وشهوات، وما يحيط به من مغريات أو موبقات... إلى آخر ما هنالك، ونسي قائلوها أن يدرسوا المجني عليه ليروا أي ذنبٍ اجترح؛ حتى يكون مهدداً في سر به معتداً عليه في مأمنة من حيث لا يشعر، ولم يفكروا أي الفريقين أحق بالرعاية، فمن جعلته

ظروفه ونشأته ونفسيته وما إلى ذلك هادئاً مطمئناً لا ينزع إلى الشر فكان مجنياً عليه أم من كان على الضد من ذلك فكان جانياً؟

إن الله خلق الخلق وهو أعلم بهم، وهو سبحانه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ويعلم ما يصلح الفرد وما يصلح الأمة، وقد شرع الحدود في القرآن زجراً ونكالاً بكلامٍ عربي واضح لا يحتمل التأويل.

الوجه الثاني: أن الشريعة الإسلامية حين ترسم أحكامها لمعاقبة الجانحين والمجرمين لتنتقل في ذلك من حصر المسؤولية فيهم وتحميلهم وحدهم عاقبة ما أقدموا عليه، بل هي تجعل المجتمع في بعض الحالات مسئولاً عن هذه الجرائم التي ارتكبوها وقاعدة درء الحدود بالشبهات أبلغ تجسيد لهذه الحقيقة وأوضح برهان عليها، كما أن في تحميل عقيلة الجاني خطأً دليلٌ على ذلك أيضاً.

الوجه الثالث: أن رغبة المعترضين في جعل العقاب كالعلاج للمريض متحققة في العقوبات الشرعية التي هي مبنية على أساس الرحمة بالمجرم والمجتمع، لكن هؤولاء فاتهم أن العلاج لا يُشترط فيه أن يكون لذيذاً تشتهيهِ النفس فقد يكون كريهاً مرأً، وقد يتضمن إسالة الدماء وقطع الأعضاء، وهو في جميع الصور يبقى علاجاً موصوفاً بالرحمة في حق المريض خالياً من الانتقام منها، كما فات هؤولاء أن العقوبات شرعت لوقاية المجتمع وتطهيره من جرائم الأمراض والأعضاء الفاسدة التي سرت فيها الأمراض المزمنة والمعدية، وغفلوا أو نسوا أن التغاضي عن هذه الأعضاء الفاسدة والتسامح معها رغبة في صلاحها وصحتها سينتج عنه تفاقم المرض واستفحاله وانتشاره في سائر الجسم، فلم يستصح العضو ولم يسلم الجسم، وهذا هو الشأن في العقوبات، فقد شرعتْ لكي تكون علاجاً لمن لا يجدي معهم علاج الوعظ والتذكير والإنذار.

ويمكن الرد على هذه الشبهة أيضاً بما قاله الدكتور أحمد بهنسي في كتابه (العقوبة في الفقه الإسلامي) حيث قال: لو انعقدت الكلمة على عقوبات محددة على الجرائم جميعاً لصارت مقدره كالحودود، وفي هذا حرجٌ شديدٌ، ولكن حكمة الشارع اقتضت أن يُترك الأمر لكل حالة على حدة فما يناسب هذا من العقاب لا يناسب ذلك، وهذا ما وصل إليه الآن الفقه الغربي بعد تطوره الطويل، وهو ما يُعرف بتفريد العقاب.

إذاً يؤخذ من ذلك أن الشريعة تراعي حالة كل مجرم عند العقاب، وهي سلطة تقديرية للقاضي، لكن ذلك في غير الحدود المنصوص عليها، أي: في التعزير الذي يكون بحسب الجاني والمجني عليه والجنائية، فالعقوبات الشرعية لا تهمل شخصية المجرم كما التبس ذلك على مثيري هذه الشبهة، هذا وقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية إلى أن المريض الذي ارتكب حداً وخيف عليه من إقامة الحد فإنه يؤخر حتى يبرأ؛ لأن جلده حينئذٍ -أي: وهو مريض- قد يؤدي إلى هلاكه وهو غير المستحق عليه، وكذلك ذهب الجمهور إلى تأخير الحد في حالة الحرب خوفاً من ارتداد المجرم ولخوفه بالكفار، ومما رأته الشريعة أيضاً في حد السرقة أن لا يكون للسارق شبهة قوية في المال المسروق، فلا يقطع الأب في سرقة مال ابنه وإن نزل وهو قول عامة أهل العلم، وكذا الولد في مال أبيه وإن علا، كما ذكره ابن قدامة في (المغني).

ويتضح مما سبق وغيره مراعاة الشريعة لحال المجرم، وهي قد سبقت بذلك كل النظريات الحديثة في تحليل نفسية المجرم، ومراعاة ما حوله من ظروف وأحوال أدت به إلى اقتراف جرمه واقتراف جنايته.

الشبهة الرابعة: الشبهة الخاصة بالقصاص:

لأنه ليس من بين الحدود التي سوف نتحدث عنها بعد ذلك، وسوف نتعرض هناك في نهاية كل حدٍّ إلى الشبهة التي أُثيرت حوله والرد عليها، ففي القصاص قالوا:

أولاً: إنه عقوبة قاسية لا تراعي شخصية المجرم وظروفه ودوافعه، كما أن جعل القصاص حقاً لأولياء القتيل فيه تغليبٌ لجانب الانتقام واعتباره أساساً للعقاب، وهذا من الهمجية الأولى، ولا يتفق مع التحضر والمدنية واعتبار العقاب تهدياً واستصلاحاً، وتدحض هذه الشبهة بأن يقال: أما أن القصاص عقوبة قاسية فهذا حق، ولكنها هي مقتضى العدل والإنصاف؛ لأن معنى القصاص أن يُفعل بالجاني مثل فعله بالمجني عليه، فهو جارٍ على سنن المساواة بين الجريمة والعقوبة مساواة دقيقة، ولا ظلم في القصاص، بل الظلم أن يُترك الجاني من غير قصاص. وأما إهمال شخصية المجرم فقد تقدم أن الشرعية تراعي شخصية المجرم بالقدر الذي تستلزمه هذه الرعاية، فلا تقيم القصاص إلا على من كان عاقلاً بالغاً عامداً، فإن كانت الجناية خطأً أو شبه عمد على من يقول بها فلا قصاص، وإن كان الجاني صغيراً أو مجنوناً فعمده خطأً ولا قصاص عليه أيضاً، أما تجاوز هذه الحدود بحجة ملاحظة نفسية المجرم وميوله وتربيته، فإن ذلك من شأنه أن يوقع في متاهات الأهواء، ويجعل أحكام القصاص مضطربة قلقة، ويؤدي إلى إفلات المجرمين من العقاب وانتشار الجريمة وعدم السيطرة عليها.

وأما اعتبار القصاص من حق المجني عليه أي: حال الجناية على ما دون النفس من الأطراف ونحوها، أو من حق أولياء المقتول حال الجناية على النفس لا من حق المجتمع، فإن هذا من حسنات تشريع هذه العقوبة لا من مثالبها؛ لأن الجريمة

تمس المجني عليه وأهله مباشرة، فهم الذين اکتبوا بنارها وتلوعوا بما وقع على قريبتهم، أما تضرر المجتمع فيأتي بصورة غير مباشرة، فكان من العدل والحكمة شفاء غيظ المجني عليه خاصة، وإطفاء نار الغضب في نفسه بتمكينه من القصاص إن أحب أو الدية أو العفو المطلق، ولاشك أن العناية بشفاء غيظ المجني عليه أو أوليائه من بعده وتمكينه أو تمكينهم من الجاني يقتل في نفسه أو في نفوسهم الرغبة في الثأر والانتقام، ويمنع من الإسراف في القتل أو الاعتداء، وإذا عفا المجني عليه أو أوليائه عن الجاني فإنه يجوز للقاضي أن يعاقبه بعقوبة تعزيرية تناسب مع جرمه وحاله حفظاً للنظام العام وحماية لحق المجتمع، ويتأكد ذلك إذا كان هذا الجاني معروفاً بالشر والفساد.

ثانياً: منهم من قال: إن عقوبات القصاص تتسم بطابع الانتقام الفردي، ويرد على ذلك بأنه شتان ما بين شريعة القصاص وبين الانتقام، فالانتقام يدفع إليه الحقد والقصاص يدفع إليه طلب العدل، والانتقام يباشره المعتدي بنفسه وغالباً ما يكون بأشد مما وقع من اعتداء، أما القصاص فيتولى أمره الحاكم وبعد حكم من القضاء والتحقق من استيفاء شروط القصاص، ومنها ألا يترتب عليه خطر يجاوز حد القصاص وبمراعاة المماثلة بين ما وقع من جرم وعقوبة القصاص، وقد رسمت الشريعة للقصاص حدوداً لا يجاوزها تجعل منه عقوبة أساسها العدل وليس الانتقام، فضلاً عن أنها نذبت إلى العفو أو اختيار الدية بدلاً من القصاص، وبذلك جعلت نطاق القصاص محدوداً جداً، وبذلك وغيره انحصرت جرائم القصاص في أضيق نطاق؛ حتى صار تطبيقه أمراً استثنائياً لا يكون إلا في الحالات التي تستوجبها حقاً، ولا يكون في توقيعه أدنى تحيف على المجرم، بل يكون إهماله إخلالاً بالعدالة، وإعراضاً عن الحكمة البالغة في قول الله تعالى:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179].

نعم حياة للجاني إذا علم أنه لو قتل سيقتل ، وحياة للمجني عليه إذا امتنع الجاني عن قتله ، وحياة لبقية الأفراد من انتشار ظاهرة الثأر المخيف التي تقضي على العشرات من أقارب الجاني حين يتباطأ الحكم بالقصاص من الجاني.

ثالثاً: إن في إقامة القصاص فيما دون النفس تكثير للمشوهين في المجتمع وتعويقاً لهم عن العمل ؛ فيؤدي ذلك إلى ضعف القوى العاملة في المجتمع ، وقد يقال : يتعذر المساواة في القصاص ، ويمكن دفع ذلك فيقال : إن القصاص يقلل من المشوهين عكس ما تقولون ، ذلك أن الجاني إذا فكر في العقوبة التي تلحقه من القصاص العادل على ضوء جريمته قبل الإقدام عليها ووازن بين الدافع له إلى فعلها من الاستعلاء أو إظهار القوة ، أو الاستجابة لنوازع الشرع المبنية على الحسد والكراهية وبين عقوبة تلك الجريمة ، واستعمل الحكمة والتريث في تلك الموازنة ، فأمره دائر بين أمرين :

الأمر الأول: إما أن تنتصر فيه دواعي الخير ويتغلب عقله على عاطفته ، فيجد نفسه وقد أحجم عما كان يفكر فيه من الاعتداء ، وفي ذلك سلامته وسلامة المجتمع بحفظ أفراده.

الأمر الثاني: إما أن تتغلب نوازع الشر فيقترب الجريمة ، وعندئذٍ يقام عليه قصاصها ، ويكون في ذلك الزجر والردع لغيره إن أراد أن يفعل فعلته ، والزجر والردع له أيضاً إن فكر أن يعود إلى ما قام به من اعتداء ، كما أن الشخص الذي يستجيب لداعي الشر لا يراقب ربه ولا يخلص في عمل ولا يحسن في فعله ، فليس في إقامة القصاص عليه تقليلٌ للأيدي العاملة.

والقول بتعذر المساواة في القصاص مردود ؛ لأن المساواة في القوى من أيدٍ وبصر مثلاً غير مشروطة ، والمشروط فقط المساواة في السلامة ، وكل إنسان يستفيد من

قواه أيًا كانت هذه الاستفادة حسب عطاء الله تعالى، وهو سبحانه القائل:

﴿وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ
وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

الشبهة الخامسة: الشبهة الخاصة بعقوبة الردة:

نتناول هذه الشبهة هنا حيث إن حد الردة ليس من الحدود التي سنتعرض لها، وقال أصحاب هذه الشبهة: إن هذه العقوبة القاسية مصادمة لمبدأ عدم الإكراه في الدين، والذي قرره الله رب العالمين في أكثر من آية في كتابه كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ
النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٩٩].

وهي كذلك - أي: هذه الشبهة - مصادمة للحرية الشخصية في اختيار الدين الذي يراه الإنسان، كما أنها سبب لانتشار النفاق في صفوف المسلمين.

دحض هذه الشبهة:

هذه الشبهة تحتوي على ثلاثة مزاعم، فيلزم الرد على كل واحدة منهن هكذا:

أولاً: قولهم: إن حد الردة مصادم لما قرره القرآن من مبدأ عدم الإكراه في الدين فإنه غير صحيح؛ لأن الإكراه المنفي في الآيتين السابقتين، إنما هو الإكراه على الدخول في الإسلام ابتداءً، فالإسلام يريد ممن يدخل فيه أن يدخله عن قناعة ورغبة واختيار، وإدراك لحقائقه وميزاته، وأنه الدين الذي ارتضاه الله لعباده وجعله مهيمناً على الأديان كلها ولن يقبل من أحد ديناً سواه، فإذا دخل فيه

كذلك فليس له من بعد أن ينكص عنه ويشترى الضلالة بالهدى ، ويستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، إذ ماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن القلب الذي تذوق حلاوة الإيمان وعاش في ظلاله الوارفة لا يمكن أن يرتد عنه وينكص على عقبيه إلا إذا غلب عليه هواه ، وفسد فساداً لا يرجى له بعده صلاح أبداً ، ومن كان هذا حاله فجدير به أن يقتل ويستأصل.

ثانياً: أما قولهم: إنها -أي: عقوبة الردة- مصادمة للحرية الشخصية في التدين بما يراه الإنسان، فالجواب عن هذه الشبهة من وجهين:

الوجه الأول: أن الحرية الشخصية مقيدة -كما سبق- بعدم الإضرار بالنفس أو بالغير، والردة تلحق بصاحبها وبالمجتمع المسلم أشد الضرر وأبلغه، فبالردة يحبط عمل المرتد ويخسر الدنيا والآخرة، وبها يحصل العدوان على الدين، والطعن في عقيدة الأمة ونظامها الذي تقوم عليه جميع شئونها.

الوجه الثاني: أن عقوبة الردة لا تتنافى مع الحرية الشخصية في اختيار العقيدة التي يرتضيها الإنسان؛ لأن حرية العقيدة توجب أن يكون الإنسان مؤمناً بما يقول ويفعل، وبأن يكون له منطق سليم في انتقاله من عقيدة إلى أخرى وإعلانه ذلك أمام الناس، ومن أين يكون المنطق والعقل السليم لمن يخرج من ديانة التوحيد إلى الوثنية، ومن ذا الذي يخرج من دين كل ما فيه موافق للفطرة والعقل المستقيم إلى دين مناقض للعدل والمصلحة ولا يستطيع العقل تسويغ ما فيه، لا يفعل ذلك أحد وهو ذو حرية فكرية حقيقية، إنما يخرج من هذا الدين القويم اتباعاً للهوى، أو جنوحاً إلى المادة يطلبها، أو كيداً للإسلام وطعنًا فيه، فإذا حارب الإسلام اتخذ الأديان هزواً ولعباً وتضليلاً وعبثاً فإنما يفعل ذلك لحماية الفكر والرأي من هؤلاء العابثين والمخربين، وليست الحرية في أي باب من أبوابها

انطلاقاً عابثاً لا يعرف حدوداً أو حقوقاً، إنما هي أي الحرية اختيار مبني على حسن الإدراك وتبين الحقائق.

ثالثاً: قولهم: إن عقوبة الردة تؤدي إلى انتشار النفاق في صفوف المسلمين؛ لأن المرتد إذا علم أنه سيقتل أخفى على الناس كفره وأظهر ما ليس في قلبه، والحقيقة غير هذا، فإن عقوبة المرتد من أكبر العوامل المانعة من النفاق ذلك أن من يكثر منهم الارتداد هم الدخلاء على الإسلام لهوى أو طمع دنيوي، أو رغبة في التجسس على المسلمين وكشف عوراتهم من الداخل، فهم لم يدخلوه عن رغبة واقتناع وإنما دخلوه لتحقيق حاجة في نفوسهم، فهم منافقون منذ دخولهم فيه عازمون على الارتداد عنه بعد قضاء حاجتهم، فإذا علموا أن الموت ينتظرهم إذا ارتدوا امتنعوا من الدخول في الإسلام ابتداءً، وبهذا يُعلم أن في عقوبة الردة قطعاً لرقاب المنافقين وليس فيها زيادة لعددهم.

ويضيف الإمام الذهبي تساؤلين متعلقين بهذه الشبهة فيعرضهما، ثم يجب عنهما فيقول: أليست قضية الاعتقاد مسألة شخصية تماماً بحيث لا يحق التدخل فيها؟ وأليس القرآن نفسه يقرر ذلك المبدأ الذي نستند إليه عندما نتحدث عن سماحة الإسلام ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؟ ونقول: بلى، جواباً عن كل من السؤالين، ولكن هل الردة مسألة شخصية تماماً لا تمس الجماعة التي كان يؤمن بدينها؟ وهل عقوبتها تتناقض مع مبدأ حرية العقيدة الذي تقرره الآية؟ فرق بين موقفين: موقف يرفض فيه صاحبه من البداية وهو غير مسلم أن يدخل في الإسلام، وموقف يرتد فيه صاحبه عن الإسلام بعد أن دخل فيه.

الموقف الأول: يقر الإسلام صاحبه ويحمي حقه الكامل في البقاء على حاله التي هو عليها، بل وفي تغييرها إلى أي دين آخر يختاره غير الإسلام، وهنا يتجسد

المبدأ العظيم ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ تجسيدا لا شبهة فيه، وإقرار الإسلام لمثل هذا يحتسب له ويشاد به من أهله.

أما الموقف الآخر: فليس كذلك لم يعد موقفاً شخصياً خالصاً، ولم يعد الأمر فيه قاصراً في آثاره على صاحبه، لقد دخل في الإسلام طوعاً، فلماذا ارتد عنه؟ إنه أبسط سؤال يترتب على رده، وهو سؤال ينطوي على كثير من التشكيك في الإسلام، وإلا ففيما دخل فيه راضياً غير مكره ثم خرج منه، ما أخرجه إلا اقتناع بعدم صلاحيته أو بأفضلية غيره عليه، فإذا كان المرتد ممن كانت لهم مكانة وموضع مرموق في الجماعة قويت الشبه واشتد التشكيك أي: إن هذه الشبه تقوى ويشتد التشكيك في الإسلام بارتداد هؤلاء الذين كان لهم مكانة وموضع مرموق في الجماعة، ومثل المرتد في نظر الإسلام مثل من يترك وطنه وينحاز إلى وطنٍ معادٍ، إنها خيانة عظيمة للجماعة التي ينتمي إليها، والإسلام وطن المسلم الحقيقي، وانتماؤه إنما هو إليه بالدرجة الأولى.

فهل تغفر الأمم والشعوب لبنيتها جريمة الخيانة العظمى؟ وهل يتسامح مجتمع معاصر مع من يتخذ موقفاً معادياً من وطنه؟

بالقطع لا ويكفي الإسلام تسامحاً في هذا المقام أن يقرر حق المرتد في الاستتابة وفي حوار يكشف شبهته، وأنه لا يقتل أبداً ما بقيت له شبهة لم يجب عنها جواباً شافياً كافياً يقطع حجته أو تعلقه، وهذا المرتد لا يُقتل بمجرد ارتداده عن دين الإسلام، بل يُعهد به إلى عالمٍ من العلماء الذين تخصصوا في الرد على مثل هذه الشبهات؛ حتى يناقشه ويحاوره فيما التبس عليه واشتبه عليه، وكيف دخل في هذا الدين العظيم؟ أولاً يعلم هذا المرتد قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

كيف وهو يقرأ قول الله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٢٨٥]؟

كيف وهو يقرأ قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران: ٢١٩]؟

إذا لن يقتل إلا بعد أن تزال مثل هذه الشبه التي دخلت في عقله فيقتنع بهذا الدين، فإن لم يقتنع وبقي على ما عليه من شبهات نُفِذَ فيه حد الله تعالى وهو حد الردة.

الحدود

١. تعريف الحدود:

أولاً: في اللغة:

الحدود جمع الحد، والحد الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر وجمعه حدود، وفصل ما بين كل شيئين حدٌ بينهما، وحدٌ كل شيءٍ منتهاه؛ لأنه يردده ويمنعه عن التمادي، والحد المنع، والعرب تسمي السجن والبواب حداً؛ لأنهما يمنعان من الخروج، قال الشاعر:

كَمْ دُونَ بَابِكَ مِنْ قَوْمٍ أَحَادِرُهُمْ ❖ يَا أُمَّ عَمْرٍو وَخَدَادٍ وَخَدَادٍ

يريد بالحداد الأول: البواب، وبالحداد الثاني: السجن، لما يتعلق بهما من المنع، وحد السارق وغيره ما يمنعه عن المعاودة ويمنع أيضاً غيره من إتيان الجنائات وجمعه حدود، وحددت الشخص أقيمت عليه الحد، وحدود الله تعالى الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها وأمر أن لا يتعدى شيء منها؛ فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها أو نهى عنه منها ومنع من مخالفتها.

قال الأزهري: حدود الله عَلَيْكَ ضربان:

ضرب منها حدود حدها للناس في مطاعمهم ومشاربهم ومناكحهم وغيرها مما أحل وحرّم، وأمر بالانتهاء عما نهى عنه منها ونهى عن تعديها.

والضرب الثاني: عقوبات جعلت لمن ركب ما نهى عنه كحد السارق، وهو قطع يمينه في ربع دينار فصاعداً، سميت حدوداً لأنها تحد -أي: تمنع- من إتيان ما جعلت عقوبات فيها، وسميت الأولى حدوداً؛ لأنها نهايات نهى الله عن تعديها.

وقال ابن الأثير: وفي الحديث ذكر الحد والحدود في غير موضع، وهي محارم الله وعقوباته التي قرنها بالذنوب، وأصل الحد المنع والفصل بين الشئين، فكأن حدود الشرع فصلت بين الحلال والحرام، فمنها ما لا يقرب كالفواحش المحرمة، ومنه قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧] وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢].

ومنه ما لا يتعدى كالموارث المعينة، ومنه قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩].

ومنها الحديث الشريف: "إني أصبت حداً فأقمه عليّ" أي: أصبت ذنباً أوجب عليّ حداً أي: عقوبة.

وفي حديث أبي العالية: ((إن اللمم ما بين الحدين حد الدنيا وحد الآخرة)) يريد بحد الدنيا ما تجب فيه الحدود المكتوبة كالسرقة والزنا والقذف، ويريد بحد الآخرة ما أوعده الله تعالى عليه العذاب كالقتل -أي: العمد- وعقوق الوالدين وأكل الربا، فأراد أن اللمم من الذنوب ما كان بين هذين مما لم يوجب عليه حداً في الدنيا ولا تعدياً في الآخرة.

وفي (القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً) لسعدي أبو جيب: الحد: المنع، والجمع: حدود، وهو الحاجز بين الشيئين، وهو أمر الله سبحانه ونهيه، ويأتي بمعنى المعصية، ومنه الحديث الشريف عن أنس قال: ((كنت عند النبي ﷺ فجاءه رجل فقال: يا رسول الله، إني أصبت حداً فأقمه عليّ ولم يسأله، قال أنس: وحضرت الصلاة فصلى مع النبي ﷺ فلما قضى النبي ﷺ قام إليه الرجل فقال: يا رسول الله، إني أصبت حداً فأقم فيّ كتاب الله، قال ﷺ: أليس قد صليت معنا؟ قال: نعم، قال: فإن الله قد غفر لك ذنبك أو حدك)) رواه الإمام مسلم.

قال النووي: هذا الحد معصية من المعاصي الموجبة للتعزير، وهي هنا من الصغائر؛ لأنها كفرتها الصلاة، وقال غيره: إن المراد هو الحد المعروف وإنما لم يحده ﷺ لأنه لم يفسر موجب الحد ولم يستفسره النبي ﷺ إيثاراً للستر عليه.

قال سعدي أبو جيب: والحد شرعاً عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً، وفي عرف الشرع يطلق على كل عقوبة لمعصية من المعاصي كبيرة كانت أو صغيرة، وأما التخصيص فهو من اصطلاح الفقهاء كما قال ابن القيم.

وقال الشوكاني: قد ظهر أن الشارع يُطلق الحدود على العقوبات المخصوصة، ويؤيد ذلك قول عبد الرحمن بن عوف < في حد شارب الخمر: "إن أخف الحدود ثمانون"، ثم قال سعدي أبو جيب: والحدود من أقيم عليه الحد.

ثانياً: الحد في اصطلاح الفقهاء:

تعددت تعريفات الفقهاء ومنها قول الحنفية: الحد في الشرع عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقاً لله تعالى - عز شأنه - فالقصاص عندهم لا يسمى حداً؛ لأنه حق العباد وكذا التعزير؛ لأنه ليس بمقدر.

وعند المالكية: ما وضع لمنع الجاني من عوده لمثل فعله وزجر غيره، ويدخل التعزير عندهم في هذا التعريف، فهو نوعٌ من العذاب موكول قدره لاجتهاد الإمام بخلاف الحدود، فإن تعدادها محدود من الشارع.

وعرّف الحنابلة الحد: بأنه عقوبة مقدرة لتمنع من الوقوع في مثله -أي: مثل الذنب الذي شرع له.

وفي (تيسير العلام شرح عمدة الأحكام) كتاب الحدود، جاء تعريف هذه الحدود بأنها عقوبات مقدرة شرعاً لتمنع من الوقوع في مثل ما ارتكب من المعاصي. وعرّف الشيخ محمد أبو زهرة الحدود: بأنها العقوبات الثابتة بنص قرآني أو حديث نبوي في جرائم كان فيها اعتداء على حق الله تعالى.

وبعد؛ فالناظر في التعريفات السابقة يجد أنها تدور حول أن الحد اسم لعقوبة مقدرة شرعاً واجبة حقاً لله تعالى، والعقوبة هنا أذى ينزل بالجاني زجراً له ولغيره، وهي مقدرة كمّاً وكيفاً بالكتاب أو السنة وإجماع العلماء في الجملة ويقتضيها القياس في الصحيح، فهي جزاء لما انتهكه الجاني من محارم الله تعالى، وهذه الحدود المقدرة بخلاف التعازير، حيث إنها ليست مقدرة كما أنها -أي: الحدود- وجبت حقاً لله تعالى فيخرج القصاص؛ إذ أنه حقٌ للعبد، وهذا يتطلب بيان أنواع هذه الحدود والحقوق المترتبة عليها.

٢. أقسام الحدود والحقوق المترتبة عليها:

قال الإمام الماوردي: الحدود ضربان:

أحدهما: ما كان من حقوق الله تعالى.

الثاني: ما كان من حقوق الأدميين.

فأما المختصة بحقوق الله تعالى فضربان: أحدهما ما وجب في ترك مفروض كتارك الصلاة المفروضة حتى يخرج وقتها، وما وجب بارتكاب المحظورات، وهي ضربان أيضاً:

أحدهما: ما كان من حقوق الله تعالى وهي أربعة: حد الزنا، وحد الخمر، وحد السرقة، وحد المحاربة.

الضرب الثاني: من حقوق الأدميين - أي: المحظورة - ومنها حد القذف بالزنا، وأما الممتنع من حقوق الأدميين من ديون وغيرها فتؤخذ منه جبراً إن أمكن، ويُحبس بها إذا تعذرت إلا أن يكون بها معسراً فينظر إلى ميسرة.

ويقسم الشيخ محمد أبو زهرة الحقوق أقساماً أربعة:

الأول: حقوق خالصة لله تعالى كعبادته ﷻ وحده وحماية الفضيلة.

الثاني: حقوق خالصة للعبد كامتلاكه وانتفاعه بما يملكه.

الثالث: حقوق حق الله تعالى فيها غالب كبعض الحدود عند بعض الأئمة مثل حد القذف.

الرابع: حقوق حق العبد فيها غالب كحق القصاص والله تعالى فيها حق.

ثم يقول: ويصح أن نفسر حق الله تعالى بحق المجتمع، وذلك لأن الله تعالى ما أمر بما أمر وما نهى عن ما نهى إلا لإيجاد مجتمع فاضل تسوده الفضيلة وتختفي فيه الرذيلة، ويمكن كل أحاده من القيام فيه بما عليه من واجبات ويستمتعون بما لهم من حقوق من غير مانع يمنعهم إلا ما يكون بأمر من الله تعالى، وكل ما يمس هذا المجتمع الفاضل بحيث يعرضه لشيوع الفساد، والتناوب والتدابير وتمكين الظالمين يكون اعتداء على حق الله تعالى؛ لأنه الذي يشرع للمجتمع ما يوجهه إلى

الكمال ، فما يكون عكس ذلك يوجهه إلى الفساد، فيكون اعتداءً على حق الله تعالى وشرعه، فمثلاً المجتمع الفاضل يوجب رعاية النسل وحفظ الأنساب والمحافظة على كيان الأسرة، وإذا شاع الزنا في أمة انحلت فيها الروابط وضاع فيها النسل، فكان الزنا اعتداءً على حق الله تعالى، أي: على حد تعبير عصرنا: اعتداء على حق المجتمع أو على النظام الاجتماعي، وكذلك في كل أمر قرر الفقهاء أن حق الله فيه غالب لا يلاحظ فيه حماية مصالح الآحاد، ولكن يلاحظ حماية المجتمع وتجيء مصالح الآحاد تبعاً.

ثم يقسم العقوبات التي اعتبرت حدوداً أقساماً ستة هي: حد الزنا، وحد القذف، وحد الشرب، وحد السرقة، وحد قطع الطريق -أي: الحراية- وحد الردة، وسميت العقوبات في هذه الجرائم حدوداً؛ لأنها محدودة لتقدير الله تعالى ليس لأحد أن يزيد فيها أو أن ينقص، ولأنها حدود قائمة فاصلة بين الحق والباطل وما هو فاضلٌ وما هو مردوئٌ، فهي حدود الله تعالى التي تحمي المجتمع، وكأن الجرائم التي تكون عقوبتها حدوداً تغورٌ يهاجم المجتمع من جانبها، والعقوبات هي الحدود التي تُسد بها هذه الثغور.

ولهذا كانت هذه العقوبات لا يُنظر فيها إلى مقدار الفعل المرتكب ولا إلى مقدار الاعتداء الشخصي الواقع مباشرة على الآحاد، إنما يُنظر في تقدير عقوبتها إلى الآثار المترتبة عليها سواء أكانت قريبة أم بعيدة.

ويضيف الأستاذ عبد القادر عودة قائلاً: ومعنى أن العقوبة مقررة حقاً لله تعالى أنها مقررة لصالح الجماعة وحماية نظامها، والفقهاء حين ينسبون العقوبة لله - جل شأنه - يعنون بذلك أنها لا تقبل الإسقاط لا من الأفراد ولا من الجماعة، ثم يقسم جرائم الحدود تقسيمات سبعة وهي: الزنا القذف، الشرب، السرقة،

الحاربة أو المحاربة، الردة، البغي، وهذا ما يراه جمهور الفقهاء، ولكن ابن حزم يخرج البغي من جرائم الحدود ويدخل جريمة جحد العارية التي اعتبرها جمهور الفقهاء سرقة.

ويربط الدكتور محمد أبو حسان بين عقوبات الحدود وبين الحقوق سواء أكانت لله تعالى أم للعباد بقوله: لقد بُني النظام الإسلامي في ميدان العقوبات على أساس موضوعي هو نوع الحق الذي يهدف إلى حمايته؛ ولهذا ميز بين حق الله الحق العام وحق العبد الحق الخاص؛ ولهذا وضع نصوصاً لها صفة الدوام من حيث الزمان ولها صفة الشمول من حيث المكان؛ لأن الإسلام واجه ما هو ثابت من تلك الحقوق بأحكام ثابتة هي أحكام الحدود، وترك ما هو متغيرٌ منها لصلاحية الدولة حسب الظروف، وهو ما يعرف بنظام التعزير والحكم على صلاحية أي نظام عقابي يعتمد بالنتيجة على مدى فاعليته في حماية المجتمع من الجريمة ومكافحتها، فإذا اعتبرنا الحدود هي العقوبات المقدرة التي تجب لحق الله تعالى خرج القصاص والدية عنها؛ لأنها تجب حقاً للعبد، وكذلك التعزير لا يُسمى حدًّا؛ لأنه غير مقدر.

ثم يقول: أما الحقوق الخالصة لله تعالى فهي أربعة: حد الزنا، وحد شرب الخمر، وحد الردة، وحد قطع الطريق، أما جريمة السرقة فللعبد فيها حقٌ بجانب حق الله، وقالوا: إن حق العبد ثابت في السرقة ابتداءً وأن حق الله ثابت وحده في الانتهاء، فبعد تقديم الدعوى من المسروق منه أو ثبوت السرقة على السارق، فإن معاقبة الجاني تصبح حقاً خالصاً لله ليس للعبد أن يتنازل عنه، وليس لأحدٍ أن يشفع فيه، أما جريمة القذف فجانب الحق الشخصي فيها أوضح من جانب السرقة؛ ولهذا قال الإمامان الشافعي وأحمد: وكثيرٌ من الفقهاء بأن حد القذف

لا يقام إلا بعد مطالبة المعتدى عليه باستيفائه؛ ولهذا يسقط الحد بعفوه كالقصاص.

أقول: وبناءً على ما تقدم يتبين أن الحدود التي هي حقُّ الله تعالى تقام دون توقف على دعوى من أحد معين، ولا يجوز التنازل عنها أو الشفاعة فيها بعد ثبوتها على مرتكبيها، وهي حد الزنا، حد شرب الخمر، حد الردة، حد الحرابة، حد البغي. أما الحدود التي قد تتطلب دعوى ممن وقعت عليه فهي تعد حقاً للعبد ابتداءً، والله تعالى أيضاً فيها حقٌّ فهي حد السرقة وحد القذف، وإن شاء الله تعالى سوف نتناول حدوداً خمسة من هذه الحدود.

٣. الحكمة من تشريع الحدود ووجوب إقامتها:

يقول ابن قيم الجوزية -رحمه الله- في ذلك: من بعض حكمته سبحانه ورحمته أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس، والأبدان، والأعراض، والأموال، كالقتل والجراح، والقذف والسرقة، فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الأحكام، وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع، فلم يشرع في الكذب قطع اللسان ولا القتل، ولا في الزنا الحُصاء، ولا في السرقة إعدام النفس، وإنما شرع لهم في ذلك ما هو موجب أسمائه وصفاته من حكمته ورحمته ولطفه وإحسانه وعدله؛ لتزول النوائب وتنقطع الأطماع عن التظالم والعدوان، ويقتنع كل إنسان بما أتاه مالكة وخالفه، فلا يطمع في استيلاب حق غيره.

ويقول الإمام الماوردي: والحدود زواجر وضعتها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر به؛ لما في الطبع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة

بعاقل اللذة ؛ فجعل الله تعالى من زواجر الحدود ما يردع به ذا الجهالة حظراً من ألم العقوبة، وخيفة من نكال الفضيحة ؛ ليكون ما حذر من محارمه ممنوعاً وما أمر به من فروضه متبوعاً، فتكون المصلحة أعم والتكليف أتم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] يعني في استنقاذهم من الجهالة، وإرشادهم من الضلالة، وكفهم عن المعاصي، وبعثهم على الطاعة.

ويجمل الشيخ عبد الله البسام في كتابه (تيسير العلام) الحكم التشريعية للحدود بقوله: لها حكمٌ جليلاً، ومعانٍ سامية، وأهدافٌ كريمةٌ؛ ولذا ينبغي إقامتها لداعي التأديب والتطهير والمعالجة لا لغرض التشفي والانتقام؛ لتحصل البركة والمصلحة، فهي نعمة من الله تعالى كبيرة على خلقه، فهي للمحدود طُهرت من إثم المعصية وكفارة عن عقابها الأخرى، وهي له ولغيره رادعة وزاجرة عن الوقوع في المعاصي، وهي مانعة وحاجزة من انتشار الشرور والفساد في الأرض، فهي أمانٌ وضمانٌ للجُمهور على دمائهم وأعراضهم وأموالهم، وبإقامتها يصلح الكون، وتعمر الأرض ويسود الهدوء والسكون، وتتم النعمة بانقماص أهل الشر والفساد، وبتركها والعياذ بالله ينتشر الشر ويكثر الفساد؛ فيحصل من الفضائح والقبايح ما معه يكون بطن الأرض خيراً من ظهرها، ولا شك أنها من حكمة الله تعالى ورحمته والله عزيز حكيم على أن الشارع الرحيم حين شرع الحدود سبقت رحمته فيها عقابه، فعفا عن الصغار وذاهبي العقول، والذين فعلوها لجهل بحقيقتها، وصعب أيضاً ثبوتها فاشتراط في الزنا أربعة رجال عدول يشهدون بصريح وقوع الفاحشة، أو اعترافاً من الزاني بلا إكراه وبقاءً منه على اعترافه؛ حتى يقام عليه الحد.

ويبين الشيخ محمد أبو زهرة حكماً أخرى لتشريع العقوبات -أي: الحدود- فيقول: هذه العقوبات لحماية الفضيلة الإنسانية العليا التي قررها الإسلام، فهي

بمنزلة الحد الفاصل الذي يمنع الأشرار من اقتحام حمى الأختيار، وإن هذه العقوبات هي الوقاية للمجتمع والحدود التي تحمي الأحاد من طغيان الفساد، ومن أجل ذلك سميت تلك العقوبات حدوداً، ويسمى كل واحدٍ منها حداً لله تعالى الذي يُعطي الحقوق ويفرض الواجبات ويعين الالتزامات، فهو الذي رسم الحد لأجل حمى الفضائل وحرمت أهل الإيمان.

إن هذه العقوبات شُرِعَتْ إِذْ لِحْمَايَةِ الْمَجْتَمَعِ، وَإِنِ الْغَايَةَ مِنْهَا حَمَايَةُ حُرْمَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، وَجَعَلَ النَّاسَ يَعْيشُونَ مَطْمَئِنِينَ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ.

وبعبارة مترادفة يتناول الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه (الفقه الإسلامي وأدلته) أهداف أو غايات العقوبة في شريعة الله تعالى، نلخصها بإيجاز فيما يلي:

أولاً: الزجر والردع، أي: زجر للمتهم ولأمثاله من الإقدام على الجريمة مرة أخرى، ويساهم ذلك في إضعاف وتقليل نسبة الجريمة، وصيانة المجتمع عن ممارسة ألوان الفساد، والتخلص من ظاهرة الإجرام بقدر الإمكان.

ثانياً: الإصلاح والتهديب والتقويم، وذلك مأخوذاً من كلام الماوردي -يرحمه الله- والذي سبق عرضه.

ثالثاً: محاربة الجريمة في ذاتها والتي تحدث أضراراً بالأنفس والأموال والجماعة، فهي وباءٌ فتاك، أو نار تقتضي الحصر في أضيق نطاق ممكن للحد من آثارها الفاحشة وعدم إشاعتها؛ حتى لا يتجرأ الناس على اقتحامها؛ لذا كان العقاب عليها أمراً لازماً لاستئصالها من جنبات المجتمع.

رابعاً: منع عادة الأخذ بالثأر وإطفاء نار الغيظ لدى المعتدى عليه أو أقاربه، وذلك واضح بين في عقوبة القصاص في الأنفس أو فيما دونها.

ويشبه ابن تيمية -يرحمه الله- في (السياسة الشرعية) إقامة الحدود بالجهاد في سبيل الله فيقول: إن إقامة الحدود من العبادات كالجهاد في سبيل الله، فينبغي أن يُعرف أن إقامة الحد رحمة من الله بعباده، فيكون الوالي شديداً في إقامة الحد لا تأخذه رأفة في دين الله فيعطله، ويكون قصده مع ذلك رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات لا لشفاء غيظه وإرادة العلو على الخلق، بل بمنزلة الوالد إذا أدب ولده، فإنه لو كف عن تأديب ولده كما تستر به الأم رقة ورأفة لفسد الولد، وإنما يؤديه رحمة به وإصلاحاً لحاله مع أنه -أي: الوالد- يود ويؤثر أن لا يواجه -أي: الولد- إلى تأديب.

وعلى ما تقدم تكون الحكم التشريعية لإقامة الحدود حماية الدين والأخلاق، وصيانة المجتمع والأمة من عناصر الفساد والطغيان، وحتى تبقى الأمة قوية البنيان، والله تعالى در القائل:

وَإِنَّمَا الْأُمَّمُ الْأَخْلَاقُ مَا بَقِيَتْ ❖ فَإِنِ هُمْ ذَهَبَتْ أَخْلَاقُهُمْ ذَهَبُوا

٤. تداخل الحدود:

إذا ارتكب شخص ما عدة حدود، فلا يخلو الحال عن واحدٍ من هذه الثلاثة:

الأول: أن تكون الحدود خالصة لله تعالى مثل: حد الزنا، والسرقه، والحراية، وشرب المسكر.

الثاني: أن تكون خالصة للآدمي كحقه في بدل ماله المتلف ورد المال المغصوب، وقد يدخل هنا القصاص عند جميع الفقهاء والقذف عند الجمهور.

الثالث: أن تجتمع حدود الله وحدود الآدميين، وهنا قد يكون حق الله تعالى غالباً أو العكس بأن يكون حق الآدمي هو الغالب.

ومثال الأول: حد القذف، ففيه حقان: حقٌ للمقذوف وهو دفع العار عنه وإثبات شرفه وإحصانه، وحقٌ لله تعالى وهو صيانة أعراض الناس وإخلاء العالم من الفساد، وحقٌ لله هنا أغلب فيلحق بالحال الأول أي يعتبر حقاً خالصاً لله تعالى وهذا عند الحنفية، أما الجمهور فاعتبر حد القذف حقاً خالصاً للمقذوف، ووجهتهم أن القذف جنائية على عرضه وعرضه حقه، فالعقاب بحد القذف حقه، وسوف يأتي التعرض لهذه المسألة تفصيلاً عند الحديث عن حد القذف - إن شاء الله تعالى.

ومثال الثاني: القصاص، ففيه حقان: حقٌ لله تعالى وهو تطهير المجتمع من جريمة القتل الشنعاء، وحقٌ للشخص -أي: لأولياء الدم- وهو شفاء غيظه وتطبيب أنفسهم بقتل القاتل، وهذا هو الحق الغالب، فيجوز للشخص أو لأولياء المقتول العفو عن القاتل والصلح معه على مال؛ لذلك يلحق القصاص بالحالة الثانية. وبناء على ما تقدم نبين حكم كل حالة من الحالات الثلاث:

الحكم في الحالة الأولى: وهي ما كانت الحدود خالصة لله تعالى، وهي نوعان:

النوع الأول: أن يكون في الحدود قتل ترتب على مرتكب هذه الحدود مثل: من سرق وزنا وهو محصن وشرب الخمر، وهنا اختلف الفقهاء على مذهبين:

المذهب الأول للجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة: قالوا: تتداخل الحدود فيقتل الشخص ويسقط سائر الحدود؛ لقول عبد الله بن مسعود <: "إذا اجتمع حدان أحدهما القتل أحاط القتل بذلك" ولقول إبراهيم النخعي: "يكفيه القتل" ولأنها حدود خالصة لله تعالى يراد بها الزجر ومع القتل لا حاجة إلى زجره.

والمذهب الثاني للإمام الشافعي - رحمه الله - : قال : يستوفى جميعها ؛ لأن ما وجب مع غير القتل وجب مع القتل كقطع اليد قصاصاً ، فهي حدود وجبت بأسباب فلم تتداخل .

النوع الثاني : أن لا يكون في الحدود قتلٌ كما لو زنا غير المحصن وسرق وشرب الخمر ، فلا تتداخل الحدود هنا بل يستوفى جميعها ، وذلك من غير خلاف بين العلماء ، ويقدم عند الشافعية والحنابلة الأخف فيقدم حد الشرب أولاً ، ثم حد الزنا ، ثم قطع اليد للسرقة ، وقال المالكية : يقطع ثم يجلد ، وقال الحنفية : الإمام مخير في البداية إن شاء بدأ بحد الزنا وإن شاء بدأ بحد السرقة ، ويؤخر حد الشرب عنهما ؛ لأن حد الزنا وحد السرقة ثبتا بنص القرآن ، أما حد الشرب فقد ثبت بالاجتهاد ولا يجمع ذلك كله في وقتٍ واحدٍ ، بل يقام كل واحدٍ منهما بعد البرء من الأول ؛ لثلا يؤدي الحد إلى الهلاك .

أما الحكم في الحالة الثانية : وهي : الحدود الخالصة للآدمي ، وهي : القصاص ، وحد القذف على رأي الجمهور ، أما عند الحنفية فيلحق بالحالة الأولى ، فيدخل ما دون القتل في القتل احتجاجاً بقول ابن مسعود السابق ، وقياساً على الحدود الخالصة لله تعالى ، وقال المالكية : كل حدٌ يدخل في القتل كردة ، أو قصاص ، أو حراة ، إلا القذف ، فلا بد من استيفائه أولاً ثم يُقتل ، وقال الحنابلة والشافعية : يستوفى كل الحدود ويبدأ بأخفها فيحد للقذف ، ثم يقطع في السرقة ، ثم يُقتل ؛ لأنها حقوق للآدميين أمكن استيفاءها فوجب كسائر حقوقهم ، فإن ما دون القتل حقٌ للآدمي ، فلم يسقط به .

وأما الحالة الثالثة : وهي اجتماع حدود الله تعالى وحدود الآدميين فهذه ثلاثة أنواع :

أولها: أن لا يكون فيها قتلٌ، فقال الفقهاء الأربعة: تستوفى الحدود كلها إلا أن المالكية قالوا: يتداخل حد الشرب وحد القذف؛ لأن الغرض من العقوبتين واحدٌ.

ثانيها: أن يكون فيها قتل، فقال الإمام الشافعي: تستوفى الحدود جميعها لأنها حدود وجبت لأسباب فلم تتداخل، وقال الجمهور: حدود الله تعالى تدخل في حد القتل، وأما حقوق الأدميين فتستوفى كلها.

ثالثها: أن يتفق الحقان -أي: حق الله تعالى وحق العبد- في محل واحد كالقصاص في القتل العمد والرجم في الزنا من المحصن، فهنا يُقدم القصاص لتأكد حق الأدمي، وبه يتحقق أيضاً حق الله تعالى، أي: في حد الزنا والعياذ بالله.

وبناء على ما تقدم نخلص إلى أن الجاني إذا ارتكب حداً واحداً فإنه يُنفذ أي يقيم عليه بشروطه فلا تتداخل إذاً، أما إذا اقترفت عدة حدود يستوجب كل منها حداً معيناً فالقاعدة عند الفقهاء تقديم حق العبد على حق الله تعالى، ثم يُنظر بعد ذلك، فإن تعذر تنفيذ حق الله تعالى فإنه يسقط كما لو كان حق العبد هو القصاص، أما إن أمكن تنفيذه فإنه يُنفذ، ومثال ذلك: اجتماع حدود: القذف، والشرب، والسرقه والزنا من غير محصنٍ، فهنا يقيم حد القذف أولاً؛ لأنه حق العبد عند جمهور الفقهاء، أما الحدود الباقية فهي لله تعالى فتقام كما يلي:

أولاً: يجس القاذف بعد جلده مدة حتى يبرأ، ثم يتم تنفيذ باقي الحدود.

ثانياً: للقاضي الخيار بين إقامة حد السرقة بالقطع أو حد الزنا بالجلد؛ لأنهما ثبتا بنص القرآن الكريم، أما حد الشرب فيؤخر عنهما لثبوتيه بإجماع مبني على اجتهاد.

ثالثاً: لا تقام الحدود دفعة واحدة خوفاً من هلاك الجاني، ولأن المقصود من الحدود الزجر والردع ليس إلا.

٥. الفروق التي بين الحدود والتعازير:

ذكر الإمام القرافي المالكي في كتابه (الفروق) الفرق السادس والأربعين والمائتين بين قاعدة الحدود وقاعدة التعازير من وجوه عشرة، نلخصها فيما يلي:

الفرق الأول: أن عقوبات الحدود مقدرة، أما عقوبة التعزير فغير مقدرة، واتفق الفقهاء على عدم تحديد أقله - أي: التعزير - واختلفوا في تحديد أكثره، فعند المالكية غير محدود، بل بحسب الجنائية والجاني والمجني عليه، وقال الإمام أبو حنيفة: لا يجاوز به أقل الحدود وهو أربعون، حد العبد بل ينقص منه سوط، وللشافعي في ذلك قولان، ولكل مذهب دليله ووجهته.

الفرق الثاني: من حيث التنفيذ، فالحدود واجبة النفوذ والإقامة على الأئمة - أي: الحكام والقضاة - واختلف الفقهاء في التعزير، فقال الإمامان مالك وأبو حنيفة } : إن كان لحق الله تعالى وجب كالحودود إلا أن يغلب على ظن الإمام أن غير الضرب من الملامة والكلام مصلحة، وقال الإمام الشافعي: التعزير غير واجب على الإمام إن شاء أقامه وإن شاء تركه.

الفرق الثالث: من حيث الأصل أو القاعدة العامة، فالتعزير على وفق الأصل من جهة اختلافه باختلاف الجنایات، كما أن القاعدة العامة تقرر اختلاف العقوبة باختلاف الجريمة، أما الحدود فلا تختلف باختلاف جسامة الجريمة، حيث سوى الشرع بين سرقة دينار وسرقة ألف دينار أي: في وجوب القطع، وشارب قطرة من الخمر وشارب جرة في حد الجلد مع اختلاف مفاسدها، وتسوات العبيد

مع الأحرار في السرقة والحراية ؛ لتعذر التجزئة بخلاف الجلد ، واستوى الجرح اللطيف الساري للنفس والعظيم في القصاص مع تفاوتهما.

الفرق الرابع: من حيث وصف الجريمة بالمعصية وعدمها، التعزير تأديب يتبع المفسد وقد لا يصحبها العصيان في كثير من الصور كتأديب الصبيان والبهائم والمجانين استصلاحاً لهم مع عدم المعصية، أما في الحدود المقدرة فلم تُوجد في الشرع إلا في معصية عملاً بالاستقراء.

الفرق الخامس: سقوط العقوبة، التعزير قد يسقط وإن قلنا بوجوبه، قال إمام الحرمين: إذا كان الجاني من الصبيان أو المكلفين قد جنى جناية حقيرة، والعقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيه ردعاً، والعزيمة -أي: العقوبة العظيمة- التي تؤثر فيه لا تصلح لهذه الجناية سقط تأديبه مطلقاً، أما العزيمة فلعدم موجبها، وأما الحقيرة فلعدم تأثيرها، وهو بحثُ الحسن، هذا قول القرافي: ما ينبغي أن يخالف فيه، أما الحدود فلا تسقط بعد وجوبها.

الفرق السادس: من حيث التوبة، التعزير يسقط بالتوبة بلا خلاف بين الفقهاء، أما الحدود فلا تسقط بالتوبة على الصحيح عند جمهور العلماء إلا حد الحراية؛ لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٣٤].

ثم طرح الإمام القرافي سؤالاً وهو: مفسدة الكفر أعظم المفسد، والحراية أعظم مفسدة من الزنا، وهاتان المفسدتان العظيمتان -أي: الكفر أو الردة والحراية- تقسطان بالتوبة، والمؤثر في سقوط الأعلى أولى أن يؤثر في سقوط الأدنى، وهو سؤالٌ قويٌّ يقوي قول من يقول بسقوط الحدود بالتوبة قياساً على هذا المجمع عليه بطريق الأولى، ثم أجاب القرافي عن ذلك بقوله: وجوابه من وجوه:

أحدها: أن سقوط القتل في الكفر يرغب في الإسلام، فإن قلت: إنه يبعث على الردة قلت: الردة قليلة فاعتبر جنس الكفر وغالبه.

الثاني: أن الكفر يقع للشبهات، فيكون فيه عذرٌ عادي، ولا يؤثر أحد أن يكفر لهواه، قلنا: ولا يزني أحدٌ إلا لهواه فناسب التغليظ.

الثالث: أن الكفر لا يتكرر غالباً وجنایات الحدود تكرر غالباً، فلو أسقطناها بالتوبة ذهب مع تكرارها مجاناً، وتجراً عليها الناس في اتباع أهوائهم أكثر، وأما الحرابة فلا نسقطها إلا إذا لم نتحقق المفسدة بالقتل أو أخذ المال، أما متى قتل قُتل إلا أن يعفو الأولياء عن الدم، وإذا أخذ المال وجب العُرم وسقط الحد؛ لأنه حدٌ فيه تخييرٌ بخلاف غيره، فإنه محتم والمحتم أكد من المخير فيه.

الفرق السابع: التخيير يدخل في التعازير المطلقة ولا يدخل في الحدود إلا في الحرابة، على ما يأتي بيانه تفصيلاً في حد الحرابة - إن شاء الله تعالى.

الفرق الثامن: من حيث اختلاف الفاعل والمفعول، التعزير يختلف بحسب ذلك وبحسب الجنایة، أما الحدود فلا تختلف باختلاف فاعلها، أي: أنه لا بد في التعزير من اعتبار مقدار الجنایة والجاني والمجني عليه.

الفرق التاسع: أن التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار فرب تعزير في بلدٍ يكون إكراماً في بلدٍ آخر، ففيما مضى كان قلع الطيلسان - أي: الشال الخالي عن التفصيل والخياطة - كان ذلك في مصر تعزيراً وفي الشام إكرام، وكان - فيما سبق - أيضاً كشف الرأس عند الأندلس ليس هوأناً وبالعراق ومصر هوأن.

الفرق العاشر: من حيث حق الله تعالى وحق العبد، يتنوع التعزير فحق الله تعالى الصرف كالجنایة على الصحابة أو الكتاب العزيز ونحو ذلك، وحق العبد الصرف

كشتم زيد ونحوه، أما الحدود فكلها حقوق لله تعالى إلا القذف على خلاف فيه قد سبق بيانه.

هذا وقد توجد فروق أخرى ذكرتها كتب المذاهب ومنها: من حيث ترتب التلف عليهما - أي: على الحد والتعزير.

قال الإمام الشافعي - رحمه الله - : إنما يحدث عن الحد من التلف هدرٌ، لكن إن حصل تلف من التعزير فإنه يوجب الضمان بدليل فعل عمر < حينما استدعى امرأة حاملاً فخافت منه فألقت جنيناً ميتاً، فشاور علياً < في الأمر فألزمه بدية الجنين، قيل: الدية على عاقلة ولي الأمر، وقيل: إنها تكون في بيت المال، وأما عند جمهور الفقهاء: فلا ضمان مطلقاً - أي: في الحد أو التعزير - فمن حده الإمام أو عزره فمات من ذلك فدمه هدرٌ؛ لأن الإمام في الحالتين مأمور بالحد والتعزير، وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة.

جرمة الزنا وكيفية ثبوتها وشروط إقامة الحد

عناصر الدرس

- العنصر الأول : جرمة الزنا ٤٨٩
- العنصر الثاني : ما يثبت به الزنا، وشروط إقامة الحد ٥٠٨

جريمة الزنا

١. تعريف الزنا:

أولاً: في لغة العرب: الزنا يمد ويقصر، فالزنا مقصورٌ لغة أهل الحجاز وبها نزل القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ﴾ [الإسراء: ٣٢] والنسبة إلى المقصور: زنيوي.

أما الزنا بالمد فلغة بني تميم، وفي (الصحاح) للجوهري: المد لأهل نجدٍ والنسبة إلى الممدود: زنائيٌّ، وزناً مزناةً وزناً كزنى بالقصر، وزان مزناةً وزناً كزناً بالمد عن اللحياني، وكذلك المرأة أيضاً، وأنشد:

أما الزَّناؤُ فإني لستُ قاربهُ ❖ والمالُ بيني وبين الخمرِ نصفان
وزناه تزنية نسبه إلى الزنا، وقال له: يا زاني، وأصل الزناء الضيق، ومنه حديث: ((لا يصلين أحدكم وهو زناء)) أي: مدافع للبول، وزنا الموضع يزنو ضاق لغة في يزناً، ووعاء زني ضيق وزنا عليه ضيق، ولأن الزاني ضيق على نفسه فيما اكتسبه من إثم.

وفي (المعجم الوسيط): زناً وزناً أتى المرأة من غير عقدٍ شرعي، ويقال: زنا بالمرأة فهو زانٍ والجمع زناة، وهي زانية وجمعها زوان، وأزناه حملة على الزنا وأيضاً نسبه إليه، ويقال هو ابن زنية أي ابن زنا وهي لزنية أيضاً.

ثانياً: في اصطلاح الفقهاء: فقد عرف الحنفية تعريفاً مختصراً وآخر مطولاً، ففي (الاختيار لتعليق المختار): الزنا وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهته.

وأما التعريف المطول ففي (بدائع الصنائع) للكاساني: هو اسم للواطئ الحرام في قبل المرأة الحية في حال الاختيار في دار العدل ممن التزم أحكام الإسلام العاري عن حقيقة الملك وعن شبهته، وعن حقيقة النكاح وشبهته، وعن شبهة الاشتباه في موضع الاشتباه في الملك والنكاح جميعاً، وهذا التعريف شرحه الكاساني وأخرج محترزاته، ومنها أن اللواط ليست بزنا؛ لأنه يستقيم أن يقال: لاط وما زنا، وزنا وما لاط، ولأنهما يختلفان اسماً واختلاف الأسماء دليل اختلاف المعاني في الأصل، وسيأتي إخراج بقية المحترزات عند الحديث عن شروط الزنا الموجب للحد.

وعند المالكية عرفه الإمام خليل في مختصره تعريفاً بين فيه شروط الحد، فقال: الزنا وطء مكلفٍ مسلمٍ فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق تعمدًا وإن لواطًا، أو إتيان أجنبية بدبر، أو إتيان ميتة غير زوج، أو صغيرة يمكن وطؤها، أو مستأجرة لوطيء أو غيره، أو مملوكة تعتق أي: عليه بالشراء والملك كبتت أو أخت، أو يعلم حربتها، أو محرمة بصهرٍ مؤبدٍ، أو خامسة.

ويأتي الشيخ ابن عرفة بتعريف الزنا الأعم بقوله: الزنا الشامل للواط مغيب حشفة آدمي في فرج آخر دون شبهة حله عمدًا، فالشيخ أطلق الزنا على الوطاء الذي ليس فيه حدٌ كوطء الصبي والمجنون وأدخل فيه اللواط بعكس الحنفية.

وعرف الإمام الماوردي الشافعي الزنا بأنه: تغييب البالغ العاقل حشفة ذكره في أحد الفرجين من قبل أو دبر ممن لا عصمة بينهما ولا شبهة.

وقال الإمام النووي في أول كتاب: الزنا: إيلاج الذكر بفرجٍ محرمٍ لعينه خالٍ عن الشبهة مشتهدٍ يوجب الحد.

فالشافعية أدخلوا اللواط في الزنا كالمالكية، أما الحنفية فجعلوا الزنا مختصاً بالقبل دون الدبر، أما كلمة مشتهى، فقال عنها الخطيب الشربيني: أي طبعاً بأن كان فرج آدمي حي، فهو بذلك أخرج من الزنا وطء امرأة ميتة كما هو مذهب الحنفية.

وأجمل البهوتي الحنبلي في (الروض المربع) تعريف الزنا بأنه: فعل الفاحشة في قبل أو دبر.

واختصر الزركشي على تعريف الزاني: بأنه من أتى الفاحشة، وقال: سيأتي كلام الخرقى - إن شاء الله - فيه، وجاء كلام الخرقى بأن الزاني من أتى الفاحشة من قبل أو دبر، وشرح الزركشي ذلك بأن المقصود أن الموضع الذي يجب فيه الحد في القبل يجب فيه في الدبر، فلا فرق بين القبل والدبر، وذلك لأنه فرج مشتهى طبعاً محرماً شرعاً فأشبهه القبل، وأن الفاحشة تشمل الوطء في الدبر وفي القبل، وقد سمى الله الوطء في الدبر فاحشة، فقال لقوم لوط: ﴿أَتَأْتُونَ

الْفَاحِشَةَ﴾ [الأعراف: ٨٠] أي: الوطء في دبر الرجل.

ومما سبق من تعريفات فقهاء المذاهب الأربعة يتبين ما يلي:

أولاً: وطء رجل امرأة لا تحل له في قبلها يعتبر زناً عند الجميع.

ثانياً: الوطء في الدبر ليس زناً عند الحنفية بل هو لواط، بينما أدخله جمهور الفقهاء في الزنا باعتباره فاحشة.

ثالثاً: وطء امرأة ميتة لا يعتبر زناً عند الحنفية، لكنه عند الجمهور داخل في الزنا ففيه الحد كالزنا لامرأة حية.

رابعاً: الوطء بشبهة عند الجميع يدرأ الحد كما في الحديث: ((ادرءوا الحدود بالشبهات)).

خامساً: الوطء الذي ليس فيه حدٌ كوطء الصبي والمجنون داخلٌ في تعريف ابن عرفة المالكي للزنا وخارج عند بقية الفقهاء ؛ لأن فعلهما لا يوصف بالحرمة لكونهما غير مكلفين.

سادساً: الوطء من العامد والعالم بالتحريم يوجب الحد بخلاف المكره أو الجاهل بالتحريم فلا حد عليهما.

سابعاً: وطء البهيمة لا يُعدُّ زناً، ولكن له أحكام بعد ذلك.

هذا وقد عرف الشريف الجرجاني في كتاب (التعريفات) الزنا بأنه: الوطء في قُبُلِ خالٍ عن ملكٍ وشبهة، ويبدو أن تبع في ذلك تعريف الحنفية باختصار. أما سعدي أبو جيب في قاموسه الفقهي فقد فاته تعريف الزنا بشقيه اللغوي والشرعي.

وبناء على ما تقدم يمكن تعريف الزنا تبعاً لجمهور الفقهاء بأنه: وطء مكلف فرج آدمي لا عصمة بينهما ولا شبهة تعمداً.

٢. حكم الزنا:

لا خلاف بين أهل الإسلام في أن الزنا حرامٌ وهو من الكبائر العظام، قال ابن المنذر في (الإجماع): وأجمعوا على تحريم الزنا، وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على ذلك.

فأولاً: من الكتاب:

أ. قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٣٢] قال القرطبي: قال العلماء: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ ﴾ أبلغ من أن يقول:

ولا تزنوا، فإن معناه لا تدنوا من الزنا، وكلمة ﴿سَيِّئًا﴾ نصب على التمييز، والتقدير وساء سبيله سيئًا، أي: لأنه يؤدي إلى النار، والزنا من الكبائر، ولا خلاف فيه وفي قبحه لا سيما بجليته الجار.

ب. وقال سبحانه واصفًا عباد الرحمن: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان: ٦٨، ٦٩].

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزْنُونَ﴾ قال القرطبي: فلا يستحلون الفروج بغير نكاح ولا ملك يمين، ودلت هذه الآية على أنه ليس بعد الكفر أعظم من قتل النفس بغير الحق ثم الزنا؛ ولهذا ثبت في حد الزنا القتل لمن كان محصنًا، أو أقصى الجلد لمن كان غير محصنًا.

ج. وقال ﷺ في مدح المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَفِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦].

قال الحافظ ابن كثير: أي والذين قد حفظوا فروجهم من الحرام، فلا يقعون فيما نهاهم الله عنه من زنا ولواط، ولا يقربون سوى أزواجهم اللاتي أحلهن الله لهم أو ما ملكت أيانهم من السراري، وقد استدل الإمام الشافعي - رحمه الله - ومن وافقه على تحريم الاستمناء باليد بهذه الآية الكريمة قال: فهذا الصنيع خارج عن هذين القسمين، وقد قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ أْبْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ١٧].

د. قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣] ومقصد الآية - والله أعلم - : تشنيع الزنا وتبشيع أمره، وأنه مُحَرَّمٌ على المؤمنين.

ثانياً: من السنة:

الأول: ما رواه الإمامان البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود < قال: ((سألت رسول الله ﷺ: أي الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قال: قلت: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك، قال: قلت: ثم أي؟ قال: أن تزاني حليلة جارك)) واللفظ للبخاري. قال الإمام النووي عن موضع الشاهد من الحديث الشريف: ((حليلة)) هي بالحاء المهملة وهي زوجته سميت بذلك لكونها تحل له -أي: للجار- وقيل: لكونها تحل معه، ومعنى ((تزاني)) أي: تزني بها برضاها، وذلك يتضمن الزنا وإفسادها على زوجها واستمالة قلبها إلى الزاني، وذلك أفحش، وهو مع امرأة الجار أشد قبحاً وأعظم جرمًا؛ لأن الجار يتوقع من جاره الذب -أي: الدفاع- عنه وعن حريمه ويأمن بوائقه ويطمأن إليه، وقد أمر بإكرامه والإحسان إليه، فإذا قابل هذا كله بالزنا بامرأته وإفسادها عليه مع تمكنه منها على وجه لا يتمكن غيره منه كان في غاية من القبح.

الثاني: ما رواه الإمام البخاري في باب: اسم الزناة: عن عكرمة، عن ابن عباس } قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب حين يشرب وهو مؤمن، ولا يقتل وهو مؤمن)) قال عكرمة: قلت لابن عباس: كيف ينزع الإيمان منه؟ قال: هكذا وشبك بين أصابعه ثم أخرجها، فإن تاب عاد إليه هكذا وشبك بين أصابعه.

والحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب: الإيمان، باب: بيان نقص الإيمان بالمعاصي عن أبي هريرة < وفي أوله: ((لا يزني الزاني)) بدل العبد، ((ولا يشرب الخمر)) وليس فيه القتل، وفي آخره: ((والتوبة معروضة بعد)).

ثم قال الإمام النووي: هذا الحديث مما اختلف العلماء في معناه، فالقول الصحيح الذي قاله المحققون: أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، وهذا من الألفاظ التي تُطلق على نفي الشيء ويراد نفي كماله، وإنما تأولناه على ما ذكرناه لحديث أبي ذرٍ وغيره: ((من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وسرق)).

وحديث عبادة بن الصامت الصحيح المشهور أنهم بايعوه ﷺ على أن لا يسرقوا ولا يزنوا ولا يعصوا... إلى آخره، ثم قال لهم ﷺ: ((فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن فعل شيئاً من ذلك فعوقب في الدنيا فهو كفارته، ومن فعل ولم يعاقب فهو إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه)).

فهذان الحديثان مع نظائرهما في الصحيح مع قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] مع إجماع أهل الحق على أن الزاني والسارق والقاتل وغيرهم من أصحاب الكبائر غير الشرك لا يكفرون بذلك، بل هم مؤمنون ناقصو الإيمان إن تابوا سقطت عقوبتهم، وإن ماتوا مصرين على الكبائر كانوا في المشيئة، فإن شاء الله تعالى عفا عنهم وأدخلهم الجنة أولاً، وإن شاء عذبهم ثم أدخلهم الجنة.

الثالث: أخرجه الإمام مسلم في كتاب: الفتن وأشراف الساعة عن أم حبيبة، عن زينب بنت جحش: ((أن النبي ﷺ استيقظ من نومه وهو يقول: لا إله إلا الله ويلٌ للعرب من شرٍ قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وحلق بإصبعه الإبهام والتي تليها، قالت: فقلت: يا رسول الله، أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم، إذا كثرت الخبث)).

قال النووي: ((الخبث)) بفتح الخاء والباء، وفسره الجمهور بالفسوق والفسجور، وقيل: المراد الزنا خاصة، وقيل: أولاد الزنا، والظاهر أنه المعاصي مطلقاً،

ومعنى الحديث: أن الخَبْثَ إذا كثر فقد يحصل الهلاك العام وإن كان هناك صالحون.

ثالثاً: من الإجماع:

ونص عليه ابن المنذر على ما سبق، وذكره سعدي أبو جيب في (موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي) وقال الزركشي الحنبلي: الزنا مما عُلِمَ تحريمه من دين الله بالضرورة.

وقال الخطيب الشربيني الشافعي: واتفق أهل الملل على تحريمه، وهو من أفحش الكبائر، ولم يحل في ملة قط؛ ولهذا كان حده أشد الحدود؛ لأنه جناية على الأعراس والأنساب، هذا وكما يحرم الزنا تحرم وسائله من النظر والخلوة بغير المحارم، والاستمتاع بهن بالنظر والكلام والمباشرة دون الفرج وغير ذلك.

٣. تحريم الوسائل المؤدية إلى الزنا:

نهى الله تعالى عن الزنا قال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢] وقد ثبت أنه أبلغ من أن يقول: "ولا تزنوا"، والمعنى: لا تدنوا من الزنا، وعلى ذلك جاء النهي عن كل ما يُقرب من فاحشة الزنا، وبين يدي هذه الوسائل هذا الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم في كتاب: القدر، باب: قُدِّرَ على ابن آدم حظه من الزنا وغيره عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: ((كُتِبَ على ابن آدم نصيبه من الزنا مدركٌ ذلك لا محالة، فالعينان زناهما النظر، والأذنان زناهما الاستماع، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرجل زناها الخطى، والقلب يهوى ويتمنى، ويصدق ذلك الفرج ويكذبه)).

قال الإمام النووي: معنى الحديث: أن ابن آدم قُدِّرَ عليه نصيبه من الزنا، فمنهم من يكون زناه حقيقياً بإدخال الفرج في الفرج الحرام، ومنهم من يكون زناه مجازاً بالنظر الحرام، أو الاستماع إلى الزنا وما يتعلق بتحصيله، أو بالمس باليد بأن يمس أجنبية بيده أو يقبلها، أو بالمشي بالرجل إلى الزنا، أو النظر، أو اللمس، أو الحديث الحرام مع أجنبية ونحو ذلك، أو بالفكر بالقلب، فكل هذه أنواع الزنا المجازي، والفرج يصدق ذلك كله أو يكذبه معناه: أنه قد يحقق الزنا بالفرج وقد لا يحققه بالأ يُولجُ الفرج في الفرج وإن قارب ذلك الله أعلم.

وبناء على الحديث الشريف ومعنى الآية الكريمة يمكن بيان الوسائل المقربة إلى الزنا إجمالاً في النظر، والاستماع، والكلام، واللمس والمس، والشم والرائحة، وإليك أدلة تحريم كل وسيلة.

أولاً: النظر، وهو البصر، وهو حس العين: أمر الله تعالى المؤمنين والمؤمنات بالغض من الأبصار، وذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ﴾ [النور: ٣٠].

وفي الآية التالية: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] والغض: الكف والخفض.

وقال القرطبي: لم يذكر الله تعالى ما يُغض البصر عنه غير أن ذلك معلومٌ بالعادة، وأن المراد منه المحرم دون المحلل، وخاتمة الأعين النظر إلى ما نهى عنه، وقال الشاعر:

وأغض طرفي ما بدت لي جارتي ❖ حتى يوارى جارتي مأواها
والبصر هو الباب الأكبر إلى القلب، وأعمر طرق الحواس إليه، وبحسب ذلك كثرة السقوط من جهته؛ فوجب التحذير منه وغضه واجب عن جميع

المحرمات ؛ ولذلك نهى ﷺ عن الجلوس في الطرقات ، ولما قال الصحابة : ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها ، فقال ﷺ : ((فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه ، قالوا : وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال : غض البصر ، وكف الأذى)) والحديث متفق عليه .

وفي (الصحيح) أيضاً : ((لا تتبع النظرة النظرة ؛ فإنما لك الأولى وليست لك الثانية)) .

وفي (صحيح مسلم) عن جرير بن عبد الله قال : ((سألت رسول الله ﷺ عن نظرة الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري)) وهذا يقوي قول من يقول : إن ﴿ مِنْ ﴾ في الآية للتبويض ؛ لأن النظرة الأولى لا تملك فلا تدخل تحت خطاب تكليف ؛ إذ وقوعها لا يتأتى أن يكون مقصوداً ، فلا تكون مكتسبة فلا يكون مكلفاً بها ؛ فوجب التبويض لذلك ، ولم يقل ذلك في الفرج ؛ لأنها تملك ، ولقد كره الشعبي أن يديم الرجل النظر إلى ابنته أو أمه أو أخته وزمانه خير من خير زماننا ، وحرام على الرجل أن ينظر إلى ذاتٍ محرمة نظر شهوة يرددها .

والأحاديث في باب النظر كثيرة ؛ ومنها : أنه سهم من سهام إبليس فيحرم النظر حتى للصور العارية ، ويرحم الله القائل :

مجلات تشير لنا فساداً ❖ غوانٍ في الصحائف عاريات
يسر بها الشباب ويقتنيها ❖ ولا يشري الوضوء ولا الصلاة
كما يحرم النظر إلى المواقع الإباحية على الانترنت ، وكذا المشاهد المحرمة في وسائل الإعلام المرئية .

ثانياً : الاستماع : قال تعالى : ﴿ وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ﴾ [النور: ٣١] أي : لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت لتسمع وقع حذائها ،

وإسماع صوت الخلخال ونحوه كإبداء الزينة، وقد تتفنن المرأة في تنعيم وقع صوت كعب الحذاء على الأرض أو البلاط فتجذب النظر إليها؛ فتتحرك شهوة من يسمع هذا الصوت.

ثالثاً: أما الكلام فيتعلق بالاستماع أيضاً، وقد نهى الله تعالى نساء النبي وهن أمهات المؤمنين عن لين الكلام، فقال سبحانه: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: ٣٢].

قال القرطبي: أي لا تلتن القول، أمرهن الله أن يكون قولهن جزلاً وكلامهن فصلاً، ولا يكون على وجه يظهر في القلب علاقة بما يظهر عليه من اللين كما كانت الحال عليه في نساء العرب من مكاملة الرجال بترخيم الصوت ولينه مثل كلام المربيات والمومسات فنهاهن عن مثل هذا.

وفي قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ قال ابن عباس: أمرهن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأضاف القرطبي: والمرأة تُتدب إذا خاطبت الأجانب، وكذا المحرمات عليها بالمصاهرة إلى الغلظة في القول من غير رفع صوت، فإن المرأة مأمورة بخفض الكلام، وعلى الجملة فالقول المعروف هو الصواب الذي لا تنكره الشريعة ولا النفوس، وعلى ذلك يحرم على المرأة تليين كلامها عند مخاطبتها للأجانب، وكذا يحرم على الرجل تزيين عباراته لأجنبية عنه؛ حتى لا يميل قلب أحدهما إلى الآخر، وسواء أكان ذلك مباشرة أم عن طريق الهاتف، أو مواقع النّت على أجهزة الكمبيوتر؛ لأن ذلك كله من وسائل قربان الزنا.

رابعاً: المس واللمس: اللمس والمس أيضاً مسك الشيء بيده، واستعير المس للجماع؛ لأنه لمس، وبينهما فرقٌ دقيقٌ من حيث الفقه؛ لذلك عبر الفقهاء في باب: نواقض الوضوء عن الأسباب التي لا تنقض بنفسها، بل بما تؤدي إليه

باللفظين فقالوا: مس الذكر ولمس المرأة، ولنقرأ حديث السيدة عائشة > في (صحيح مسلم) كتاب: الإمارة، باب: كيفية بيعة النساء؛ حيث قالت: ((والله ما مست يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط غير أنه يبايعهن بالكلام)) وفي رواية: ((ما مست كف رسول الله ﷺ كف امرأة قط)).

قال النووي: فيه أن بيعة النساء بالكلام من غير أخذ كف، وفيه أن بيعة الرجال بأخذ الكف مع الكلام، وفيه أن كلام الأجنبية يباح سماعه عند الحاجة وأن صوتها ليس بعورة، وأنه لا يلمس بشرة الأجنبية من غير ضرورة كتطبيب، وفصد، وحجامة، وقلع ضرس، ونحوهما مما لا توجد امرأة تفعله جاز للرجل الأجنبي فعله للضرورة، وروى الطبراني ورجاله ثقات حديث النبي ﷺ: ((لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيطٍ من حديد -إبرة أو مسلة- خير له من أن يمس امرأة لا تحل له)) وعلى ذلك يتأيد القول بتحريم مصافحة الأجنبية.

خامساً: الشم والرائحة: روى السيوطي في (الجامع الصغير) وصححه، وقال الحاكم: صحيح، وأقره الذهبي عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: ((أما امرأة استعطرت، ثم خرجت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية، وكل عين زانية)).

قال المناوي: أي فهي كالزانية في حصول الإثم وإن تفاوت؛ لأن فاعل السبب كفاعل المسبب.

قال الطيبي: شبه خروجها من بيتها متطيبة مهيجة لشهوات الرجال التي هي بمنزلة رائد الزنا بالزنا مبالغة وتهديداً وتشديداً عليها.

أقول: وفي تحريم الشريعة لهذه الوسائل التي تدرك بجواس الإنسان درء للمفاسد العظيمة التي تترتب عليها من الوقوع في الزنا، أو على الأقل قربانه، وهو ما نهى الله تعالى عنه.

٤. الحكمة من تحريم الزنا:

حرم الشارع الحكيم الزنا محافظة على الأعراض والأنساب ؛ لأنه جناية عليها ، وناهيك عما يترتب على هتك الأعراض من العار الذي لا يحى والجريمة التي لا تنسى ؛ فتنكس الرؤوس لأجلها ، وتذل الرقاب لفعالها ، وتراق الدماء بسببها ، وعما يترتب على ضياع الأنساب من انتشار أولاد الزنا الذين لا يعرفون لهم أباً ولا يجدون لهم مأوى ، وبهذا تزول العصبية التي يكون بها التناصر ويكثر الفساد في الأرض ، فضلاً عما ينتج عن مباشرة هذه الفاحشة من أمراض فاتكة وعلل قاتلة ، وعواقب وخيمة تعرض الأمة لأخطار جسيمة ويحل بها عذاب الله وغضبه .

هذا وقد جاء النهي الرباني عن قربان الزنا في سورة "الإسراء" في الآية الثانية والثلاثين بين نهيين عن القتل ؛ أولهما : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةً إِمْلَاقٍ ﴾ [الإسراء: ٣١] وثانيهما : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الإسراء: ٣٣] وقد تنبه لهذا الترتيب الرباني الشيخ سيد قطب في (ظلال القرآن) فقال : وبين قتل الأولاد والزنا صلة ومناسبة ، وقد توسط النهي عن الزنا بين النهي عن قتل الأولاد والنهي عن قتل النفس لذات الصلة وذات المناسبة .

ثم قال -يرحمه الله- كلاماً جيداً يُعدُّ من قبيل الحكمة من تحريم الزنا ، وهو : إن في الزنا قتلاً من نواحي شتى إنه قتل ابتداء ؛ لأنه إراقة لمادة الحياة في غير موضعها يتبعه غالباً الرغبة في التخلص من آثاره بقتل الجنين قبل أن يتخلق أو بعد أن يتخلق ، قبل مولده أو بعده ، فإذا تُرك الجنين للحياة تُرك في الغالب حياة شريرة أو حياة مهينة ، فهي حياة مضيعة في المجتمع على نحو من الأنحاء ، وهو قتلٌ في صورة أخرى قتلٌ للجماعة التي يفسحوا فيها فتضيع الأنساب ، وتختلط الدماء ،

وتذهب الثقة في العرض والولد، وتحلل الجماعة وتفكك روابطها؛ فتنتهي إلى ما يشبه الموت بين الجماعات، وهو قتلٌ للجماعة من جانب آخر؛ إذ أن سهولة قضاء الشهوة عن طريقه -أي: الزنا- يجعل الحياة الزوجية نافلة لا ضرورة لها، ويجعل الأسرة تبعة لا داعي لها، والأسرة هي المحضن الصالح للفراخ الناشئة لا تصح فطرتها ولا تسلم تربيتها إلا فيه، وما من أمة فشّت فيها الفاحشة إلا صارت إلى انحلال منذ التاريخ القديم إلى العصر الحديث، وقد يغر بعضهم أن أوربا وأمريكا تملكان زمام القوة المادية اليوم مع فشو هذه الفاحشة فيهما، ولكن آثار هذا الانحلال في الأمم القديمة منها كفرنسا ظاهرة لا شك فيها، أما في الأمم الفتية كالولايات المتحدة فإن فعلها لم تظهر بعد آثاره بسبب حداثة هذا الشعب واتساع موارده، كالشباب الذي يسرف في شهواته، فلا يظهر أثر الإسراف في بيته وهو شابٌ، ولكنه سرعان ما يتحطم عندما يدلف إلى الكهولة، فلا يقوى على احتمال آثار السن كما يقوى عليها المعتدلون من أنداده.

والقرآن يحذر من مجرد مقارنة الزنا، وهي مبالغة في التحرز؛ لأن الزنا تدفع إليه شهوة عنيفة، فالتحرز من المقاربة أضمن، فعند المقاربة من أسبابه لا يكون هناك ضمان، ومن ثم يأخذ الإسلام الطريق على أسبابه الدافعة توقيًا للوقوع فيه فيكره الاختلاط في غير ضرورة، ويحرم الخلوة، وينهى عن التبرج بالزينة، ويحض على الزواج لمن استطاع، ويوصي بالصوم لمن لا يستطيع، ويكره الحواجز التي تمنع من الزواج كالمغالاة في المهور، وينفي الخوف من العيلة والإملاق بسبب الأولاد، ويحض على مساعدة من يتغون الزواج ليحصنوا أنفسهم، ويوقع أشد العقوبة على الجريمة حين تقع، وعلى رمي المحصنات الغافلات دون برهان... إلى آخر وسائل الوقاية والعلاج؛ ليحفظ الجماعة الإسلامية من التردّي والانحلال.

أقول: والأمة الإسلامية بخير ما دامت آخذة بوسائل الوقاية والعلاج، فإن أهملتها وفشا الزنا فهي بشر عظيم حينئذ، والعياذ بالله.

وفي (الترغيب والترهيب) للمنذري عن ميمونة > قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا تزال أمتي بخير ما لم يفش فيهم ولد الزنا، فإذا فشا فيهم ولد الزنا فأوشك أن يعمهم الله بعذاب)) قال المنذري: رواه أحمد وإسناده حسن.

وعن ابن عباس } عن رسول الله ﷺ قال: ((إذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عذاب الله)) رواه الحاكم وقال: صحيح الإسناد.

وتحت عنوان "الحكمة في حد الزنا" يقول ابن القيم -يرحمه الله-: وأما الزاني فإنه يزني بجميع بدنه، والتلذذ بقضاء شهوته يعم البدن، والغالب من فعله وقوعه برضا المزني بها، فهو غير خائف ما يخافه السارق من الطلب؛ فعوقب بما يعم بدنه من الجلد مرة والقتل بالحجارة مرة، ولما كان الزنا من أمهات الجرائم وكبار المعاصي؛ لما فيه من اختلاط الأنساب الذي يبطل معه التعارف والتناصر على إحياء الدين، وفي هذا هلاك الحرث والنسل؛ فشاكل في معانيه أو في أكثره القتل الذي فيه هلاك ذلك، ثم إن للزاني حالتين:

إحدهما: أن يكون محصناً قد تزوج فعلم ما يقع به من العفاف عن الفروج المحرمة واستغنى به عنها، وأحرز نفسه عن التعرض لحد الزنا؛ فزال عذره من جميع الوجوه في تخطي ذلك إلى موقعة الحرام.

الثانية: أن يكون بكرًا لم يعلم ما علمه المحصن ولا عمل ما عمله، فحصل له من العذر بعض ما أوجب له التخفيف؛ فحقن دمه وزجر بإيلام جميع بدنه بأعلى أنواع الجلد ردعًا على المعاودة للاستمتاع بالحرام، وبعثًا له على القنع بما رزقه الله من الحلال، وهذا في غاية الحكمة والمصلحة جامع للتخفيف في موضعه

والتغليظ في موضعه، وأين هذا من قطع لسان الشاتم والقاذف وما فيه من الإسراف والعدوان، ثم إن قطع فرج الزاني فيه من تعطيل النسل وقطعه عكس مقصود الرب تعالى من تكثير الذرية، وفيه من المفاصد أضعاف ما يتوهم فيه من المصلحة الزاجر، وفيه إخلاء جميع البدن من العقوبة وقد حصلت جريمة الزنا بجميع أجزائه، فكان من العدل أن تعمه العقوبة، ثم إنه غير متصورٍ في حق المرأة وكلاهما زاني، فلا بد أن يستويا في العقوبة، فكان شرع الله سبحانه أكمل من اقتراح المقترحين.

٥. حد الزنا:

تقدم - فيما سبق - أن حد الزنا من حقوق الله تعالى، أي: من حق المجتمع العام؛ لما يترتب على الزنا من اعتداء على الأسرة والنسل ونظام المجتمع، وحد الزنا أي: العقوبة التي توقع على الزاني، وهي تختلف بحسب الزاني، وهو إما محصن أي: مكلف حر مسلم دخل بامرأة عاقلة حرة مسلمة بنكاح صحيح وحده الرجم بالحجارة حتى الموت، أو غير محصن أي: بكر غير متزوج وحده الجلد، وهل يُجمع معه التغريب - أي: النفي - أو لا؟ على قولين يأتي ذكرهما، وقد يكون الزاني غير حر وله حكمه.

أولاً: حد الزاني المحصن: قال ابن قدامة: يجب الرجم على الزاني المحصن رجلاً كان أو امرأة، وهذا قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار، ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الخوارج فإنهم قالوا: الجلد للبكر والثيب؛ لقول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢٢] وقالوا: لا يجوز ترك كتاب الله الثابت بطريق القطع واليقين لأخبار آحادٍ يجوز الكذب فيها، ولأن هذا يفضي إلى نسخ الكتاب بالسنة وهو غير جائز.

أقول: ورجم المحصن والمجمع عليه نص عليه ابن المنذر بقوله: وأجمعوا على أن الحر إذا تزوج حرة تزويجاً صحيحاً ووطئها في الفرج أنه محصن يجب عليهما الرجم إذا زنيا.

والأدلة على الرجم ثابتة بأحاديث صحيحة عن رسول الله ﷺ:

أولها: ما رواه البخاري في كتاب: الحدود، باب: الاعتراف بالزنا من قوله ﷺ: (واغدُ يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها فعدا عليها فاعترفت فرجمها)).

الثاني: ما رواه البخاري أيضاً في ذات الباب، وباب: رجم الحُبلى من الزنا، ورواه مسلم في باب: رجم الثيب في الزنا، عن ابن عباس قال عمر بن الخطاب -وهو جالسٌ على منبر رسول الله ﷺ: "إن الله قد بعث محمداً ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها؛ فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله؛ فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم في كتاب الله حقٌّ على من زنا إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة، أو كانت الحبل، أو الاعتراف".

الثالث: ما رواه الإمام مالك في (الموطأ) كتاب: الحدود، باب: ما جاء في الرجم، وفيه أحاديث الرجم الصحيحة، ثم قول عمر بن الخطاب: "إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل: لا نجد حدين في كتاب الله، فقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا، والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى لكتبتها" الشيخ والشيخة فارجموهما ألبتة" فإننا قد قرأناها". وفي رواية للبخاري: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة".

الرابع: وفي (صحيح البخاري) باب: قول الله تعالى: "أن النفس بالنفس" من كتاب: الديات، قال رسول الله ﷺ: ((لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والشيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة)).

الخامس: ثبت عنه ﷺ أنه أمر بـرجم ماعز بن مالك لما اعترف عنده بالزنا، وكذلك المرأة الغامدية، وامرأة من عامر، ورجم اليهوديين.

وهل يجلد المحصن قبل الرجم؟

قال جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والرواية المشهورة عن الرواية أحمد بعدم الجلد، حيث ثبت أنه ﷺ رجم ولم يجلد واحداً ممن رجمهم، كما أن الحد الأصغر وهو الجلد ينطوي في الحد الأكبر، وذلك أن الحد إنما وُضِعَ للزجر، فلا تأثير للزجر بالضرب مع الرجم، والقول الآخر للإمام أحمد ومن لف لفه: يُجلد ثم يرجم، واستدلوا بأدلة محتملة مقابل أدلة الجمهور القوية.

ثانياً: حد الزاني البكر: قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن حد البكر الزاني الجلد، وقال ابن رشد في (بداية المجتهد): وأما الأبقار فإن المسلمين أجمعوا على أن حد البكر في الزنا جلد مائة؛ لقول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢٢] واختلفوا في التغريب - أي: النفي - مع الجلد.

وهذا الخلاف ينحصر في ثلاثة أقوال:

أولها: للحنفية، وقالوا: إنه لا تغريب أصلاً، وعمدتهم ظاهر القرآن، وهو مبني على رأيهم أن الزيادة على النص نسخ ولا يُنسخ الكتاب بأخبار الآحاد.

القول الثاني: للمالكية، بأن يغرب الرجل دون المرأة، ووجهتهم أن المرأة تُعرض بالغربة لأكثر من الزنا، وبه قال الأوزاعي، ولا تغريب عند مالك على العبيد.

القول الثالث: للشافعية والحنابلة، قالوا: لا بد من التغريب مع الجلد لكل زانٍ ذكراً كان أو أنثى حرّاً كان أو عبداً، ودليل هذا القول ما رواه البخاري في باب: البكران يجلدان وينفيان عن أبي هريرة < قال: ((سمعت النبي ﷺ يأمر فيمن زنا ولم يحصن جلد مائة وتغريب عام)).

وفي باب: الاعتراف بالزنا، قال ﷺ في القضاء على الشاب الزاني: ((وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام)).

وما رواه الإمام مسلم في باب: حد الزنا عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: ((البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة)).

فالأحاديث مطلقة ويترجح لدي القول الوسط؛ لما ذكره النووي في شرحه على (صحيح مسلم) من أن المرأة عورة وفي نفيها تضييعٌ لها وتعريضٌ لها للفتنة؛ ولهذا نُهيئت عن المسافرة إلا مع محرمٍ أو زوج.

ثالثاً: حد العبيد، وهما صنفان ذكور وإناث:

أما الذكر من العبيد ففقهاء الأمصار على أن حده نصف حد الحر قياساً على الأمة، وقال الظاهرية: حده مائة جلدة نظراً إلى عموم قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢٢] فلم يخص سبحانه حرّاً من عبد.

وأما الإناث فإن العلماء أجمعوا على أن الأمة إذا تزوجت وزنت فجلدها خمسون جلدة؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِمَنْحَشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

واختلفوا فيما إذا لم تتزوج، فقال جمهور فقهاء الأمصار: حدها خمسون جلدة، وقالت طائفة: لا حد عليها وإنما عليها تعزيرٌ فقط، وروى ذلك عن عمر

بن الخطاب، ويذكر ابن رشد أن السبب في اختلافهم الاشتراك الذي في اسم الإحصان في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ﴾ فمن فهم منه التزويج بدليل الخطاب قال: لا تجلد غير المتزوجة، ومن فهم من الإحصان الإسلام جعله عامًا في المتزوجة وغيرها.

خلاصة ما تقدم:

- أ. أن المكلف الحر المحصن بالزواج الصحيح إذا زنا عليه الرجم بالحجارة حتى الموت.
- ب. أن المكلف الحر البكر إذا زنا فعليه جلد مائة باتفاق، ويغرب الذكر دون الأنثى على الراجح.
- ج. أن حد العبيد ذكوراً وإناثاً محصنين أو غير محصنين الجلد خمسون جلدة فقط.

ما يثبت به الزنا، وشروط إقامة الحد

١. الإقرار بالزنا، أي الاعتراف به:

والدليل على ذلك: السنة والإجماع.

أ. من السنة: الأحاديث التالية:

أولاً: ما رواه البخاري في باب: الاعتراف بالزنا عن أبي هريرة وزيد بن خالد قال: ((كنا عند النبي ﷺ فقام رجل فقال: أنشدك الله إلا قضيت بكتاب الله، فقام خصمه، وكان أفقه منه فقال: اقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي، قال: قل، قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزنى بامراته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم،

ثم سألت رجلاً من أهل العلم فأخبروني: أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأته الرجم، فقال النبي ﷺ: والذي نفسي بيده لأقضين بينكم بكتاب الله - جل ذكره - المائة شاة والخادم رد، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، فغدا عليها فاعترفت فرجمها)).

قال ابن حجر في (فتح الباري): وفيه أن ما أقر بالحد وجب عليه الإمام إقامته - أي: الحد - عليه، ولو لم يعترف مشاركته في ذلك.

ثانياً: ما رواه الإمام مالك في (الموطأ) باب: ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا، عن زيد بن أسلم: ((أن رجلاً اعترف على نفسه بالزنا على عهد رسول الله ﷺ فدعا له رسول الله ﷺ بسوط - أي: طلب لأجله سوطاً - فأتي بسوط مكسور فقال فوق هذا، فأتي بسوط جديد لم تقطع ثمرته، فقال: دون هذا، فأتي بسوط قد ركب به ولان، فأمر به رسول الله ﷺ فجلد، ثم قال: أيها الناس، قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله من أصاب من هذه القاذورات شيئاً - وهي كل قول أو فعل يستقبح كالزنا وشرب الخمر - فليستتر بستر الله، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله)) أي: الحد.

قال ابن عبد البر في (الاستذكار): لم يختلف عن مالك في إرسال هذا الحديث، ولا أعلمه يستند بهذا اللفظ، بلفظ من الوجوه، وقد ذكر ابن وهب في موطئه عن ابن عباس أنه قال: ((أتي رجل النبي ﷺ فاعترف على نفسه بالزنا، ولم يكن الرجل أحصن، فأخذ رسول الله ﷺ سوطاً، فوجد رأسه شديدة، فرده، ثم أخذ سوطاً فوجد رأسه ليناً، فأمر رجلاً من القوم فجلده مائة جلدة، ثم قام على المنبر، فقال: أيها الناس، اتقوا الله، واستتروا بستر الله)).

قال أبو عمر -أي: ابن عبد البر- : هذا معنى حديث قول مالك، أي: عن زيد بن أسلم السابق، وإن كان خلاف لفظه، وفيه كراهة الاعتراف بالزنا، وحب الستر على نفسه، والفرع إلى الله ﷻ في التوبة.

وفي حديث هذا الباب أيضاً: أن السلطان إذا أقر عنده المقر بحد من حدود الله ﷻ ثم لم يرجع عنه لزمه إقامة الحد عليه، ولم يجز له العفو عنه.

ب- أما الإجماع: فقد نص عليه ابن رشد في (بداية المجتهد) في قوله: وأجمع العلماء على أن الزنا يثبت بالإقرار. أقول: وهل يشترط في الإقرار التكرار أو يكفي فيه مرة واحدة؟

اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: يكفي الإقرار مرة واحدة؛ وبذلك قال المالكية والشافعية وعمدتهم في ذلك ما جاء في حديث أبي هريرة وزيد بن خالد من قوله ﷺ: ((اغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها، فاعترفت فرجمها)) ولم يذكر عدداً، وأجابوا عن حديث ما عزر الآتي بأن النبي ﷺ كرر الإقرار، والاعتراف على ما عزر لأنه ﷺ شك في عقله، ولهذا قال: ((أبك جنون؟)).

المذهب الثاني: لا يجب الحد إلا بالإقرار أربعة مرات، مرة بعد مرة، وهو مذهب الحنيفة والحنابلة ومن لف لفهم، وزاد الحنيفة في مجالس متفرقة، واستدلوا على ذلك بما يلي:

أولاً: ما رواه الإمام البخاري في باب: سؤال الإمام المقر: هل أحصنت؟ عن أبي هريرة < قال: ((أتى رسول الله ﷺ رجل من الناس وهو في المسجد فناداه: يا رسول الله، إني زنيت، فأعرض عنه النبي ﷺ فتنحى لشق وجهه

الذي أعرض قبله، فقال: يا رسول الله، إني زنيت، فأعرض عنه، فقال لشق وجه النبي ﷺ الذي أعرض عنه، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي ﷺ فقال: أبك جنون؟ قال: لا يا رسول الله، فقال: أحصنت؟ قال: نعم يا رسول الله، قال: اذهبوا فارجموه)).

والحديث رواه أيضاً الإمام مسلم في باب: من اعترف على نفسه بالزنا، وفي رواية عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال لماعز بن مالك: ((أحق ما بلغني عنك؟ قال: وما بلغك عني؟ قال: بلغني أنك وقعت بجارية آل فلان، قال: نعم، قال: فشهد أربع شهادات، ثم أمر به فرجم)).

وكذلك إذا أقرت المرأة بالزنا، كما في حديث في مسلم في الباب السابق: ((أن امرأة من غامد من الأزدي قالت: يا رسول الله طهرني، فقال: ويحك! ارجعي، فاستغفري الله، وتوبي إليه، فقالت: أراك تريد أن ترددني كما رددت ماعز بن مالك، قال: وما ذاك؟ قالت: إنها حبلى من الزنا، فقال: أنت؟ قالت: نعم، فقال لها: حتى تضعي ما في بطنك، ثم لما وضعتها أتت به النبي ﷺ في خرقة، قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفتميه، فلما فطمته أتت بالصبي في يده كسرة خبز، فدفعت الصبي إلى رجل من المسلمين، ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها)).

وقال الإمام النووي في قوله ﷺ أي: لماعز: ((هل أحصنت؟)) فيه أن الإمام يسأل عن شروط الرجم من الإحصان وغيره، فيه مؤاخذة الإنسان بإقراره، وقوله، حتى ثنى عليه ذلك أربع مرات فيه التعريض للمقر بالزنا بأن يرجع ويقبل رجوعه بلا خلاف.

وعقد الإمام البخاري باباً بعنوان: هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت؟

عن عباس } قال: "لما أتى ما عزم بن مالك النبي ﷺ قال له: ((لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت))، قال: لا يا رسول الله"، وقال ابن حجر: هل الترجمة معقودة لجواز تلقين الإمام المقر بالحد ما يدفعه عنه؟ وقد خصهم بعضهم بمن يظنه به أنه أخطأ أو جهل.

٢. ما يشترط فيمن أقر بالزنا:

اشترط الفقهاء شروطاً في الإقرار، منها ما يعم الحدود كلها، ومنها ما يخص الزنا وحده. وإليك بيان هذه وتلك:

أولاً: الشروط التي تعم الحدود كلها:

الأول: التكليف بأن يكون المقر على نفسه بحد من الحدود بالغاً عاقلاً، وذلك لحديث عبد الله بن عباس } قال: "أتي عمر بمجنونة قد زنت، فاستشار فيها أناساً، فأمر بها أن ترجم، فمر بها علي بن أبي طالب فقال: ما شأن هذه؟ قالوا: مجنونة بني فلان زنت، فأمر بها عمر أن ترجم، فقال: ارجعوا بها، ثم أتاه فقال: يا أمير المؤمنين، لقد علمت أن رسول الله ﷺ قال: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المعتوه حتى يبرأ)) وإن هذه معتوهة بني فلان لعل الذي أتاها أتاها في بلائها"، أخرجه أبو داود كتاب "الحدود" باب: في المجنون يسرق أو يصيب حداً، وإسناده حسن.

الثاني: التماذي على الإقرار، وعدم الرجوع عن الاعتراف بالحد، فإذا رجع عن إقراره سقط عنه الحد، قال ابن رشد: من اعترف بالزنا ثم رجع، فقال جمهور العلماء: يقبل رجوعه، وفصل مالك فقال: إن رجع إلى شبهة قبل رجوعه، وأما إن رجع إلى غير شبهة، فعنه في ذلك روايتان: أحدهما: يقبل

وهي الرواية المشهورة، والثانية: لا يقبل رجوعه، وإنما صار الجمهور إلى تأثير الرجوع في الإقرار لما ثبت من تقريره عليه السلام ما عزا وغيره مرة بعد مرة، لعله يرجع.

الثالث: الاختيار أو الطوعية، فلا يقبل إقرار المكره في الحدود، ودليل ذلك حديث النبي عليه السلام: ((إن الله تعالى تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) رواه السيوطي في (الجامع الصغير) وقال المنوي في (فيض القدير): قال الحاكم: صحيح على شرطهما، ووجه الدلالة في رفع الإثم أو الحكم عن استكره على فعل ما، أي حمل على فعله قهراً، وقال ابن قدامة: ولا نعلم من أهل العلم خلافاً في أن إقرار المكره لا يجب به حد.

الرابع: عدم وجود شبهة تدرأ الحد، قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن درأ الحد بالشبهات، وعقد الشوكاني باباً بعنوان: "أن الحد لا يجب بالتهم وأنه يسقط بالشبهات" وروى الأحاديث الواردة في ذلك والآثار عن الصحابة { ثم قال: إن ذلك يصلح للاحتجاج به على مشروعية درأ الحدود بالشبهات المحتملة لا مطلق الشبهة.

وذكر ابن رشد ذلك عند تعريفه للزنا بقوله: فأما الزنا فهو كل وطء وقع على غير نكاح صحيح، ولا شبهة نكاح، ولا ملك يمين، وهذا متفق عليه بالجملة من علماء الإسلام، وإن كانوا اختلفوا فيما هو شبهة تدرأ الحدود مما ليس بشبهة دائرة، وصور ابن قدامة للشبهة بقوله: إن زفت إليه غير زوجته، وقيل: هذه زوجتك فوطئها يعتقدها زوجته، فلا حد عليه، لا نعلم فيه خلافاً.

الخامس: الصحو في الإقرار بالحد من زنا أو سرقة أو شرب مسكر، فإذا أقر الشخص وهو سكران لا يصح إقراره، وقد يستدل على ذلك بما رواه الإمام مسلم في باب: "من اعترف على نفسه بالزنا في قضية اعتراف ما عزم بن مالك" وقوله عليه السلام:

((أشرب خمرًا؟ فقام رجلًا فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر)) والشاهد: أنه لو كان سكرانًا فلا يؤخذ بإقراره، وفي المسألة خلاف في صحة إقرار السكران، وفي إقامة الحد عليه من عدمه، حكاه النووي في شرحه على مسلم.

ثانيًا: الشروط الخاصة بالزنا:

الأول: يشترط الإحصان في حد الرجم، سواء أكان رجلًا أم امرأة، والدليل على ذلك قوله ﷺ لمن اعترف على نفسه بالزنا: ((هل أحصنت؟)) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن الحر إذا تزوج حرة تزويجًا صحيحًا ووطأها في الفرج، أنه محصن يجب عليهما الرجم إذا زنيا.

وأضاف سعد أبو جيب في (موسوعة الفقه الإسلامي) وعليه: فقد أجمعوا على أنه: إن خلا النكاح -أي: العقد- عن الوطء فلا يحصل به إحصان سواء أحصلت فيه خلوة أو وطء فيما دون الفرج أو في الدبر أم لم يحصل شيء من ذلك، كما أجمعوا على: أن الزنا ووطء الشبهات والنكاح الفاسد والباطل لا يصير به الواطئ محصنًا، وإن التسري لا يحصل به الإحصان للسيد ولا للأمة بلا خلاف يعلم، وقال ابن عبد البر في (الاستذكار): الإحصان له أربعة شروط: الحرية، والبلوغ، والعقل، والوطء في النكاح الصحيح.

الثاني: أن يكون عالمًا بتحريم الزنا، قال ابن قدامة: ولا حد على من لم يعلم تحريم الزنا، قال عمر وعثمان وعلي: لا حد إلا على من علمه، وبهذا قال عامة أهل العلم، فإن ادعى الزاني الجهل بالتحريم، وكان يحتمل أن يجهله كحديث العهد بالإسلام، والناشئ ببادية قبل منه؛ لأنه يجوز أن يكون صادقًا، وإن كان ممن لا يخفى عليه ذلك، كالمسلم الناشئ بين المسلمين وأهل العلم لم يقبل؛ لأن تحريم الزنا لا يخفى على من هو كذلك، فقد علم كذبه.

الثالث: أن يكون الإقرار بالزنا ممن يتصور منه ذلك، فإن كان لا يتصور كالمجبوب لفقدان آفته لم يصح إقراره، أما لو كانت آفته موجودة كالعنين والخصي فيصح إقراره لوجود الآلة عنده.

ونختم هذا بما ترجم له الإمام البخاري باب "إذا أقر بالحد ولم يبين": هل للإمام أن يستر عليه؟

عن أنس بن مالك < قال: ((كنت عند النبي ﷺ فجاء رجل فقال: يا رسول الله، إني أصبت حدًا فأقمه علي، قال: ولم يسأله عنه، قال: وحضرت الصلاة فصلى مع النبي ﷺ فلما قضى النبي ﷺ الصلاة قام إليه الرجل فقال: يا رسول الله، إني أصبت حدًا فأقم في كتاب الله، قال: أأنت قد صليت معنا؟ قال: نعم، قال: فإن الله قد غفر لك ذنبك أو قال حدك)) وأخرجه الإمام مسلم في كتاب: "التوبة"، باب: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ٤١٤].

وقال النووي: هذا الحد معناه معصية من المعاصي المجلبة للتعزير، وهي هنا من الصغائر، لأنها كفارتها الصلاة، ولو كانت كبيرة موجبة لحد أو غير موجبة له لم تسقط بالصلاة، فقد أجمع العلماء على أن المعاصي المجلبة للحدود لا تسقط حدودها بالصلاة، هذا هو الصحيح في تفسير هذا الحديث، وحكا القاضي عن بعضهم: أن المراد بالحد المعروف، قال: وإنما لم يحده؛ لأنه لم يفسر موجب الحد، ولم يستفسره النبي ﷺ إيثاراً للستر.

٣. البينة على الزنا؛ أي: الشهادة عليه:

ثبوت الزنا بالبينة أو الشهادة هو أحد الأمور التي يجب بها حد الزنا - كما تقدم - ويتطلب ذلك تعريفاً للبينة، والأدلة عليها، وما يشترط في الشهود، ومن العدد في شهود الزنا، وإليك هذه البنود الأربعة:

أولاً: تعريف البينة: هي الحجة الواضحة والقوية، والجمع: بينات، وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ [البقرة: ٩٩].

وفي اصطلاح الفقهاء مخصوصة بالشاهدين أو الشاهد واليمين، وهي في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ اسم لكل ما يبين الحق، فهي أعم مما في اصطلاح الفقهاء.

أما الشهادة: فهي الإخبار بما رأى الشخص، وتطلق على البينة، وعلى مجموع ما يدرك بالحس، ومنه عالم الشهادة، أي: عالم الأكوان الظاهرة مقابل عالم الغيب، وفي القرآن المجيد: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: الآية: ١٠٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

والشهادة شرعاً: إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القاضي. والمراد بها: هنا شهادة أربعة رجالٍ عدول باللفظ الصريح دون كناية ولا تلميح على معاينة الزنا وأنهم رأوه كما يرون المروض في المكحولات أو الرشاء في البئر كما ثبت ذلك في (سنن أبي داود).

ثانياً: الأدلة على الشهادة في الزنا: ثبت ذلك بالكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] وقوله سبحانه: ﴿وَأَلَّتِي يَأْتِيكِ الْفَحْشَاءَ مِنَ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ١٥].

قال القرطبي - رحمه الله - : في الآيتين جعل الشهادة على الزنا خاصة بأربعة شهداء دون سائر الحقوق تغليظاً على المدعي ، وستراً على العباد ، ورحمة بهم .
ومن السنة : ما رواه أبو داود في كتاب : الديات ، باب : في من وجد مع أهله رجلاً ، عن أبي هريرة : ((أن سعد بن عباد قال لرسول الله ﷺ : أرأيت لو وجدت مع امرأتي رجلاً أمهله حتىأتي بأربعة شهداء؟ قال : نعم)) ووجه الدلالة من الحديث ظاهر في أن الشهادة من الأربعة بينة على ثبوت الزنا .
وأما الإجماع : فقد ذكره ابن المنذر والنووي ، قال ابن المنذر : وأجمعوا على أن الشهادة على الزنا أربعة لا يقبل أقل منهم ، وقال النووي : وأجمعوا على أن البينة أربعة شهداء ذكور عدول ، هذا إذا شهدوا على نفس الزنا ولا يقبل دون الأربعة .

ثالثاً : ما يشترط في الشهادة على الزنا :

- أ. أن يكونوا أربعة ، وهذا إجماع لا خلاف فيه بين أهل العلم .
- ب. أن يكونوا رجالاً كلهم ، ولا تقبل فيه شهادة النساء ، لأن لفظ الأربعة اسم لعدد المذكورين .
- ج. العدالة ، ولا خلاف في اشتراطها في سائر الشهادات وهي هنا مع مزيد الاحتياط أولى فلا تقبل شهادة الفاسق .
- د. الإسلام ، فلا تقبل شهادة غير المسلمين فيه لعدم تحقق العدالة فيهم .
- هـ. أن يصفوا الزنا بقول صريح فيقولوا : رأينا ذكره في فرجها كالمروض في المكحولات والرشاء في البئر ، وحيث اعتبر التصريح في الإقرار بالزنا

فاعتباره في الشهادات أولى ، ولأنهم إذا لم يصفوا الزنا احتمل أن يكون المشهود به لا يوجب الحد فاعتبر كشفه.

و. أن يجيء الشهود كلهم في مجلس واحد، وهو قول الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة، وقالوا: إن جاءوا متفرقين فهم قذفة، وقال الشافعي: لا يشترط المجيء جميعاً في مجلس واحد، والراجح قول الجمهور.

ز. أن يكونوا أحراراً، فلا تقبل شهادة العبيد، قال ابن قدامة: ولا نعلم في هذا خلافاً إلا رواية حكيت عن أحمد لعموم النص فيه، ولأنه عدل ذكر مسلم، فتقبل شهادته، أي العبد، وقال الجمهور: أنهم اختلفوا في شهادته في سائر الحقوق، واشترط المالكية: أن يفرق الشهود وقت الشهادة؛ ليسأل القاضي كل واحد على انفراد: كيف رأى؟ وفي أي وقت؟ وفي أي مكان؟ فإن اختلفوا ردت شهادتهم، وجلدوا حد القذف.

واشترط هذه الشروط في الزنا، وكذا في اللواط طلباً للستر، لأن الفضيحة فيهما أشنع من سائر المعاصي، وحتى لا يتساهل السفهاء في أعراض الناس، لذلك لا يكاد يثبت الزنا إلا بالإقرار مع هذا التشديد البليغ في الشهادة.

رابعاً: الحكمة من العدد في شهود الزنا: بين هذه الحكمة ابن رشد الجدل في (المقدمات على المدونة) وابن القيم الجوزية، فقال ابن رشد: واختصت الشهادة على الزنا بأربعة شهداء دون غيره؛ لأن الإنسان مأمور بالستر على نفسه وعلى غيره، ولا ضرورة به إلى قذف غيره، فلما ترك ما أمر به من الستر، وارتكب ما لا ضرورة له إليه غلظ عليه بزيادة عدد الشهود، حتى يقل ما يعلن منه على النسل سترًا من الله على عباده.

وقال ابن القيم: وإنما أمر الله سبحانه بالعدد في شهود الزنا؛ لأنه مأمور فيه بالستر، ولهذا غلظ فيه النصاب، فإنه ليس هناك حق يضيع، وإنما حد وعقوبة، والعقوبات تدرأ بالشبهات، بخلاف حقوق الله وحقوق عباده التي تضيع إذا لم يقبل فيها قول الصادقين، ومعلوم أن: شهادة العدل رجلاً كان أو امرأة أقوى من استصحاب الحال، فإن استصحاب الحال من أضعف في البيئات ولهذا يدفع بالنكول مرة وباليمين المردودة، وبالشاهد واليمين ودلالة الحال.

٤. ظهور الحمل:

هو الأمر الثالث الذي يثبت به الزنا، وهو ظهور حمل من لا زوج لها ولا سيد، ودليل ذلك ما رواه الإمامان البخاري في باب: "رجم الحبل من الزنا إذا أحصنت"، ومسلم في باب: "رجم الثيب في الزنا"، عن عمر بن الخطاب < قال - واللفظ لمسلم - : "إن الله قد بعث محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان ممن أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضل بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف".

قال الإمام النووي بعد أن تحدث عن البينة والاعتراف: وأما الحبل وحده فمذهب عمر بن الخطاب < وجوب الحد به إذا لم يكن لها زوج ولا سيد، وتابعه مالك وأصحابه، فقالوا: إذا حبلى ولم يعلم لها زوج ولا سيد، ولا عرفنا إكراهها لزمها الحد، إلا إذا كانت غريبة طارئة وتدعي أنه من زوج أو

سید، قالوا: ولا تقبل دعواها الإكراه إذا لم تقم بذلك مستغيثة عند الإكراه، قبل ظهور الحمل.

وقال الشافعي وأبو حنيفة وجماهير العلماء: لا حد عليها بمجرد الحبل سواء كان لها زوج أو سيد أم لا، سواء الغربية وغيرها، وسواء ادعت الإكراه أم سكتت، فلا حد عليها مطلقاً إلا بينة أو اعتراف؛ لأن الحدود تسقط بالشبهات.

ويبين ابن رشد في (بداية المجتهد): الخلاف في إقامة الحد بظهور الحمل بقوله: وأما اختلافهم في إقامة الحدود بظهور الحمل مع دعوى الاستكراه فإن طائفة أو جبت فيه الحد على ما ذكره مالك في (الموطأ) من حديث عمر، وبه قال مالك إلا أن تكون جاءت بأمانة على استكراهها مثل أن تكون بكرًا فتأتي وهي تدمي أو تفضح نفسها بأثر الاستكراه، وكذلك عنده الأمر إذا ادعت الزوجية إلا أن تقيم البينة على ذلك ماعدا الطارئة - أي الغربية على المكان - فإن ابن القاسم قال: إذا ادعت الزوجية وكانت طارئة قبل قولها.

وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يقام عليها بظهور الحمل مع دعوى الاستكراه، وكذلك مع دعوى الزوجية، وإن لم تأت في دعوى الاستكراه بأمانة، ولا في دعوى الزوجية بينة؛ لأنها بمنزلة ما أقرت ثم ادعى الاستكراه.

ومن الحجة لهم ما جاء في حديث شراحة: "أن علياً < قال لها: أستكرهت؟ قالت: لا، قال: فلعل رجلاً أتاك في نومك".

قالوا: وروى الأثبات عن عمر أنه قبل قول امرأة ادعت أنها ثقيلة النوم، وأن رجلاً طرقها فمضى عنها ولم تدر من هو بعد.

ولا خلاف بين أهل الإسلام: أن المستكرهة لا حد عليها، وإنما اختلفوا في وجوب الصداق لها، وسبب الخلاف: هل الصداق عوض عن البضع أو هو

نحلة؟ فمن قال: عوض عن البضع أوجبه في البضع في الحلية والحرمية أي المحللة والمحرمة، ومن قال: إنه نحلة خص الله به الأزواج لم يوجبه.

ويفصل ابن قدامة في (المغني) هذه المسألة بقوله: وإذا حبلت امرأة لا زوج لها ولا سيد لم يلزمها الحد بذلك، وتساءل: فإن ادعت أنها أكرهت أو وطأت بشبهة أو لم تعترف بالزنا لم تحد، وهذا قول أبو حنيفة والشافعي، وقال مالك: عليها الحد إذا كانت مقيمة غير غريبة، إلا أن تظهر أمارات الإكراه، بأن تأتي مستغيثة أو صارخة لقول عمر السابق، وروي: "أن عثمان أتى بامرأة ولدت لسته أشهر فأمر بها عثمان أن ترجم، فقال علي: ليس لك عليها سبيل، قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفَصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٤]" وهذا يدل على أنه كان يرجمها بحملها، وروي عن علي < أنه قال: "يا أيها الناس زناءان: زنا سر، وزنا علانية، فزنا السر: أن يشهد الشهود، فيكون الشهود أول من يرمي، وزنا العلانية: أن يظهر الحبل أو الاعتراف، فيكون الإمام أول من يرمي"، وهذا قول سادة الصحابة، ولم يظهر لهم في عصرهم مخالف فيكون إجماعاً.

ثم استدل ابن قدامة لمذهب الحنابلة والشافعية والحنفية بقوله: ولنا أنه يحتمل أنه من وطء إكراه أو شبهة، والحد يسقط بالشبهات، وقد قيل: إن المرأة تحمل من غير وطء بأن يدخل ماء الرجل في فرجها إما بفعلها أو فعل غيرها، ولهذا تصور حمل البكر، فقد وجد ذلك.

وأما قول الصحابة فقد اختلفت الرواية عنهم، فروى سعيد: حدثنا خلف بن خليفة، حدثنا أبو هاشم: "أن امرأة رفعت إلى عمر بن الخطاب ليس لها زوج وقد حملت، فسألها عمر فقالت: إني امرأة ثقيلة الرأس، وقع علي رجل وأنا نائمة فما استيقظت حتى فرغ، فدرأ عنها الحد".

وروي عن علي وابن عباس أنهما قالوا: إذا كان في الحد لعل وعسى فهو معطل، وروى الدارقطني بإسناده عن عبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وعقبة بن عامر أنهم قالوا: إذا اشتبه عليك الحد فادراً ما استطعت، ولا خلاف في أن الحد يدرأ بالشبهات، وهي متحققة هنا، انتهى كلام ابن قدامة -يرحمه الله.

وبناء على ما تقدم من بيان الأمور التي يجب بها حد الزنا نجد: أن ثبوته بالإقرار أو بالشهادة بشروطهما المتفق عليها أمران لا خلاف عليهما بين الفقهاء.

أما ثبوت الحد بالحمل مما لا زوج لها ولا سيد فأمر مختلف فيه، والراجح قول الجمهور من عدم وجوب الحد عليها لدرئه بالشبهات، وأمر هذه الحامل إلى ربها في كيفية حملها، فإن شاء تعالى عذبها، وإن شاء غفر لها، والله تعالى أعلم.

٥. هل يحرم بالزنا مصاهرة؟:

اتفق الفقهاء على أن الوطاء المباح وهو ما كان بسبب نكاح صحيح أو ملك يمين، والوطء بشبهة وهو ما كان في نكاح فاسد أو وطء امرأة ظنها امرأته أو أمته كليهما يتعلق به تحريم المصاهرة، فتحرم المرأة الموطوءة على أبيه وعلى ابنه، وتحرم عليه أمها وابنتها.

كما اتفقوا على أن كل وطء يقع على غير نكاح صحيح ولا نكاح بشبهة هو زنا محض، ثم اختلفوا في كونه يثبت به تحريم المصاهرة أو لا.

ولما كان الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره، فإن التصور المسألة هي فيمن زنا بامرأة -والعياذ بالله- وكانت ثمرة ذلك ابناً أو بنتاً من زنا، فهل يجوز لولد الزاني من النسب الشرعي أن يتزوج من ولد الزنا هذا؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، وجاء ذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: لا يحرم بالزنا حلال، فإذا زنا بامرأة لم ينشأ بهذا تحريم المصاهرة، فلا يحرم على الزاني نكاح المرأة التي زنى بها ولا أمها ولا ابنتها، ولا تحرم الزانية على أب الزاني ولا على أبنائه، وهو مذهب جمهور الفقهاء المالكية، وبه قال الشافعية، وهو مقابل الصحيح عند الحنابلة. وقد استدل هؤلاء بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول:

فمن الكتاب: قوله تعالى بعد بيان المحرمات من النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤] ووجه الدلالة أن الله تعالى بين المحرمات من النساء بالنسب، وأثبت سبحانه الصهر في الموضع الذي أثبت فيه النسب، ولما لم يذكر سبحانه التحريم بالزنا، ولما كان الزنا لا يثبت به النسب فإنه لا يثبت به التحريم ولا المصاهرة من باب أولى.

ومن السنة: ما رواه البيهقي عن عائشة > قالت: "لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ما كان بنكاح حلال"، وعن علي < وعبد الله بن عمر } قال: "لا يحرم الحرام الحلال".

ومن المعقول: أن حرمة المصاهرة -أي: قداستها- نعمة فلا تنال بالمحذور قال الإمام الشافعي -يرحمه الله-: فالنعمة التي تثبت بالحلال لا تثبت بالحرام الذي جعل الله فيه النعمة عاجلاً وآجلاً، ونقل المزني في مختصره عن الإمام الشافعي قوله: لأن الحرام ضد الحلال، فلا يقاس شيء على ضده، ولأن الزنا لو كان مؤثراً لخللها للمطلق ثلاثاً.

المذهب الثاني: يحرم بالزنا ما يحرم بوطء الحلال والشبهة، وهو مذهب الحنفية والحنابلة ورواية ابن القاسم عن الإمام مالك في (المدونة) بل إن الحنفية اعتبروا مقدمات الزنا آخذة حكمه.

واستدل أصحاب هذا المذهب على ما ذهبوا إليه - من أن الزنا يحرم المصاهرة - بأدلة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة والمعقول.

فمن الكتاب العزيز: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢] ووجه الدلالة أن النكاح في الآية هو الوطء حقيقة، ولهذا حرم على الابن ما وطئ أبوه بملك اليمين، وفي الآية قرينة تصرفه إلى الوطء وهي قوله ﷺ: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢] وهذا التعليل إنما يكون في الوطء لا العقد، وسواء كان الوطء حلالاً أو حراماً، فالآية دليل على أن المراد بالنكاح الوطء لا العقد، ويقاس على ذلك كل نكاح في وجوب الحرمة.

ومن السنة الشريفة: ما رواه البيهقي في (السنن الكبرى) عن النبي ﷺ من قوله: ((إذا نظر رجل إلى فرج المرأة حرمت عليه أمها وابتتها)) وما روي عن مجاهد < : إذ قبلها أو لمسها أو نظر إلى فرجها من شهوة حرمت عليه أمها وابتتها.

ومن المعقول: قالوا بقياس الزنا على الرضاعة، حيث لا يختلف فيه - أي: في الرضاع - بين الحلال وبين الحرام، وأن المعتبر في الأصل ذات الوطء من غير نظر؛ لكونه حلالاً أو حراماً، والشيء إذا قام مقام غيره اعتبر فيه صفة أصله لا صفة نفسه، كالتراب في التيمم، فصفة الأصل هنا: هي الوطء الحلال، وهو محرم.

المذهب الثالث: لا يحرم بالزنا حلال إلا في موضع واحد، وهو أن يزني الرجل بامرأة، فلا يجل نكاحها لأحد ممن تناسل منه أبداً، وهو مذهب الظاهرية.

واستدلوا بالآية الكريمة التي استدل بها أصحاب المذهب الثاني، لكنهم قالوا في وجه الدلالة منها: إن النكاح في اللغة يقع على شيئين، أحدهما: الوطاء كيف كان بجلال أو بحرام، والآخر: العقد، فلا يجوز تخصيص الآية بدعوى بغير نص من الله تعالى أو من رسوله ﷺ فأبي نكاح نكح الرجل المرأة حرة أو أمة، بجلال أو بحرام فهي حرام على ولده بنص القرآن، وولد الولد ولد، لقوله تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ﴾ [الأعراف: ٢٦] أما ما عدا ذلك فلا يحرم الزنا شيئاً عند الظاهرية.

ولا يتسع المجال لمناقشة أدلة المذاهب، وقد ناقشت ذلك في رسالة لنيل رسالة التخصص الماجستير، وعنوانها: "الشيخ محمد الأمير وأثره في الفقه المالكي" بشريعة القاهرة ١٤٠٣ - ١٩٨٣ ميلادية، والرسالة مخطوطة لكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

لكنني رجحت هناك قوة أدلة المذهب الأول فيما ذهبوا إليه من أن الزنا لا يحرم حلالاً، لأنه لا بد من ضابط للحرمة، وهذا الضابط بينه الله تعالى في نصه سبحانه على المحرمات بالنسب وبالرضاع وبالمصاهرة في سورة "النساء"، فلو كان الزنا محرماً لعدده الله ﷻ في هذا السياق، ولكن الله تعالى قال بعد ذلك -أي: بعد ذكر المحرمات-: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤].

وعلى هذا: فعقد النكاح الصحيح هو ضابط الحرمة، وألحق به النكاح بشبهة، وهو الدرء للحد.

أما لو قلنا: يحرم بالزنا فلن نضبطه، وكيف يتأتى لنا ذلك؟ وكيف يحرم؟

وأختم هذه المسألة التي اختلف فيها بقول ابن القيم - رحمه الله - ترجيحاً لمذهب الإمامين - مالك والشافعي - لأصحاب المذهب الأول من عدم تحريم الزنا للحلال، قال - رحمه الله - : ومما يدل على صحة هذا القول أن أحكام النكاح التي رتبها الله تعالى عليه من العدة، والإحداد، والميراث، والحل، والحرمة، ولحوق النسب، ووجوب النفقة، والمهر، وصحة الخلع، والطلاق، والظهار، والإيلاء، والقصر على أربع، ووجوب القسم، أي بين الزوجات، والعدل بينهن، وملك الرجعة في قوله تعالى: ﴿وَيُعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وثبوت الإحصان، والإحلال للزوج الأول، أي: بعد الطلاق ثلاثاً، وغير ذلك من الأحكام لا يتعلق شيء منها بالزنا، وإن اختلف في العدة والمهر، والصواب: أنه لا مهر لبغي كما دلت عليه سنة رسول الله ﷺ وكما فطر الله عقول الناس على استقباحه، أي الزنا، فكيف يثبت تحريم المصاهرة من بين هذه الأحكام؟.

٦. ما يشترط في الزاني :

ذكر الفقهاء شروطاً بوجودها يجب الحد على الزاني أو الزانية، فإن عدمت الشروط لم يجب الحد، وإن وجب التعزير، وبعض هذه الشروط محل اتفاق، وبعضها موضع خلاف، ونقسم الشروط إجمالاً ثلاثة أقسام، وهي :

القسم الأول: ما يشترط في الزاني.

القسم الثاني: ما يشترط في المزني بها.

القسم الثالث: ما يشترط في الفعل.

القسم الأول: ما يشترط في الزاني :

الشرط الأول: أن يكون بالغاً، فلا يحد الصبي غير البالغ بالاتفاق.

الشرط الثاني: أن يكون عاقلًا، فلا يحد المجنون بالاتفاق، أيضاً فإن زنى عاقل بمجنونة أو زنى مجنون بعاقل حُدَّ العاقل منهما، والدليل على الشرطين أي البلوغ والعقل ما ذكره الإمام البخاري، في باب: "لا يرجم المجنون والمجنونة" من قول علي < لعمر بن الخطاب: "أما علمت أن القلم رفع عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ".

ولأن الفعل الصبي والمجنون من الخطأ، ولا يصف بالعمد، وإذا وقع من الصبي زنا أو لواط فإنه يؤدب بالاجتهاد، ولأنهما غير مكلفين، فلا يوصف فعلهما بالحرمة.

الشرط الثالث: أن يكون طائعا مختاراً، واختلف الفقهاء في أنه: هل يحد المكره على الزنا؟

فقال الجمهور: لا يحد لحديث: ((إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) وقال الحنابلة: يحد؛ لأنه قد حصل الانتشار منه فدل على انتفاء الإكراه، ووافقهم القاضي عبد الوهاب البغدادي من المالكية.

أما المرأة إذا استكرهت على الزنا أو اغتصبت فلا حد عليها عند الجميع.

الشرط الرابع: أن يكون مسلماً - في رأي المالكية - فلا يقام الحد عندهم على غير المسلمين؛ لأن الزنا فعل يجب فيه الحد بحق الله تعالى خالصاً، فلا يؤخذ به أهل الذمة، كحد الشرب، بخلاف السرقة، والقتل، والقذف، فإنهم إذا رفعوا فيها وجب إقامة الحد والقصاص عليهم؛ لأنهم حقوق للآدميين.

وقال المالكية: إن رجم النبي ﷺ لليهوديين حكم بما في التوراة، ودليلهم ما أخرجه الإمام مالك في (الموطأ) عن عبد الله بن عمر } أنه قال: ((جاءت اليهود إلى رسول الله ﷺ فذكروا له: أن رجلاً منهم وامرأة زنيا، فقال لهم

رسول الله ﷺ: ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، ثم قال: ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده، فإذا فيه آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما، فقال عبد الله بن عمر: فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة)) قال مالك: يعني يكب عليها حتى تقع الحجارة عليه، كتاب: الحدود، باب: ما جاء في الرجم.

وقال ابن عبد البر في (الاستذكار) في الحديث دليل على أن من اليهود قوماً يكذبون على توراتهم، ويسترون منها عن المسلمين ما يشهد للمسلمين ويوافق دينهم، وفيه: أن أهل الكتاب إذا ارتفعوا إلينا متحاكمين راضين بحكمنا فيهم وكانت شريعتنا موافقة في ذلك لحكم شريعتهم جاز لنا أن نظهر عليهم بكتابهم حجة عليهم، وإن لم تكن الشريعة في ذلك الحكم موافقة لحكمهم حكمنا بينهم بما أنزل الله تعالى في كتابه القرآن إذا تحاكموا إلينا ورضوا بحكمنا، ويتحمل ذلك: أن يكون خصوصاً لرسول الله ﷺ والإجماع على أن ذلك لم يعمل به أحد بعده.

ثم ذكر ابن عبد البر خلاف الفقهاء في ذلك: فأما الجمهور فقالوا: يحد الكافر حد الزنا لكنه لا يرجم المحصن عند الخنيفة، وإنما يجلد، ولا حد للزنا وشرب الخمر عند الشافعية والحنابلة على المستأمنين؛ لأنه حق الله تعالى ولم يلتزم بالعهد حقوق الله تعالى.

الشرط الخامس: أن يكون الزاني محصناً، وهو شرط في الرجم لا في الجلد، والمراد بالمحصن: الحر البالغ العاقل الذي تقدم له وطء في نكاح صحيح لازم تحل

معه المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول بانتشار وإيلاج وعدم مناكرة بين الزوجين ؛ لأن إنكار أحد الزوجين شبهة تسقط الحد ، ولأن الإعفاف لا يحصل بمجرد العقد ، واشترطت فيه الإباحة ؛ لأن الوطء المحرم لا اعتداد به كالزنا ، فإن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً ، واشترطت الحلولية في الإحصان ؛ لأن العبد حده على النصف من الحر ، كما لا يحصل الإحصان في الوطء في نكاح فاسد ؛ لأن النكاح الفاسد كالعدم ، كما يشترط أن يكون الوطء مباحاً ، فمن تزوج امرأة ووطئها وهي حائض أو وهي محرمة بحج أو عمرة ثم زنى فلا يرجم ، بل يحد حد البكر ؛ لعدم حلية الوطء .

الشرط السادس : أن يكون الزاني عالماً بالتحريم ، فلا حد على من لم يعلم تحريم الزنا ، فإن ادعى الجهل بالتحريم فينظر ، فإن كان يحتمل كلامه الصدق وهو يجهل التحريم مثل حديث عهد بالإسلام فيقبل قوله في ذلك ؛ لأنه احتمال كلامه الصدق ، أي : في إدعائه الجهل بتحريم الزنا ، وإن كان -أي : هذا الشخص - ممن لا يخفى عليه أمر التحريم كالشخص المسلم المقيم بين المسلمين وأهل العلم ، فلا يقبل إدعائه - حينئذٍ - لأن تحريم الزنا لا يخفى على من هو كذلك ، وبذلك يتبين كذبه فلا يقبل كلامه ، فيحد للعلم بالزنا ، ومثل ذلك من كان مجنوناً فأفاق وزنى قبل أن يعلم الأحكام ، أي : كانت حالة الجنون لازمة له ، ثم لما أفاق وزنى لم تصله هذه الأحكام ، فإنه لا يحد لعدم العلم بتحريم الزنا .

٧- ما يشترط في المزني بها :

الشرط الأول : أن تكون آدمية ، فشرط إقامة الحد أن يحصل الوطء بمغيب حشفة الزاني في فرج آدمية قبلًا كان أو دبراً ، فيحد من وطئ في الدبر وهو اللواط . وسوف نتعرض لأحكامه إن شاء الله .

وعلى ذلك: فلا يقام الحد على من وطئ بين الفخذين، ولا على من وطئ بهيمة، ولذلك أحكامه أيضا مع اللواط، وبيان قتل البهيمة من عدمه ونحو ذلك وما على الفاعل آنذاك.

الشرط الثاني: أن تكون هذه الآدمية حية، فلا حد على من وطئ ميتة، وهذا عند الحنيفة الذين اشترطوا حياة المزني بها كما جاء في تعريفهم بالزنا على ما تقدم ذكره، أما جمهور الفقهاء: فقد أدخلوا وطء الحي للميتة في الزنا، ففيه الحد كالزنا بامرأة حية على الراجح من أقوالهم.

فقال المالكية: يحد واطئ الميتة في المشهور، وهو مقابل الأصح عند الشافعية، فقالوا: يحد به كوطء الحية، ولا يجب فيه مهر بحال، لأن الميتة لا يستأنف ملكاً، وهو وجه عند الحنابلة، ذكره ابن قدامة، قال: وهو قول الأوزاعي، لأنه وطء في فرج آدمية، فأشبهه وطء الحية، ولأنه أعظم ذنباً وأكثر إثماً؛ لأنه انضم إلى فاحشته هتك حرمة الميتة.

والقول الآخر عند الجمهور موافق لرأي الحنيفة من عدم الحد، لأن هذا الفعل مما ينفّر الطبع عنه، فلا يحتاج إلى الزجر عنه بحد كشرب البول بل يعزر كما قال الشافعية، أو لأن الوطء في المرأة الميتة كالوطء، لأنه عضو مستهلك، ولأنه لا يشتهي مثلها، وتعفى عن النفس، فلا حاجة إلى شرع الزجر عنها، والحد إنما وجب زجراً كما قال الحنابلة.

الشرط الثالث: أن تكون المزني بها ممن يوطأ مثلها، قال ابن قدامة في (المغني): وأما الصغيرة فإن كانت ممن يمكن وطؤها فوطؤها زنا يوجب الحد لأنها كالكبيرة في ذلك، وإن كانت مما لا تصلح للوطء، ففيها وجهان كالميتة.

قال القاضي: لا حد على من وطئ صغيرة لم تبلغ تسعة، لأنها لا يشتهى مثلها، فأشبهه ما لو أدخل أصبعه في فرجها، وكذلك لو استدخلت امرأة ذكر صبي لم يبلغ عشرًا لا حد عليها.

ثم قال ابن قدامة: والصحيح أنه متى وطئ من أمكن وطؤها أو أمكنت المرأة من أمكنه الوطء فوطئها أن الحد يجب على المكلف منهما، ولا يجوز تحديد ذلك بتسع ولا عشر، لأن التحديد إنما يكون بالتوقيف ولا توقيف في هذا، وكون التسع وقتًا لإمكان الاستمتاع غالبًا لا يمنع وجوده قبله، كما أن البلوغ يوجد في خمسة عشر عامًا غالبًا ولم يمنع من وجوده قبله.

وفي (مدونة الفقه المالكي): ويحد من وطئ نائمة أو مجنونة أو صغيرة تشتهى، ويمكن وطؤها؛ لأنها كالكبيرة في ذلك، ولأنه الواطئ فالفعل ينسب إليه، ويوصف فعله بالزنا لما فيه من الإثم والمعصية، بخلاف الصبي إذا وطئ المرأة، فإن فعله لا يوصف بالزنا، لا حسًا ولا شرعًا؛ لأن المرأة لا تلتذ به التذاذ البالغ، ولا يوصف فعله بالإثم.

ويقول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي في (الإشراف على نكت مسائل الخلاف): إذا وجدت شروط الإحصان في أحدهما ولم توجد في الآخر ثبت الإحصان فيمن وجد فيه، كالخريطاً الأمة زوجته، والمسلم يطأ زوجته الكتابية، والعاقل زوجته المجنونة، والبالغ يطأ الصبية المطيقة للوطء، وإن لم تبلغ وهذا يكون إحصانًا للواطئ دون الموطوءة، وكذلك عكسه يكون إحصانًا للموطوءة دون الواطئ إلا في الصبي يطأ الكبيرة فإنه لا يكون إحصانًا لواحد منهما.

وقال أبو حنيفة: لا بد من اعتبار الطرفين فدلينا -أي: المالكية-: أنه أي الواطئ حر مكلف وطئ زوجته بنكاح صحيح، ووطئها وطئًا مباحًا فوجب أن يصير محصنًا بها.

فقه الجنائيات

وعدم اشتراط الإحصان في الواطئ والموطوءة قال به الإمام الغزالي الشافعي في (الوجيز) كما قال بها المالكية حيث جاء، ولا يشترط الإحصان في الواطئين، بل إن كان المحصن أحدهما رجم وجلد الآخر، وإن كان أحدهما صغيراً رجم البالغ على الأظهر إذا كان الصغير في محل الشهوة، وإن لم يكن ففيه تردد.

وبعد، فجملة ما يشترط في المزني بها: أن تكون آدمية، حية، تشتهي، وممن يوطأ مثلها، فإن كانت المرأة كذلك لكن الفاعل لم يطأها في الفرج، لكنه استمتع بها دون ذلك: فهل يقام عليه الحد؟

والجواب: مما ترجم له أبو داود في سننه، باب: في الرجل يصيب من المرأة ما دون الجماع، وما ذكره من حديث عن عبد الله بن مسعود < قال: ((جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني عاجت امرأة من أقصى المدينة، فأصبت منها ما دون أن أمسها فأنا هذا، فأقم علي ما شئت، فقال عمر: قد ستر الله عليك لو سترت على نفسك، فلم يرد عليه النبي ﷺ شيئاً، فانطلق الرجل، فأتبعه النبي ﷺ رجلاً فدعاه فتلا عليه: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّكْرَيْنِ ﴾ [هود: ١١٤] إلى آخر الآية، فقال رجل من القوم: يا رسول الله، أله خاصة أم للناس؟ فقال: للناس كافة)) قال النووي: معنى عاجها أي: تناولها واستمتع بها، والمراد بالمس: الجماع، ومعنى استمتع بها: بالقبلة والمعانقة وغيرها من جميع أنواع الاستمتاع إلا الجماع، وتام الآية مع تفسيرها: ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ [هود: ١١٤] أي: تكفرها، والمراد من السيئات الصغائر، وأن الصلاة إلى الصلاة مكفرات ما بينهما ما اجتنبت الكبائر.

والشاهد في الحديث: أنه لم تقع جريمة الزنا الحقيقي من الرجل ولا من المرأة فلا حد، حيث لم تحصل شروطه، وإن لم ينتف التعزير.

٨. ألا يكون الزنا بشبهة:

تقدم في تعريف الزنا: أن الوطء بشبهة عند جميع الفقهاء يدرأ الحد، أي أنه: يشترط في إقامة حد الزنا ألا يكون الفعل قد حصل بشبهة.

ونتناول هنا صوراً من هذه الشبهات الدارئة للحد، ونقدم لذلك بما أجمع عليه الفقهاء، ووجهة بعضهم في ذلك.

قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن درأ الحد بالشبهات، وقال ابن رشد في (بداية المجتهد): فأما الزنا فهو كل وطء وقع على غير نكاح صحيح، ولا شبهة نكاح، ولا ملك يمين، وهذا متفق عليه بالجملة من علماء الإسلام.

وقال الكاساني الحنفي: والأصل في اعتبار الشبهة في هذا الباب الحديث المشهور، وهو قوله ﷺ: ((ادرءوا الحدود بالشبهات)) ولأن الحد عقوبة متكاملة، والوطء في القبل في غير ملك ولا نكاح لا يتكامل جنائية إلا عند انتفاء الشبهة كلها.

وقال ابن جزى المالكي في شروط الحد: ألا يفعل ذلك بشبهة، فإن كان بشبهة سقط الحد، مثل: أن يظن بامرأة أنها زوجته أو مملوكته فلا حد أو أن يكون نكاحاً فساداً مختلفاً فيه كالنكاح بدون ولي.

بعض صور الشبهة الدارئة للحد:

الصورة الأولى: من وطئ امرأة يظنها زوجته، وأمثلة ذلك من زفت إليه غير زوجته، وقيل: هذه زوجتك فوطئها يعتقدها زوجته، فلا حد عليه، قال ابن قدامة: لا نعلم فيه خلافاً، وإن لم يقل له هذه زوجتك أو وجد على فراشه

امرأة ظنها امرأته أو جاريتها فوطئها، أو دعا زوجته أو جاريتها فجاءته غيرها فظنها المدعوة فوطئها، أو اشتبه عليه ذلك لعماء فلا حد عليه؛ لأنه وطئ اعتقد إباحته بما يعذر مثله فيه، فأشبه ما لو قيل له: هذه زوجتك، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهذه من أعظمها.

وقال المالكية فيمن ادعى أنه يظنها زوجته إلا أن يكون كذبه واضحاً كإتيانه لصغيرة وامرأة عجوز أو لسمينة وزوجته نحيفة: فإنه يحد، ولا يقبل منه ادعاء الغلط لبعد الشبهة، وتقييد المالكية بذلك مطلوب حتى لا يتوسع في مثل هذه الإدعاءات.

الصورة الثانية: من وطئ امرأة بنكاح مختلف في فساده، ومن أمثلة ذلك:

أ. نكاح الشغار، لحديث ابن عمر: ((أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار)) والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه ابنته وليس بينهما صداق، أو أن يقول الرجل للرجل: زوجني ابنتك وأزوجك ابنتي، أو زوجني أختك وأزوجك أختي، قال النووي بعد تعريفه للشغار: وأجمع العلماء على أنه منهي عنه، لكن اختلفوا: هل هو نهى يقتضي إبطال النكاح أم لا؟ فعند الشافعي يقتضي إبطاله، وحكاه الخطابي عن أحمد، وقال مالك: يفسخ قبل الدخول وبعده، وفي رواية عنه قبله لا بعده، وقال جماعة: يصح بمهر المثل، وهو مذهب أبي حنيفة ورواية أخرى عن أحمد.

ب. نكاح المتعة، أي: النكاح لأجل، وما ترجم الإمام مسلم في كتاب: النكاح، باب: نكاح المتعة وبيان أنه أبيض ثم نسخ ثم أبيض ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، وقد ذكر النووي الأقوال في حكمه، ثم قال: واختلف أصحاب مالك: هل يحد الواطئ في مذهبنا أنه لا يحد لشبهة العقد وشبهة الخلاف.

ج. والنكاح بلا ولي حيث أباحه الحنفية ومنعه جمهور الفقهاء، ويترتب على هذا الخلاف أحكام، منها: عدم الحد عند الحنفية، والحد عند الجمهور إذا حكم الحاكم بإبطاله وفساده.

وقد تناولت ذلك في بحث (فيض الفتاح في أحكام الولي في النكاح) مجلة كلية الشريعة والقانون، بدمنهور، العدد ١٤ سنة ١٤١٩، ١٩٩٩ ميلادية.

د. نكاح المعتدة في عدتها لقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَا تَعْرِضُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٥] قال القرطبي: حرم الله تعالى عقد النكاح في العدة، وهذا من المحكم المجمع على تأويله، وبين مذاهب العلماء في من دخل في العدة والخلاف في إقامة الحد عليهما.

هـ. نكاح الأخت في عدة أختها لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] قال القرطبي: وأجمعت الأمة على منع جمعهما في عقد واحد من النكاح لهذه الآية، ثم قال: وأجمع العلماء على أن الرجل إذا طلق زوجته طلاقاً يملك رجعتها أنه ليس له أن ينكح أختها أو أربعاً سواها، حتى تنقضي عدة المطلقة.

واختلف إذا طلقها طلاقاً لا يملك رجعتها، فقالت طائفة: ليس له أن ينكح أختها ولا رابعة حتى تنقضي عدة الذي طلق، وهو مذهب أحمد بن حنبل وأصحاب الرأي.

وقالت طائفة: له ينكح أختها وأربعاً سواها، وروي عن عطاء والشافعي. قال ابن المنذر: ولا أحسبه إلا قول مالك، وبه نقول.

وعلى ذلك يقال فيمن ذهب إلى تحريم نكاح أخت الباتنة، وتحريم نكاح الخامسة في عدة الرابعة الباتن: هل يحد؟ لا يحد للشبهة في ذلك وهو الراجح؛ لذلك جاء

في (موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي): إن الوطء في النكاح الفاسد، سواء اعتقد حله أو حرمة لا حد فيه في قول سائر الناس والصحابة، وعليه: فمن زفت إليه غير امرأته فوطئها وهو لا يدري من هي؟ يظن أنها زوجته فلا حد عليه بلا خلاف من الأمة.

الصورة الثالثة: الجهل بالتحريم: ومن الشبهة التي تسقط الحد: ادعاء الجهل بالتحريم فيما يمكن الجهل منه، وقد تعرضنا لذلك - فيما سبق - فيما يشترط في الزاني من كونه عالماً بالتحريم.

ونختم هذا بما قاله القرافي في (الفروق) الفرق الرابع والأربعين والمائتان بين قاعدة ما هو شبهة تدرأ به الحدود والكفارات، وقاعدة ما ليس كذلك، وهي أن الشبهات ثلاث: شبهة في الوطء: ومثاله اعتقاد أن هذه الأجنبية امرأته والمملوكة، وشبهة في الموطوءة: ومثاله الأمة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين، وشبهة في الطريق: ومثاله اختلاف العلماء في إباحة الموطوءة كنكاح المتعة ونحوه، فإن قول المحرم يقتضي الحد، وقول المبيح يقتضي عدم الحد فحصلت الشبهة، فهذه الثلاثة هي ضابط الشبهة المعتبرة في إسقاط الحدود.

٩. نكاح المحارم:

بين الله تعالى المحرمات من النساء تأبيداً وتأقيتاً في سورة "النساء" في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢] وقوله - عز شأنه - : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] الآية، قال: القرطبي: في الآية الأولى قوله تعالى: ﴿مَا نَكَحَ﴾ قيل المراد به النساء، وقيل: العقد، والأول أصح، وتكون ما بمعنى الذي ومن، والدليل عليه: أن الصحابة تلت الآيات على ذلك المعنى.

ومنه استدلت على منع نكاح الأبناء حلائل الآباء، وقد كان في العرب قبائل قد اعتادت أن يخلف ابن الرجل على امرأة أبيه، وكانت هذه السيرة في الأنصار لازمة، وكانت في قريش مباحة مع التراضي، فنهى الله المؤمنين عما كان عليه أبائهم من هذه السيرة، وقال القرطبي في الآية التالية: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ أي: نكاح أمهاتكم، ونكاح بناتكم فذكر الله تعالى في هذه الآية ما يحل من النساء وما يحرم، كما ذكر تحريم حليمة الأب، فحرم الله سبعا من النسب وستا من الصهر، وألحقت السنة المتواترة سابعة، وهي الجمع بين المرأة وعمتها ونص عليه الإجماع، وثبتت الرواية عن ابن عباس } قال: حرم من النسب سبع، ومن الصهر سبع، وتلا هذه الآية.

وهؤلاء هم المحارم الذين يحرم نكاحهم، فماذا لو نكح شخص محرمة عليه بنسب أو رضاع أو صهر؟

قال ابن المنذر في كتاب النكاح: وأجمعوا على أن الرجل إذا تزوج المرأة حرمت على أبيه وابنه، دخل بها أو لم يدخل بها وعلى أجداده وعلى ولد ولده من الذكور والإناث أبداً ما تناسلوا، لا تحل لبني بنيه، ولا لبني بناته، ولم يذكر الله في الآيتين دخولاً، والرضاع بمنزلة النسب.

وقال: وأجمعوا على تحريم أن ينكح الرجل أمه، ثم قال في كتاب الحدود: وأجمعوا على أنه من زنى بخالته أو بحماته أو ذوي رحم أو ذوي رحم محرّم عليه أنه زانٍ وعليه الحد.

وقال ابن قدامة في (المغني): وإن تزوج ذات محرمة فالنكاح باطل بالإجماع، فإن وطئها فعليه الحد في قول أكثر أهل العلم، منهم مالك والشافعي وأبو يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة والثوري: لا حد عليه؛ لأنه وطئ تمكن الشبهة منه،

فلم يوجب الحد، كما لو اشتروا أخته من الرضاع، ثم وطئها، وبيان الشبهة: أنه قد وجدت صورة المبيح، وهو عقد النكاح الذي هو سبب للإباحة، فإذا لم يثبت حكمه - وهو الإباحة - بقيت صورته شبهة دائرة للحد الذي يندرى بالشبهات، ولنا - أي للجمهور - : أنه وطء في فرج امرأة مجمع على تحريمه من غير ملك ولا شبهة ملك، والواطئ من أهل الحد عالم بالتحريم، فلزمه الحد كما لو لم يوجد العقد، وصورة المبيح إنما تكون شبهة إذا كانت صحيحة، والعقد هنا باطل محرم، وفعله جنائية تقتضي العقوبة انضمت إلى الزنا، فلم تكن شبهة.

ثم قال بعد مناقشة المخالف وإبطال رأيه: إذا ثبت هذا فاختلف في الحد فروي عن أحمد أنه يقتل على كل حال، وروى إسماعيل بن سعيد عن أحمد في رجل تزوج امرأة أبيه أو بذات محرم، فقال: يقتل ويؤخذ ماله إلى بيت المال.

والرواية الثانية: حده حد الزنا، وبه قال الحسن ومالك والشافعي لعموم الآية والخبر، ووجه الأولى ما روى البراء قال: لقيت عمي، فقلت: إلى أين تريد؟ فقال: بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل نكح امرأة أبيه من بعده أن أضرب عنقه وأخذ ماله، رواه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن.

وروى الجوزجاني وابن ماجه بإسنادهما عن ابن عباس } قال: قال رسول الله ﷺ: ((من وقع على ذات محرم فاقتلوه)) وهذه الأحاديث أخص مما ورد في الزنا فتقدم.

وختم ابن قدامة هذا الفصل بقوله: والقول في من زنى بذات محرمه من غير عقد كالقول في من وطئها بعد العقد.

وقال الإمام الشوكاني بعد ذكر حديث البراء الذي حسنه الترمذي: والحديث فيه دليل على أنه يجوز للإمام أن يأمر بقتل من خالف قطعياً من قطعيات الشريعة

كهذه المسألة، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنْ النِّسَاءِ﴾ ولكنه لا بد من حمل الحديث على أن ذلك الرجل الذي أمر ﷺ بقتله عالم بتحريمه وفعله، مستحل.

وفيه أيضاً: متمسك لقول مالك أنه يجوز التعزير بالقتل وفيه دليل أيضاً على أنه يجوز أخذ مال من ارتكب معصية مستحلاً لها بعد إراقة دمه.

وفي (مدونة الفقه المالكي) فإن كان النكاح ممن اتفق أهل العلم على فساده وجب فيه الواطئ عامداً عالماً بالتحريم، وذلك كنكاح زوجة خامسة، ونكاح المحارم، أو امرأة ذات زوج.

وقال القاضي عبد الوهاب البغدادي في (الإشراف): إن وطئ أمه مع معرفة عينها وجب أن يلزمه الحد، ولأن هذا عين لا يستقر له عليها نكاح أبداً بعد عقده عليها، كالعقد على الغلام، أي: كما لو حصل وعقد على غلام فإنه لا يجوز، فلما كان وقت الغلام بعد أن عقد عليه وقبله بمنزلة واحدة فكذلك الأم، ولأنه وطئ محرم بالإجماع مع جميع أسبابه لم يصاحب ملكاً فوجب أن يكون زنى يلزم به الحد، أصله إذا قال: استأجرتك بهذه الدراهم لأزني بك.

وبناء على ما سبق في نكاح المحارم: جاء في (موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي) تحت عنوان "وطئ المحارم": أجمعوا على أنه من زنى بخالته أو بجماته أو ذوات رحم محرم عليه أنه زانٍ وعليه الحد.

وليت ذلك يعلم ويعلن في عصرنا هذا الذي حصل فيه الزنا بالمحارم، وليت الحد يطبق على هؤلاء، فحد يعمل به في الأرض خير لأهل الأرض من أن يمتطروا أربعين صباحاً، ولما في ذلك من تنفيذ أحكام الله وعدم الرأفة بالعصاة وردعهم عن هتك الحرمات واقتراح المحظورات.

١٠. وطء المستأجرة:

تناقلت بعض وسائل الإعلام في أيامنا هذه أن المستأجرة كالأمّة، وعليه فيجوز وطؤها من مستأجرها، فما صحة ذلك الكلام؟

وللإجابة أذكر ما قاله الفقهاء ليتبين الرشد من الغي:

أولاً: في فقه الحنفية: ولو استأجر امرأة ليزني بها وزنى بها، أو وطئ أجنبية فيما دون الفرج أو لاط فلا حد عليه ويعزر، وقال أبو يوسف ومحمد: يحد في المسائل كلها، ولهما -أي: دليلهما- في الإجارة: أن منافع البضع -أي: الفرج- لا تملك بالإجارة، فصار وجود الإجارة وعدمها سواء، فصار كأنه وطأها من غير شرط.

وله -أي: للإمام أبي حنيفة- مستدلاً على ما قال: ما روي أن امرأة استسقت راعياً لبناً فأبى أن يسقيها حتى تمكنه من نفسها، ففعلت، ثم رفع الأمر إلى عمر < فدرأ الحد عنهما، وقال ذلك مهرها؛ ولأن الإجارة تملك المنافع، ومنافع البضع منافع، فأورث شبهة وصارت كالمتعة -أي: كمنكاح المتعة- وهو -كما سبق- شبهة تدرأ الحد.

ثانياً: قال المالكية: إذا استأجر امرأة على أن يزني بها فوطئها فعليه الحد، وقال أبو حنيفة: لا حد عليه، فدليلنا -أي: المالكية- أنه وطء محرم بدواعيه غير مختلف فيه، فإذا تعمد مع العلم بتحريمه وانتفاء سبب الإباحة لزمه الحد، أصله: إذا استأجرها لتخبز له أو تطبخ له فوطئها.

ثالثاً: وأجمل الإمام النووي الشافعي الحكم في ذلك، فقال: ويحد في مستأجرة ومبيحة، أي: من استأجرها للزنا، أو أباحت نفسها له.

وفسر شراح (المنهاج) العبارة بقولهم: أي ويحد في مستأجرة للزنا، ومبيحة للوطء.

ونقل عند أبي حنيفة - رحمه الله - : أن ذلك شبهة.

قال الزركشي: لنا أنه لو كان شبهة لثبت النسب، وهو لا يثبت باتفاق، أو يقول: يرد عليه ما أسلفه من أن الإكراه شبهة، ولا يثبت النسب على ما بحثه، ونقله عن صاحب (التتمة) ثم نبه على أن الجرجاني استثنى ما لو اعتقد الإباحة، وأن قضية كلام المصنف عدم الفرق.

رابعاً: يأتي ابن قدامة بالمسألة وأقوال الفقهاء فيها وأدلتهم؛ فيقول: وإذا استأجر امرأة لعمل شيء فزنى بها، أو استأجرها ليزني بها، وفعل ذلك أو زنى بامرأة ثم تزوجها أو اشتراها فعليهما الحد، وبه قال أكثر العلم، وقال أبو حنيفة: لا حد عليهما في هذه المواضع، إلا إذا استأجرها لعمل شيء؛ لأن ملكه لمنفعتها شبهة دائرة للحد، ولا يحد بوطء امرأة هو مالك لها، ولنا عموم الآية والأخبار ووجود المعنى المقتضي لوجوب الحد.

وقولهم: إن ملكه منفعتها شبهة ليس بصحيح، فإنه إذا لم يسقط عنه الحد ببذلها نفسها له ومطاوعتها إياه فلأن لا يسقط بملكه نفع محل آخر أولى، وما وجب الحد عليه بوطء مملوكته، وإنما وجب بوطء أجنبية، فتغير حالها لا يسقطه، كما لو ماتت.

ومما تقدم يتبين: أن القائل بعدم الحد على واطئ المستأجرة هو الإمام أبو حنيفة - يرحمه الله - وقد خالفه أصحابه أبو يوسف ومحمد فقالا مع الجمهور بوجوب الحد.

ولننظر إلى ما قاله بعض أهل المذهب الحنفي وغيرهم في ترجيح قول الجمهور:
أ. في (الدر المختار على شرح تنوير الأبصار): ولا حد بالزنا بالمستأجرة له -أي:
للزنا- والحق وجوب الحد كالمستأجرة للخدمة، فتُح أي: (شرح فتح القدير)
على (الهداية شرح بداية المبتدي).

وفي (حاشية ابن عابدين) تعليقاً على قول صاحب (الفتح): والحق وجوب
الحد، قال أي كما هو قولهما -أي: أبو يوسف ومحمد-: وهذا بحث لصاحب
(الفتح)، وسكت عليه في (النهر) والمتون والشروح على قول الإمام.

لذلك وجب المصير إلى ما قاله ابن الهمام في شرح (فتح القدير) ونصه: ومن
شبهة العقد ما إذا استأجرها ليزني بها ففعل، لا حد عليه ويعزر، وقال أي أبو
يوسف ومحمد والشافعي ومالك وأحمد: يحد لأن عقد الإجارة لا يستباح به
البضع -أي الفرج- فصار كما لو استأجرها للطبخ ونحوه من الأعمال فزني بها،
فإنه يحد اتفاقاً، وله أي: للإمام أبي حنيفة أن المستوفى بالزنا المنفعة، وهي
المعقود عليه في الإجارة، لكنه في حكم العين، فبالنظر إلى الحقيقة تكون محللاً
لعقد الإجارة، فأورث ذلك شبهة، بخلاف الاستئجار للطبخ ونحوه؛ لأن العقد
لم يضاف إلى المستوفى للوطء، والعقد المضاف إلى محل يورث الشبهة فيه لا في
محل آخر.

وفي (الكافي) لو قال: أمهرتك كذا لأزني بك -والعياذ بالله- لم يجب الحد،
وهكذا لو قال: استأجرتك، أو خذي هذه الدراهم لأطأك، وإلى هنا انتهى بحث
ابن الهمام، فماذا كانت نتيجته؟

قال: والحق في هذا كله وجوب الحد، إذ المذكور معنى يعارضه كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢٢] الآية، فالمعنى الذي يفيد أن فعل الزنا مع قوله: أزني بك، لا يجلد معه للفظه المهر معارض له، انتهى.

وعلى ذلك: فقد رجح فقهاء المذهب الحنفي تبعاً لقول الصحابين ولقول الجمهور وجوب الحد على المستأجر والمستأجرة للزنا، سواء أكانت الإجارة على عمل شيء ما أو على الزنا والعياذ بالله، وأن المهر على ذلك الزنا حرام قطعاً لحديث النبي ﷺ في (صحيح مسلم) كتاب: المساقاة، باب: تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن، عن أبي مسعود الأنصاري: ((أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي وحلوان الكاهن)) وفي رواية عن رافع بن خديج قال: سمعت النبي ﷺ يقول: ((شر الكسب مهر البغي)) ثم قال الإمام النووي: أما مهر البغي فهو ما تأخذه الزانية على الزنا، وسماه مهراً لكونه على صورته وهو حرام بإجماع المسلمين.

ونختم هذا بما ذكره الإمام ابن القيم في تحريم الحيل في (إعلام الموقعين) فصل: حيلة باطلة لإسقاط حد الزنا؛ حيث قال: ومن الحيل الباطلة الحيلة التي تتضمن إسقاط حد الزنا بالكلية، وترفع هذه الشريعة من الأرض بأن يستأجر المرأة لتطوي له ثيابه، أو تحول له متاعاً من جانب الدار إلى جانب آخر، أو يستأجرها لنفس الزنا ثم يزني بها، فلا يجب عليه الحد، ولا يخفى أمر هذه الحيل، ونسبته إلى دين الإسلام، وهل هي نسبة موافقة أو هي نسبة مناقضة؟ انتهى كلامه - يرحمه الله.

يقول: بل هي مناقضة لدين الإسلام، وهو منها بريء، لذا يجب أن تنقى الكتب الفقهية من مثل هذه الأقوال حتى لا يأخذها أعداء الإسلام، بل والمتمسكون على غير حق طعنًا في الدين، وقدحًا في شريعة رب العالمين.

أحكام اللواط والمساحقة وغير ذلك، وكيفية تنفيذ حد الزنا

عناصر الدرس

- العنصر الأول : اللواط والمساحقة ووخوهما ٥٤٧
- العنصر الثاني : كيفية تنفيذ حد الزنا ٥٦٥

اللوواط والمساحقة ونحوهما

١. أحكام اللواط :

في (لسان العرب) لاط الرجل لواطاً ولواطاً، أي: عمِلَ عَمَلَ قوم لوط، قال الليث: لوط كان نبياً بعثه الله إلى قومه فكذبوه، وأحدثوا ما أحدثوا، فاشتق الناس من اسمه فعلاً لمن فَعَلَ فِعْلَ قومه.

وفي (المعجم الوسيط): لاوط عَمِلَ عَمَلَ قوم لوط، وهو نوع من الشذوذ الجنسي، قال الله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾. [الأعراف: ٨٠، ٨١] قال القرطبي: قوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ﴾ يعني: إتيان الذكور، ذكرها الله باسم الفاحشة ليبين أنها زنا، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الرِّقَّةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾. [الإسراء: ٣٢].

هذا، وقد سبق أن ذكرنا: الوطء في الدبر ليس زناً عند الحنفية، بل هو لواط، بينما أدخله جمهور الفقهاء في الزنا باعتباره فاحشة، فما حكم هذا اللواط؟ وما جزاء فاعله؟

أما حكمه: تبعاً لكونه إتيان الذكر الذكر، قال عنه الماوردي الشافعي: هو من أغلظ الفواحش تحريماً للآيتين السابقتين؛ فجعله الله من سرف الفواحش، ولذلك عذب الله قوم لوط بالخسف، أي: كلمة الخسف هكذا في (الحاوي الكبير) للماوردي، والصواب بالرجم، لقوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾. [هود: ٨٢].

ويستكمل الماوردي قائلاً: وفطر عليه الحيوان السليم، حتى لا يأتي ذكرٌ ذكراً، أي: من الحيوانات، وفي الحديث: ((لعن الله من عمِلَ عَمَلَ قوم لوط)) أخرجه ابن حبان على شرط الشيخين ورواه أحمد والبيهقي والحاكم، وفي رواية أخرى للحاكم عن أبي هريرة: ((ملعون ملعون ملعون؛ مَنْ عمِلَ عَمَلَ قوم لوط)).

وقال الماوردي: والعلة فيه هتك الحرية، ولأن تحريمه أغلظ من تحريم القبل؛ لأنه لا يستباح بالعقد فكان بوجود الحد أحق.

وقال ابن قدامة: أجمع أهل العلم على تحريم اللواط، وقد ذمه الله تعالى في كتابه، وعاب مَنْ فعله، وذمه رسول الله ﷺ وذكر ابن قدامة آيات سورة "الأعراف"، وقول النبي ﷺ: ((لعن الله من عمل عمل قوم لوط ثلاث مرات)) ثم عرض أقوال الفقهاء في ذلك.

نقول: أما مَنْ فعل ذلك -والعياذ بالله- سواء كان رجل مع رجل أو رجل مع أجنبية في دبرها، فقد اختلف في حده وجزائه اختلافاً كبيراً، وبالنظر في الكتب الفقهية للمذاهب الأربعة يتبين أن الأقوال وصلت إلى ست أقوال، وبيانها على الترتيب الآتي، مع إيجاز أدلة كل قول:

القول الأول: يقتل رجماً بالأحجار كالزنا. لأنه -أي: هذا الحد- المشروع فيه بكرةً كان أو ثيباً -أي: أحسن أو لم يحسن- وهو قول علي وابن عباس وجابر بن زيد، وقول مالك وأصحابه وأحد قول الشافعي ورواية عن أحمد بن حنبل، ودليل هؤلاء قول النبي ﷺ: ((مَنْ وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به)) رواه أبو داود والترمذي، وفي لفظ: ((فارجموا الأعلى والأسفل)) ولأن الصحابة { أجمعوا على قتله، لكن اختلفوا في صفة القتل.

القول الثاني: أن حده حد الزاني؛ فيرجم المحسن الثيب، ويجلد البكر، وبه قال سعيد بن المسيب وعطاء والحسن ورواية عن مالك عن ابن شهاب، والمشهور من

قولي الشافعي ، والرواية الثانية من الإمام أحمد وقول أبي يوسف ومحمد من الحنفية.

ودليلهم ما روي عن النبي ﷺ فيما أخرجه البيهقي : ((إذا أتى الرجل الرجلَ فهما زانيان)) ولأنه إيلاج فرج آدمي في فرج آدمي لا ملك له فيه ولا شبهة ملك ؛ فكان زنا كالإيلاج في فرج المرأة ، وإذا ثبت كونه زنا دخل في عموم الآية والأخبار فيه ، وقال الماوردي : ولأنه لما أوجب الفرق بين البكر والثيب ، فمن عقد الإجماع على وجوب الحد فيه كان أولى أن يقع الفرق بينهما فيما اختلفوا في وجوب الحد فيه ، ويستوي فيه الفاعل والمفعول به ، فإن كان أحدهما غير بالغ وعزر ولم يحد.

القول الثالث : أن يحرق بالنار بعد رجمه. وقد قال بذلك وأمر به أربعة من الخلفاء : أبو بكر، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن الزبير، وهشام بن عبد الملك ، وهو ما ذكره القرطبي والماوردي وابن قدامة وغيرهما أخذًا بقول علي لما استشار أبو بكر الصحابة في اللوطي ، فقال علي : ما فعل هذا إلا أمة من الأمم ، وقد علمتم ما فعل الله بها ، أرى : أن يحرق بالنار ، وروي : أن عليا حرق لوطياً ورجم لوطياً.

القول الرابع : يلقي من مكان شاهق منكسًا ، ثم يرمم بالحجارة ، وهو مروى عن ابن عباس بخلاف ما ثبت عنه في القول الأول ، والأثر عنه } أخرجه البيهقي في سننه بلفظ : " ينظر أعلى بناء في القرية فيرمي به - أي : باللوطي - منكسًا ثم يتبع بالحجارة".

القول الخامس : للإمام أبي حنيفة : لا حد عليه ويعزر ويسجن حتى يموت أو يتوب ، ونسبه القرطبي إلى رواية عن الإمام مالك ، وقال الحنفية عن إمامهم :

ولو اعتاد اللوطة قتله الإمام محصناً أو غير محصنٍ سياسة، يعني: تعزيراً، أي: ليس حداً.

ودليل أبي حنيفة: أن اللواط ليس بزنا لاختلاف الصحابة { في موجبهم من الإحراق بالنار، وهدم الجدار، والتنكيس من مكان مرتفع بإتباع الأحجار، وغير ذلك، ولا هو في معنى الزنا؛ لأنه ليس فيه إضاعة الولد واشتباه الأنساب وكذا هو أندر وقوعاً لانعدام الداعي من أحد الجانبيين، والداعي إلى الزنا من الجانبيين، ولأن الدبر ليس بمحل للوطء فأشبهه غير الفرض.

القول السادس: حكاه الماوردي بناء على القول الأول للإمام الشافعي: من أن حد اللوطي القتل، فعلى هذا: في قتله وجهان:

أحدهما: وهو قول البغداديين: أنه يقتل رجماً بالأحجار كالزنا.

الثاني: وهو قول البصريين: أنه يقتل بالسيف صبراً كالردة تعلقاً بظاهر الخبر.

أقول: وفي اللغة: قتله صبراً أي: حبسه حتى مات، فلعل المراد: أن يجبس حتى يقتل بالسيف.

٢. مناقشة الأقوال في اللواط والترجيح:

أولاً: رد الإمام ابن العربي في (أحكام القرآن) على الإمام أبي حنيفة بقوله: أما من قال: إنه يعزر فتعلق بأن هذا لم يزن وعقوبة الزاني معلومة، فلما كانت هذه المعصية غيرها وجب ألا يشاركها في حدها فيقول: إتيان الرجال معصية ذكرها الله باسم الفاحشة، أي: في قوله تعالى: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ﴾ لبيان أنها زنا، كما قال سبحانه: ﴿وَلَا تُقْرَبُوا الرِّجَالَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ فقد بين مساواته للزنا في الإثم، وهي الفاحشة، وهي مشاركة له

في المعنى ؛ لأنه معنى محرم شرعاً مشتهداً طبعاً ، فجاز أن يتعلق به الحد إذا كان معه إيلاج ، وهذا الفقه صحيح ، وذلك أن الحد للزجر عن الموضع المشتهد ، وقد وجد ذلك المعنى كاملاً ، بل هذا أحرم وأفحش ، فكان بالعقوبة أولى وأحرى ، فإن قيل هذا وطء في فرج لا يتعلق به إحلال ولا إحصان ولا وجوب مهر ، ولا ثبوت نسب ، فلم يتعلق به حد قلنا : هذا بيان مذهب مالك ، فإن بقاء هذه المعاني فيه لا يلحقه بوطء البهيمة ، إنما يعظم أمره على الوطء في القبل تعظيماً يوجب عليه العقوبة فيه ، أحسن أو لم يحسن ، ألا ترى : إلى عقوبة الله عليه ما أعظمها؟

نقول : فالإمام ابن العربي يرجح القول الأول للإمام مالك وأصحابه ؛ لذلك نقل عنه القرطبي قوله : قال ابن العربي : والذي سار إليه مالك حقه أي من الاستدلال بالحديث فإنه أصح سنداً وأقوى معتمداً.

ثانياً : قال الماوردي ردّاً على الإمام أبي حنيفة أيضاً : وقولهم : إنه لا ينطلق عليه اسم الزنا ، فقد أطلق عليه الفاحشة التي جعلها زنا ، وأما إيجاب الحدود بالقياس فغير ممتنع وعلى أن في حد اللواط نصاً.

ثالثاً : ويرجح ابن قدامة الرواية الأولى عن الإمام أحمد مع القول الأول ، فيقول : ولأنه إجماع الصحابة { فإنهم أجمعوا على قتله ، وإنما اختلفوا في صفته ، ويرد على الإمام أبو حنيفة فيقول : وقول من أسقط الحد عنه يخالف النص والإجماع ، وقياس الفرج - أي : الدبر هنا - على غيره لا يصح بما بينهما من الفرق ، إذا ثبت هذا فلا فرق أن يكون في مملوك له أو أجنبي ؛ لأن الذكر ليس بمحل للوطء الذكري ، فلا يؤثر ملكه له.

رابعاً : في (نيل الأوطار) أورد الشوكاني الروايات المتعددة في قتل اللوطي ورجمه ، وما ورد على كل منها والآثار عن الصحابة الكبار { ثم قال

مرجحاً القول الأول: واستدلوا بما ذكره المصنف وذكرناه في هذا الباب، وهو بموضوعه ينتهض للاحتجاج به، وقد حكى صاحب (الشفاء) إجماع الصحابة على القتل.

ثم قال الشوكاني -رداً على القول الثاني من كونهما زانين-: ويجاب على ذلك بأن الأدلة الواردة بقتل الفاعل والمفعول به مطلقاً مخصصة لعموم أدلة الزنا الفارقة بين البكر والثيب على فرض شمولها للوطي، ومبطللة للقياس المذكور على فرض عدم الشمول؛ لأنه يصير فاسد الاعتبار كما تقرر في الأصول.

ويختتم الشوكاني بحثه بترجيح القول الأول، فيقول: وما أحق مرتكب هذه الجريمة ومقارف هذه الرذيلة الذميمة بأن يعاقب عقوبة يصير بها عبرة للمعتبرين، ويعذب تعذيباً يكسر شهوة الفسقة المتمردين، فحقيق بمن أتى بفاحشة قوم ما سبقهم به من أحد من العالمين، أن يصلى من العقوبة بما يكون في الشدة والشناعة مشابهاً لعقوبتهم، وقد خسف الله بهم -هكذا قال- والصواب: وقد أمطر الله عليهم حجارة من سجيل فأهلكهم واستأصل بذلك العذاب بكرهم وثيبتهم.

وعلى ما تقدم يترجح لدينا القول الأول، وهو قتل اللوطي رجماً بالأحجار بكرةً كان أو ثيباً؛ لورود النصوص في ذلك، وللرد على بقية الأقوال، والله تعالى أعلى وأعلم.

وإذا كان اللواط حراماً بالإجماع على ما سبق بيانه، فماذا لو وطئ زوجته في دبرها؟ في الفقه الحنفي: إذا أتى امرأته أو مملوكتها في الموضع المكروه -أي: الدبر- لا يحسد الزنا، وإن كان محرماً عليه؛ لأن من الناس -أي: بعض الفقهاء- من يستحله لقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المعارج: ٣٠] من غير فصل بين محل ومحل.

وفي (الاستذكار) قال ابن عبد البر: روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((لعن الله من عمل عملاً قوم لوط ثلاث مرات)) ولم يبلغنا أنه لعن الزاني، بل أمر بالستر عليه، وأولى الناس أن يقول: اللواط كالزنا من أجاز وطء الدبر من الزوجات والإماء، وهو عندنا -أي: المالكية- غير جائز، والحمد لله أي غير جائز بموضع الأذى كالحيض من النساء.

وفي (الوجيز) للإمام الغزالي عطفاً على الوطء في الدبر، والملك في الجارية، والزوجة شبهة؛ لأنها محل الاستمتاع، أي: أنه لا يجب الحد فيه للشبهة مع كون الفعل حراماً.

وقال ابن قدامة: ولو وطئ زوجته أو مملوكته في دبرها كان محرماً ولا حد فيه، لأن المرأة محل للوطء في الجملة، وقد ذهب بعض العلماء إلى حله، فكان ذلك شبهة مانعة من الحد بخلاف التلوط، قال القاضي أبو بكر بن العربي في (أحكام القرآن): سألت الإمام القاضي الطوسي عن المسألة، فقال: لا يجوز وطء المرأة في دبرها بحال؛ لأن الله تعالى حرم الفرج حال الحيض لأجل النجاسة العارضة، فأولى: أن يحرم الدبر بالنجاسة اللازمة.

نقول: وقد يستدل على الحرمة بما روي عنه ﷺ: ((ملعون من أتى امرأة في دبرها)) رواه السيوطي في (الجامع الصغير) ورمز له بالصحة، وبقوله ﷺ: ((إن الله لا يستحيي من الحق، لا تأتوا الناس في أدبارهن)) رواه السيوطي أيضاً ورمز له بالحسن.

فائدة: جاء في (حاشية ابن عابدين): ولا تكون اللواط في الجنة على الصحيح؛ لأنه تعالى استقبحتها وسماها خبيثة، والجنة منزهة عنها، وفي الأشباه حرمتها عقلية، فلا وجود لها في الجنة، وقال أبو يوسف القزويني: الميل إلى الذكور

عاهة وهو قبيح في نفسه؛ لأنه محل لم يخلق للوطء، ولهذا لم يبيح في شريعة وهو مخرج الحدث والجنة نزهت عن العاهات.

٣. السحاق أو التبادل:

السحاق وهو المساحقة، قال الأزهري: مساحقة النساء لفظ مولد، أقول والتبادل مأخوذ من الدلك وهو الدعك، يقال: دلك الجسد دعكه، وتدللك الشخص، أي: دلك جسده عند الاغتسال، والمراد هنا: ما يحصل بين امرأتين من تبادل فرجيهما فهو مفاعلة من الجانبين، ولم أجده في المعاجم اللغوية عدا ما ذكره صاحب (لسان العرب) عن الأزهري في المساحقة.

ما قاله الفقهاء في ذلك:

أولاً: في الفقه المالكي: أجمل ابن جزري الحكم دون تعريف للمسألة، فقال: إذا تساحت امرأة مع أخرى فقال ابن القاسم: تؤدبان على حسب اجتهاد الإمام، وقال أصبغ: تجلدان مائة مائة.

وفي (مدونة الفقه المالكي) عنون الغرياتي بعنوان "المساحقة" وعرفها ناقلاً حكمها عن الشرح الكبير بقوله: المساحقة هي مجامعة المرأة للمرأة، وقد تكون بين رجلين أو رجل وامرأة، وهي أيضاً من الشذوذ الجنسي المحرم كالزنا، إلا أنه لا حد فيه، لأن عملها لا يتضمن إيلاجاً فأشبهه المباشرة فيما دون الفرج من غير إيلاج، وكما لا حد على المباشرة فيما دون الفرج، فكذلك لا حد في المساحقة، إذ لم ترد فيها عقوبة محددة من الشرع، وإنما فيها التعزير والأدب بما يراه الحاكم.

وتثبت المساحقة بشهادة عدلين لا أربعة؛ لأنها ليست من الزنا الموجب للحد، وقال الماوردي في (الحاوي): فأما السحاق: وهو إتيان المرأة المرأة فهو محظور

كالزنا، وإن خالفه في حده؛ لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "السحاق زنا النساء بينهن" والواجب فيه التعزير دون الحد لعدم الإيلاج بينهن.

هذا والحديث المذكور ذكره ابن حزم الظاهري في الحدود، وضعفه وقال: هذا حديث لا يصح، وفي (المهذب) للشيرازي: ويحرم إتيان المرأة المرأة لما روى أبو موسى الأشعري أن النبي ﷺ قال: ((إذا أتت المرأة المرأة فهم زانيتان)) ويجب فيه التعزير دون الحد؛ لأنها مباشرة من غير إيلاج، فوجب بها التعزير دون الحد كمباشرة الرجل المرأة فيما دون الفرج.

وقد نقل صاحب (تكملة المجموع) عن البيهقي بعد روايته للحديث قوله: لا أعرفه، والحديث منكر بهذا الإسناد.

ويقول ابن قدامة: وإن تداكنت امرأتان فهم زانيتان ملعونتان، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان)) ولا حد عليهما؛ لأنه لا يتضمن إيلاج فأشبهه المباشرة دون الفرج وعليهما التعزير؛ لأنه زنا لا حد فيه، فأشبهه مباشرة الرجل المرأة من غير جماع.

انتهى كلام ابن قدامة.

وقد ذكر الحديث دون تعليق بينما عزاه محقق الكتاب إلى البيهقي دون ذكر كلام البيهقي السابق فيه.

وعاب ابن القيم في (الداء والدواء) على مَنْ قاس وطء الرجل لمثله على تدالك المرأتين بأنه من أفسد القياس، إذ لا إيلاج هناك، أي: في التدالك، وإنما نظيره مباشرة الرجل الرجل من غير إيلاج، على أنه قد جاء في بعض الآثار المرفوعة: ((إذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان)) لكن لا يجب الحد بذلك لعدم الإيلاج، وإن أطلق عليهما اسم الزنا العام، كزنا العين واليد والرجل والفم.

وعلى ما تقدم من أقوال الفقهاء يتبين ما يلي :

أولاً: أن إتيان المرأة المرأة يسمى سحاقاً ومساحقة وتداولاً.

ثانياً: أن فعله حرام باتفاق الجميع ، ومحذور ، وفيه التعزير باجتهاد الإمام.

ثالثاً: أنه يسمى زنا عند الحنابلة كما ذكره ابن قدامة ، وقال الشافعي هو كالزنا وإن خالفه في حده ، ولم يدخله المالكية في الزنا الاصطلاحي لعدم الإيلاج.

رابعاً: أن الدكتور الغرياتي في (مدونة الفقه المالكي) توسع في تعريف المساحقة بتسميتها مجامعة المرأة المرأة وأدخل فيها ما يكون بين رجلين ، وهو أمر خطير قد يفهم منه تأسيساً على قوله مجامعة أنها اللواط ، كما أدخل فعل رجل وامرأة.

نقول : وهذا الأخير يسمى مباشرة ولو اقتصر الدكتور الغرياتي على ما ذكره صاحب (الشرح الكبير) لكان أصوب حيث جاء فيه شرح عبارة (المختصر) : لا مساحقة بالرفع عطف على وطء ، أي : أن الزنا وطء لا مساحقة لعدم الإيلاج ، وهو فعل النساء بعضهم ببعض ، فلا حد على فاعله منهن ، وأدب اجتهاداً - أي : بالاجتهاد من الحاكم. وفي (حاشية الدسوقي) قوله : وأدب - أي : فاعل المساحقة - ولو وقعت بين رجل وامرأة أو بين رجلين.

نقول : أي أن الشيخ الأمير اعتبر ما يقع بين المذكورين من المساحقة أي : تداول من حيث وجوب الأدب أي : التعزير فيها ، لكن أحداً من الفقهاء لم يدخل الفعلين الأخيرين في المساحقة التي عرفها الجميع بأنها : ما يقع بين المرأتين ، وما ذكره الدكتور الغرياتي استناداً على ما نقله الدسوقي عن الأمير ليس محل اتفاق ؛ لأنه المفهوم من قوله : وقد تكون بين رجلين ، المفهوم من هذا هو اللواط ، وليس كذلك ، فلو قال نظيره تداول الرجلين كفعل النساء لكان أصوب ، كما أن إتيان الرجل المرأة يسمى مباشرة ، نعم ، فيه التعزير لكنه لا يسمى زنا اصطلاحاً ، ولا يسمى مساحقة وتداولاً ، حيث اقتصر ذلك على فعل النساء بعضهم ببعض.

لذا أردنا التنبيه على ما ذكره الدكتور الغرياتي حتى لا يفهم منه غير المراد. والأمر الأخير الذي تبين لنا من استعراض آراء الفقهاء في المسألة أن استدلال الشافعية والحنابلة بحديث: ((السحاق زنا النساء بينهن)) أو بحديث: ((إذا أتت المرأة فهما زانيتان)) استدلال بأحاديث ضعيفة ومنكرة فلم تثبت صحتها، والمسألة حكم شرعي فلا يؤخذ فيه بالضعيف، كما يجوز ذلك بالأعمال الأعمال الفاضلة، فالأولى الاستدلال العقلي على حاضرك الفعل لقبحه، وابتغاء اللذة والمتعة بين فرجين متجانسين من امرأتين.

٤. الاستمنا:

أولاً: تعريفه:

في (القاموس الفقهي): استمنى الرجل: استدعى منيه بأمر غير الجماع حتى دفع، والمني: سائل مبيض غليظ تسيح فيه الحيوانات المنوية يخرج من ذكر الرجل إثر جماع أو نحوه، أما مني المرأة: فهو أصفر رقيق وقد يبيض، وفي القرآن الكريم: ﴿الْوَيْكُ نُطْفَةٌ مِنْ مَنِيِّ يُمْنٍ﴾. [القيامة: ٢٣٧].

وعند العلماء مني الرجل له خواص عليها الاعتماد في كونه منياً، وهي ثلاث:

الأولى: الخروج بشهوة مع الفتور عقبه.

الثانية: الرائحة، وهي قريبة من رائحة العجين أو طلع النخل.

الثالثة: الخروج بدفق ودفعات.

وكل واحدة من هذه الخواص كافية في إثبات كونه منياً، ولا يشترط اجتماعها فيه.

أما مني المرأة فله خاصتان يعرف بواحدة منهما:

أحدهما: أن رائحته كرائحة مني الرجل.

والأخرى: التلذذ بخروجه وفتور شهوتها عقب خروجه.

ثانياً: حكمه:

بعد هذا التعريف الإجمالي نستعرض ما قاله الفقهاء في حكم الاستمنا:

في الفقه الحنفي: الاستمنا حرام، وفيه التعزير، ولو مكن امرأته أو أمته من العبث بذكره فأنزل كرهه، ولا شيء فيه، وقال ابن عابدين تعليقاً على أن الاستمنا حرام: أي: بالكف إذا كان لاستجلاب الشهوة، أما إذا غلبته الشهوة، وليس له زوجة ولا أمة ففعل ذلك لتسكينها، فالرجاء أنه لا وبال عليه، كما قاله أبو الليث: ويجب لو خاف الزنا، وعلى حكم الكراهة إذا كان بفعل الزوجة بذكر زوجها قال: الظاهر أنها كراهة تنزيه؛ لأن ذلك بمنزلة ما لو أنزل بتفخيذ أو تبطين، تأمل، وقدمنا في باب مفسدات الصوم: يجوز أن يستمني بيد زوجته ولا شيء عليه، أي: من حد وتعزير، وكذا من إثم.

على ما قلناه وفي (مدونة الفقه المالكي) الاستمنا: استخراج المني باليد ونحوها، وهو محرم عند مالك وجماعة من العلماء، وهو أشبه بالمباشرة فيما دون الفرج، وحرمة أخف من الزنا، كما روي عن ابن عباس < في (مصنف عبد الرزاق) وقال الإمام ابن العربي في (أحكام القرآن): قال محمد بن عبد الحكم: سمعت حرملة بن عبد العزيز، قال: سألت مالكا عن الرجل يجلد عميرة؟ فتلا هذه:

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴾ . [المؤمنون: ٥ - ٧]

وهذا لأنهم يكونون عن الذكر بعميرة، وفيه يقول الشاعر:

إذا حلت بوادٍ لا أنيس به ❖ فاجلد عميرة لا داء ولا حرج
ويسميه أهل العراق بالاستمنا، وهو استفعال من المنى، وأحمد بن حنبل على
ورعه يجوز، ويحتج بأنه إخراج فضلة من البدن، فجاز عند الحاجة، أصله
الفصد والحجامة.

وعامة العلماء على تحريمه، وهو الحق الذي لا ينبغي أن يدان الله إلا به، وقال
بعض العلماء: إنه كالفاعل بنفسه، وهي معصية أحدثها الشيطان وأجرها بين
الناس حتى صارت قيلة، ويا ليتها لم تقل، ولو قام الدليل على جاوزها لكان
ذو المروءة يعرض عنها لدناءتها، والاستمنا ضعيف في الدليل، عار بالرجل
الدنيء، فكيف بالرجل الكبير؟! انتهى كلامه، وسوف نذكر ما ذكره عن
الإمام أحمد، من خلال مراجع المذهب الحنبلي.

وقال الشيرازي الشافعي في (المهذب): ويحرم الاستمنا؛ لقوله **عَلَيْكَ**: ﴿وَالَّذِينَ
هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ الآيات، ولأنها مباشرة تفضي إلى قطع النسل، فحرم
كاللواط فإن فعل عزر، ولم يحد؛ لأنها مباشرة محرمة من غير إيلاج فأشبهت
مباشرة الأجنبية فيما دون الفرج.

أما بالنسبة للمذهب الحنبلي: فلم نجد ذكراً لمسألة الاستمنا في باب الزنا، لكننا
وجدت الحكم في باب الصيام، حيث قال ابن قدامة: ولو استمنى بيده فقد فعل
محرمًا ولا يفسد صومه به، إلا أن ينزل، فإن أنزل فسد صومه؛ لأنه في معنى
القبلة في إثارة الشهوة.

ثم يأتي عبد القادر عودة في (التشريع الجنائي الإسلامي) بأحكام المسألة
واختلاف الفقهاء فيها، فيقول: واستمنا الرجل بيد امرأة أجنبية لا يعتبر زنا،

وكذلك إدخال الرجل الأجنبي إصبعه في فرج امرأة - ولكن كلا الفعلين معصية - فيه التعزير على الرجل والمرأة، سواء حدث إنزال أو لم يحدث.

أما استمناء الرجل بيده، ويسمى "الْحُضْخُضَةَ" و"جلد عميرة" فمختلف فيه، فالمالكيون والشافعيون يحرّمونه مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَفْئِدَتِهِمْ أَحْفَظُونَ﴾ الآيات الثلاث، فالرجل المسلم مطالب بحفظ فرجه إلا على اثنتين: زوجته وملك يمينه، فإن التمس لفرجه منكحاً سوى ذلك، فهو من العادين، أي: المجاوزين ما أحل الله لهم إلى ما حرمه عليهم.

ويحرم الحنفيون الاستمناء إذا كان لاستجلاب الشهوة، أما إذا غلبت الشهوة الرجل، ولم يكن له زوجة ولا أمة، فاستمنى بقصد تسكينها فالرجاء أنه لا وبال عليه، ويجب الاستمناء عندهم إذا خيف الوقوع في الزنا بدونه، أقول: وذلك ارتكاباً لأخف الضررين، وينبغي تقييده بحالة الضرورة، وهي تقدر بقدرها؛ لأنه قد يصير إدماناً لا يستطيع أن يتركه بعد ذلك، والحنابلة لا يرون شيئاً على من استمنى بيده خوفاً من الزنا أو خوفاً على بدنه، أي: على صحته إذا لم يكن له زوجة أو أمة، ولم يقدر على الزواج وإلا حرم الاستمناء.

ويرى ابن حزم: أن الاستمناء مكروه، ولا إثم فيه؛ لأن مس الرجل ذكره بشماله مباح بإجماع الأمة كلها، فإذا هو مباح، فليس هنالك زيادة على المباح إلا التعمد لنزول المنى، فليس ذلك حراماً أصلاً؛ لقول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩] وليس هذا ما فصل لنا تحريمه، ويقول -أي: ابن حزم-: أنه يكره الاستمناء؛ لأنه ليس من مكارم الأخلاق، ولا من الفضائل.

ويترجح لدينا تحريم الجمهور للاستمناء؛ لقوة أدلتهم مع واجهة المذهب الحنفي فيما قاله بصدد ذلك، وتقييدنا له. والله تعالى أعلى وأعلم.

٥. إتيان البهيمة :

تناول الفقهاء حكم وطء البهيمة ، وماذا على الفاعل؟ وحكم قتل البهيمة من عدمه ، وماذا يفعل بالمأكولة إذا ذبحت؟

وكانت أقوالهم كما يلي :

في المذهب الحنفي : وطء البهيمة حرام ولا حد عليه ، ولكن يعزر ؛ لأنه ليس في معنى الزنا في كونه جنائية ، وفي وجود الداعي ؛ لأن الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه : نهاية السفه أو فرط الشبق ولأنه لا يرغب فيه العقلاء ولا السفهاء ، وتذبح البهيمة وتحرق لقطع امتداد التحدث به كلما رثيت فيتأذى الفاعل به ، وليس بواجب أي الذبح ، وإذا ذبحت وهي مما لا تؤكل ضمن قيمتها ، إن كان مالکها غيره ؛ لأنها ذبحت لأجله - أي : الفاعل - وإن كانت مما تؤكل أكلت عند أبي حنيفة ، وقال الصحابان : تحرق أيضاً ؛ وذلك لما رواه أصحاب السنن الأربعة عن عكرمة عن ابن عباس { عنه رضي الله عنه } : "من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوه" قلت له : ما شأن البهيمة؟ قال : ما أراه قال ذلك إلا أنه كره أن يؤكل لحمها أو ينتفع بها ، وقد عمل بها ما عمل لكن الحديث ضعيف ، وفيه مقال لذلك ، روي عن ابن عباس موقوفاً عليه : "ليس على الذي يأتي البهيمة حد" وقال الترمذي : وهذا أصح من الأول.

وفي (الشرح الكبير) و(حاشية الدسوقي) : واطئ بهيمة يؤدب اجتهاداً ، وكذا من أدخلت ذكر بهيمة بفرجها ، ويثبت ذلك بشهادة عدلين لا بأربعة ؛ لأن هذا ليس زنا ، ولا بشاهد وامرأتين أو أحدهما مع يمين ؛ لأن ذلك ليس بمال ولا آيل له ، وقالوا : إن البهيمة الموطوءة كغيرها في الذبح والأكل ، فلا تحرم ولا تكره حيث كانت مباحة الأكل.

وقال القاضي عبد الوهاب في (المعونة): من أتى بهيمة فلا حد عليه، خلافاً لمن قال: إنه يقتل أو يحد لقوله ﷺ: ((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل بغير نفس)) وكل هذا معدو في مسألتنا، ولأنه لم ينتهك حرمة فرج له حرمة، والحد يجب لهذا المعنى، ولا تقتل البهيمة خلافاً لمن قال تقتل؛ لأن نكاح البهيمة لا يوجب قتلها اعتباراً به إذا نكحها ما هو من جنسها، ولأن قتلها لما لم يجوز أن يكون حداً لاستحالة تكليفها لم يجوز أن تقتل؛ لأن القتل الواجب بالوطء لا يكون إلا على وجه الحد.

وبعد هذه الردود على مذهب الشافعية والحنابلة الآتين يقول القاضي عبد الوهاب: إذا ثبت أنه لا حد عليه، أي: من أتى البهيمة فيعاقب؛ لركوبه أمراً ممنوعاً - أي: ممنوعاً منه محرماً عليه - فوجب زجره عنه لثلا يعود لثله. انتهى.

وفي (مدونة الفقه الملكي) حديث: "من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه" ضعيف والحدود تدرأ بالشبهات، وفي (الوجيز) قال الإمام الغزالي: وفي البهيمة قولان:

أصحهما: أن فيه تعزيراً، وفي قول: تقتل البهيمة أيضاً، ثم في وجوب قيمتها إن كانت غير مأكولة، وفي حلها إن كانت مأكولة خلاف، وإن أوجبنا الحد فلا يثبت إلا بأربعة عدول، وإن أوجبنا التعزير فيكفي عدلان على أحد الوجهين، وفي (مغني المحتاج): ولا حد بوطء بهيمة في الأظهر؛ لأن الطبع السليم يأباه، فلم يحتج إلى زاجر يحد بل يعزر.

وفي النسائي عن ابن عباس: "ليس على الذي يأتي البهيمة حد" ومثل هذا لا يقوله إلا عن توقيف.

الثاني: يقتل محصناً كان أو غيره لقوله ﷺ: ((من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوهها معه)) رواه الحاكم، وصحح إسناده.

والثالث: يحد حد الزنا فيفرق فيه بين المحصن وغيره، أما البهيمة المفعول بها ففيها أوجه؛ أصحها: لا تذبح، وقيل: تذبح إن كانت مأكولة، وقيل: تذبح مطلقاً لظاهر الحديث، واختلفوا في علة ذلك، فقيل: لاحتمال أن تأتي بولد مشوه الخلق، فعلى هذا لا تذبح إلا إذا كانت أنثى، وقد أتاه في الفرج، وقيل: إن في بقائها تذكيراً للفاحشة فيعير بها، وهذا هو الأصح، فعلى هذا: لا فرق بين الذكر والأنثى، وإن كانت مأكولة وذبحت حل أكلها على الأصح، وحيث وجب الذبح والبهيمة لغير الفاعل لزمه لمالكها إن كانت مأكولة ما بين قيمتها حية ومذبوحة، وإلا لزمه جميع القيمة، وقيل: لا شيء لصاحبها؛ لأن الشرع أوجب قتلها للمصلحة.

ويأتي ابن قدامة بالأقوال في المسألة، ويهمننا هنا المذهب الحنبلي، فنكتفي بذكر الروايات فيه عن الإمام أحمد حيث يقول ابن قدامة في (المغني): اختلفت الرواية عن أحمد في الذي يأتي البهيمة، فروي عنه: أنه يعزر ولا حد عليه، والرواية الثانية: حكمه حكم اللائط سواء، قال الحسن: حده حد الزنا، وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن: يقتل هو والبهيمة لحديث: "من أتى بهيمة" ووجه الرواية الأولى: أنه لم يصح فيه نص، ولا يمكن قياسه على الوطء في فرج الآدمي؛ لأنه لا حرمة لها، وليس بمقصود يحتاج في الزجر عنه إلى الحد، فإن النفوس تعافه، وعامتها تنفر منه، فبقي على الأصل في انتفاء الحد، والحديث لم يثبت أحمد، وقال الطحاوي: هو ضعيف، ومذهب ابن عباس خلافه، وهو الذي روي عنه، ولأن الحد يدرأ بالشبهات، فلا يجوز أن يثبت بحديث فيه هذه الشبهة،

والضعف، وقول الخرقى: أدب وأحسن أدبه، يعني: يعزر ويبالغ في تعزيره؛ لأنه وطء في فرج محرم لا شبهة له فيه، لم يوجب الحد، فأوجب التعزير كوطء الميتة.

ومع ما سبق نص ابن قدامة على وجوب قتل البهيمة مستدلاً بذات الحديث الذي سبق تضعيفه، ثم قال: إن كان الحيوان للفاعل ذهب هدرًا وإن كان لغيره فعلى الفاعل غرامته له؛ لأنه سبب إتلافه فيضمنه.

ثم إن كانت مأكولة: فهل يباح أكلها؟

على وجهين واستدل لكل من الوجهين، ويغني عن ذلك ما سبق ذكره.

وبعد هذه الأقوال في شأن من أتى بهيمة: يترجح لدينا ما يلي:

أولاً: وطء البهيمة حرام، ولا حد على فاعله، لكنه يعزر ويؤدب اجتهاداً.

ثانياً: يثبت ذلك الفعل بشهادة عدلين فقط.

ثالثاً: لا تذبح البهيمة إن كانت غير مأكولة، وكانت ذكراً، والأولى أن تباع بعيداً عن المكان، أما إن كانت أنثى فتقتل، فإن كانت للفاعل فهدر، وإن كانت لغيره فعليه قيمتها؛ خشية أن تحمل من مني الفاعل.

رابعاً: إن كانت مباحة الأكل تذبح وتؤكل، فإن كانت لغيره فعليه فرق ما بين قيمتها حية وقيمتها مذبوحة، حتى لا يتلف المال والله تعالى أعلم.

فرع أخير: ذكر المالكية: أن من أدخلت ذكر بهيمة بفرجها حكمها حكم واطئ البهيمة، وقال ابن عابدين في (حاشيته): تنبيه: لو مكنت امرأة قرداً من نفسها فوطئها كان حكمها كإتيان البهائم، وهل يذبح القرد أيضاً؟ مقتضى التعليل لقطع امتداد التحدث، نعم، فتأمل!.

وقال البهوتي في (كشاف القناع): ولو مكنت امرأة قرداً من نفسها حتى وطئها، فعليها ما على واطئ البهيمة.
قلنا: وكذلك -والعياذ بالله- من مكنت كلباً من نفسها.

كيفية تنفيذ حد الزنا

١. فيما يشترط لإقامة الحدود عامة، وإقامة حد الزنا خاصة:

كيفية تنفيذ حدّي الزنا أي: الرجم للمحصن والجلد للبكر، وليس من نافلة القول أن نقول: إن كلامنا فيما ينبغي أن يكون، لا فيما هو كائن.
ما يشترط لإقامة الحدود عامة وإقامة حد الزنا خاصة:

أولاً: ما يشترط لإقامة الحدود عامة:

اتفق الفقهاء على أنه لا يقيم الحدود إلا الإمام أو من فوض إليه الإمام، واستدلوا على ذلك بأنه لم يقم حد على عهد رسول الله ﷺ إلا بإذنه، ولا في أيام الخلفاء الراشدين { إلا بإذنهم؛ ولأن الحد حق لله تعالى يفتقر إلى الاجتهاد، ولا يؤمن فيه الحيف -أي: الجور والظلم- فلم يجز بغير إذن الإمام، هذا ويجوز إقامة السيد الحد على رقيقه بشروطه ولثبوت ذلك في السنة الصحيحة.

ثانياً: ما يشترط لإقامة حد الزنا خاصة:

أولاً: إن كان الحد هو الرجم، فيُنظر:

أ. إذا ثبت الزنا بيينة فإن الشهود هم الذين يبدءون بالرجم، ثم الناس؛ ولأن فعل ذلك أبعد للشهود من التهمة في الكذب عليه، فإن هرب المرجوم منهم أتبعوه حتى يقتلوه.

ب. أما إن ثبت الزنا بالإقرار فإن الحاكم، أو من ينييه: هو الذي يبدأ بالرجم، ثم يرجم الناس بعده، وروى سعيد بإسناده عن علي < أنه قال: "الرجم رجمان فما كان منهما بإقرار، فأول من يرجم الإمام، ثم الناس، وما كان بيينة، فأول من يرجم البينة ثم الناس".

فإن هرب المرجوم الذي أقر على نفسه، وجب تركه، لما روي أن معاذ بن مالك لما وجد مس الحجارة خرج يشدد -أي: يسرع- في عدوه لما اشتد عليه أمر الرجم، فلقيه عبد الله بن أنيس وقد عجز أصحابه فنزع له بوظيف بعير، وهو ما فوق الرسغ من الساق فرماه به فقتله، ثم أتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال: ((هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه)) رواه أبو داود في باب رجم معاذ بن مالك من كتاب الحدود؛ ولأنه يحتمل الرجوع فيسقط عنه الحد، لكن إن قتله قاتل في هربه فلا شيء عليه، لحديث ابن أنيس السابق حين قتل معاذاً؛ ولأنه قد ثبت زناه بإقراره، فلا يزول ذلك باحتمال الرجوع، أما إن لم يُقتل وأتى به للإمام وظل مقيماً على اعترافه رجمه، أو أمر برجمه، وإن رجع عنه تركه.

ثانياً: أما إن كان الحد: هو الجلد فالذي يقيمه هو الإمام، أو من ينييه أي: فلا يشترط ابتداء الشهود به؛ لأنهم قد لا يعرفون كيفية الجلد على الوجه الصحيح؛ ولأنه لا يؤمن منه الحيف، أي: الجور والتعدي؛ ولأن الأثر الوارد عن علي < جاء في الرجم خاصة، فيبقى أمر الجلد على أصل القياس.

ثالثاً: شرط خوف الهلاك من عدمه ينظر أيضاً:

أ. إذا كان الحد رجماً، فلا يشترط لإقامته عدم خوف الهلاك؛ لأنه حد مهلك إلا الحامل، فإنه لا يقام عليها الرجم وقت حملها؛ لأنه يؤدي إلى إهلاك جنينها دون حق، وهو لا يجوز، فيؤخر رجم الحامل حتى تضع حملها، وذلك لأمره ﷺ: ((من أقرت بالزنا - وهي المرأة الغامدية - بأن تذهب حتى تضعه، ثم لما أتته بعد وضعه، قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفضميه، ثم بعد فطام الطفل أمر برجمها)) ألا فليُنظر إلى رحمته ﷺ ورأفته للأم الزانية وبالجنين وبالرضيع.

ب. أما إذا كان الحد جلداً، فيشترط أن لا تؤدي إقامته إلى هلاك المجلود؛ لأن حد الجلد شرع زاجراً لا مهلكاً، فلا يجوز إقامته في الحر أو البرد الشديدين، ولا في المرض الشديد الذي يرجى برؤه منه، ولا في الحمل أو النفاس؛ لأن الحد إذا أقيم في هذه الأحوال أفضى إلى القتل؛ ولأنه يخشى هلاك الحامل وهلاك ولدها.

أما إذا كان المرض لا يرجى برؤه؛ فقد أجاز الشافعية والحنابلة إقامة الحد عليه، وقالوا: إنه إذا كان نضو الخلق أي: هزيل الجسم لا يطيق الضرب، فإنه يضرب بمائة شمراخ، وهو العثكال عليه بسر، وهو في النخل بمنزلة العنقود من الكرم، والبسر تمر النخل قبل أن يرطب.

واستدلوا على ذلك بما رواه أبو داود والنسائي عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن بعض أصحاب النبي ﷺ: أن رجلاً منهم اشتكى حتى ضني - أي: اشتد مرضه حتى نحل جسمه - فدخلت عليه امرأة فهش لها، فوقع بها، فسئل له رسول الله ﷺ فأمر رسول الله ﷺ: "أن يأخذوا مائة شمراخ فيضربوه ضربة واحدة" لكن قال ابن المنذر عن الحديث في إسناده مقال؛ لذلك أنكر الإمام مالك هذا الفعل، وقال: قد قال الله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾. [النور: ٢] وهذا الجلد جلدة واحدة،

ورد ابن قدامة على ذلك بقوله: يجوز أن يقام ذلك في حال العذر مقام مائة، كما قال الله تعالى في حق أيوب #: ﴿ وَخَذُ يَدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرَبَ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ ﴾. [ص: ٤٤] وهذا أولى من ترك حده بالكلية أو قتله بما لا يوجب القتل.

نقول: فالأمر يرجع إلى حال المحدود، ومدى تحمله للجلد، فإن كان يتحمل الجلد بحيث لا يهلك به جلد مائة جلدة، وإن كان لا يتحمل فليضرب بمائة شمراخ ضربة واحدة، فما لا يدرك كله لا يترك كله، وحتى لا يهلك فيقتل بذلك، ولقوله ﷺ: ((إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)) ولأنه لا يمكن ترك الحد حتى لا يعطل، فإذا أقيم الحد بشروطه فهلك المحدود فلا ضمان كما قال جمهور الفقهاء.

٢. في أداة الحد:

أداة الحد في حالة الرجم هي الحجارة، وفي حالة الجلد هي السوط؛ فماذا قال الفقهاء فيهما؟

أولاً: في الحجارة التي يرمم بها:

قال: الكاساني في (بدائع الصنائع): روي: "أنه ﷺ حفر للمرأة الغامدية إلى ثنودتها، وأخذ حصاةً مثل الحمصة ورماها بها" أقول: ولفظ روي يستعمل في الحديث الضعيف، فإن صح فسيأتي حكم الحفر للمرأة من عدمه إن شاء الله. والشاهد في أن حصاة الرجم مثل الحمصة، وفي (مدونة الفقه المالكي) يكون الرجم بحجارة متوسطة، يرمى بمثلها لا بحجارة عظام خشية التشويه، ولا بالحصىات الصغار خشية التعذيب.

وقال الماوردي الشافعي في (الحاوي الكبير): وأما الحجر الذي يرمم به فلا اختيار أن يكون ملء الكف، ولا يكون أكبر منه كالصخرة فيوجهه -أي: يميته- مباشرة ولا يكون أصغر منه كالحصاة فيطول عليه، ويكون موقف الرامي منه بحيث لا يبعد عليه فيخطئه، ولا يدنو منه فيؤلمه.

وفي (المغني) لابن قدامة: الرجم أن يرمم بالحجارة وغيرها حتى يقتل بذلك، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن المرجوم يداوم عليه بالرجم حتى يموت؛ ولأن إطلاق الرجم يقتضي القتل به كقوله تعالى: ﴿لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ﴾. [الشعراء: ١١٦]

وفي (كشاف القناع): وتكون الحجارة في الرجم متوسطة كالكف، فلا ينبغي أن يشخن المرجوم بصخرة كبيرة، ولا أن يطول عليه بحصيات خفيفة؛ لأنه تعذيب له.

وفي (الفقه الإسلامي وأدلته) قال الدكتور وهبه الزحيلي نقلاً عن فقهاء المذاهب: يقام حد الرجم بالضرب بالمدر -أي: الطين المتحجر، وبالحجارة المعتدلة، أي: بملء الكف لا بحصيات خفيفة لئلا يطول تعذيبه، ولا بصخرات تقضي عليه بسرعة، لئلا يفوت التنكيل المقصود، أقول فالحديث الذي رواه الكاساني الحلبي من أنه ﷺ: "رمى بحصاة مثل الحمصة" أظنه من باب رحمته ﷺ وهذه مثل جمرات الرجم في أيام منى، وهي مثل حصى الخذف، وهو ما ترميه الدابة من حولها إذا أسرعت في مشيها.

ويقال: خذف بالحصى والنوى جعل الحصاة أو النواة بين سبائتيه ورمى بها، وهذا حتى لا يؤذي بها أحداً أثناء الرمي في منى.

أما هنا فالراجح: أن تكون الحجارة متوسطة ملء الكف لا بالصغيرة ولا بالكبيرة، وهو ما ذكره الماوردي الشافعي، والبهوتي الحنبلي -رحمهم الله

تعالی - وفي (صحيح مسلم) في رجم ماعزٍ: ((فرميناه بالعظم، والمدر والخذف)) قال: النووي هذا دليل لما اتفق عليه العلماء، أن الرجم يحصل بالحجر أو المدر أو العظام أو الخذف أو الخشب وغير ذلك مما يحصل به القتل ولا تتعين الأحجار والخذف قطع الفخار المتكسر.

ثانياً: في السوط الذي يجلد به البكر:

في (الهداية) و(شرح فتح القدير) يأمر الإمام بضربه -أي: المجلود- بسوط لا ثمرة له، والمراد بثمر السوط: عذبتة وذبته، مستعار من واحدة ثمر الشجر، وفي الصحاح وغيره عقد أطرافه، فينبغي أن لا يضرب بسوط له ثمرة؛ لأن الثمرة إذا ضرب بها تصير كل ضربة ضربتين، فالمشهور أنه لا ثمرة له، أي: لا عقدة عليه، وروى ابن أبي شيبة حدثنا عيسى بن يونس عن حنظلة السدوسي عن أنس بن مالك قال: كان يؤمر بالسوط فتقطع ثمرة، ثم يدق بين حجرين حتى يلين ثم يضرب به، قلنا له: في زمن من هذا؟ قال: في زمن عمر بن الخطاب < .

والحاصل: أن المراد أن لا يضرب به وفي طرفه يبس؛ لأنه حينئذٍ يجرح أو يبرح، فكيف إذا كان فيه عقدة، والسوط المتوسط هو بين المبرح أي الجارح وبين غير المؤلم، لإفضاء الأول إلى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود، وهو الانزجار.

وفي (مدونة الفقه المالكي): والحدود كلها لا تضرب إلا في الظهر بسوط وسط لين، وضرب وسط غير مبرح ولا يرفع الضارب، يده فوق رأسه حتى يرى أبطه، ففي مصنف أبي شيبة: "أتي عمر برجل في حد فأتي بسوط، فقال: أريد ألين من هذا، فأتي بسوط فيه لين، فقال: أريد أشد منه، فأتي بسوط بين السوطين، فقال: اضرب ولا يرى أبطك، وأعط كل عضو حقه".

وقال الماوردي: سمي الجلد جلدًا لوصوله إلى الجلد، ويكون بسوط معتدل ليس جديدًا ولا خلقًا أي: باليًا، وفي (كشاف القناع): بسوط من غير جلد لا حديد فيجرح ولا خلقًا بفتح اللام: وهو البالي؛ لأنه لا يآلم وقد تكون الكلمة حديد بالحاء، أو يعني: شديد الحدة وقد تكون بالجيم أي: لا جديد، روي عن علي وغيره حجمه، أي: السوط بين القضيب والعصا، أي: فوق القضيب والعصا، ولا يضرب في الحد بعصا ولا غيرها من جلد ونحوه، لقول علي: "ضربًا بين ضربين، وسوط بين سوطين" يعني: وسطًا، ثم قال: فإن كان -أي: المجلود أو المحدود- لا يطبق الضرب وخشي عليه من السوط، أقيم عليه الحد بأطراف الثياب وبالقضيب الصغير وهو شمراخ النخل؛ لئلا يفضي ما فوق ذلك إلى إتلافه، فإن خيف عليه من القضيب ونحوه ضرب بمائة شمراخ مجموعة، أو عثكول ضربة واحدة، أو بخمسين شمراخًا ضربتين.

وقد سبقت الأدلة على وجوب كل من الرجم للمحصن، والجلد للبكر، ونضيف إلى كما سبق في أدلة الرجم ما رواه ابن قدامة في (المغني): أن رسل الخوارج جاءوا عمر بن عبد العزيز -رحمه الله- فكان من جملة ما عابوا عليه الرجم، وقالوا: ليس في كتاب الله إلا الجلد، وقالوا: الحائض أوجبتم عليها قضاء الصوم دون الصلاة، والصلاة أوكد، فقال لهم عمر: وأنتم لا تأخذون إلا بما في كتاب الله؟ قالوا: نعم، قال: فأخبروني عن عدد الصلوات المفروضات وعدد أركانها وركعاتها ومواقيتها؟ أين تجحدونه في كتاب الله تعالى؟

وأخبروني عما تجب الزكاة فيه ومقاديرها ونصبها؟ فقالوا: أنظرنا -أي: أمهلنا- فرجعوا يومهم ذلك فلم يجدوا شيئًا مما سألهم عنه في القرآن، فقالوا: لم نجد -أي: لم نجد في القرآن- فقال: فكيف ذهبتم إليه؟ قالوا: لأن النبي ﷺ فعله، وفعله المسلمون بعده، فقال لهم: فكذلك الرجم، وقضاء الصوم؛ فإن

النبي ﷺ رجم ورجم خلفاؤه بعده والمسلمون، وأمر النبي ﷺ بقضاء الصوم دون الصلاة، وفعل ذلك نساؤه ونساء أصحابه. انتهى.

٣. مكان إقامة الحد، وحضور طائفة من المؤمنين:

في الفقه الحنفي يقول الكاساني في (البدائع): لا يقام شيء من ذلك في المسجد، لما روي عن ابن عباس { عن رسول الله ﷺ قال: ((لا تقام الحدود في المساجد)).

وهذا نص في الباب؛ ولأن تعظيم المسجد واجب، وفي إقامة الحدود فيه ترك لتعظيمه؛ ولأن إقامة الحدود في المسجد لا تخلو عن تلويثه فتجب صيانة المسجد عن ذلك، وينبغي أن تقام الحدود كلها في ملأ من الناس لقوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢٢] والنص وإن ورد في حد الزنا، لكن النص الوارد فيه يكون وارداً في سائر الحدود دلالة؛ لأن المقصود من الحدود كلها واحد، وهو زجر العامة، وذلك لا يحصل إلا وأن تكون الإقامة على رأس العامة؛ لأن الحضور ينزجرون بأنفسهم بالمعينة، والغيب ينزجرون بإخبار الحضور، فيحصل الزجر للكل.

وكذا فيه منع الجلاد من المجاوزة عن الحد الذي جعل له؛ لأنه لو جاوز لمنعه الناس عن المجاوزة، وفيه أيضاً دفع المدة عن الميل فلا يتهمه الناس أن يقيم الحد عليه بلا جرم سبق منه، والله تعالى الموفق.

ويقول ابن جزى المالكي في (القوانين الفقهية): ويستحب أن يحضر حد الزنا طائفة من المؤمنين، وأقلهم أربعة وقال ابن حنبل: اثنان، وقيل: واحد، وقيل: عشرة.

وفي (مغنى المحتاج): ويستحب حضور الإمام وحضور شهوده، أي: الزنا إن ثبت بهم، للخروج من خلاف أبي حنيفة، فإنه قال بوجوب حضوره، له -أي:

الدليل - أنه ﷺ رجم الغامدية وماعزاً ولم يحضرهما، وقال لأنيس: ((فإن اعترفت فارجمها))، ولم يقل: فأعلمني حتى أحضر، ولا قال له: أحضر معك جمعاً، وقياساً على الجلد. ويسن حضور جمع من الرجال المسلمين الأحرار لقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

قال الشافعي < : وأقلها أربعة عدد شهود الزنا، وفي (المجموع شرح المذهب): ويكره إقامة الحد في المسجد، وبه قال مالك وأبو حنيفة؛ لنهي النبي ﷺ أن يستقاد في المسجد وأن تقام فيه الحدود.

ويأتي ابن قدامة في (المغني) بأقوال الفقهاء في مسألة إقامة الحضور، فيقول: فيجب أن يحضر الحد طائفة من المؤمنين، لقول الله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قال أصحابنا: والطائفة واحد فما فوقه، وهذا قول ابن عباس ومجاهد، والظاهر أنهم أرادوا واحداً مع الذي يقيم الحد؛ لأن الذي يقيم الحد حاصل ضرورة، فيتعين صرف الأمر إلى غيره.

وقال: عطاء وإسحاق: اثنان، فإن أرادوا به واحداً مع الذي يقيم الحد، فهو مثل القول الأول، وإن أرادوا اثنين غيره، فوجهه: أن الطائفة اسم لما زاد عن الواحد وأقله اثنان. وقال الزهري: ثلاثة؛ لأن الطائفة جماعة وأقل الجمع ثلاثة... وقال مالك: أربعة لأنه العدد الذي يثبت به الزنا، وللشافعي قولان كقول الزهري ومالك، وقال ربيعة خمسة، وقال الحسن: عشرة واحتج أصحابنا بقول ابن عباس: ولأن اسم الطائفة يقع على الواحد بدليل قوله تعالى: ﴿وَلِيْن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] ثم قال: ﴿فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكَ﴾ [الحجرات: ١٠].

وقيل في قوله تعالى: ﴿إِنْ نَعَفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِّنْكُمْ نَعَدْتِ طَائِفَةٌ بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [التوبة: ٦٦]: إنه محشي بن حمير وحده.

أما عن حضور الإمام و الشهود، فقال: ولا يجب أن يحضر الإمام ولا الشهود وبهذا قال الشافعي وابن المنذر. وقال أبو حنيفة: إن ثبت الحد بينة فعليها الحضور والبداءة بالرجم، وإن ثبت باعتراف وجب على الإمام الحضور والبداءة بالرجم، لما روي عن علي < قال: "الرجم رجمان فما كان منه بإقرار، فأول من يرجم الإمام ثم الناس، وما كان من بينة، فأول من يرجم البينة ثم الناس" رواه سعيد بإسناده؛ ولأنه إذا لم تحضر البينة ولا الإمام كان ذلك شبهة والحد يسقط بالشبهات، ولنا أن النبي ﷺ أمر بـرجم ماعز والغامدية ولم يحضرهما، والحد ثبت باعترافهما، ولأنه حد فلم يلزم أن يحضره الإمام، والبينة كسائر الحدود، ولا نسلم أن تخلفهم عن الحضور، ولا امتناعهم من البداءة بالرجم شبهة، وأما قول علي < فهو على سبيل الاستحباب والفضيلة.

قال أحمد: سنة الاعتراف أن يرجم الإمام ثم الناس، ولا نعلم خلافاً في استحباب ذلك والأصل فيه قول علي < وقد روي في حديث رواه أبو بكر عن النبي ﷺ: ((أنه رجم امرأة فحفر لها إلى التندوة -أي: الصدر- ثم رماها بحصاة مثل الحمصة ثم قال: ارموا واتقوا الوجه)) رواه أبو داود انتهى.

وبناء على ما تقدم من عدم إقامة الحد في المسجد، فيأتي التساؤل: فأين يقام الحد؟

أجاب عن ذلك المرغيناني الحنفي في (بداية المبتدي) بقوله: ويخرجه إلى أرض فضاء، وشرح ذلك ابن الهمام في (فتح القدير) بقوله؛ لأن في الحديث الصحيح قال: ((فرجمناه -يعني: ماعزاً- بالمصلى)) وفي مسلم وأبي داود: ((فانطلقنا به إلى بقيع الغرقد)) لأن المصلى كان به؛ لأن المراد مصلى الجنائز فيتفق الحديثان، ولأن الرجم بين الجدران يوجب ضرراً من بعض الناس لبعض، للمضيق -أي: المكان الضيق بين الجدران.

فائدة:

في حاشية ابن عابدين في (الجوهرة): لو شهد أربعة على أبيهم بالزنا وجب عليهم أن يتدثوا بالرجم، وكذا الإخوة وذوي الرحم، ويستحب ألا يعتمد مقتله، وأما ابن العم فلا بأس أن يعتمد مقتله؛ لأن رحمه لم يكمل -أي: بالنسبة لابن العم- فأشبهه الأجنبي، وفي (الجوهرة) أيضاً: لو شهد على أبيه بالزنا أو بالقصاص لم يحرم من الميراث.

٤. حالة المحدث، وكيفية حده:

في الفقه الحنفي يصف الكاساني في (البدائع) حالة المرجوم وكيفية رجمه، فيقول: فأما حد الرجم فلا ينبغي أن يربط المرجوم بشيء، ولا أن يمسك، ولا أن يحفر له إذا كان رجلاً؛ بل يقام قائماً؛ لأن معاداً لم يربط ولم يمسك، ولا حفر له، ألا روي أنه هرب من أرض قليلة الحجارة إلى أرض كثيرة الحجارة، ولو ربط أو مسك له أو حفر له لما قدر على الهرب.

وإن كان المرجوم امرأة فإن شاء الإمام حفر لها، وإن شاء لم يحفر، أما الحفر فلأنه أستر لها، وقد روى الإمام مسلم في باب من اعترف على نفسه بالزنا: أنه ﷺ حفر للمرأة الغامدية، وحفر سيدنا علي < لشراحة الهمذانية إلى سرتها، وأما ترك الحفر، فلأن الحفر للستر وهي مستورة بثيابها؛ لأنها لا تجرد عند إقامة الحد.

وتحت عنوان "في هيئة المرجوم" يقول القاضي عبد الوهاب في (المعونة): لا يربط المرجوم؛ لأن النبي ﷺ لم يربط ماعزاً ولا غيره ممن أمر برجمه؛ ولأن رجوعه يقبل ولا معنى لربطه، وكذلك في الجلد، ولا يحفر له؛ لأنه ﷺ لم يأمر بالحفر،

والحدود كلها سواء في الإيجاع، والصفة مجرد فيها الرجل ولا تجرد فيها المرأة، ولكن يترك عليها من الثياب ما لا يقيها ألم الضرب؛ لأنها عورة بخلاف الرجل، ويضربان قاعدين خلافاً لمن قال: إنه يقام الرجل؛ لأن القيام زيادة في الألم يرد به شرع، واعتباراً للمرأة ويتجنب في ضربهما المقاتل، انتهى.

نقول: ويتأيد عدم الربط وعدم الحفر بما رواه مسلم في حديث ماعز: ((فما أوثقناه ولا حفرنا له)) وفي (المنهاج) للإمام النووي: ولا يحفر للرجل، والأصح استحبابه للمرأة إن ثبت ببينة، وفي (مغني المحتاج) تنبيه جميل: بدن المحصن محل للرجم، المقاتل وغيرها، لكن يختار - كما قال بعض المتأخرين - : أن يتوقى الوجه، وينبغي - أي: يجب - أن يستر عورة الرجل، وجميع بدن الحرة عند الرجم، ولا يربط ولا يقيد.

ويبين ابن قدامة حالة المحدود إن كان رجلاً أو امرأة بقوله: وإذا كان الزاني رجلاً أقيم قائماً ولم يوثق بشيء ولم يحفر له، سواء ثبت الزنا ببينة أو إقرار لا نعلم فيه خلافاً؛ لأن النبي ﷺ لم يحفر لماعز، قال أبو سعيد: ((لما أمر رسول الله ﷺ برجم ماعز خرجنا به إلى البقيع، فوالله ما حفرنا له ولا أوثقناه ولكنه قام لنا)) رواه أبو داود في كتاب رجم ماعز بن مالك من كتاب الحدود؛ ولأن الحفر له ودفن بعضه عقوبة لم يرد بها الشرع في حقه، فوجب ألا تثبت وإن كان امرأة فظاهر كلام أحمد أنها لا تحفر لها أيضاً، وهو الذي ذكره القاضي في الخلاف، وذكر في المجرى أنه إن ثبت الحد بالإقرار لم يحفر لها، وإن ثبت بالبينة حفر لها إلى الصدر.

قال أبو الخطاب: وهذا أصح عندي، وهو قول أصحاب الشافعي؛ لما روي: ((أن النبي ﷺ: رجم امرأة، فحفر لها إلى الشدوة)) رواه أبو داود؛ ولأنه استر

لها ولا حاجة إلى تمكينها من الهرب ؛ لكون الحد ثبت بالبينة فلا يسقط بفعل من جهتها، بخلاف الثابت بالإقرار؛ فإنها تترك على حالٍ لو أرادت الهرب مكنت منه ؛ لأن رجوعها عن الهرب مقبول، ثم استدل ابن قدامة على عدم الحفر بقوله: ولنا أن أكثر الأحاديث على ترك الحفر؛ فإن النبي ﷺ لم يحفر للجهمية ولا لما عز ولا لليهوديين.

والحديث السابق غير معمول به، فإن التي نقل عنه الحفر لها ثبت حدها بإقرارها ولا خلاف بيننا فيه، فلا يسوغ لهم الاحتجاج به مع مخالفتهم له، إذا ثبت هذا، فإن ثياب المرأة تشد عليها؛ كي لا تنكشف، وقد روى أبو داود بإسناده عن عمران بن حصين قال: ((فأمر بها النبي ﷺ فشدت عليها ثيابها)) ولأن ذلك أستر لها.

ثم قال ابن قدامة: والسنة أن يدور الناس حول المرجوم، فإن كان الزنا ثبت ببينة فالسنة أن يبدأ الشهود بالرجم، وإن كان ثبت بإقرار بدأ به الإمام أو الحاكم، إن كان ثبت عنده، ثم يرمم الناس بعده.

ويدنا ابن الهمام الحنفي بفائدة تتعلق بالنية عند الرجم فيقول: قالوا ويستحب لكل من رجم أن يقصد قتله؛ لأنه المقصود، ولأنه يتيسر عليه ألا أن يكون ذا رحم محرم منه فلا يقصده، ويكتفي بغيره فيه.

ويقول الماوردي الشافعي في صفة الرجم وما ينبغي فعله مع المرجوم: فأما الصفة الرجم: فينبغي أن تستر فيه عورة المرجوم إن كان رجلاً، ويستتر جميع بدنهما إن كانت امرأة، وتعرض عليه التوبة قبل رجمه لتكون خاتمة أمره، وإن حضر وقت صلاة أمر بها، وإن تطوع بصلاة مكن من ركعتين، وإن استسقى ماء سقي، وإن

استطعم طعاماً لم يطعم ، والفرق بينهما أن الماء لعطش متقدم والأكل لشبع مستقبل ، ثم قال : وجميع بدنه محل للرجم في المقاتل وغير المقاتل ، لكن يختار أن يتوق الوجه لأمر رسول الله ﷺ باتقاء الوجه .

وفي الجلد يقول : ويفرق الضرب في جميع البدن ؛ ليأخذ كل عضو حظه من الألم كما أخذ حظه من اللذة ، إلا عضوين يكف عن ضربهما ويؤمر باتقائهما :

أحدهما : الوجه ؛ لرواية أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : ((إذا ضربتم فاتقوا الوجه)) أخرج الإمام مسلم في البر والصلة .

الثاني : الفرج ؛ لأن المذاكير قاتلة . أما الرأس : فلا يلزم اتقاءه ، وقال أبو حنيفة : يلزم أن يتقى -أي : الرأس - وهو أشبه ؛ لأن الضرب عليه أخوف .

٥ . الحكمة في حد الزنا :

قال ابن القيم : وأما الزاني ، فإنه يزني بجميع بدنه والتلذذ بقضاء شهوته يعم البدن ؛ فعوقب بما يعم بدنه من الجلد مرة ، والقتل بالحجارة مرة ، وهذا في غاية الحكمة والمصلحة جامع للتخفيف في موضع والتغليظ في موضع .

قلنا : فإذا قيل : لماذا لم يكن الحد قطع آلة الزنا قياساً على قطع يد السارق؟ أجاب ابن القيم قائلاً : إن قطع فرج الزاني فيه من تعطيل النسل وقطعه عكس مقصود الرب تعالى من تكثير الذرية وذريتهم فيما جعل لهم من أزواجهم ، وفيه من المفسد أضعاف ما يتوهم فيه من مصلحة الزجر ، وفيه إخلاء جميع البدن من العقوبة ، وقد حصلت جريمة الزنا بجميع أجزائه ، فكان من العدل أن تعمه العقوبة .

٦. فيما يُفعل بالمرجوم بعد موته :

فيما يفعل بالمرجوم بعد موته أي : من تغسيل وتكفين وصلاة عليه ودفنه ،
ونتناول هذه الأمور ببيان أقول الفقهاء في ذلك :

أولاً: قال ابن قدامة في (المغني): لا خلاف في تغسيلهما ودفنهما ، وقال
الكاساني في (البدائع): الحد إن كان رجماً فإذا قتل يدفع في أهله فيصنعون به ما
يصنع بسائر الموتى فيغسلونه ويكفونونه ؛ بهذا أمر رسول الله ﷺ لما رجم ماعزاً
فقال ﷺ: ((اصنعوا به ما تصنعون بمواتكم)).

وفي (مغني المحتاج) خاتمة : للمقتول حداً بالرجم أو غيره حكم موتى المسلمين من
غسل وتكفين وصلاة وغيرها كتارك الصلاة إذا قتل ، أقول : والمقصود هنا إذا
تركها تكاسلاً لأنه يقتل حداً أما إذا تركها جاحدة لفرضيته فإنه يقتل كفراً وعلى
ذلك فلا يصلى عليه.

ثانياً: في مسألة الصلاة عليه ، يقول ابن قدامة : وأكثر أهل العلم يرون الصلاة
عليهما -أي : على المرجومين حداً- قال الإمام أحمد : سئل علي < عن شراحة
وكان رجمها ، فقال : "اصنعوا بها كما تصنعون بمواتكم ، وصلى على شراحة".
والأثر أخرجه البيهقي في باب : من اعتبر حضور الإمام من كتاب الحدود.

وقال مالك : من قتله الإمام في حد لا نصلي عليه ؛ لأن جابراً قال في حديث
ماعز : ((فرجم حتى مات ، فقال له النبي ﷺ خيراً ، ولم يصل عليه)) والحديث
متفق عليه ، ولنا -أي : للحنابلة والجمهور- ما روى أبو داود بإسناده عن عمران
بن حصين في حديث الجهنية : ((فأمر بها النبي ﷺ فرجمت ، ثم أمرهم فصلوا
عليها. فقال عمر : يا رسول الله أتصلى عليها وقد زنت؟ فقال : والذي نفسي

بيده لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها)) ورواه الترمذي وفيه: ((فرجمت وصلى عليها)) وقال -أي: الترمذي- : هو حديث حسن صحيح.

وقال النبي ﷺ: ((صلوا على من قال: لا إله إلا الله)) نقول: والحديث أخرجه الدارقطني في باب: صفة من تجوز الصلاة معه وعليه من كتاب الصلاة.

ثم قال ابن قدامة مستدلاً على صحة الصلاة على المحدود الميت بالرجم: ولأنه المسلم لو مات قبل الحد صلى عليه فيصلى عليه بعده كالسارق.

نقول: أي: الذي قطعت يده في حد السرقة ثم مات بعد ذلك. ويضيف ابن قدامة: وأما خبر ماعز فيحتمل أن النبي ﷺ لم يحضره، أو اشتغل عليه بأمر، أو غير ذلك، فلا يعارض ما روينا.

ويقول أيضاً: وحديث ماعز أخرجه الإمام مسلم في باب: من اعترف على نفسه بالزنا من كتاب الحدود، وفيه: ((فما استغفر له ولا سبه)) وفيه عكس هذا، ففي رواية بعد رجم ماعز بيومين أو ثلاثة: ((جاء رسول الله ﷺ وهم جلوس فسلم ثم جلس، فقال: استغفروا لماعز بن مالك، فقالوا: غفر الله لماعز بن مالك، فقال رسول الله ﷺ: لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لوسعتهم)).

وفي حديث الغامدية: ((أن خالد بن الوليد رمى رأسها بحجر، فتنضح الدم على وجه خالد فسبها، فسمع نبي الله ﷺ سبه إياها، فقال: مهلاً يا خالد، فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس، لغفر له، ثم أمر بها فصلى عليها ودفنت)) وفي رواية: ((لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم وهل وجدت توبة أفضل من أن جاءت بنفسها لله تعالى)).

قال النووي في معنى كلمة: "مكس" فيه أن المكس من أقبح المعاصي والذنوب والموبقات وذلك لكثرة مطالبات الناس له وظلامتهم عنده وتكرر ذلك منه، وانتهاكه للناس وأخذ أموالهم بغير حقها وصرفها في غير وجهها.

ثم قال: الراوية الثانية -أي: في حديث الصلاة على المرأة- صريحة في أن النبي ﷺ صلى عليها، وقد اختلفت العلماء في الصلاة على المرجوم، فكرها مالك وأحمد، ولأهل الفضل دون باقي الناس، ويصلي عليه غير الإمام وأهل أفضل.

قال الشافعي وآخرون: يصلى عليه الإمام وأهل الفضل وغيرهم، والخلاف بين الشافعي ومالك إنما هو في الإمام وأهل الفضل، أما غيرهم: فاتفقوا على أنه يصلي به، قال جماهير العلماء: فيصلى على الفساق والمقتولين في الحدود والمحاربة وغيرهم.

وقال الزهري: لا يصلى على المرجوم وقاتل نفسه، واحتج الجمهور بهذا الحديث، وعلى ذلك فقهاء الشافعية حيث قال الإمام الغزالي في (الوجيز): وكل من قتل حداً أو لترك صلاة غُسل وكفن وصلى عليه ودفن في مقابر المسلمين.

وبعد: ففي خاتمة هذه الدروس الخمسة عن الزنا، تكون حسن الخاتمة فيمن تاب عن هذه القازورات وجادت نفسه في سبيل الله تعالى، عساه سبحانه أن يقبل توبته، وكيف بامرأة صلى عليه رسول الله ﷺ وتركها قبل ذلك مدة الحمل، ثم تركها مدة الفطام، ألا يُنظر إلى رحمة الله تعالى ورافة النبي ﷺ ورحمته.

وصدق قوله تعالى إذ يقول: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ويقول تعالى: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٢٨].

القذف وأحكامه

عناصر الدرس

- العنصر الأول : حد القذف وشروط إقامة حد القذف ٥٨٥
- العنصر الثاني : ألفاظ القذف وموجبها والسب وأحكامه ٦١٨

حد القذف وشروط إقامة حد القذف

١. تعريف القذف:

أولاً: القذف لغة: الرمي بالحجارة ونحوها، يقال: قذف بالحجر وبالشيء قذفاً رمى به بقوة، وفي القرآن الكريم: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨] أي: نرميه به فيلحقه، ويقال أيضاً: قذف فلان فلاناً بكلام أي: يتكلم عنه من غير تدبير ولا تأمل، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [سبأ: ٥٣] أي: يقولون بالظن بأنه لا بعث ولا جنة ولا نار، وقذف فلاناً بشيء أي: أصابه فهو قاذف، والجمع قذفه، ويقال قذفه بالكذب وبالمكروه ونسبه إليه.

وقذف فلاناً في البحر ونحوه دفعه، وفي الكتاب المبين: ﴿أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ [طه: ٢٣٩] وتقاذفوا بالحجارة: رمى بعضهم بعضاً بها، وتقاذفوا بكذا أي: تشاتموا به، فاستعمل القذف على جهة المجاز في الرمي بالمكارة، لعلاقة المشبهة بين الحجارة والمكارة وهو تأثر النفس بكلٍ منهما.

وكما يسمى الرمي بالمكارة قذفاً، يسمى فريةً: وهي الكذب، وهو محكوم عليه شرعاً بالكذب، وإن احتمل المطابقة للواقع، والقذف السب القبيح أيضاً، والقذيفة ما يرمى به وهي أسطوانة مخروطية الشكل، أو الطرف تصنع من حديد أو نحاس محشوة بالمتفجرات، يقذف بها العدو من مدفع أو طائرة أو سفينة.

ومن المعاني أيضاً: المقاذف أي: المهالك، يقال: فلان يقذف بنفسه المقاذف، وقذفت بنا المفازة المقاذف أي: المهالك.

ثانياً: القذف اصطلاحاً: فجاءت تعريفات الفقهاء بين مجملٍ ومفصلٍ، فمن التعريفات المجملة، ما قاله الحنفية من أنه: الرمي بالزنا، أو نسبة من أحصن إلى الزنا صراحة أو دلالة، وما قاله الخطيب الشربيني الشافعي من أنه: الرمي بالزنا في معرض التعبير، وكذلك عرفه ابن قدامة في (المغني): الرمي بالزنا.

أما المالكية: فعرفوه تفصيلاً فقال ابن عرفة: في كتابه (الحدود): القذف الأعم نسبة آدميٍّ غيره لزنئٍ، أو قطع نسب مسلم، والأخص لإيجاب الحد نسبة آدميٍّ مكلفٍ غيره حرّاً عفيفاً مسلماً بالغاً أو صغيرةً تطبق الوطاء لزنئٍ، أو قطع نسب مسلم.

فالمراد بالأعم أنه يصدق على القذف الذي يوجب الحد، والقذف الذي لا يوجبه.

أما الأخص: فهو الذي يوجب الحد فقط، وهو المقصود هنا؛ لذلك نشرح بإيجازٍ التعريف الأخص؛ لكونه أشمل؛ ولأنه يبين نوعي القذف على ما يأتي:

كلمة نسبة معناها الإضافة: وهي جنس في التعريف يشتمل النسبة إلى المدح، والنسبة إلى الذم، وإضافتها إلى المكلف من إضافة المصدر إلى فاعله، أي أن ينسب مكلف إلى آخره، والمكلف هو البالغ العاقل حرّاً كان أو عبداً، مسلماً أو كافراً، ذكراً أو أنثى، وهو قيد يخرج به غير المكلف من صبيٍّ أو مجنون، فلا حد عليهما إذا قذفا غيرهما لعدم تكليفهما.

وقوله: غيره، مفعول لكلمة نسبة، وهو قيد أخرج به قذف نفسه، وقوله: مسلماً حال، أي: حال كون ذلك الغير المقذوف مسلماً، وهو قيد يخرج به الكافر إذا قذفه غيره، فإنه لا حد على قاذفه، سواء كان كفره أصلياً أو طارئاً بأن كان مسلماً ثم ارتد.

وقوله: عفيفاً قيد يخرج به غير العفيف، فإنه لا حد على من قذفه بزئى، والعفيف هو السالم من الوطء الذي يوجب الحد، وسيأتي توضيحه عند الكلام على شروط الحد.

وقوله: بالغاً أو صغيرة تطبيق الوطء قيد جيء به؛ لبيان أنه يشترط في حد القذف أن يكون المقذوف بالغاً إذا قذفه بكونه فاعلاً، وأن يكون مطيقاً للوطء إذا قذفه بكونه مفعولاً به، فإذا قذف غير بالغ بكونه فاعلاً، أو قذف غير مطيقة للوطء بكونها مفعولاً بها؛ فلا يحد القاذف.

أما المطيقة: فإن المعرة تلحقها بذلك وإن كانت غير بالغة.

وقوله: أو قطع نسب مرفوع وعطف على نسبة، وأو للتنويع، فتفيد أن القذف نوعان قذف بزئى، وقذف بنفي نسب.

وقوله: بمسلم، احترز به عن الكافر فلا حد على من قطع نسبه، وأضاف الشيخ خليل في مختصره المالكي عبارة بنفي نسب عن أب أو جد، لا عن أم، أي: حد من جهة الأب وإن علا، احترز به عن نفي نسبه عن أمه، فإن من نفاه لا يحد، وإنما يؤدب فقط للإيذاء؛ ولأن الأمومة محققة لا تنفى عنها، فمن نفاه فهو مقطوع بكذبه، فلا يلحق المقذوف بهذا النفي معرة؛ لهذا لم يحد قاذفه، أما الأبوة فهي غير محققة؛ لأنها ثابتة بالظن والحكم والشرعي، فلا يقطع بكذب من نفاه عن المقذوف؛ إذ لا يعلم هل هو كاذب في نفيه هذا، أو ليس بكاذب فتلحق المقذوف المعرة بهذا النفي.

وبالنظر فيما تقدم من تعريفات فقهاء المذاهب للقذف، يتبين أن تعريف المالكية له أشمل وأجمع وأعم، حيث تضمن نوعي القذف من رمي بالزنا ونفي نسب، كما اشتمل على شروط القاذف والمقذوف إجمالاً، وهو ما يأتي تفصيله في الشروط.

٢. حكم القذف، وأدلته، وحكمته:

القذف محرم بإجماع الأمة وإنه فسق إجماعاً والأصل في تحريمه الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: من الكتاب: قول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: ٤] قال القرطبي: هذه الآية نزلت في القاذفين، قال سعيد بن جبيرة: كان سببها ما قيل في عائشة أم المؤمنين > وقيل: بل نزلت بسبب القذفة عاملاً لا في تلك النازلة، وذكر الله في الآية النساء من حيث هن أهم ورميهن بالفاحشة أشنع وأنكى للنفوس، وقذف الرجال داخل في حكم الآية للمعنى، وإجماع الأمة على ذلك. وقال سبحانه: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعْنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور: ٢٣]. قال القرطبي: وأجمع العلماء على أن حكم المحصنين في القذف كحكم المحصنات قياساً واستدلالاً.

واختلف في من المراد بهذه الآية فقال سعيد بن جبيرة: هي في رمة عائشة - رضوان الله عليها - خاصة، وقال قوم: هي في عائشة وسائر أزواج النبي ﷺ ثم قيل: نزلت في عائشة إلا أنه يراد بها كل من اتصف بهذه الصفة، وقيل: أنه عام لجميع الناس القذفة من ذكرٍ وأنثى.

ويكون التقدير: إن الذين يرمون الأنفس المحصنات فدخل في هذا المذكر والمؤنث، والمراد باللعن: الإبعاد وضرب الحد واستيحاش المؤمنين منهم وهجرهم لهم وزوالهم عن رتبة العدالة، والبعد عن الثناء الحسن على السنة المؤمنين.

ثانياً: من السنة: قول النبي ﷺ: ((اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: وما هن يا رسول الله؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات)). أخرج البخاري في: كتاب الطب، باب: الشرك والسحر من الموبقات، ومسلم في: كتاب الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها.

قال ابن قدامة: والمحصنات هنا العفائف، والمحصنات في القرآن جاءت بأربعة معانٍ أحدها هذا.

والثاني بمعنى الزوجات، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

والثالث بمعنى: الحرائر، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] وقوله: ﴿فَعَلَيْنَ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

والرابع بمعنى: الإسلام، كقوله: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ﴾ [النساء: ٢٥] قال ابن مسعود: "إحصانها إسلامها".

وأخرج الطبراني في (الكبير): عن حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال: ((إن قذف المحصنة يهدم عمل مائة سنة)) وقال الهيثمي: رواه الطبراني والبخاري، وفيه ليث ابن أبي سليم، وهو ضعيف وقد يحسن حديثه، وباقي رجاله رجال الصحيح، وأخرج الإمام مسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه)) والشاهد فيه: تحريم عرض المسلم وذلك بتحريم سبه ورميه بالزنا والعياذ بالله.

ثالثاً: الإجماع: حكاه ابن قدامة في أول كتاب القذف، ونقله سعدي أبو جيب في موسوعة (الإجماع في الفقه الإسلامي) فقال: القذف محرم بإجماع الأمة وإنه فسق إجماعاً.

٣. الحكمة من تحريم القذف:

قال الكاساني في (بدائع الصنائع): لأنه نسبة إلى الزنا وفيها إلحاق العار بالمقذوف؛ فيجب الحد دفعاً للعار عنه، وقال المرغيناني في (الهداية) شرح (بداية المبتدي): ولا خلاف أن فيه حق الشرع، وحق العبد فإنه شرع لدفع العار عن المقذوف، وهو الذي ينتفع به على الخصوص، فمن هذا الوجه حق العبد، ثم إنه شرع زاجراً ومنه سمي حداً، والمقصود من شرع الزاجر إخلاء العالم عن الفساد، وهذا آية حق الشرع وبكل ذلك تشهد الأحكام.

ويضيف محمد نجيب المطيعي صاحب (تكملة المجموع) قائلاً: وفوق ذلك أن الحكمة من حد القذف: هو منع أن تشيع الفاحشة في المؤمنين بكثرة الترامي بها، وسهولة قولها، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: ١٩] تتحقق في المرأة والرجل على سواء، وإن رمي الرجال الذين اشتهروا بالعفة والتقوى بهذه الفاحشة من غير بينة، يحل عُرى الأخلاق، ويسهل ارتكاب هذه الجريمة ممن يتردى فيها من الشباب.

ثم يدفع شبهة بتبيهه، فيقول: ويصح أن نبيه هنا إلى أن بعض فرق الخوارج يقولون: إن حد القذف الوارد في النص هو خاص برمي النساء دون الرجال؛ لأن النص وارد فيهن فيقتصر على مورده؛ ولأن رمي المرأة بالزنا أشد تأثيراً في

حياتها من رمي الرجل ؛ لأن الدنس إذا لحقها من هذه لا يحى عاره من حياتها، وأن من يقذف الرجال فإنه لا ينطبق عليه النص ؛ لأن تعميم تطبيق النصوص إنما يكون حيث التساوي، ولا تساوي هنا بين الرجل والمرأة في الأذى من هذه الجريمة.

ويُجاب عن ذلك بأن التساوي الذي يجعله رمياً واحداً سواء أكان المقذوف رجلاً أم امرأة، لا ينظر فيه إلى الأذى الشخصي، وإنما ينظر فيه إلى الأثر المترتب على الترامي بهذه الفاحشة، فإنه يؤدي إلى شيوعها وأن ذلك يتحقق سواء أم كان على الرجل، أم كان على المرأة، فهما من حيث الأثر سواء ولذلك يتساوى العقاب.

٤. عقوبة القاذف :

أولاً: يختلف الحد بحسب الحرية والرق، فإن كان القاذف حرّاً فحده ثمانون سوطاً، لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ [النور: ٢٤]، وبذلك قال فقهاء المذهب الحنفي، كما في شرح (فتح القدير) وفي (الاختيار لتعليق المختار) وهو ثمانون سوطاً للحر، وأربعون للعبد.

وفي الفقه المالكي قال ابن جزري في (القوانين الفقهية): فأما مقداره فيجلد الحر والحرة ثمانين جلدةً، ويجلد العبد والأمة أربعين جلدةً عند الجمهور، وقال الظاهرية: ثمانين وتسقط شهادة القاذف إذا حد اتفاقاً.

وقال القاضي عبد الوهاب البغدادي في (المعونة): حد القذف على الحر ثمانون وعلى العبد أربعون، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ ولأن ذلك فعل النبي ﷺ والصحابة بعده وعلى العبد أربعون ؛ لأن حده على النصف من حد الحر.

ثانياً: في (المجموع شرح المهذب) أن القاذف يعاقب بعقوبتين وجزأين: إحداهما: الضرب ثمانين جلدة للحر، وأربعين للعبد.

والثانية: وهي عقوبة أدبية وهي أن لا تقبل له شهادة، ودليل الثانية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا ﴿النور: ٤، ٥﴾ وقد اتفق الفقهاء على أن القاذف لا تقبل له شهادة ما دام لم يتب؛ لأنه ارتكب معصية من غير أن يتوب منها؛ ففقد شرط العدالة، والعدالة شرط في قبول الشهادة، وهو فاسق بهذا القول ما لم يتب، والجلد لا يزيل وصف الفسق وإن قال بعض الفقهاء: إنه كفارة من عقاب يوم القيامة، ولكن إذا تاب وأحسن التوبة أتقبل شهادته أم لا؟ وقد زال عنه وصف الفسق اختلف الفقهاء في ذلك.

ونلخص ما قاله صاحب (المجموع) في المسألة على النحو التالي:

اختلف الفقهاء في قبول شهادة القاذف بعد توبته، أو عدم قبولها على مذهبين:

المذهب الأول: لا تقبل شهادته، وهو مذهب الحنفية والأوزاعي والثوري ورواية عن ابن عباس وجمع من التابعين، منهم سعيد بن المسيب والقاضي شريح والحسن البصري وإبراهيم النخعي، واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

أولاً: ورود عقوبة عدم قبول شهادة القاذفين في الكتاب العزيز، ولا تكون عقوبة إذا قبلت بعد التوبة؛ لأنهم فاسقون فلم يكن لهذا النص معنى إلا أن يكون عقوبة خاصة بهذا النوع من الفسق، وهو يتفق مع نوع الجريمة؛ إذ إنها كذب بل أعظم الكذب وأعظم الافتراء.

ثانياً: أن الله تعالى - قال: في عدم قبول شهادتهم لفظ: ﴿أَبَدًا﴾ مع الحكم بأنهم فاسقون؛ فدل على عدم قبولها، ولو تابوا؛ لأن التأييد لا يتحقق إلا بذلك.

ثالثاً: أن عقوبة الكذب علانية أمام الناس؛ فتنقص مروءة المقذوف أمامهم، وذلك مانع من قبول شهادتهم؛ لأن للقضاء حرمة مقدسة؛ ولأن الشهادة ملزمة للقضاء، فكيف يكون هذا الإلزام بشهادة رجلٍ حد في قذف فأماً؛ إن تاب فتوبته بينه وبين ربه.

المذهب الثاني: تقبل شهادته بعد توبته؛ وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة؛ وهي الرواية الثانية عن ابن عباس، ورواية عن عمر بن الخطاب؛ وبذلك قال عطاء، وسفيان بن عيينة، والليث، وغيرهم واستدل هؤلاء بأدلة منها:

أولاً: أن التوبة تجب ما قبلها، فإذا تاب غفر الله له فيزول أثر جريمته، فكان حقاً على الناس أن يقبلوا شهادته.

ثانياً: أن الأبدية مقيدة بحال الاستمرار على الفسق؛ ولذلك ذكر بعدها الحكم عليه بأنه فاسق فكان دوام عدم قبول الشهادة مقروناً باستمرار وصف الفسق.

ثالثاً: أن الاستثناء من كل ما سبق أي: في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾ وليس من الفسق فقط، وقصره على واحدٍ نوع من التحكم من غير دليل.

وعلى ذلك يتبين أن الخلاف بين المذاهب راجع إلى اختلافهم في رجوع الاستثناء هل هو إلى الفسق فقط أو إلى إبطال الشهادة وصفة الفسق معاً، وهو الراجح. والله تعالى أعلى وأعلم.

ما ذكره ابن قدامة في (المغني) من عقوبة حد القاذف، حيث قال: وقدر الحد ثمانون، إذا كان القاذف حرّاً للآية والإجماع رجلاً كان أو امرأة، ويشترط أن يكون بالغاً عاقلاً غير مكره؛ لأن هذه مشترطة لكل حد، ثم قال: أجمع أهل العلم على وجوب الحد على العبد إذا قذف الحر المحصن؛ لأنه داخل في عموم الآية، وحده أربعون في قول أكثر أهل العلم، روي عن عبد الله بن عامر بن ربيعة أنه قال: أدركت أبا بكر، وعمر، وعثمان، ومن بعدهم من الخلفاء، فلم أرهم يضربون المملوك إذا قذف إلا أربعين، وجلد أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عبداً قذف حرّاً ثمانين، وبه قال عمر بن عبد العزيز، ولعلهم ذهبوا إلى عموم الآية والصحيح الأول للإجماع المنقول عن الصحابة { ولأنه حد يتبعض، فكان العبد فيه على النصف من الحر كحد الزنا، وهذا يخص عموم الآية.

وأخيراً في (موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي): يقول السعدي أبو جيب: في مقدار حد القذف الإجماع على أن القاذف الحر ثمانون جلدة رجلاً كان أو امرأة، مسلماً أو غير مسلم، وأجمع أهل العلم على وجوب الحد على العبد، إذا قذف الحر المحصن، وأن حده أربعون جلدة بإجماع الصحابة. ومما تقدم من أقوال الفقهاء في عقوبة القاذف يتبين:

- أ. الاتفاق على حد الحر رجلاً كان أو امرأة ثمانون جلدة للآية.
- ب. إجماع الصحابة وجلُّ الفقهاء على أن حد العبد أربعون على النصف من الحر.
- ج. أن القاذف فاسق لا تقبل شهادته إلا إذا تاب، فالجمهور على قبولها بعد توبته، والله تعالى أعلم.

٥. فيما يثبت به حد القذف:

في الفقه الحنفي: يثبت بإقراره مرةً واحدةً، وبشهادة رجلين كما في سائر الحقوق، ويفصل الكاساني ذلك فيقول في (بدائع الصنائع): الحقوق كلها تظهر بالبينة والإقرار، لكن عند استجماع شرائطها، أما شرائط البينة القائمة على الحد فمنها ما يعم الحدود كلها، ومنها ما يخص البعض دون البعض.

أما الذي يعم الكل فالذكورة والأصالة، فلا تقبل شهادة النساء، ولا الشهادة على الشهادة، ولا كتاب القاضي إلى القاضي في الحدود كلها؛ لتمكن زيادة شبهة فيها؛ والحدود لا تثبت مع الشبهات، ولو ادعى القاذف أن المقذوف صدقه، وأقام على ذلك رجلاً وامرأتين جاز، وكذلك الشهادة على الشهادة، وكتاب القاضي إلى القاضي؛ لأن الشهادة هنا قامت على إسقاط الحد لا على إثباته، والشبهة تمنع من إثبات الحد لا من إسقاطه.

وفي (الهداية) مع (شرح فتح القدير): ومن أقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه؛ لأن للمقذوف فيه حقاً فيكذبه في الرجوع، بخلاف ما هو خالص حق الله، لأنه لا مكذب له فيه، والحاصل أنه ألحق الشين بالمقذوف فثبت حقه في المطالبة بحد القاذف، فلا يقبل إبطاله برجوع القاذف عن إقراره.

ويأتي ابن رشد المالكي في (بداية المجتهد) بموضع الاتفاق، وموطن الاختلاف في المسألة، فيقول: وأما بماذا يثبت فإنهم اتفقوا على أنه يثبت بشاهدين عدلين حرين ذكرين، واختلف في مذهب مالك هل يثبت بشاهد ويمين، وبشهادة النساء، وهل تلزم في الدعوى فيه يمين، وإن نكل فهل يحد بالنكول ويمين المدعي؟ لكنه-: ابن رشد رحمه الله- لم يعطنا الجواب عن ذلك، وهو بالطبع مبثوث في كتب المالكية لمن أراد الرجوع إليه.

وقد وجدنا في (القوانين الفقهية) بعض ذلك ، حيث قال ابن جزري : وأما موجب الحد فاعتراف القاذف أو شهادة عدلين عليه ، فإن كان شاهداً واحداً حلف القاذف فإن نكل سجن أبداً حتى يحلف ، وإن لم يقم شاهداً فلا يمين على المدعى عليه ، هكذا قال صاحب (الجواهر).

وبالرجوع إلى عقد (الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة) لابن شاس تحقيق الدكتور محمد أبو الأجنان ، والأستاذ عبد الحفيظ منصور : فرع : إذا ادعى على رجل أنه قذفه ولا بينة للمدعي لم يكن له أن يحلف المدعى عليه ، لكن إن أقام شاهداً واحداً أحلف له ، فإن نكل سجن أبداً حتى يحلف.

وفي فقه الشافعية : إن الحدود إنما تقام بإقرار أو بينة كما في (الحاوي) للماوردي ، وفي (المجموع شرح المذهب) مسألة : وإن ادعى رجل على آخر أنه قذفه فأنكر فأقام عليه شاهدين أنه قذفه ، فإن عرف الحاكم عدالتهم حكم بشهادتهما وحد القاذف ، وإن عرف فسقهما لم يحكم بشهادتهما ، وإن جهل حالهما بحث عن حالهما ، ويحبس القاذف إلى أن يثبت عنده حالهما ؛ لأن البينة قد كملت ، والظاهر منهما العدالة ، وإن أقام المقذوف شاهداً وسأل الحاكم أن يحبس له القاذف إلى أن يقيم الآخر ففيه قولان :

أحدهما : يحبسه ؛ لأن جنبته قد قويت بإقامة الشاهد ، فهو كما لو أقام شاهدين ولو أنه ادعى على رجل حقاً وقدمه إلى الحاكم ، ولم يتفرغ الحاكم لهما ، فإن له أن يلازمه إلى أن يتفرغ الحاكم ويحكم بينهما ، وهذا ضرب من الحبس فدل على ما ذكرنا.

الثاني : لا يحبسه ؛ لأن البينة لم تكمل فلم يحبس ، وإن ادعى على رجل مالاً وأقام عليه شاهدين ، ولم يعلم الحاكم عدالتهم ولا فسقهما ، فهل للحاكم أن

يحبسه إلى أن يبحث عن حالهما؟ فيه وجهان؛ أحدهما - وهو المذهب - : أن له أن يحبسه لما ذكرناه في الحد، وقال أبو سعيد الإصطخري (المتوفي سنة ٣٠٨ هـ): ليس له أن يحبسه، والفرق بينهما أن القاذف ربما هرب ففات الحد، والمال لا يفوت بهربه وإن ادعى عليه شاهداً، فليس له أن يحلف المدعي مع شاهده حتى يبحث عن عدالته، وهل يحبس المدعى عليه إلى أن تعرف عدالته - أي: الشاهد -؟ إن قلنا بقول الإصطخري في التي قبلها: لا يحبس، فهذا أولى، وإن قلنا هناك بالمذهب حبس فيها هنا يحبس؛ لأن الشاهد مع اليمين حجة في المال، انتهى.

ونلاحظ أن هذه المسألة التي ذكرت في (المجموع) قد احتوت على عدة فروع بعضه أجمله ابن رشد المالكي حول خلاف المذهب فيها على ما سبق.

وبقى لنا مذهب الحنابلة في ثبوت حد القذف، وبين أيدينا مسألة قالها الخراقي: وهي إذا طالب المقذوف ولم يكن للقاذف بينة، وقد شرحها ابن قدامة في (المغني) بقوله: وجملته أنه يعتبر لإقامة الحد بعد تمام القذف بشروطه شرطان:

أحدهما: مطالبة المقذوف؛ لأن حق له فلا يستوفى قبل طلبه كسائر حقوقه.

والثاني: أن لا يأتي بينة لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ فشرط في جلدتهم عدم البينة، وكذلك يشترط عدم الإقرار من المقذوف بأنه في معنى البينة، وإن كان القاذف زوجاً اعتبر شرطاً ثالثاً: وهو امتناعه من اللعان، ولا نعلم خلافاً في هذا كله.

وبناءً على ما تقدم من أقوال فقهاء المذاهب الإسلامية يتحصل أن حد القذف يثبت بواحدٍ من الأمرين الآتيين:

أحدهما: شهادة رجلين عدلين حرين.

الثاني: إقرار القاذف بالكذب؛ لأنه في معنى البيّنة والأمران محل اتفاق بين الفقهاء. أما ما هو محل اختلاف ففي قبول شهادة النساء، والراجح عدم قبولها في الحدود، وكذا شاهد مع يمين المدعي فلا تقبل؛ لأن الحد ليس بمال بل مع عدالة الشاهد يوجه اليمين إلى المدعى عليه، فإن نكل هل يحد أو يجبس حتى يحلف -أي: على براءته- أو يبقى في الحبس ولا يقام عليه حد حتى يأتي المدعي بشاهدٍ ثانٍ.

٦. هل حد القذف حق لله تعالى أو للآدمي؟

يقول ابن عبد البر المالكي في (الاستذكار) عارضاً لهذه المسألة مبيّناً أقوال الفقهاء فيها على النحو الآتي:

اختلف الفقهاء في حد القذف هل هو لله ﷻ كالزنا، لا يجوز عفوّه، أو هو حق من حقوق الآدميين كالقتل يجوز فيه العفو؟ واختلف قول مالك في ذلك أيضاً، فمرة قال: العفو عن حد القذف جائز بلغ الإمام أم لم يبلغ، وهو قول الشافعي وأبي يوسف، ومرة قال: لا يجوز فيه العفو إذا بلغ الإمام، ومرة قال: لا يجوز فيه العفو إلا أن يريد صاحبه سترًا على نفسه، وهذا نحو القول الأول الذي أجاز فيه العفو عن القاذف.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف في رواية محمدٍ عنه: لا يصح العفو عن حد القذف بلغ الإمام أم لم يبلغ، وهو قول الثوري والأوزاعي، وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف أن عفوّه يصح كقول الشافعي، وقال أبو جعفر الطحاوي: لما كان حد القذف يسقط بتصديق القاذف للقاذف.

هكذا في (الاستذكار) والصواب بتصديق المقذوف للقاذف، ففي (مختصر اختلاف العلماء للطحاوي): قال أبو جعفر: لما كان بتصديقه يسقط دل على أنه حق للآدمي، ليس أنه حق لله تعالى.

ويستكمل ابن عبد البر كلامه: دل أنه حق للآدمي، لا حق لله. ثم قال أبو عمر -أي: ابن عبد البر-: العفو في حقوق الآدميين إذا عفا جائز بإجماع.

ويجمل القرطبي المالكي المسألة أيضاً، فيقول: واختلف العلماء في حد القذف هل هو من حقوق الله، أو من حقوق الآدميين، أو فيه شائبة منهما؟ الأول: قول أبي حنيفة، والثاني: قول مالك والشافعي، والثالث: قاله بعض المتأخرين.

وفائدة الخلاف: أنه إن كان حقاً لله تعالى، وبلغ الإمام أقامه وإن لم يطلب ذلك المقذوف، ونفعت القاذف التوبة فيما بينه وبين الله تعالى، ويتشطر فيه الحد بالرق كالزنا، وإن كان حقاً للآدمي فلا يقيمه الإمام إلا بمطالبة المقذوف، ويسقط بعفوه ولم تنفع القاذف التوبة حتى يحلل المقذوف.

ويأتي القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي ببيان الاختلاف عن الإمام مالك في المسألة، ثم يصحح القول بأنه من حقوق الآدميين، فيقول في (الإشراف): مسألة: اختلف عنه في حد القذف هل من حقوق الله تعالى أو من حقوق الآدميين؟ والصحيح أنه من حقوق الآدميين، بدليل أنه يورث عن المقذوف وحقوق الله تعالى لا تورث، ولأنه لا يستحق إلا بالمطالبة كسائر حقوق الآدميين. ويضيف القاضي عبد الوهاب في كتاب (المعونة) قوله: وفائدة ذلك أنه إذا كان -أي حد القذف- من حقوق الله تعالى فلا يجوز العفو عنه بعد بلوغه إلى الإمام، وإذا كان من حقوق الآدميين جاز العفو عنه، ثم يختم عبارته بقوله: والصحيح أنه من حقوق الآدميين... إلى آخره.

وفي فقه الحنفية في (الهداية) شرح (بداية المتدي مع فتح القدير) بيان لمذهبهم في المسألة، مع قول الإمام الشافعي، فقال المرغيناني: ومن قذف غيره فمات المقذوف بطل الحد، وقال الشافعي: لا يبطل، ولو مات بعدما أقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا -أي: عند الحنفية- خلافاً له -أي: للشافعي- بناءً على أنه يورث عنه، وعندنا لا يورث، ولا خلاف أن فيه حق الشرع وحق العبد، فإنه شرع لدفع العار عن المقذوف، وهو الذي ينتفع به على الخصوص، فمن هذا الوجه حق العبد، ثم إنه شرع زاجراً ومنه سمي حدّاً، والمقصود من شرع الزاجر: إخلاء العالم من الفساد، وهذا آية حق الشرع وبكل ذلك تشهد الأحكام.

وإذا تعارضت الجهتان فالشافعي مال إلى تغليب حق العبد تقدماً لحق العبد، باعتبار حاجاته وغنى الشرع، ونحن -أي: الحنفية- صرنا إلى تغليب حق الشرع؛ لأن ما للعبد من حق يتولاه مولاه؛ فيصير حق العبد مرعياً به، ولا كذلك عكسه؛ لأنه لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع، إلا نيابةً عنه، وهذا هو الأصل المشهور الذي يتخرج عليه الفروع المختلف فيها منها الإرث؛ إذ الإرث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع، ومنها: العفو فإنه لا يصح عفو المقذوف عندنا، ويصح عنده -أي: الإمام الشافعي- ومنها: أنه لا يجوز الاعتياض عنه، ويجري فيه التداخل، وعنده لا يجري وعن أبي يوسف في العفو مثل قول الشافعي، ومن أصحابنا من قال: إن الغالب حق العبد، وخرج الأحكام، والأول أظهر.

وقال ابن الهمام تعليقا على قول المرغيناني: وخرج الأحكام، أي: المختلف فيها على غير ذلك، أما توجيهه أن حق العبد غالب فلأن أكثر الأحكام تبنى عليه، والمعقول يشهد له، وهو أن العبد ينتفع به على الخصوص، وقد نصّ

محمد في الأصل: أن حد القذف حق العبد كالقصاص، وأما تخريج الأحكام؛ فإنما فوض إلى الإمام؛ لأن كل أحد لا يهتدي إلى الضرب الواجب؛ أو لأنه ربما يزيد المقدوف في قوته لحنقه، أو لغضبه فيقع متلفاً.

وبعد؛ استعراض أقوال الفقهاء فيما إذا كان حد القذف حقاً لله تعالى، أو حقاً للآدمي؟ تبين تعدد الأقوال في المسألة مع اتفاق الجميع أنه حق مشترك، إلا أن حق الآدمي فيه غالب؛ وعلى ذلك تفرعت معظم أحكامه، فلا يقام الحد إلا بمطالبة الآدمي ويسقط بعفوه.

٧. شروط القاذف:

يتحقق القذف في وجود أركانه، من: قاذف ومقدوف ومقدوف به - أو فيه - وصيغة أي: عبارة ولكل من هذه الأركان شروط؛ لذلك نتناول كل ركن، وما يشترط فيه من شروط:

الركن الأول: شروط القاذف:

قال ابن رشد: في (بداية المجتهد): فأما القاذف فإنه متفق على أن من شرطه وصفين، وهما: البلوغ والعقل، وسواء كان ذكراً أو أنثى، حرّاً أو عبداً مسلماً أو غير مسلم، وكذلك ذكر سعدي أبو جيب في (موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي) تحت عنوان: شرائط القاذف، حيث قال: اتفقوا على أن من شرط القاذف أن يكون بالغاً عاقلاً سواء أكان ذكراً أم أنثى، حرّاً أم عبداً، مسلماً أم غير مسلم.

وبالنظر في المراجع الفقهية يتبين الاتفاق على شرطي العقل والبلوغ، وأضاف الكاساني في (البدائع) شرطاً ثالثاً: هو عدم إثبات الزنا بأربعة شهداء من جانب

القاذف ؛ فتكون الشروط ثلاثة نتناولها بالترتيب وبإيراد الأدلة عليها، من كتب المذاهب.

الشرط الأول: العقل.

الشرط الثاني: البلوغ، قال الكاساني: في (البدائع) فلو كان القاذف صبيًا أو مجنونًا فلا حد عليهما؛ لأن الحد عقوبة فيستدعي كون القذف جنائية، وفعل الصبي والمجنون لا يوصف بكونها جنائية، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في (المعونة): وإنما قلنا: إن العقل والبلوغ شرطان في وجود حد القاذف؛ لأنهما شرطان في التكليف، والحد لا يجري إلا على مكلف، ولقوله ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة...)) فذكر: ((الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق)).

ويضيف صاحب (المجموع شرح المهذب) بعد ذكر الحديث الشريف قوله: ولأن الصبي والمجنون لا حكم لقولهم، فلم يجب به الحد لقذف المحصنة، والمحصن. ويأتي الماوردي الشافعي بشرط ثالث للقاذف: وهو الحرية أي: في حده الحد الكامل وهو ثمانون جلدة.

أما إن كان عبداً فقد صحح أن حده أربعون، فقال في (الحاوي الكبير): وأما شروط المعتبرة في القاذف فتلاثة شروط: البلوغ والعقل والحرية، فإذا استكملها القاذف حد حده كاملاً إذا كان المقدوف كاملاً، فإن أخل بالبلوغ والعقل فلا حد عليه بالقذف؛ لارتفاع القلم عنها؛ ولأنه لا يحد بالزنا، فكان أولى أن لا يحد للقذف بالزنا.

وإن كان القاذف عبداً حد بالقذف أربعين نصف حد الحر، وقال داود: يحد ثمانين حدًا كاملاً كالحر وهو قول عمر بن عبد العزيز والزهري، تعلقاً بظهور قوله تعالى:

﴿فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ وهذا -أي: القول- غير صحيح؛ لأن فعل الزنا أغلظ من القذف به، وهو -أي: العبد- لا يساوي الحر في حد الزنا، فكان أولى ألا يساويه في حد القذف بالزنا، وروي عن عبد الله بن عامر بن ربيعة أنه قال: أدركت أبا بكر وعمر ومن بعدهم من الخلفاء فلم أرهم يضربون المملوك في القذف إلا أربعين، فكان إجماعاً، هذا والأثر المذكور أخرجه الإمام مالك في (الموطأ): باب الحد في القذف.

ثم قال الماوردي: فأما الآية فواردة في الأحرار؛ لأنه منع فيه من قبول شهادتهم لقذفهم، والعبد لا تسمع شهادته قاذفاً كان أو غير قاذف، فإن كان القاذف كافراً حد حدّاً كاملاً؛ لأنه ينقص عن المسلم في الحق الذي له ولا ينقص عنه في الحق الذي عليه، انتهى كلامه.

نقول: فهو مع الجمهور في اشتراط العقل والبلوغ.

أما شرط الحرية: فهو في إيقاع الحد كاملاً على الحر وإيقاع نصفه على العبد، فليس في الحقيقة شرطاً ثالثاً؛ لأنه يحد على كل حال ببلوغه وعقله -أي: بتكليفه- وحتى لا يفهم من اشتراط الحرية، أنه لا يحد الرقيق، بل يحد ولكن على النصف من الحر.

الشرط الثالث: هو ما نص عليه الكاساني في (البدائع) بقوله: والثالث: عدم إثباته بأربعة شهداء -أي: عدم إثبات القاذف للزنا بالبينة- فإن أتى بهم لا حد عليه؛ لقوله ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ علق ﷺ وجوب إقامة الحد بعد الإثبات بأربعة شهود، وليس المراد منه عدم الإتيان في جميع العمر، بل عند القذف والخصومة؛ إذ لو حمل على الأبد لما أقيم حد أصلاً إذا لا يقام بعد الموت؛ ولأن الحد إنما وجب لدفع عار الزنا عن

المقذوف، وإذا ظهر زناه بشهادة الأربعة لا يحتمل الاندفاع بالحد؛ ولأن هذا شرط يزجر عن قذف المحصنات.

وأما حرية القاذف وإسلامه وعفته عن فعل الزنا، فليس بشرط فيحد الرقيق والكافر ومن لا عفة له عن الزنا، والشرط إحصان المقذوف لا إحصان القاذف، والله ﷻ الموفق. انتهى كلام الكاساني -رحمه الله- في شروط القاذف.

قلنا: والشرط الثالث الذي ذكره الكاساني موافقٌ لِمَا نص عليه ابن قدامة في (المغني) ودليله الآية الكريمة أيضاً، فقال: فشرط في جلدتهم عدم البينة. ثم أضاف ابن قدامة شرطاً اعتبره رابعاً، حيث قال: وكذلك يشترط عدم الإقرار من المقذوف؛ لأنه في معنى البينة، وإن كان القاذف زوجاً اعتبر شرطاً ثالثاً: وهو امتناعه من اللعان، ولا نعلم خلافاً في هذا كله.

وبناء على ما تقدم يتبين أن الشروط المعتبرة في القاذف هي:

أولاً: أن يكون بالغاً عاقلاً -أي: مكلفاً.

ثانياً: ألا يثبت الزنا بأربعة شروط عدول.

ثالثاً: ألا يقر المقذوف بالزنا أو يصدق القاذف فيما رماه به.

رابعاً: ألا يمتنع الزوج القاذف لزوجته من اللعان.

الركن الثاني: فيما يشترط في المقذوف:

بمثل ما قدمنا في شروط المقذوف من موطن اتفاق الفقهاء، نقدم هنا بكلام ابن رشد في (بداية المجتهد) حيث قال: وأما المقذوف فاتفقوا على أن من شرطه أن يجتمع فيه خمسة أوصاف: وهي البلوغ والحرية والعفاف والإسلام، وأن يكون

معه آلة الزنا، فإن المخرم من هذه الأوصاف وصف لم يحد -أي: القاذف- والجمهور بالجملة على اشتراط الحرية في المقذوف، ويحتمل أن يدخل في ذلك خلاف. ومالك يعتبر في سن المرأة أن تطيق الوطاء، انتهى.

ونقلًا عن مراتب الإجماع يقول السعدي أبو جيب في (موسوعة الإجماع):
اتفقوا على أن الحر العاقل البالغ المسلم غير المكروه، إذا قذف حرًا بالغًا عاقلًا مسلمًا عفيفًا لم يحد قط في الزنا، أو حرة بالغة عاقلة مسلمة عفيفة لم تحد في الزنا قط، ولا تكن ملاعنة وقذف بصريح الزنا وكان القاذف والمقذوف في غير دار الحرب، فطلب الطالب منهما القاذف هو بنفسه لا غير، وشهد بالقذف اثنان أو أقر القاذف، أنه يلزمه ثمانون جلدة.

نقول: فمن النصين السابقين يمكن حصر شروط المقذوف وهو ما ذكره فقهاء المذاهب على النحو الآتي:

١. قال الكاساني في (البدائع): وأما الذي يرجع إلى المقذوف فشيئان:

أحدهما: أن يكون محصنًا رجلًا كان أو امرأة، وشرائط إحصان القذف خمسة: العقل والبلوغ والحرية والإسلام والعفة عن الزنا، فلا يجب الحد بقذف الصبي والمجنون والرقيق والكافر، ومن لا عفة له عن الزنا، ثم قال تعليلًا لذلك وتدليلًا عليه:

أما العقل والبلوغ: فلأن الزنا لا يتصور من الصبي والمجنون، فكان قذفهما بالزنا قذفًا محضًا؛ فيوجب التعزير لا الحد، هكذا قال الكاساني -رحمه الله- وأقول: بل قد يحصل الزنا منهما، فالأولى في التعليل كونهما غير مكلفين.

وأما الحرية: فلأن الله ﷻ شرط الإحصان في آية القذف، وهو قوله -تبارك وتعالى-: ﴿ **وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَحْصَنَاتِ** ﴾ والمراد من المحصنات ها هنا الحرائر لا العفائف عن الزنا، فدل أن الحرية شرط؛ ولأننا لو أوجبنا على قاذف المملوك الجلد؛ لأوجبنا ثمانين، وهو لو أتى بحقيقة الزنا لا يجلد إلا خمسين، وهذا لا يجوز؛ لأن القذف نسبة إلى الزنا، وأنه دون حقيقة الزنا.

وأما الإسلام والعفة عن الزنا: فلقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَحْصَنَاتِ** **الْعَفِيفَاتِ** ﴾ [النور: ٢٣] والمحصنات الحرائر، والغافلات العفائف عن الزنا، والمؤمنات معلومة، فدل على أن الإيمان والعفة عن الزنا والحرية شرط، ودلت هذه الآية على أن المراد من المحصنات في هذه الآية الحرائر لا العفائف؛ لأنه ﷻ جمع في هذه الآية بين المحصنات والغافلات في الذكر، والغافلات العفائف فلو أريد بالمحصنات العفائف؛ لكان تكراراً؛ ولأن الحد إنما يجب لدفع العار عن المقذوف، ومن لا عفة له عن الزنا لا يلحقه العار بالقذف بالزنا، وكذلك قوله ﷻ: ((**من أشرك بالله فليس بمحصن**)) يدل على أن الإسلام شرط، ولأن الحد إنما وجب بالقذف دفعاً لعار الزنا عن المقذوف، وما في الكافر من عار أعظم، والله ﷻ أعلم.

الثاني: أن من شروط المقذوف: أن يكون المقذوف معلوماً، فإن كان مجهولاً لا يجب الحد، كما إذا قال لجماعة كلكم زانٍ إلا واحداً، أو قال ليس فيكم زانٍ إلا واحداً أو قال لرجلين: أحدكما زانٍ؛ لأن المقذوف مجهول، وأما حياة المقذوف وقت القذف فليس بشرط لوجوب الحد على القاذف، حتى يجب الحد بقذف الميت.

ويوافق كلام الكاساني في شروط الإحصان للمقذوف ما قاله القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي في (المعونة) حيث قال: وأما الخمسة المشترط وجودها في المقذوف: فالعقل والبلوغ والإسلام والحرية والعفة عن الفاحشة التي رمي بها، كان عفيفاً عن غيرها أو لا.

والبلوغ: الذي نريده يختلف في الغلام والأنثى، فأما الغلام فبلوغ التكليف وهو الاحتلام أو غيره، وفي الأنثى إطاقة الوطء، وإن لم تبلغ بلوغ التكليف.

ثم يستدل القاضي عبد الوهاب على الشروط السابقة بقوله: وإنما قلنا: إن العقل والبلوغ شرطان في المقذوف؛ لأن الحد إنما يراد لزوال المعروضة عن المقذوف؛ بأن يحد قاذفه والمجنون والصبي لا يصح الزنا منهما على حال الصغر والمجنون، فلا عار يدخل عليهما بالقذف، وهذا إذا قذفهما بزنى منهما، فأما إن قذف المجنون بزنى منه قبل جنونه، فإنه يجلد؛ لأن المعرة تدخل بذلك.

ثم أضاف تعليله لمن قذف مطيقة للوطء فقال: وإنما قلنا: إن من قذف مطيقة للوطء حد، وإن لم تبلغ بلوغ التكليف خلافاً لأبي حنيفة والشافعي؛ لأن المعروضة تدخل عليها بالقذف كالبالغ؛ ولأن حكم وطئها حكم البالغ في وجوب الغسل، والمهر والنفقة، والإحصان والإحلال، وكذلك في وجوب الحد بالقذف به، وإنما اشترطنا الإسلام؛ لأن عرض الكافر لا حرمة له تهتك بالقذف.

وإنما شرطنا الحرية خلافاً لمن يقول: إن العبد يحد قاذفه؛ لأن حرمة ناقصة نقصاً أوجب الرق كالكافر، ولأن كل نقص منع أن يقتل به الحر المسلم، منع أن يحد في القذف أصله الكفر، أقول: والقائل بوجوب الحد على قاذف العبد هو: داود الظاهري، وإنما شرطنا كونه متمكناً من الوطء؛ لأن المجبوب ومن جرى مجراه لا يتأتى منه الزنا، فلم تلحقه معرة بالقذف كالصبي.

وهذا الشرط الأنا نصل علنا ابن جزنا المالكنا فنا (القواننا الفقهنا) هنا اشترط سنا شروط فنا المقذوف : وهنا الإسلام والحراة والعقل والبلوغ والعفاف عما رمنا به من الزنا ، وأن يكون معه آلة الزنا ، فلا يكون حصوراً ولا مجبوراً قد جب بعد بلوغه .

وكذلك اشترط الشافعا فنا المقذوف شروطاً خمسة : وهنا البلوغ والعقل والحراة والإسلام والعفة عن الزنا ، وأدلناهم قراة من أدلة المالكنا والحنا فنا وعلى ذلك أيضاً مذهب الحنا بلة ، هنا قال ابن قدامة : وشراط الإحصان الذي يجب الحد بقذف صاحبه خمسة : العقل ، والحراة ، والإسلام ، والعفة عن الزنا ، وأن يكون كائراً بجامع مثله ، وأدناه أن يكون للعلام عشر وللجارنا تسع .

لكن ابن قدامة أوجب الحد على قاذف الخصنا والمجبوب ؛ لعموم آنا القذف ؛ ولأنه قاذف لمحصن ؛ فإلزمه الحد كقاذف القادر على الوطاء ؛ ولأن إمكان الوطاء أمر خفا لا يعلمه كائرا من الناس ، فلا ینتفنا العار عند من لم يعلمه بدون الحد ، فإجب كقاذف المرابض .

وبناء على ما تقدم ؛ فإنه يشترط فنا المقذوف الإحصان ، وشروطه خمسة باتفاق : هنا الإسلام والبلوغ والعقل والعفة عن الزنا ، وشراطان اختلفا فهنا الحراة وقد اشتراطها فقها المذاهب الأربعة خلافاً لداود ، وشروط وجود آلة الزنا اشترطها المالكنا ، والشافعا والحنا فنا وأسقطها الحنا بلة .

الركن الثالث : ما يرجع إلى القاذف والمقذوف معاً :

أولاً : نصل الكاساننا الحنا فنا فنا (البدااع) على ذلك بقوله : وأما الذي يرجع إليهما جمیعاً فواحد -أي : فشرط واحد- وهو أن لا يكون القاذف أباً المقذوف ،

ولا جده وإن علا ، ولا أمه ولا جدته وإن علت ، فإن كانت -أي : القاذف- أحد هؤلاء فلا حد عليه ، لقول الله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُمَّةٌ ﴾ [الإسراء : ٢٣] ، والنهي عن التأفيف نصاً نهى عن الضرب دلالة ؛ ولهذا لا يقتل به قصاصاً ، ولقوله -تبارك وتعالى- : ﴿ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ [البقرة : ٨٣] والمطالب بالقذف ليس من الإحسان في شيء فكان منفيًا بالنص ، ولأن توقيير الأب واحترامه واجب شرعاً وعقلاً والمطالبة بالقذف للجد ترك التعظيم والاحترام ؛ فكان حراماً والله ﷻ الموفق ، انتهى كلام الكاساني -رحمه الله تعالى .

قلنا : وفي هذه المسألة خلاف بين الفقهاء ، نجمله فيما يلي :

المذهب الأول : لا يجب الحد على الوالد لولده ، سواء كان القاذف أباً أو أمماً ، وهو مذهب الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة ، وأظهر الأقوال عن الإمام مالك ، وبه قال عطاء والحسن وإسحاق وقد استدلل ابن قدامة لهذا المذهب بقوله : إنه عقوبة تجب حقاً لآدمي ، فلا يجب للولد على الوالد كالقصاص ، أو نقول إنه حق لا يستوفى إلا بالمطالبة باستيفائه فأشبهه القصاص ؛ ولأن الحد يدرأ بالشبهات ، فلا يجب للابن على أبيه كالقصاص ؛ ولأن الأبوة معنى يسقط القصاص ، فمنعت الحد كالرق والكفر .

المذهب الثاني : يحد الوالد إذا قذف ولده ، وهو قول عند المالكية وقالوا : وتسقط عدالة الولد إذا طلبه ، وبه قال عمر بن عبد العزيز ، وأبو ثور وابن المنذر لعموم الآية ؛ ولأنه حد فلا تمنع من وجوبه قرابة الولادة كالزنا .

وقد رد ابن قدامة على أصحاب هذا القول بأن ذلك ينتقض بالسرقة ، فإن الأب لا يقطع بسرقة مال ابنه ، والفرق بين القذف والزنا أن حد الزنا خالص لحق الله تعالى ، لا حق للآدمي فيه ، وحد القذف حق للآدمي فلا يثبت للابن على أبيه كالقصاص ،

وعلى أنه لو زنا بجارية ابنه لم يجب عليه حد، وعلى ذلك فالراجح قول الجمهور في عدم حد الوالد بقذف ولده، وهذا الشرط الأول فيما يرجع إليهما.

ثانياً: نص سعدي أبو جيب في (موسوعة الإجماع) تحت شرائط إقامة حد القذف على أنه يعتبر لإقامة الحد بعد تمام القذف بشروطه، شرطان:

أحدهما: مطالبة المقذوف.

الثاني: ألا يثبت الزنا كما لو لم تكن للقاذف بينة على زنا المقذوف، أو لم يقر المقذوف به.

نقول: أما الشرط الثاني: فقد سبق ذكره في شروط حق القاذف في الركن الأول، فلا يدخل هنا.

وأما الشرط الأول - وهو مطالبة المقذوف بحد قاذفه - فهو شرط معتبر هنا - أي: فيما يرجع للقاذف والمقذوف - لأنه يجوز عفو المقذوف عن قاذفه على ما تقدم؛ ولأن الحق حقه، فإن كان المقذوف ولدًا للقاذف فقد سبق بيان الخلاف في ذلك قريباً، وعلى المذهب الثاني المرجوح يجوز مطالبته، بيد أنه تسقط عدالة الولد كما نص على ذلك المالكية.

وعلى ذلك، فالشرط الثاني بينهما - أي: القاذف والمقذوف - أن يطالب المقذوف بحد قاذفه، إذا كان المقذوف ليس والدًا له، وهو قول جمهور الفقهاء: وهو الراجح أيضاً.

ويضيف ابن قدامة لهذا الشرط قوله: وتعتبر استدامة الطالب إلى إقامة الحد فلو طلب ثم عفا عن الحد سقط، وبهذا قال الشافعي وأبو ثور.

وقال الحسن وأصحاب الرأي: لا يسقط بعفوه؛ لأنه حد فلم يسقط بالعفو كسائر الحدود، ولنا أنه حق لا يستوفى إلا بعد مطالبة الأدمي باستيفائه فسقط بعفوه كالقصاص، وفارق سائر الحدود، فإنه لا يعتبر في إقامتها الطلب باستيفائها.

ثم قال: وإذا قلنا بوجوب الحد بقذف من لم يبلغ أيك إذا كان مطيقاً للوطء لكنه غير بالغ لم تجز إقامته حتى يبلغ ويطلب به بعد بلوغه؛ لأن مطالبته قبل البلوغ لا توجب الحد؛ لعدم اعتبار كلامه وليس لوليه المطالبة عنه؛ لأنه حق شرع للتشفي، فلم يقيم غيره مقامه في استيفائه كالقصاص، فإذا بلغ وطالب أقيم عليه حينئذ، ولو قذف غائباً لم يقيم عليه الحد حتى يقدم، ويطلب إلا أن يثبت أنه طالب في غيبته ويحتمل ألا تجوز إقامته في غيبته بحال؛ لأنه يحتمل أن يعفو بعد المطالبة فيكون ذلك شبهة في درأ الحد؛ لكونه يندراً بالشبهات ولو قذف عاقلاً فجن بعد قذفه وقبل طلبه لم تجز إقامته حتى يفيق ويطلب، وكذلك إن أغمي عليه فإن كان قد طالب به قبل جنونه وإغمائه جازت إقامته، كما لو وكل في استيفاء القصاص، ثم جن أو أغمي عليه قبل قصاصه.

ثالثاً: قال ابن قدامة في (المغنى): وإن كان القاذف زوجاً اعتبر شرط ثالث وهو امتناعه من اللعان، أقول: أي: إذا كان الزوج قد قذف زوجته بالزنا، ولم يكن له شهاد على قوله، فإنه يجب عليه اللعان، وهو المذكور في سورة النور، فإن لم يفعل وجب إقامة الحد عليه بطلب زوجته.

وعلى ذلك نستطيع أن نجمل ما يرجع إلى القاذف والمقذوف معاً من شروط في ثلاثة وهي:

أولها: ألا يكون القاذف والدًا للمقذوف.

ثانيها: أن يطالب المقذوف بجد قاذفه، وأن تستديم المطالبة حتى يقام الحد، فإن عفا عنه سقط.

ثالثها: أن يمتنع الزوج القاذف من لعان زوجته التي قذفها.

الركن الرابع: ما يرجع إلى المقذوف به:

أولاً: قال الكاساني في (البدائع): وأماً الذي يرجع إلى المقذوف به، فنوعان: **أحدهما:** أن يكون القذف بصريح الزنا، وما يجري مجرى الصريح، وهو نفي النسب فإن كان بالكناية لا يوجب الحد؛ لأن الكناية محتملة، والحد لا يجب مع الشبهة، فمع الاحتمال أولى.

وبيان هذه الجملة في مسائل:

إذا قال لرجل: يا زاني، أو قال: زنيت، أو أنت زانٍ يحد؛ لأنه أتى بصريح القذف بالزنا، ولو قال: يا زاني بالهمز، أو زنأت بالهمز يحد، ولو قال: عنيت به الصعود في الجبل لا يصدق؛ لأن العامة لا تفرق بين المهموز والمليّن، وكذا من العرب من يهمز المليّن، فبقي مجرد النية لا يعتبر، ولو قال: يا ابن الزاني فهو قاذف لأبيه، كأنه قال أبوك زاني، ولو قال يا ابن الزنا، أو يا ولد الزنا كان قذفاً؛ لأنه في عرف الناس وعاداتهم أنك مخلوق من ماء الزنا.

ولو قال: يا ابن القحبة لم يكن قاذفاً؛ لأنه هذا الاسم كما يطلق على الزانية يستعمل في المهياة المستعدة للزنا، وإن لم تزني فلا يجعل قذفاً مع الاحتمال.

الثاني: أن يكون المقذوف به متصور الوجود من المقذوف، فإن كان لا يتصور لم يكن قاذفاً؛ وعلى هذا يخرج ما إذا قال لآخر زنا فخذك أو ظهرك، أنه لا حد

عليه ؛ لأن الزنا لا يتصور من هذه الأعضاء حقيقة ، فكان المراد منه المجاز من طريق النسب ، كما قال عليه السلام : ((العينان تزنيان واليدان تزنيان ، والرجلان تزنيان ، والفرج يصدق ذلك كله أو يكذبه)) ولو قال : زنا فرجك يحد ؛ لأن الزنا بالفرج يتحقق ، كأنه قال زنيت بفرجك هذا ، وقد جاء الكاساني بأمثلة كثيرة لكل من النوعين ويكفي ما نقلناه عنه .

ثانياً : تحت عنوان في اشتراط كون الرمي بالزنا واللواط لإقامة الحد ، يقول القاضي عبد الوهاب المالكي في (المعونة) : وإنما شرطنا أن الحد في الرمي بالزنا واللواط دون غيرهما بالجماع عليه -نقول : هكذا ولعل الكلمة بالإجماع عليه - ولأن الله عز وجل شرط تخليصه من القذف على أن يأتي بأربعة شهود ، وليس ذلك إلا في الزنا واللواط .

وهذا عند جمهور الفقهاء عدا الحنفية ، حيث اعتبر الجمهور اللواط زنى ، بينما لم يعده الحنفية من الزنا .

وفيمن نفى رجلاً عن أبيه قال القاضي عبد الوهاب : في (المعونة) إذا نفى رجلاً عن أبيه فعليه الحد ؛ لأنه قد عره بذلك ؛ وقذف أباه وأمه فعليه الحد ، ومن نفاه عن أمه فلا حد عليه ؛ لأنه كذب قطعاً ، والكذب لا يعر المقول له ، والفصل بين قوله لست لأبيك ، وقوله : لست لأمك أن نسب الولد لاحق بأبيه حكماً ، ويلحق بأمه مشاهدة وحكماً وقيناً بمشاهدة الولادة ، وإمكان البينة عليها ، ونفي النسب عن الأب لا يعلم صدقه من كذبه ، فتلحقه المعرة في نفيه .

وقريب مما قاله الكاساني ، والقاضي عبد الوهاب ما جاء في (مدونة الفقه المالكي) في شرط المقذوف به ، ففيها : والمقذوف به شرطه أن يكون بالزنا أو

اللواط، أو نفي النسب فلا حد على من رمى غيره بالكفر، أو معصية أخرى كالسرقة، أو شرب الخمر، ولا يحد من رمى آخر بوطء فيما دون الفرج؛ لأنه لا يسمى زنى، وعلى ذلك نص الماوردي الشافعي في (الحاوي الكبير) حيث قال: ولم يوجب بالقذف بغير الزنا من الكفر وسائر الفواحش حدًّا؛ لأن القذف بالزنا أعر وهو بالنسل أضر؛ ولأن المقذوف بالكفر يقدر على نفيه عن نفسه بإظهار الشهادتين، ولا يقدر على نفي الزنا عن نفسه، وجعل حده ثمانين جلدة؛ لأن القذف بالزنا أقل من فعل الزنا، فكان أقل حدًّا منه.

ثالثًا: وينص ابن رشد في (بداية المجتهد) على موضع الاتفاق في المقذوف به فيقول: وأما القذف الذي يجب به الحد فاتفقوا على وجهين:

أحدهما: أن يرمي القاذف المقذوف بالزنا.

الثاني: أن ينفيه عن نسبه إذا كانت أمه حرة مسلمة.

واختلفوا إن كانت كافرة أو أمة، فقال مالك: سواء كانت حرة أو أمة مسلمة، أو كافرة يجب الحد.

وقال إبراهيم النخعي: لا حد عليه إذا كانت أم المقذوف أمة أو كتابية، وهو قياس قول الشافعي وأبو حنيفة، واتفقوا أن القذف إذا كان بهذين المعنيين أنه إذا كان بلفظ صريح وجب الحد، واختلفوا إن كان بتعريض.

وسياتي بيان هذا الخلاف تفصيلًا - إن شاء الله تعالى.

ونختم هذا الركن بما نقله سعدي أبو جيب في (موسوعة الإجماع) عن مصادر الإجماع، حيث قال: اتفقوا على أن القذف الذي يجب به الحد على وجهين:

أحدهما: رمي المقذوف بالزنا، سواء أقال رأيته أم لم يقل.

الثاني: أن ينفي نسب المقذوف إذا كانت أمه حرة مسلمة، فإن قذفه بما لا يجب الحد بفعله كقوله: "يا كافر، يا فاسق، يا فاجر، يا يهودي، يا نصراني" فلا خلاف في أنه لا يجب على القاذف الحد وإنما يعزر، وقد أجمعوا على أنه إذا قال لآخر: يا ابن الكافر وأبواه مؤمنان قد ماتا أن عليه الحد، واتفقوا على وجوب حد القذف إن كان بلفظ صريح وإن لم ينوه، أما إن أضمر القذف ولم ينطق به فقد صح الإجماع على أنه لا حد في ذلك أصلاً حتى لو أقر بذلك امرؤ على نفسه ولا خلاف بين أحد من الأمة كلها في أن من ادعى على آخر أنه أضمر قذفه ولم يقذفه فإنه لا تحليف في ذلك.

الركن الخامس: في الفرق بين القذف بالزنا والقذف بالكفر:

لا شك أن قذف الرجل أخاه بالكفر من أعظم الكبائر؛ لذلك نهى عنه ﷺ لاحتمال ارتداد الكلمة على قائلها، إن كان كاذباً، ففي (صحيح مسلم) باب: بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر، من كتاب: الإيمان، عن نافع عن ابن عمر } أن النبي ﷺ قال: ((إذا كفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما)) وفي رواية: ((أيما امرئ قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه)) وعن أبي ذر < أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ((ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر، ومن ادعى ما ليس له فليس منا وليتبوأ مقعده من النار، ومن دعا رجلاً بالكفر، أو قال: عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه)).

قال النووي في شرحه للحديث: هذا الحديث مما عده بعض العلماء من المشكلات، من حيث أن ظاهره غير مراد، وذلك أن مذهب أهل الحق: أنه لا

يكفر المسلم بالمعاصي كالقتل والزنا، وكذا قوله لأخيه: كافر من غير اعتقاد بطلان دين الإسلام.

وإذا عرف ما ذكرناه، فقليل في تأويل الحديث أوجه:

أحدها: أنه محمول على المستحل لذلك، وهذا يكفر، فعلى هذا معنى "باء بها" أي: بكلمة الكفر، وكذا "حار عليه" وهو معنى "رجعت عليه" أي: رجع عليه الكفر.

الثاني: أنه محمول على الخوارج المكفرين للمؤمنين، وضعف النووي هذا الوجه.

الثالث: معناه أن ذلك يؤول به إلى الكفر، وذلك أن المعاصي كما قالوا: بريد الكفر، ويخاف على المكثرت منها أن يكون عاقبة شؤمها المصير إلى الكفر.

الرابع: معناه فقد رجع عليه تكفيره، فليس الراجع حقيقة الكفر بل التكفير؛ لكونه جعل أخاه المؤمن كافرًا، فكأنه كفر نفسه إما لأنه كفر من هو مثله، وإما لأنه كفر من لا يكفره إلا كافر يعتقد بطلان دين الإسلام. والله أعلم.

نقول: وجريمة الكفر أكبر وأعظم من جريمة القذف، فأيهما أشد على النفس، رميها بالكفر، أو رميها بالزنا - والعياذ بالله منهما - وهل إذا رماه بالكفر يحد كما لورماه بالزنا؟ سبق الإجابة عن ذلك في الركن السابق، حين قال الماوردي الشافعي: ولم يوجب بالقذف بغير الزنا من الكفر وسائر الفواحش حدًّا؛ وتعليه لذلك.

ويبقى التساؤل: فما الفرق بين القذف بالزنا والقذف بالكفر؟

وقد أجاب عن ذلك العلامة ابن القيم في (إعلام الموقعين) تحت عنوان "القذف بالزنا يخالف القذف بالكفر" فقال: وأما إيجاب حد الفرية على من قذف غيره

بالزنا دون الكفر ففي غاية المناسبة ، فإن القاذف غيره بالزنا لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه ؛ فجعل حد الفرية تكذيباً له ، وتبرئة لعرض المقدوف ، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يجلد من رمى بها مسلماً ، وأما من رمى غيره بالكفر ، فإن شاهد حال المسلم وإطلاع المسلمين عليها كاف في تكذيبه .

ولا يلحقه من العار بكذبه عليه في ذلك ما يلحقه بكذبه عليه في الرمي بالفاحشة ، ولا سيما إن كان المقدوف امرأة ، فإن العار والمعرة التي تلحقها بقذفه بين أهلها ، وتشعب ظنون الناس وكونهم بين مصدق ومكذب لا يلحق مثله بالرمي بالكفر ، انتهى كلامه ، وهو كلام جيد .

نقول : كما أن المقدوف بالكفر يقدر على نفيه عن نفسه ، بإظهار الشهادتين ، ولا يقدر على نفي الزنا عن نفسه ، كما قال الماوردي : ولعل تساؤلاً آخر يعرض حول جلد قاذف الحر دون قاذف العبد ، ويجيب عن ذلك أيضاً ابن القيم الجوزية : في ذات الموضوع تحت عنوان : جلد قاذف الحر دون قاذف العبد ، يوافق القياس فيقول : وأما جلد قاذف الحر دون العبد فتفريق لشرعه بين ما فرق الله بينهما بقدره ، فما جعل الله سبحانه العبد كالحر من كل وجه ، لا قدرأً ولا شرعاً ، وقد ضرب الله سبحانه لعباده الأمثال التي أخبر فيها بالتفاوت بين الحر والعبد ، وأنهم لا يرضون أن تسويهم عبادهم في أرزاقهم .

فالله سبحانه فضل بعض خلقه على بعض ، وفضل الأحرار على العبيد في الملك وأسبابه ، والقدرة على التصرف ، وجعل العبد مملوكاً والحر مالكاً ، ولا يستوي المالك والمملوك ، وأما التسوية بينهما في أحكام الثواب والعقاب ، فذلك موجب العدل والإحسان ، فإنه يوم الجزاء لا يبقى هنا عبد وحر ، ولا مالك ولا مملوك .

ألفاظ القذف وموجبها والنسب وأحكامه

١. في ألفاظ القذف وموجبها:

الناظر فيما قاله الفقهاء عن ألفاظ القذف يتبين أنها تدور حول خمسة ألفاظ:

أولها: ألفاظ القذف الصريح، وهي تستوجب الحد بلا خلاف.

ثانيها: ألفاظ الكناية بالقذف، وفيها خلاف بين الفقهاء -أي: في موجبها.

ثالثها: ألفاظ نفي النسب، ومنها ما هو صريح، يوجب الحد، ومنها ما هو كناية لا يوجبه.

رابعها: ألفاظ التعريض بالقذف، وفيها خلاف في موجبها أيضاً.

خامسها: ألفاظ لا حد فيها.

أولاً: في اللفظ الصريح بالقذف:

وهو ما يدل بوضعه على القذف دون احتمال لمعنى آخر، وقد اتفق الفقهاء على وجوب حد القذف بصريح لفظ الزنا؛ ففي فقه الحنفية من كتاب (الاختيار لتعليق المختار) ومن (البدايع) للكاساني: ويجب الحد بقذف المحصن بصريح الزنا، ومن أمثله من قال لغيره: يا ابن الزانية، أو لست لأبيك، حد؛ لأنه صريح في القذف؛ لأن قوله: لست لأبيك كقوله: يا ابن الزانية.

ولو قال لرجل: يا ابن الزاني فهو قاذف لأبيه كأنه قال: أبوك زانٍ، ولو قال له: يا ابن الزانية فهو قاذف لأمه، كأنه قال: أمك زانية. ولو قال: يا ابن الزاني والزانية فهو قاذف لأبيه وأمه كأنه قال: أبواك زانيان، ولو قال: يا ابن الزنا، أو

یا ولد الزنا كان قاذفاً ؛ لأن معناه في عرف الناس وعاداتهم أنك مخلوق من ماء الزنا.

وفي (عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة) يقول ابن الشاس: اللفظ الصريح مثل أن يقول: زנית أو لطت، أو يا زاني أو يا لائط، وكذلك كل لفظ يدل على الزاني واللواط صريحاً، وينص ابن رشد في (بداية المجتهد) على اتفاق الفقهاء على موجب اللفظ الصريح في القذف بالزنا أو في نفي النسب، فيقول: وأما القذف الذي يجب به الحد فاتفقوا على وجهين:

أحدهما: أن يرمي القاذف المقدوف بالزنا.

والثاني: أن ينفيه عن نسبه إذا كانت أمه حرة مسلمة، واتفقوا أن القذف إذا كان بهذين المعنيين - أنه إذا كان بلفظ صريح - وجب الحد.

وفي الرمي باللواط يقول القاضي عبد الوهاب البغدادي في (الإشراف) إذا قال له: يا لوطي. فعليه الحد، وقال أبو حنيفة: لا حد عليه، وبناءً على أن اللواط لا يجب به حد؛ فدليلنا: أنه رماه بفاحشة موجبة للحد والغسل فكان به قاذفاً كالزنا، ولأنه رماه بوطء آدمي لا تصح استباحته إياه، فأشبهه أن يرميه بوطء ذات محرّم منه.

وفي فقه الشافعية قال الماوردي في (الأحكام السلطانية): والقذف بالزنا ما كان صريحاً كقوله: يا زانٍ، أو قد زנית، أو رأيتك تزني، والقذف باللواط وإتيان البهائم كقذف الزنا في وجوب الحد.

وفي (المجموع شرح المهذب): إذا قذف غيره بلفظ صريح كقوله: زנית أو أنت زانٍ أو يا زانٍ وما أشبه ذلك وجب عليه حد القذف؛ سواء نوى به القذف أو لم ينو؛ لأنه لا يحتمل غير القذف.

وفي (المغني) لابن قدامة مسائل حول اللفظ الصريح ؛ منها: إن قال: زَنَّتْ مهموزاً، فقال أبو بكر وأبو الخطاب: هو قذف ؛ لأن عامة الناس لا يفهمون من ذلك إلا القذف فكان قذفاً، كما لو قال: زنت. وقال ابن حامد: إن كان عاماً فهو قذف ؛ لأنه لا يريد به إلا القذف، وإن كان من أهل العربية لم يكن قذفاً ؛ لأن معناه في العربية -أي: زَنَّتْ معناه- طلعت، فالظاهر أنه يريد موضوعه، وإن قال لرجلٍ: يا زانية أو لامرأة: يا زانٍ فهو صريح في قذفهما، اختاره أبو بكر وهو مذهب الشافعي.

واختار ابن حامد: أنه ليس بقذف إلا أن يفسره به، وهو قول أبي حنيفة ؛ لأنه يحتمل أن يريد بقوله: يا زانية -أي: يا علامة في الزنا- كما يقال للعالم: علامة، ولكثير الرواية: راوية، ولكثير الحفظ: حفاظة، ولنا أن ما كان قذفاً لأحد الجنسين كان قذفاً للآخر -كقوله: زنت أو زنت بفتح التاء وبكسرهما لهما جميعاً- ولأن هذا اللفظ خطاب لهما وإشارة إليهما بلفظ الزنا، وذلك يغني عن التمييز بتاء التأنيث وحذفها .

وكذلك لو قال للمرأة: يا شخصاً زانياً أو للرجل: يا نسمة زانية كان قاذفاً، وقولهم: إنه يريد بذلك أنه علامة في الزنا لا يصح ؛ فإن ما كان اسماً للفعل إذا دخلته الهاء كانت للمبالغة كقولهم: "حفاظة" للمبالغة في الحفظ، و"راوية" للمبالغة في الرواية، وكذلك "همزة" و"اللمزة" والسرعة، ولأن كثير من الناس يذكر المؤنث ويؤنث المذكر، ولا يخرج بذلك عن كون المخاطب به مراداً لما يراد باللفظ الصريح.

ثانياً: في ألفاظ الكناية بالقذف:

لفظ الكناية: ما يدل بوضعه على القذف مع احتمال لمعنى آخر غيره، وقد اختلف الفقهاء في موجهه.

وهذه أمثلة لما جاء في المراجع الفقهية :

المثال الأول: قال الكاساني الحنفي في (البدائع): فإن كان بالكنية لا يوجب الحد؛ لأن الكنية محتملة، والحد لا يجب مع الشبهة فمع الاحتمال أولى، ولو قال: يا ابن القحبة لم يكن قاذفاً؛ لأن هذا الاسم - كما يُطلق على الزانية - يستعمل في المهياة المستعدة للزنا وإن لم تزن، فلا يُجعل قذفاً مع الاحتمال، ولو قال: يا ابن الدعية؛ لأن الدعية هي المرأة المنسوبة إلى قبيلة لا نسب لها منهم، وهذا لا يدل على كونها زانية؛ لجواز ثبوت نسبها من غيرهم.

المثال الثاني: في الفقه المالكي يقول ابن شاس - في (عقد الجواهر الثمينة) في معنى النفي - كقوله: لست لأبيك - الكنية: كقوله للعربي: يا نبطي أو يا بربري أو يا رومي أو يقول يا ابن الخياط، ولم يكن من آبائه من هذه صفته ففي جميع ذلك الحد، ومن قال لرجل: لا أباك، ففي كتاب محمد لا شيء عليه إلا أن يريد النفي، وهذا مما يقوله الناس على الرضا، وأما من قاله على المشاقمة والغضب فذلك شديد، وليحلف ما أراد نفيه.

وقال ابن رشد في (بداية المجتهد): وعمدة مالك - أي: في إيجاب الحد بالكنية - أن الكنية قد تقوم بعرف العادة والاستعمال الصريح، ولعله مقام الصريح وإن كان اللفظ مُستعملاً في غير موضعه - أعني: مقولاً بالاستعارة.

المثال الثالث: وعند الشافعية: قال الماوردي في (الأحكام السلطانية): إن قال: يا فاجر أو يا فاسق أو يا لوطي، كان كناية لاحتماله، فلا يجب به الحد إلا أن يريد به القذف، ولو قال: يا عاهر. كانت كناية عند بعض أصحاب الشافعي؛ لاحتماله وصريحاً عند آخرين؛ لقول النبي ﷺ: ((الولد للفراش، وللعاهر الحجر)) أقول: والحديث أخرجه الإمام مسلم في باب "الولد للفراش وتوقي الشبهات" من كتاب "الرضا".

وفي (المجموع شرح المذهب): وإن قذفه بلفظ ليس بصريح في القذف، ولكنه كناية يحتمل الزنا وغيره؛ بأن يقول لغيره: يا فاجر يا خبيث؛ فإن أقر أنه نوى به القذف وجب عليه الحد؛ لأن ما لا تُعتَبَرُ فيه الشهادة كانت الكناية فيه مع النية بمنزلة الصريح كالطلاق والعتاق وإن لم ينو به القذف فإنه لا يكون قذفًا؛ سواء قال ذلك في حال الرضا أو في حال الغضب والخصومة، وبه قال الثوري وأبو حنيفة وأصحابه.

وقال مالك وأحمد وإسحاق: إن قال ذلك في حال الرضا لم يكن قذفًا من غير نية، ثم استدل لمذهب الشافعية، وهي أدلة نصًا في التعريض، وسيأتي.

ثم قال صاحب (المجموع): فرع، وإن قال رجل: يا قواد، فهو كناية في القذف، أقول: لأن القواد في اللغة هو الساعي بين الرجل والمرأة للفجور والعياذ بالله - أي: فليس اللفظ صريحًا في الزنا.

المثال الرابع: ما قاله ابن قدامة في (المغني): كل ما لا يجب الحد بفعله لا يجب الحد على القاذف به، كما لو قذف إنسانًا بالمباشرة دون الفرج أو بالوطء بالشبهة أو قذف امرأة بالمساحقة أو بالوطء مستكرهة، لم يجب الحد على القاذف، ولأنه رماه بما لا يوجب الحد، فأشبهه ما لو قذفه باللمس والنظر.

وكذلك لو قال: يا كافر يا فاسق يا سارق يا فاجر، يا خبيث يا أعور يا أقطع، يا أعمى يا ابن الزني الأعمى الأعرج، فلا حد في ذلك كله؛ لأنه قذف بما لا يوجب الحد، فلم يوجب الحد كما لو قال: يا كاذب يا نمام. ولا نعلم في هذا خلافًا بين أهل العلم، ولكنه يعزر لسب الناس، وأذاهم، فأشبهه ما لو قذف من لا يوجب قذفه الحد.

وفي شرح قول الخِرَقِيّ: وإذا قال له: يا لوطي. سئل عما أراد؛ فإن قال: أردت أنك من قوم لوط، فلا شيء عليه. وإن قال: أردت أنك تعمل عمل قوم لوط

فهو كمن قذف بالزنا، قال ابن قدامة: إذا قال: أردت أنك من قول لوط؛
فاختلفت الرواية عن أحمد:

الرواية الأولى: فروى عنه جماعة أنه يجب عليه الحد بقوله: يا لوطي، ولا
يسمع تفسيره بما يحيل القذف.

الرواية الثانية: أنه لا حد عليه، ووجه ذلك أنه فسر كلامه بما لا يوجب الحد فلم
يجب عليه حد، كما لو فسره به متصلًا بكلامه.

الرواية الثالثة: روي عن أحمد رواية ثالثة أنه إذا كان في غضب قال: إنه لأهلٌ
أن يقام عليه حد؛ لأن قرينة الغضب تدل على إرادة القذف بخلاف حال الرضا،
والصحيح في المذهب الرواية الأولى؛ لأن هذه الكلمة لا يفهم منها إلا القذف
بعمل قوم لوط فكانت صريحة فيه - كقوله: يا زان - ولأن قوم لوط لم يبق منه
أحد فلا يحتمل أن يُنسب إليهم، ولو قال لرجل: يا مُحَنَّثُ أو لامرأة: يا قَحْبَةُ،
وفسره بما ليس بقذف، مثل: أن يريد بالخنث أن يريد أن فيه طباع التأنيث
والتشبه بالنساء، وبالقحبة أنها تستعد لذلك فلا حد عليه.

وكذلك إذا قال: يا فاجرة يا خبيثة. وقال ابن المنذر: الحد على من نصب الحد
نصبًا، ولأنه قول يحتمل غير الزنا فلم يكن صريحًا في القذف - كقوله: يا فاسق -
وإن فسّر شيئًا من ذلك بالزنا فلا شك في كونه قذفًا. انتهى.

وبعد: فما كان من الألفاظ غير صريح، بل كان محتملًا فلا حد على قائله،
ولكن يعزر؛ لأنه سب للمقول له.

ثالثًا: في ألفاظ نفي النسب:

هي الألفاظ التي تدل بوضعه على نفي شخص عن أبيه أو قبيلته، وهذه قد تدل
على القذف بالزنا لأمه مثلًا، وقد تحتمل ذلك؛ فلننظر إلى ما في المراجع الفقهية:

الأول: في فقه الحنفية وفي كتاب (الاختيار لتعليل المختار): لو نفاه عن جده أو نسبه إليه أو إلى خاله أو عمه أو زوج أمه أو قال: يا ابن ماء السماء، لم يحد؛ لأن نفيه عن جده صدق، ونسبته إليه وإلى هؤلاء مجاز؛ عادة وشرعاً قال الله تعالى: ﴿الْهَكَ وَاللَّهُ أَبَايَكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ [البقرة: ١٣٣] وإبراهيم جده، وإسماعيل عمه، أقول -أي: في قول أبناء يعقوب إجابة عن سؤال أبيهم؛ ما تعبدون من بعدي؟-: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَايَكَ﴾ [البقرة: ١٣٣] الآية؛ فإبراهيم جد يعقوب؛ لأن أباه إسحاق، وعمه إسماعيل -عليهم السلام- أجمعين.

وقوله: "يا ابن ماء السماء"، يراد به التشبيه في السماحة والصفاء وطهارة الأصل، حتى لو كان رجلاً اسمه "ماء السماء" وأراد نسبته إليه فهو قذف، ومن قال لغيره: لست بابن فلان. إن كان في حالة الغضب حدًّا؛ لأنه يراد به السب، وإن لم يكن في حالة الغضب لا يُحد؛ لأنه يراد به المعاتبة عادة؛ لنفي شبهه لأبيه في حالة الكرم والمروءة.

وقال الكاساني في (بدائع الصنائع): لو قال: لست لأبيك. فهو قاذف لأمه؛ سواء قال في غضب أو رضا؛ لأن هذا الكلام لا يذكر إلا لنفي النسب عن الأب فكان قذفاً لأمه. ولو قال: ليس هذا أبوك أو قال: لست أنت ابن فلان لأبيه، أو قال أنت ابن فلان لأجنبي؛ إن كان في حال الغضب فهو قذف، وإن كان في غير حال الغضب فليس بقذف؛ لأن هذا الكلام قد يُذكر لنفي النسب وقد يذكر لنفي التشبه في الأخلاق -أي: أخلاقك لا تشبه أخلاق أبيك، أو أخلاقك تشبه أخلاق فلان الأجنبي- فلا يجعل قذفاً مع الشك والاحتمال.

الثاني: في الفقه المالكي قال ابن شاس في (عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة): اللفظ الثاني: النفي كقوله: لست أباك أو لست ابن فلان - يعني: أباه أو جده - أو أنت ابن فلان - يعني: غيرهما - ولا يُشترطُ في توجه الحد أن يكون أبواً المنفي عن أبيه ممن يحد قاذفهما، بل لو كانا عبدين أو كافرين لوجب الحد للمنفي لا لهما.

نعم يشترط أن يكون المنفي ممن يُحدّ قاذفه، ومن قال لرجل: لا أباك. ففي كتاب محمد: لا شيء عليه إلا أن يريد النفي، وهذا مما يقوله الناس على الرضا، وأما من قاله على المشاتمة والغضب فذلك شديد، ويلحلف ما أراد نفيه.

وإذا قال الأب لابنه في منازعة: أشهدكم أنه ليس بابني، فطلبت الأم ولدها من غيره الحدّ، وقد كان فارقتها فعفا ولده، فقال مالك: يحلف ما أراد قذفاً - وما قاله إلا بمعنى: لو كان ولدي لم يصنع ما صنع ثم لا شيء عليه.

الثالث: ذكر الماوردي في (الحاوي الكبير): مسألة: قال المزني: قال الشافعي - رحمه الله - : ولو قال لعربي: يا نَبْطِي؛ فإن قال: عنيت نبطي الدار أو اللسان أحلفته ما أراد أن ينسبه إلى النبط، ونهيته أن يعود وأدبته على الأدب؛ فإن لم يحلف حلف المقدوف لقد أراد نفيه، وحُدّ له؛ فإن عفا فلا حد له، وإن قال: عنيت بالقذف الأب الجاهلي حَلَفَ وعذر على الأذى.

قال الماوردي: وهذا صحيح؛ لأن قوله للعربي: يا نبطي. يَحْتَمِلُ أن يريد به نفيه من نسب العرب فيكون قذفاً، ويحتمل أن يريد به نبطي الدار أو اللسان فلا يكون قذفاً، فخرج من صريح القذف إلى كنياته، فوجب أن يسأل عن مراده... إلى آخره.

وإن أراد به نفي نسبه من العرب وإضافته إلى نسب النبط صار قاذفًا لإحدى أمهاته، فيسأل عمن أراد قذفها منهن؛ فإنه لا يخلو حالها من ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يريد قذف أم أحد من آبائه في الجاهلية فيكون قاذفًا لكافرة، فلا يجب عليه الحد، لكن يعزر.

القسم الثاني: أن يريد به أم أحد من آبائه في الإسلام فيكون قاذفًا لأم الأب الذي أراده فيجب في قذفها الحد؛ لأنها مسلمة، وتكون تلك الأم - إن كانت باقية، أي: حية - هي المستحقة لحد؛ فإن ماتت فولدها - إن كان باقية - فإن مات فلوارثه.

القسم الثالث: أن يريد أمه الذي ولدته فيكون قاذفًا لها؛ فإن كانت باقية كان الحد مستحقًا لها؛ فإن عفت فلا حق لولدها وجهًا واحدًا.

رابعًا: يأتي ابن قدامة بفصل في مسألة النفي فيقول في (المغني): إن نفي رجلًا عن أبيه فعليه الحد، وصى عليه أحمد، وكذا إن نفاه عن قبيلته، وبه قال أبو حنيفة والثوري، إذا نفاه عن أبيه وكانت أمه مسلمة وإذا كانت ذمية أو رقيقة فلا حد عليه؛ لأن القذف لها.

ووجه الأول: ما روى الأشعث بن قيس عن النبي ﷺ: أنه كان يقول: "لا آتي برجل يقول: إن كنانة ليست من قريش إلا جلده" والحديث أخرجه ابن ماجه في باب "من نفي رجلًا من قبيلته" من كتاب الحدود موقوفًا.

وعن ابن مسعود أنه قال: لا جلد إلا في اثنتين؛ في رجل قذف محصنة أو نفي رجلًا عن أبيه. وهذا لا يقوله إلا توقيفًا؛ فإن نفاه عن أمه فلا حد عليه؛ لأنه لم يقذف أحدًا بالزنا.

ونكتفي بهذه النصوص من (المغنى) ولما كانت كلمة "نَبَطِيَّة" قد وردت في عبارات الفقهاء السابقة فالمناسب بيان معناها لغة؛ يُقَالُ: نَبَطَ الشَّيْءُ نَبَطًا وَنَبَوَطًا: ظهر بعد خفائه. ويقال: حفر البئر حتى نَبَطَ الْمَاءُ. وَتَبَّطَ: تَشَبَّهَ بالنَبَطِ وتنسب إليهم، والأنباط: شعب سامي كانت له دولة في شمال شبه الجزيرة العربية، وعاصمتهم "سَلْع" وتُعرَفُ الْيَوْمَ بِالْبَطْرَاءِ، وَهُمُ النَّبَطُ، واستعمل أخيراً في أخلاط الناس من غير العرب.

رابعاً: التعريض بالقذف:

التعريض: هو ما لا يدل بوضعه على القذف، وإنما يفيد ذلك بقرائن الأحوال، وهل يجب به الحد أو لا؟

والإجابة عن ذلك تستلزم الرجوع إلى ما قاله الفقهاء في التعريض؛ يقول ابن رشد في (بداية المجتهد): واختلفوا إن كان بتعريض؛ فقال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وابن أبي ليلى: لا حد في التعريض، إلا أن أبا حنيفة والشافعي يريان فيه التعزيز، وممن قال بقولهم من الصحابة ابن مسعود، وقال مالك وأصحابه: في التعريض الحد. وهي مسألة وقعت في زمان عمر فشاور عمر فيها الصحابة { فاختلفوا فيها عليه فرأى عمر فيها الحد.

ويقول ابن شاس في (عقد الجواهر الثمينة) مبيناً المذهب المالكي: الثالث: التعريض. كقوله: وأما أنا فلست بزنان. فهو تعريض وحكمه حكم الصريح إذا فهم منه القذف أو النفي.

ويستدل القاضي عبد الوهاب بالإشراف في المالكية بقوله: ودليلنا أنه لفظ يفهم منه القذف، فوجب أن يكون قذفاً قصده التصريح؛ فإن منعوا أنه يفهم منه القذف أحوالوا المسألة؛ لأن الخلاف فيما يفهم منه بالتصريح فإذا لم يفهم ذلك

فلا خلاف أنه لا حد فيه ، ولا يكون تعريضاً كما لو قال له : يا زانٍ فقال له :
أنعم الله صباحك ، أو أنت سخي كريم أو ما أشبه ذلك من الكلام الأجنبي عن
ما هما فيه .

ويبين ما قلنا : إن عرف التخاطب ينفي ما قالوه ؛ لأن أهل اللغة يسمون التعريض لما
يفهم منه معنى التصريح وإن كان صريح هذا التعريض ضده ولذلك أخبر الله تعالى
عن قوم شعيب أنهم قالوا : ﴿ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴾ [هود: ٨٧] وأرادوا ضد
ذلك ، وهو الذي يفيد عرف التخاطب .

وفي (المجموع شرح المذهب) : ودليلنا -أي : في عدم وجوب الحد بالتعريض أي
عند الشافعية- ما روي : ((أن رجلاً قال : يا رسول الله ، إن امرأتي لا ترد يد
لامس ، فقال رسول الله ﷺ : طلقها قال : إني أحبها . قال : أمسكها)) فعرض
الرجل بقذف امرأته بالزنا ، ولم يجعله النبي ﷺ قاذفاً بالتعريض .

وروي : ((أن رجلاً قال : يا رسول الله ، إن امرأتي أتت بولد أسود ، ونحن
أبيضان ؛ فقال له النبي ﷺ : هل لك من إبل ؟ قال : نعم ، قال : ما ألوانها ؟
قال : حمر . قال : هل فيها من أورك . قال : إن فيها أورقا . قال : فأنتى ترى ذلك ؟
فقال -أي : الرجل- : لعل عرق نزعها ، فقال النبي ﷺ : وهذا لعل عرقاً
نزعه)) .

فعرض الرجل بقذف امرأته ولم يجعله النبي ﷺ قاذفاً لها بظاهر التعريض ؛ لأن
التعريض بالقذف لا يكون قذفاً كما أن التعريض بالسب لا يكون سباً ، بدليل ما
روي أن المشركون كان يعرضون بسب النبي ﷺ فيقولون : مُدَمَّمًا عصينا ، وكنوا
عن محمد بمذمم ؛ فقال النبي ﷺ : ((ألا ترون كيف عصمني الله منهم؟ وأنهم
يسبون مزماً؟ وإنما أنا محمد)) ﷺ .

ولأنه يحتمل القذف وغيره، فلم يجعل قذفاً بظاهره كما لو قاله في حال الرضا. انتهى كلام صاحب (المجموع) - رحمه الله.

وأبين معنى كلمة "أورق" التي وردت في كلامه السابق؛ ففي اللغة: الأورق من كل شيء: ما كان لونه لون الرماد، ومن الناس: الأصفر، ومن الإبل: ما في لونه بياض بلا سواد.

ولما كان مذهب الحنابلة قد قال مرة بقول الحنفية والشافعية، ومرة بقول المالكية؛ فلتنظر إلى ما جاء في (المغني)؛ حيث قال ابن قدامة: واختلفت الرواية عن أحمد في التعريض بالقذف مثل أن يقول لمن يخاصمه: ما أنت بزاني، ما يعرفك الناس بالزنا، يا حلال ابن الحلال، أو يقول: ما أنا بزاني ولا أمي بزانية؛ فروى عنه "حنبل": لا حد عليه، وهو ظاهر كلام الخرقى وبه قال عطاء والثوري والشافعي وأصحاب الرأي وابن المنذر؛ لما روي: ((أن رجلاً قال للنبي ﷺ: إن امرأتي ولدت غلاماً أسوداً...)) يُعرض بنفيه، فلم يلزمه بذلك حد ولا غيره، وقد فرق الله تعالى بين التعريض بالخطبة والتصريح بها؛ فأباح التعريض في العدة وحرم التصريح فكذلك في القذف.

ولأن كل كلام يحتمل معنيين لم يكن قذفاً كقوله: يا فاسق. وروى الأثرم وغيره عن أحمد - أي: رواية ثانية - أن عليه الحد.

وروي ذلك عن عمر < وبه قال إسحاق؛ لأن عمر حين شاورهم - أي: الصحابة - في الذي قال لصحابه: "ما أبي بزاني ولا أمي بزانية؛ فقالوا: قد مدح أباه وأمه؛ فقال عمر: قد عرض بصاحبه، فجلده الحد"، والأثر: أخرج الإمام مالك في (الموطأ) باب "الحد في القذف والنفي والتعريض" من كتاب "الحدود".

وقال معمر: إن عمرَ كان يجلد الحد في التعريض، وروى الأثرم: أن عثمانَ جلد رجلاً قال لآخر: يا ابن شامة الودر؛ يعرض له بزنا أمه. والودر قدر اللحم. هكذا قال ابن قدامة، وفي اللغة: الودر: قطع اللحم الصغيرة، يعرض له بكمم الرجال، ولأن الكناية مع القرينة الصارفة إلى أحد محتملاتها كالصریح الذي لا يحتمل إلا ذلك المعنى، ولذلك وقع الطلاق بالكناية؛ فإن لم يكن ذلك في حال الخصومة، ولا وُجِدَتْ قرينة تصف إلى القذف فلا شك في أنه لا يكون قذفاً.

وذكر أبو الخطاب من صور التعريض أن يقول لزوجته آخر: قد فضحته وغطيت رأسه، وجعلت له قروناً، وأفسدت فراشه، وذكر في جميع ذلك روايتين.

وذكر أبو بكر عبد العزيز أن عبد الله رجع عن القول بوجوب الحد في التعريض. أقول: فجمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية، والرواية المعتمدة عند الحنابلة أنه لا حد في التعريض، أما إذا كان في حال الخصومة، ووجدت قرينة تصرفه إلى القذف كان قذفاً، وهو مذهب المالكية والرواية الأخرى عند الحنابلة.

خامساً: ألفاظ لا حد فيها، بل تعزير:

سبق ذكر ألفاظ في الكناية بالقذف، وفي نفي النسب، وفي التعريض بالقذف، لا يجب فيها الحد، ولكن فيها التعزير؛ لأذى المقذوف، ونضيف لذلك بعضاً من هذه الألفاظ:

الأول: في (الاختيار لتعليل المختار) من قال لمسلم: يا فاسق أو يا خبيث أو يا كافر أو يا سارق أو يا مخنث، وهو من يقلد النساء، ويتشبه بهن عُزْرًا؛ لأنه أذاه بذلك، وألحق به الشين -أي: العيب والقبح- والحدود لا تثبت قياساً فوجب التعزير؛ لينزجر عن ذلك، ويعتبر غيره، وفي (المجرد) عن أبي حنيفة: يا شارب الخمر، يا خائن، يعزر.

وكذلك لو قال: يا حمار يا خنزير؛ إن كان فقيها، وكذلك: يا ثور يا كلب؛ لأنه يلحقه الأذى بذلك دون الجاهل للعامي.

الثاني: وفي (مُدَوَّنَةُ الْفَقْهِ الْمَالِكِيِّ): لَأَحَدًا عَلَى مَنْ رَمَى غَيْرَهُ بِالْكَفْرِ أَوْ مَعْصِيَةٍ أُخْرَى - كَالسَّرِقَةِ وَشَرَبِ الْخَمْرِ - وَفِي تَفْسِيرِ الْقُرْطُبِيِّ قَالَ ابْنُ الْمُنْذِرِ: لَا يُحَدُّ مَنْ قَذَفَ مِنْ لَمْ يَبْلُغْ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ كَذِبٌ، وَيُعْزَرُ عَلَى الْأَذَى.

وفي (الشرح الكبير على مختصر خليل): وأدب فيه: يا ابن الفاسقة أو الفاجرة؛ لأن الفسق الخروج عن الطاعة فليس نصًّا في الزنا، والفجور كثرة الفسق، وقيل: كثرة الكذب، أو يا حمار أو يا ابن الحمار، فَيُؤَدَّبُ، وَكَذَا يُؤَدَّبُ فِي نَحْوِ: يَا شَارِبَ الْخَمْرِ، أَوْ يَا كَافِرًا أَوْ يَهُودِيًّا أَوْ يَا أَكْلَ الرِّبَا.

الثالث: وفي الأحكام السلطانية) قال الماوردي: ولا يحد القاذف بالكفر والسرقه، ويعزر لأجل الأذى.

وفي (المجموع شرح المهذب) فرع: إذا قال لامرأته: زنا بك رجل، وأنت مكرهه كان قاذفًا لرجل غير معين، ولا يجب عليه الحد؛ لأنه غير معين، فلا يكون قاذفًا للمرأة؛ لأنه رماها بوطء ليست بزانية فيه، وهل يُعْزَرُ لَهَا فِيهِ وَجْهَانِ:

أحدهما: لا يعزر؛ لأنه رماها بوطء لا حد عليها فيه، ولا عار.

الثاني: يُعْزَرُ؛ لأنه قد أذاها بحصول ما هو حرام في رحمها، وذلك طعن عليها فيلزمه التعزير لها، وفي الفرع التالي: وإن قال لامرأة: ساحقت فلانة أو زנית بفلانة لم يكن قاذفًا لها؛ لأنه لو تحقق ذلك منهما لم يجب عليهما الحد، فلم يكن قاذفًا بذلك، ويُعْزَرُ؛ لأنه أذاها بذلك.

الرابع: ويأتي ابن قدامة في (المغني) بأمثلة لألفاظ لا حد فيها فيقول: وإن قال لرجل: يا ديوث، يا كشخان؛ فقال أحمد: يُعزَّر قال إبراهيم الحربي: الديوث: الذي يدخل الرجال على امرأته، أقول -وفي اللغة-: الديوث من فقد الغيرة والحجل، وتديث فلان: قاد على أهله، وقال ثعلب: القُرطبان: الذي يرضى أن يدخل الرجال على نسائه. وقال: القرنان والكشخان لم أرهما في كلام العرب، ومعناه عند العامة مثل: معنى الديوث أو قريب منه؛ فعلى القاذف به التعزيز على قياس قوله في الديوث؛ لأنه قذفه بما لا حد فيه، والقواد عند العامة السمسار في الزنا، والقذف بذلك كله يوجب التعزيز؛ لأنه قذف بما لا يوجب الحد.

قلنا: ومن هذه الكلمات والألفاظ التي ذكرها ابن قدامة، يتبين أن العبرة في مثل هذه الألفاظ هو ما تعورف عليه بين العامة في زمن ما، حتى ولو كان أصله في اللغة ليس كذلك، وأذكر على سبيل المثال: كلمة "العلق" فهي لغة معناها النفيس من كل شيء يتعلق به القلب، ويقال: هو علق علم، وهو علق شر يحبه ويميل إليه، لكن الكلمة تُستخدَم -للأسف- عند العامة فيمن يتعلق بالرجال، وقد يُقصد بها الوطاء في الدبر، لكنها ليست صريحة فيه، ففيها الأدب والتعزير.

وكما نتذكر أن تلميذاً منذ ست سنوات سأل أستاذاً له عن كلمة "خول" فنهره الأستاذ قائلاً: عيب عليك، التلميذ المؤدب لا يقول هذه الكلمة؛ فإياك أن تقولها، وجاءني وهو طفل يبكي حاكياً ما حدث من أستاذه، فقلت له بهدوء: ولماذا تسأل عن الكلمة يا بني؟ فقال: أريد أن أعرف معنى قوله ﷺ: ((إخوانكم خولكم)) فماذا يراد بكلمة خولكم؟ فقلت له: هات المعجم الوسيط الذي أمامك هذا، وابحث عن كلمة خول، فوجد الخول: عطية الله من النعم

والعبید والإماء وغيرهم من الأتباع والحشم، والكلمة تطلق على الواحد والجمع والذكر والأنثى؛ فالمعنى إذا - وهذا ما فسرتة لك - : ((إخوانكم خولكم)) أي: عطية من الله تعالى لكم ممن يعملون في خدمتكم، فاستراح الغلام لذلك، لكنني قلت له: لكن يا بني لا تقل الكلمة لأحد؛ لأن الناس قد لا تفهم معناها، وتحسب أنك تشتمهم.

نقول: إن العامة تستخدم الكلمة الآن فيمن يؤتى في دبره - والعياذ بالله - فأحالوها من كلمة طيبة إلى كلمة خبيثة.

٢. فيمن قذف زوجته أو جماعة، ومتى تجب إقامة الحد... ومسائل أخرى:

أولاً: فيمن قذف زوجته:

يقول ابن قدامة في (المغني): إن كل قذف للزوجة يجب به اللعان؛ سواء قال لها: زني أو رأيتك تزني؛ سواء كان القاذف أعمى أو بصيراً، نص عليه أحمد، وبهذا قال الثوري والشافعي وأبو عبيد وأبو ثور، وهو قول عطاء، وقال يحيى الأنصاري وأبو الزناد ومالك: لا يكون اللعان إلا بأحد أمرين؛ إما برؤية، وإما بإنكار للحمل؛ لأن آية اللعان نزلت في هلال بن أمية، وكان قال: رأيت بعيني وسمعت بأذني، فلا يثبت اللعان إلا في مثله.

ولنا قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾ [النور: ٦] الآية، وهذا رام لزوجه فيدخل في عموم الآية، ولأن اللعان معنى يُتَخَلَّصُ به من موجب القذف، فَشُرِعَ في حق كل رام لزوجه كالبينة، والأخذ بعموم اللفظ أولى من خصوص السبب، ثم لم يعملوا به في قوله: وسمعت بأذني. وسواء قذفها بزنا في القبل أو

في الدبر، وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يثبت اللعان بالقذف بالوطء في الدبر، وبناء على أصله بأن ذلك لا يجب عليه الحد.

ولنا أنه رام لزوجته بوطء في فرجها، فأشبهه ما لو قذفها بالوطء في قبلها، وأما إن قذفها بالوطء دون الفرج أو بشيء من الفواحش غير الزنا فلا حد عليه ولا لعان؛ لأنه قذفها بما لا يجب به الحد فلم يثبت به الحد واللعان، كما لو قذفها بضرب الناس وأذاهم.

ثم قال ابن قدامة - في الفصل التالي لما سبق - : إذا قذف زوجته المحصنة وجب عليه الحد، وحُكِمَ بفسقه ورد شهادته إلا أن يأتي بينة أو يلاعن؛ فإن لم يأت بأربعة شهداء أو امتنع من اللعان لزمه ذلك كله.

وبهذا قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: يجب اللعان دون الحد؛ فإن أبى حُجِسَ حتى يلاعن؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحْدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ﴾ [النور: ٦] فلم يجب لقذف الأزواج إلا اللعان، ولنا قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] وهذا عام في الزوج وغيره، وإنما خص الزوجة بأن أقام لعانه مقام الشهادة في نفي الحد والفسق ورد الشهادة عنه، وأيضاً قول النبي ﷺ: ((البينة أو حد في ظهر ك)) والحديث أخرجه البخاري في باب: "إذا ادعى أو قذف فله أن يلتمس البينة" من كتاب "الشهادات"، ولأنه قاذف يلزمه الحد لو أكذب نفسه، فلزمه إذا لم يأت بالبينة المشروعة - كالأجنبي.

وفي موضع آخر يقول ابن قدامة: ولو قال لامرأته: يا زانية، فقالت: بك زנית. فلا حد عليها ولا عليه، وقال أصحاب الشافعي: عليه حد القذف؛ لأنه يحتمل

أنها أرادت بذلك نفي الزنا عن نفسها ، كما يستعمل أهل العرف فيما إذا قال قائل : سرقت. قال : معك سرقت. أي : أنا لم أسرق لكونك أنت لم تسرق.

ولنا أنها صدقته في قذفه إياها ، فأشبه ما لو قالت : صدقت ، ولا حد عليها ؛ لأن حد الزنا لا يثبت إلا بالإقرار أربعة مرات ، وليس عليها حد القذف ؛ فإنها لم تقذفه ، وإنما أقرت على نفسها بزناها به ، ويمكن ذلك من غير كونه زانياً ؛ بأن يظنها زوجته ، وهي عالمة أنه أجنبي ، ولأنه يحتمل أن تريد نفي ذلك عنهما كما ذكره ، أو أنه لم يطأني سواك ؛ فإن يكن زناً فأنت شريكي فيه ، ولا يجب الحد مع الاحتمال ، ولا يلزم من سقوطه عن الرجل بظاهر تصديقها وجوبه عليها مع الاحتمال ؛ فإن الحد يدرأ بالشبهات ، ولا يجب بها.

ولو قال : يا زانية. فقالت : أنت أزنى مني ؛ فقال أبو بكر فيها كالتي قبلها : لا حد على الزوج لتصديقها له ، ولا على المرأة لما ذكرنا في التي قبلها.

وقال الشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي : ليس قولها قذفاً ، قال الشافعي : إلا أن تريد القذف ؛ لأنه يحتمل أن تريد أنه أصابني وهو زوجي ؛ فإن كان ذلك فهو أبلغ مني فيه ، وقال القاضي : عليها حد لقذفها ، ولا حد عليه لتصديقها إياه ، وقد أتت بصريح قذفه بالزنا فوجب عليها الحد ، كما لو قالت : أنت زانٍ ، والاحتمال مع التصريح بالقذف لا يمنع الحد كما لو قالت : أنت زانٍ ؛ فأما إن قال : يا زانية. فقالت : بل أنت زانٍ. فكل واحد منهما قاذف لصاحبه فعليه حد القذف ، إلا أن المرأة لا تملك إسقاط حدها بالبينة ، والزوج يملك إسقاطه ببينة أو لعان. انتهى كلام ابن قدامة - رحمه الله.

نقول : فما كان من قذف صريح من الزوج لزوجته فعليه البينة أو اللعان وإلا فالحد في ظهره ، وما كان منها صريحاً فيُنظَرُ ؛ هل يحتمل درءاً للحد بالشبهة

فیدراً، أو لا یحتمل فتحد؟ أما إن لم یُحدَّ أحدهما، فالواجب التعزیر للرمی بالکارة.

ثانیا: فیمن قذف جماعة:

قال ابن رشد فی (بداية المجتهد): اتفقوا على أنه إذا قذف شخصاً واحداً مراراً كثيراً، فعليه حد واحد منها، وأنه إن قذف فُحدَّ ثم قذفه ثانية حد حداً ثانياً، واختلفوا إذا قذف جماعة:

أ. فقال طائفة: ليس عليه إلا حد واحد جمعهم في القذف أو فرقههم وبه قال مالك وأبو حنيفة والثوري وأحمد وجماعة.

ب. وقال قوم: بل عليه لكل واحد حد، وبه قال الشافعي والليث وجماعة، حتى روي عن الحسن بن حيبي أنه قال: إن قال إنسان: من دخل هذه الدار فهو زانٍ جُلِدَ الحد لكل من دخلها.

ج. وقالت طائفة: إن جمعهم في كلمة واحدة مثل أن يقول لهم: يا زناة، فحد واحد، وإن قال لكل واحد منهم: يا زانٍ فعليه لكل إنسان منهم حد.

ثم بين ابن رشد وجهة كل قول من الثلاثة وعمدته، فيقول: فعمدة من لم يوجب على قاذف الجماعة إلا حداً واحداً حديث أنس وغيره: ((أن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سمحاء، فرفع ذلك إلى النبي ﷺ فلاعن بينهما ولم يحده لشريك)) وذلك إجماع من أهل العلم فیمن قذف زوجته برجل، وعمدة من رأى أن الحد لكل واحد منهم أنه حق للآدميين، وأنه لو عفا بعضهم، ولم يعف الكل لم يسقط الحد، وأن من فرق بين قذفهم في كلمة واحدة أو كلمات،

أو في مجلس واحد أو في مجالس، فلأنه رأى أنه واجب أن يتعدد الحد بتعدد القذف؛ لأنه إذا اجتمع تعدد المقذوف وتعدد القذف كان واجب أن يتعدد الحد.

وفي (الحاوي الكبير): مسألة: قال المزني: قال الشافعي -رحمه الله-: ولو قذف نفرًا بكلمة واحدة، كان لكل واحد منه حد، قال الماوردي: قذف الواحد للجماعة ضربان:

أحدهما: أن يفرد كل واحد منهم بالقذف، فيقذفه بكلمة مفردة، فلا تتداخل حدودهم، ويُحدّ لكل واحد منهم حدًا مفردًا.

الثاني: أن يجمعهم في القذف بكلمة واحدة فيقول: زنيتم أو أنتم زناة؛ ففيه قولان:

القول الأول: وبه قال في القديم: أنه تتداخل حدودهم فيحد لجميعهم حدًا واحدًا؛ اعتبارًا بكلمة القذف؛ لأنها واحدة.

القول الثاني: وبه قال في الجديد: إن حدودهم لا تتداخل، ويحد لكل واحدًا منهم حدًا مفردًا اعتبارًا بهم.

ثم أتى الماوردي بأقوال المخالفين في المسألة وأدلتهم، واستدل لمذهبه، ورد على المخالفين، وكذلك فعل ابن قدامة في شرحه لعبارة "الخرقي" وهي: إذا قذف الجماعة بكلمة واحدة فحد واحد إذا طالبوا أو واحد منهم.

فقال ابن قدامة في (المغني): وبهذا قال طاوس والشعبي ومالك وأبو حنيفة وصاحبه -أي: حد واحد- وقال الحسن وأبو ثور وابن المنذر: لكل واحد حد كامل وعن أحمد مثل ذلك، وللشافعي قولان كالروايتين، ووجه هذا أنه قذف كل واحد منهم فلزمه له حد كامل، كما لو قذفهم بكلمات.

ولنا -أي: للحنابلة- في وجوب حد واحد للجميع قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ ولم يفرق بين قذف واحد أو جماعة، ولأن الذين شهدوا على المغيرة قذفوا امرأة فلم يحدهم عمر إلا حداً واحداً، ولأنهم قذف واحد فلم يجب إلا حد واحد كما لو قذف واحدة.

ولأن الحد إنما وجب بإدخال المعرفة على المقذوف بقذفه، ومجد واحد يظهر كذب هذا القاذف وتزول المعرفة، فوجب أن يكفي به بخلاف ما إذا قذف كل واحد قذفاً مفرداً فإن كذبه في قذف لا يلزم منه كذبه في آخر، ولا تزول المعرفة عن أحد المقذوفين مجده للآخر؛ فإذا ثبت هذا فإنهم إن طلبوه جملة حداً لهم، وإن طلبه واحد أقيم الحد؛ لأن الحق ثابت لهم على سبيل البدل؛ فأئهم طالب بهم استوفى وسقط، وإن أسقطه أحدهم فلغيره المطالبة به واستيفائه؛ لأن المعرفة لم تُزل بعفو صاحبه، وليس للعافي الطلب به؛ لأنه قد أسقط حقه منه.

وروي عن أحمد -رحمه الله- رواية أخرى: أنهم إن طلبوه دفعة واحدة فحد واحد، وكذلك إن طلبوه واحداً بعد واحد، إلا أنه لم يُقَمَّ حتى طلبه الكل فحد واحد، وإن طلبه واحد فأقيم له، ثم طلبه آخر أقيم له، وكذلك جميعهم؛ لأنهم إذا اجتمعوا على طلبه وقع استيفائه لجميعهم، وإذا طلبه واحداً منفرداً كان استيفائه له وحده فلم يسقط حق الباقيين بغير استيفائهم ولا إسقاطهم.

ثم يقول ابن قدامة في القذف للجماعة بكلمات: وإن قذف الجماعة بكلمات؛ فلكل واحد حد، وبهذا قال عطاء وقتادة وأبو حنيفة والشافعي، وقال مالك: لا يجب إلا حد واحد؛ لأنها جنائية توجب حداً؛ فإذا تكررت كفى حد واحد كما لو سرق من جماعة، أو زنا بنساء، أو شرب أنواعاً من المسكر، ولنا أنها حدود لآدميين فلم تتداخل كالديوان والقصاص، وفارق ما قاسوا عليه فإنها حق لله تعالى.

وبعد: فيترجح لدينا في المسألة الأولى - وهي قذف الجماعة بكلمة واحدة - وجوب حد واحد لهم جميعاً. أما في المسألة الثانية - وهي قذفهم بكلمات، أي: لكل واحد منهم - وجوب حد لكل واحد على حدة، ولما كان استيفاء الحد يستلزم طلب المقذوف إقامته، كما أنه قد يعفو عن القاذف فيسقط الحد.

ثالثاً: متى تجب إقامة الحد؟ ومتى يسقط؟

أ. من الفقه الحنفي ومن كتاب (الاختيار) ننقل هذه العبارات: وتجب إقامته بطلب المقذوف لما فيه من حقه، وهو دفع العار عنه، ولا يبطل بالتقدم والرجوع؛ لتعلق حق العبد به، ولا يطالب بقذف الميت إلا من يقع القدح بقذفه في نسبه؛ لأن العار يلحقهم للجزئية، وإذا مات المقذوف بطل الحد، ولا يورث، ولا يصح العفو عنه، ولا الاعتياض، وهذا بناء على أن الغالب فيه حق الشرع. وفي شرح (فتح القدير): ومن أقر بالقذف ثم رجع لم يُقبل رجوعه؛ لأن للمقذوف فيه حقاً فيكذبه في الرجوع، بخلاف ما هو خالص حق الله؛ لأنه لا مكذب له فيه، وفيمن يملك الخصومة.

يقول الكاساني في (البدائع): المقذوف لا يخلو؛ إما أن يكون حياً وقت القذف، وإما أن يكون ميتاً؛ فإن كان حياً فلا خصومة لأحد سواه - وإن كان ولده أو والده وسواء كان حاضراً أو غائباً - لأنه إذا كان حياً وقت القذف كان هو المقذوف صورةً ومعنىً بإلحاق العار به، فكان حق الخصومة له.

وهل تجوز الإنابة في هذه الخصومة - وهو التوكيل بالإثبات بالبينة - اختلف أصحابنا فيه؛ عندهما - أي: الإمام ومحمد - يجوز، وقال أبو يوسف: لا يجوز.

وأما إذا كان - أي: المقذوف - ميتاً، فلا خلافاً في أن لولده؛ ذكراً كان أو أنثى، ولابن ابنه، وبنت ابنه، وإن سفلوا - أي: نزلوا - ولوالده وإن علا أن يخاصم

القاذف في القذف ؛ لأن معنى القذف هو إلحاق العار بالمقذوف ، والميت ليست محل لإلحاق العار به فلم يكن معنى القذف راجعاً إليه ، بل إلى فروعه وإلى أصوله ؛ لأنهم يلحقهم العار بقذف الميت لوجود الجزئية والبعضية.

ب. في فقه المالكية وفي (الشرح الكبير مع مختصر خليل) : وللمقذوف القيام بمحد قاذفه ، وإن علم ما رُميَ به من نفسه ؛ لما في (المُدَوَّنَة) من حلال له أن يحدوه ؛ لأنه أفسد عرضه ، كما لو ارثه القيام بحق مورثه المقذوف قبل موته ، بل وإن قُذِفَ بعد موته ، وبين القاضي عبد الوهاب في (المعونة) ذلك مع التعليل بقوله : وإذا مات المقذوف قبل أن يُحدَّ قاذفه فلورثته أن يحدوه ؛ لأنه حقّ من حقوقه ، يجوز له التوكيل فيه فكان للورثة القيام به اعتباراً بسائر حقوقه.

ولأن القذف تنتشر معرفته على أولياء المقذوف فكان لهم القيام به ، ويأتي ابن رشد بأقوال الفقهاء في سقوط الحد بعفو المقذوف من عدمه ، وسبب اختلافهم فيقول في (بداية المجتهد) : وأما سقوطه فإنهم اختلفوا في سقوطه بعفو المقذوف ؛ فقال أبو حنيفة والثوري والأوزاعي : لا يصح العفو -أي : لا يسقط الحد- وقال الشافعي : يصح العفو -أي : يسقط الحد ؛ بلغ الإمام ، أو لم يبلغ.

وقال قوم : إن بلغ الإمام لم يجز العفو ، وإن لم يبلغه جاز العفو ، واختلف قول مالك في ذلك ؛ فمرة قال بقول الشافعي ، ومرة قال : يجوز إذا لم يبلغ الإمام ، وإن بلغ لم يجز ، إلا أن يريد بذلك المقذوف الستّر على نفسه ، وهو المشهور عنه ، والسبب في اختلافهم ؛ هل هو حق لله ، أو حق للأدميين ، أو حق لكليها ؟

فمن قال : حق لله. لم يُجِزِ العفو -كالزنا- ومن قال : حق للأدميين. أجاز العفو ، ومن قال : لكليها ، وَغَلَّبَ حق الإمام إذا وصل إليه قال : بالفرق بين أن يصل الإمام أو لا يصل ، وقياساً على الأصل الوارد في السرقة -أي : هلّا قبل أن تأتي.

وعمدة من رأى أنه حق للأدميين - وهو الأظهر - أن المقذوف إذا صدقه فيما قذفه به سقط عنه الحد.

ج. يُجْمَلُ الماوردي الشافعي مسألتي العفو والتوريت بقوله في (الحاوي الكبير): أصل هذه المسألة أن حد القذف من حقوق الأدميين المحضة عندنا.

وقال أبو حنيفة: هي من حقوق الله المحضة، وتأثير هذا الخلاف حكمان:

أحدهما: أنه يسقط بالعفو عند الشافعي، ولا يسقط به عند أبي حنيفة.

الثاني: أنه يورث بالموت عند الشافعي، ولا يورث عند أبي حنيفة.

نقول: والكلام الذي نسبه الماوردي للإمام أبي حنيفة بناءً على أن المقذوف حي فالحق له، أما إن كان ميتاً، فالحق لورثته - كما سبق في كلام الكاساني الحنفي.

د. وفي الفقه الحنبلي يقول ابن قدامة في (المغني): يُعْتَبَرُ لإقامة الحد بعد تمام القذف بشروطه شرطان:

أحدهما: مطالبة المقذوف؛ لأنه حق له، فلا يستوفى قبل طلبه - كسائر حقوقه.

الثاني: أن لا يأتي - أي: القاذف - بينة لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ﴾ فشرط في جلدتهم عدم البينة، وكذلك يشترط عدم الإقرار - أي: من المقذوف - لأنه في معنى البينة، وإن كان القاذف زوجاً اعتُبرَ شرط ثالث، وهو امتناعه من اللعان.

قال ابن قدامة: ولا نعلم خلافاً في هذا كله، وتعتبر استدامة الطالب إلى إقامة الحد؛ فلو طلب ثم عفا عن الحد سقط، وبهذا قال الشافعي، وقال الحسن وأصحاب الرأي: لا يسقط بعفوه، وقد استدل ابن قدامة لمذهبه ولقول الإمام الشافعي، ومن قال بقوله، ثم قال: وإذا قلنا بوجود الحد بقذف من لم يبلغ لم

تجز إقامته حتى يبلغ، ويطالب به بعد بلوغه، وليس لوليه المطالبة عنه؛ لأنه حق شرع للتشفي، فلم يقيم غيره مقامه في استيفائه كالقصاص، ولو قذف غائباً لم يُقَمَّ عليه الحد حتى يقدم ويطالب، إلا أن يثبت أنه طالب في غيبته.

ويحتمل أن لا تجوز إقامته في غيبته بحال؛ لأنه يحتمل أن يعفو بعد المطالبة، فيكون ذلك شبهة في درء الحد؛ لكونه يندراً بالشبهات.

نقول: وبناء على ما تقدم هنا - وما سبق من دروس سابقة - يترجح كون حد القذف من الحقوق المشتركة، إلا أن حق العبد فيه غالب، وعليه فلا يقام إلا بطلبه - إن كان حياً وحاضراً - ويُنتظرُ عودته - إن كان غائباً - فإن كان ميتاً فلورثته الحق في المطالبة، وللجميع العفو، ولو بلغ الإمام طلباً للستر، ولا يبطل ذلك الحق بالتقادم ولا برجوع القاذف عن قوله.

رابعاً: فيما يندب للمقذوف، وما يجوز له، وما لا يجوز:

تناول هاتين المسألتين فقيهان؛ أحدهما: حنفي، والآخر: شافعي، وكُنْتُظَرُ إِلَى ما قالاه - رَجِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى - :

أ. قال الكاساني في (بدائع الصنائع): الأفضل للمقذوف أن يترك الخصومة؛ لأن فيها إشاعة للفاحشة، وهو مندوب إلى تركها، وكذا العفو عن الخصومة والمطالبة التي هي حقها من باب الفضل والكرامة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وإذا رفع إلى القاضي يستحسن للقاضي أن يقول قبل الإتيان بالبينة: أعرض عن هذا؛ لأنه ندب إلى الستر والعفو، وكل ذلك حسن.

وهذه الأفضلية التي ندب الكاساني الحنفي المقذوف إليها من العفو وترك الخصومة ، يستدل عليها الشيرازي الشافعي في المهذب مع (المجموع) بحديث النبي ﷺ : ((أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم؟ كان يقول: تصدقت بعرضي)).

والتصدق بالعرض لا يكون إلا بالعفو عما يجب له ، ولأنه لا خلاف أنه لا يستوفى إلا بمطالته فكان له العفو كالقصاص. وفي (المجموع شرح المهذب) تعليقا على كلام الشيرازي والحديث السابق ؛ قال الحافظ أبو عمر ابن عبد البر في (الاستيعاب): أبو ضمضم غير منسوبة.

روى عنه الحسن بن أبي الحسن وقتادة أنه قال : اللهم إني تصدقت بعرضي على عبادك. وروى من حديث ثابت عن أنس أن رسول الله ﷺ قال : ((ألا تحبون أن تكونوا كأبي ضمضم؟ قالوا: يا رسول الله ، ومن أبو ضمضم؟ قال: إن أبا ضمضم كان إذا أصبح قال : اللهم إني تصدقت بعرضي على من ظلمني)).

وروى ابن عيينة عن عمر بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة < : ((أن رجلاً من المسلمين قال : اللهم إنه ليس لي مال أتصدق به ، وإني قد جعلت عرضي صدقة لله ﷻ لمن أصاب منه شيئاً من المسلمين قال : فأوجب النبي ﷺ أنه قد غُفِرَ له)) أظنه أبا ضمضم المذكور ، انتهى كلام ابن عبد البر -رحمه الله- الذي نقله صاحب (المجموع).

وعلى هذا ، فرواية الحديث تدل على استحباب العفو وكظم الغيظ ، ولما لا ، وهي مرتبة عليا؟ وقد قال الله تعالى في سورة آل عمران عن المتقين وصفاتهم الحمودة: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

كما أن هذه المنزلة لا تكون إلا من الصابرين ذوي الحظ العظيم المتأسين بقول الله الكريم: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [٣٤]

وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا الذُّوْحَ حَظٌّ عَظِيمٌ ﴿٣٥﴾ . [فُصِّلَتْ : ٣٤ ، ٣٥] أما إذا لم يستطع المقدوف العفو والصفح ، ولم يرفع أمره إلى الحاكم مطالباً بحد قاذفه ؛ فما الذي يجوز له غير ذلك؟

هذا جوابه في البند الآتي :

ب. ذكر الخطيب الشربيني في شرحه (مغني المحتاج على المنهاج) : خاتمة : إذا سب إنسان إنساناً جاز للمسبوب أن يسب السابّ بقدر ما سب ؛ لقوله تعالى : ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى : ٤٠].

ولا يجوز أن يسب أباه ولا أمه ، ورُوي أن زينب لما سبّت عائشة قال لها النبي ﷺ : ((سببها)) كذا رواه أبو داود ؛ قال المعلق على (المنهاج) : لم أجده في أبي داود ، وفي (مسند الإمام أحمد) : أن التي سبت عائشة أم سلمة > فقال النبي ﷺ لعائشة : ((سببها ، فسببها)).

وفي (سنن ابن ماجه) : ((دونك فانتصري فأقبلت عليها ، حتى يبس ريقها في فيها ، فتهلل وجه النبي ﷺ)).

قلنا : وفي (فتح الباري) باب الانتصار من الظالم قال ابن حجر : وفي الباب حديث أخرجه النسائي وابن ماجه بإسناد حسن من طريق التيمي عن عروة عن عائشة قالت : ((دَخَلْتُ عَلَيَّ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشِ فِسْبَتِي ، فَرَدَعَهَا النَّبِيُّ ﷺ فَأَبْت ، فَقَالَ لِي : سَبَبَهَا ، حَتَّى جَفَ رَيْقُهَا فِي فَمِهَا ، فَرَأَيْتُ وَجْهَهُ يَتَهَلَّلُ)).

وأصل الحديث أخرجه البخاري في كتاب "الهيئة" باب "من أهدى إلى صاحبه ، وتحرى بعض نسائه دون بعض" وفيه : ((أن التي سبت عائشة هي زينب بنت جحش ، حتى إن رسول الله ﷺ لينظر إلى عائشة ؛ هل تكلموا؟ فتكلمت عائشة ترد على زينب حتى أسكتتها ، قالت : فنظر النبي ﷺ إلى عائشة وقال : إنها بنت أبي بكر)) إذا قصة سب زينب لعائشة وردها عليها صحيحة.

أما قوله ﷺ: ((سبها)) قلنا: في النفس من ذلك شيء.

ثم يقول الخطيب الشربيني: وإنما يجوز السب بما ليس كذباً ولا قذفاً كقوله: يا ظالم يا أحمق؛ لأن أحداً لا يكاد ينفك عن ذلك، وإذا انتصر بسبه فقد استوفى ظلامته، وبراً الأول من حقه، وبقي عليه إثم الابتداء أو الإثم لحق الله تعالى.

ويجوز للمظلوم أن يدعو على ظالمه، كما قاله الجلال السيوطي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ [النساء: ١٤٨] قال: بأن يخبر عن ظلم ظالمه، ويدعو عليه.

ويخفف عن الظالم بدعاء المظلوم؛ لما رواه أحمد في كتاب الزهد عن عمر بن عبد العزيز < أنه قال: بلغني أن الرجل ليظلم مظلمة، فلا يزال المظلوم يشتم الظالم وينقصه حتى يستوفي حقه.

وفي الترمذي عن عائشة بنت أبي بكر > أن النبي ﷺ قال: ((من دعا على من ظلمه، فقد استنصر)) أي: طلب النصر لنفسه، رواه الترمذي في "الدعوات".

نقول: فإما من سببت أو قذفت أمامك السييلان؛ العفو والصفح - وهو الأفضل والأكرم - وستلقى الثواب والأجر من ربك، أو الانتقام برفع الأمر إلى الحاكم، أو بسب القاذف بما ليس كذباً، أو بالدعاء عليه فتكون قد انتصرت لنفسك، فانظر أي السبيلين تختار؟

ونصح أن تكون كالنخلة تُقذَف بالحجارة، وينزل منها الرطب، أو تُكوّن كالأرض الطيبة يُرمَى عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مريح.

خامساً: فيمن يقيم حد القذف، وكيفيته، وسببه:

نتناول هنا ما يتعلق بحد القذف خاصة: فأما من يقيمه؛ فقد نص عليه ابن رشد في (بداية المجتهد) بقوله: وأما من يقيم الحد، فلا خلاف أن الإمام يقيمه في القذف، لكن نتساءل؛ هل الضرب في القذف كالجلد في الزنا؟

يجيب عن ذلك الكاساني الحنفي في (البدائع)؛ حيث يقول: ضرب القذف أخف الضربين؛ لوجهين:

أحدهما: أن وجوده ثبت بسبب متردد؛ لأن القاذف يحتمل أن يكون صادقاً في قذفه، ولا حد عليه.

الثاني: أنه مضاف إليه رد الشهادة على التأييد، فجرى فيه نوع تخفيف، ويضرب قائماً، ولا يُمدد على العقابين - مثنى عقب، وهو مؤخر القدم - ولا على الأرض - كما يُفعل في زماننا - لأنه بدعة، بل يضرب قائماً، ولا يمد السوط بعد الضرب، بل يرفع؛ لأن المد بعد الضرب بمنزلة ضربة أخرى، فيكون زيادة على الحد، ولا يمدد الجلاد يده إلى ما فوق رأسه؛ لأنه يُخاف فيه الهلاك أو تمزيق الجلد، ولا يُضرب بسوط له ثمرة؛ لأن اتصال الثمرة بمنزلة ضربة أخرى، فتصير كل ضربة بضرتين، فيكون زيادة على القدر المشروع.

وينبغي أن يكون الجلاد عاقلاً بصيراً بأمر الضرب، فيضرب ضربة بين ضربتين، ليست بالمُبْرَح، ولا بالذي لا يوجد فيه مس - أي: ألم - ويجرد الرجل في حد الزنا، ويُضرب على إزار واحد؛ لأنه أشد الحدود ضرباً، ولا يجرد في حد القذف بلا خلاف؛ لأن وجوبه بسبب متردد محتمل، فُيراعى فيه التخفيف بترك التجريد كما روعي في أصل الضرب، بخلاف حد الشرب؛ لأن وجوده ثبت بسبب لا تردد فيه.

وأما المرأة فلا ينزع عنها ثيابها إلا الحشو والفرو، وفي الحدود كلها؛ لأنها عورة، وتُضْرَبُ قاعدةً؛ لأن ذلك أستر لها، ويفرَّق الضرب في الأعضاء كلها؛ لأن الجمع في عضو واحد يقع إهلاكاً للعضو، أو تمزيقاً أو تخريباً للجلد، وكل ذلك ليس بمشروع، فيفرق على الأعضاء كلها إلا الوجه والمذاكير والرأس، وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم - أي: فيما تقدم من كيفية إقامة حد الزنا.

وفي (الاختيار لتعليل المختار): وَيُفَرَّقُ عَلَيْهِ - أي: الضرب - لما مر في الزنا، ولا يُنْزَعُ عنه إلا الفرو والحشو؛ لأن سببه غير مقطوع به، وإنما ينزع عنه الفرو والحشو؛ لأنه يمنع إيصال الألم إليه.

وفي شرح (فتح القدير): تعليل آخر لعدم تجريد المحدود من ثيابه خلا الفرو والحشو؛ لأن سببه - وهو النسبة إلى الزنا كذباً - غير مقطوع به؛ لجواز كونه صادقاً، غير أنه عاجز عن البيان، بخلاف حد الزنا؛ لأن سببه معين للشهود أو للمقر به. والمعلوم لهما هنا نفس القذف.

وإيجابه الحد ليس بذاته، بل باعتبار كونه كاذباً حقيقة أو حكماً بعدم إقامة البينة، قال تعالى: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [النور: ١٣].

فالحاصل: أنه تعالى منع من النسبة إلى الزنا إلا عند القدرة على الإثبات بالشهداء؛ لأن فائدة النسبة هناك تحصل، أما عند العجز فإنما هو تشنيع ولقلقة تُقَابِلُ بِمَثَلِهَا بلا فائدة، ومعنى نزع الفرو والحشو - أي: الثوب المحشو - لأنه يمنع من وصول الألم إليه، ومقتضاه: أنه لو كان عليه ثوب ذو بطانة غير محشو لا يُنْزَعُ، والظاهر: أنه إن كان فوق قميص يُنْزَعُ؛ لأنه يصير مع القميص كالمحشو أو قريب منه، ويمنع إيصال الألم الذي يصلح زاجراً.

هذا ولما كانت هناك ألفاظ لا حد فيها، بل فيها التعزير، وسببه ارتكاب جناية ليس لها حد مقدر في الشرع، وعند الحنفية: يخير الإمام بين الضرب والحبس والاستخفاف بالكلام، ومن مشايخهم مَنْ رَتَّبَ التعزيرَ على حسب مراتب الناس؛ فيبدأ بالأعلم على الأعلى من مجرد الإعلام إلى الطلب إلى باب القاضي والمواجهة إلى الجر والحبس وأخيراً مع السفلة الجر والضرب والحبس، ويبلغ التعزير عند الإمام أبي حنيفة: تسعة وثلاثين سوطاً، وعند أبي يوسف: خمسة وسبعون، أو تسعة وسبعون، فلا يبلغ الحد عنهم؛ لقوله ﷺ: ((من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين)).

وفي مذهب المالكية: يجوز التعزير بمثل الحدود وأقل وأكثر على حسب الاجتهاد، وقال ابن وهب: لا يزداد في التعزير على عشرة أسواط؛ للحديث الصحيح، وقال الشافعي: لا يبلغ به عشرين سوطاً، وقال الإمام الغزالي في (الوجيز): موجب التعزير كل ما يعصي به العبد ربه من جناية على حق الله تعالى أو حق الآدمي، وأما قدره فلا يتقدر أقله وأكثره.

وقيل: إنه يُحَطُّ عن عشرين جلدة، وهو أقل ما يجب في الحدود، وهو حد شرب العبد. وقيل: بل تعذير الحر، إنما يحط عن حده، وهو الأربعون، وقيل: تعزير مقدمات الزنا إنما يحط عن حد الزنا، لا عن حد الشرب والقذف، وقيل: لا يزداد على عشرة؛ لورود خبر فيه صححه بعض الأئمة، ولا يجوز أن يُقْتَلَ في التعزير والاستصلاح، ونكتفي بما قاله الإمام الغزالي؛ حيث إن مدار التعزير على حسب الجاني وجنائته وباجتهاد القاضي. والله تعالى أعلى وأعلم.

٣. نهي القرآن والسنة عن السبِّ، وحُكْم سبِّ الله تعالى، وسبِّ الرسول ﷺ:

أولاً: نهي القرآن الكريم والسنة الشريفة عن السبِّ:

أ. نهي القرآن الكريم:

وتعجب من أنه لم يرد في الكتاب العزيز بأكمله سوى كلمتين فقط بلفظ السبِّ، وفي آية واحدة، وهي قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

قال القرطبي في تفسيره: فيه خمس مسائل:

الأولى: نهى سبحانه المؤمنين أن يسبوا أو ثانهم - أي: المشركين - لأنه علم إذا سبها نفر الكفار وازدادوا كفراً، قال ابن عباس: "قالت كفار قريش لأبي طالب: إما أن تنهى محمداً وأصحابه عن سب آلهتنا والغض منها، وإما أن نسب إلهه ونهجوه، فنزلت الآية".

الثانية: قال العلماء: حكمها باقٍ في هذه الأمة على كل حال، فمتى كان الكافر في منعة، وخيف أن يسب الإسلام أو النبي # أو الله - ﷻ فلا يحل لمسلم أن يسب صلبانهم، ولا دينهم، ولا كنائسهم، ولا يتعرض إلى ما يؤدي إلى ذلك؛ لأنه بمنزلة البعث على المعصية، وعبر سبحانه عن الأصنام - وهي لا تعقل - بالذين على معتقد الكفرة فيها.

الثالثة: في هذه الآية ضربٌ من الموادة، ودليل على وجوب الحكم بسد الذرائع، وفيها دليل على أن المحق قد يكف عن حق له إذا أدى إلى ضرر يكون في الدين.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿عَدُوًّا﴾ أي: جهلاً واعتداءً، ورُوي عن أهل مكة أنهم قرءوا: "عُدُوًّا" بضم العين والبدال، وتشديد الواو، وهي راجعة إلى القراءة الأولى، وهما جميعاً بمعنى: الظلم.

الخامسة: قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾ أي: كما زينا لهؤلاء أعمالهم، كذلك زينا لكل أمة عملهم، قال ابن عباس: "زينا لأهل الطاعة الطاعة، ولأهل الكفر الكفر".

هذا ما ورد في القرآن الكريم عن لفظ السب صراحة، وإن وجد النهي عن المعنى كما في قوله تعالى للمؤمنين: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١١] لكن المقصد: إيراد ما جاء في السب خاصة.

ب. نهى السنة الشريفة عن السب:

لا نستطيع أن نستعرض كل ما ورد في الأحاديث النبوية في هذا؛ لذلك نأتي بموضوعات النهي عن السب وعزوها إلى أماكنها في (صحيح الإمام مسلم) لمن أراد الرجوع والاستزادة، وذلك على النحو الآتي:

الأول: سب القرآن، ومن أنزله، ومن جاء به - والعياذ بالله -:

روى الإمام مسلم عن ابن عباس في قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافَتْ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠] قال: "نزلت ورسول الله ﷺ متوارٍ بمكة، فكان إذا صلى بأصحابه رفع صوته بالقرآن، فإذا سمع ذلك المشركون سبوا القرآن، ومن أنزله، ومن جاء به، فقال الله تعالى لنيبه ﷺ: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾ فيسمع المشركون قراءتك، ولا تخافت بها عن أصحابك، أسمعهم القرآن، ولا تجهر

ذلك الجهر، ﴿وَأَبْتَعُ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠] يقول: بين الجهر والمخافتة"،
والحديث في كتاب: الصلاة، باب: التوسط في القراءة في الصلاة الجهرية بين
الجهر والإسرار إذا خاف من الجهر مفسدة.

ونأخذ من عنوان الترجمة: عدم جواز الجهر بالقراءة في صلاة الفجر عبر
مكبرات الصوت الخارجية المزعجة للمفسدة.

الثاني: سب أبي الرجل:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: ((من الكبائر شتم
الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه؟! قال: نعم،
يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه)) (صحيح الإمام مسلم)
كتاب: الإيمان، باب: بيان الكبائر، وأكبرها.

الثالث: سب الصحابة {:

عن أبي هريرة < قال: ((قال رسول الله ﷺ: لا تسبوا أصحابي، فوالذي
نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه))
كتاب: فضائل الصحابة، باب: تحريم سب الصحابة {.

قال الإمام النووي: واعلم، أن سب الصحابة { حرام من فواحش
المحرمات، سواء من لابس الفتن منهم وغيره؛ لأنهم مجتهدون في تلك الحروب،
متأولون، قال القاضي: وسب أحدهم من المعاصي الكبائر، ومذهبنا ومذهب
الجمهور أنه يعذر ولا يقتل، وقال بعض المالكية: يقتل.

الرابع: سب المسلم:

عن عبد الله بن مسعود قال: ((قال رسول الله ﷺ: سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)) كتاب: الإيمان، باب: بيان قول النبي ﷺ: ((سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)).

قال النووي: السب في اللغة: الشتم والتكلم في عرض الإنسان بما يعيبه، والفسق في اللغة: الخروج، والمراد به في الشرع: الخروج عن الطاعة، وأما معنى الحديث: فسب المسلم بغير حق حرام بإجماع الأمة، وفاعله فاسق كما أخبر به النبي ﷺ.

الخامس: سب الحمى:

عن جابر بن عبد الله: ((أن رسول الله ﷺ دخل على أم السائب - أو أم المسيب - فقال: ما لك يا أم السائب - أو يا أم المسيب - تزفزين؟ فقالت: الحمى لا بارك الله فيها، فقال: لا تسبي الحمى؛ فإنها تذهب خطايا بني آدم كما يذهب الكير خبث الحديد)) كتاب: البر والصلة والآداب، باب: ثواب المؤمن فيما يصيبه.

قال النووي: ((تزفزين)) بزاءين معجمتين وفاءين، والتاء مضمومة، قال القاضي: تضم وتفتح، هذا هو الصحيح المشهور في ضبط هذه اللفظة، ومعناها: تتحركين حركة شديدة، أي: ترعدين.

ثم قال عقب الأحاديث الواردة في الباب: في هذه الأحاديث إشارة عظيمة للمسلمين، فإنه كلما ينفك الواحد منهم ساعة من شيء من هذه الأمور أي: من الوجع، والمرض، والأذى، والشوكة فما فوقها، والمصائب، والصرع إلى آخره، وفيها: تكفير الخطايا بالأمراض والأسقام، ومصائب الدنيا وهمومها،

وإن قلت مشقتها، وفيها: رفع الدرجات بهذه الأمور، وزيادة الحسنات، وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلماء.

ونختم هذا الكلام بما رواه الإمام السيوطي في جامعه الصغير، وما غمز به إلى الحديث وعزاه إليه:

- ((لا تسبوا الأموات، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا)) رواه الأئمة: البخاري، وأحمد، والنسائي، عن عائشة، وهو صحيح.

- ((لا تسبوا الأموات فتؤذوا الأحياء)) رواه الإمامان أحمد والترمذي، عن المغيرة، وهو حديث حسن.

- ((لا تسبوا الديك فإنه يوقظ للصلاة)) رواه أبو داود، عن زيد بن خالد، وهو صحيح.

- ((لا تسبوا الريح فإنها من روح الله تعالى، تأتي بالرحمة والعذاب، ولكن سلوا الله من خيرها، وتعودوا بالله من شرها)) رواه أحمد وابن ماجه، عن أبي هريرة، وهو صحيح.

ثانياً: سب الله تعالى - والعياذ بالله - وحكمه:

تقدم في آية سورة "الأنعام" في النهي عن سب الذين يدعون من دون الله؛ حتى لا يسبوا الله عدواً بغير علم.

ونذكر هنا بعض الأحاديث التي نهت عن سب الله تعالى، وحكم الساب:

أ. الأحاديث الشريفة في النهي عن سب الله تعالى:

الأول: حديث: ((لا تسبوا الريح فإنها من روح الله تعالى)) ففيه سب لله - والعياذ بالله.

الثاني: روى الإمام مسلم، عن أبي هريرة في كتاب: الألفاظ من الأدب وغيرها، باب: النهي عن سب الدهر، الروايات الآتية:

الأولى: ((سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله ﷻ: يسب ابن آدم الدهر وأنا الدهر، بيدي الليل والنهار)).

الثانية: ((أن رسول الله ﷺ قال: قال الله ﷻ: يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر، أقلب الليل والنهار)).

الثالثة: ((قال رسول الله ﷺ: قال الله ﷻ: يؤذيني ابن آدم، يقول: يا خيبة الدهر، فلا يقولن أحدكم: يا خيبة الدهر، فإني أنا الدهر، أقلب ليله ونهاره، فإذا شئت قبضتهما)).

الرابعة: ((عن النبي ﷺ قال: لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر)).

قال الإمام النووي عقب الأحاديث السابقة:

قوله ﷻ: ((يؤذيني ابن آدم)) معناه: يعاملني معاملة توجب الأذى في حقكم، وأما قوله ﷻ: ((وأنا الدهر)) فإنه برفع الراء وهو الصواب المعروف الذي قاله الشافعي، وأبو عبيد، وجماهير المتقدمين والمتأخرين، قال العلماء: وهو مجاز، وسببه أن العرب كان من شأنها أن تسب الدهر عند النوازل، والحوادث، والمصائب النازلة بها من موت، أو هرَم، أو تلف مال، أو غير ذلك، فيقولون: يا خيبة الدهر، ونحو هذا من ألفاظ سب الدهر، فقال النبي ﷺ: ((لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر)) أي: لا تسبوا فاعل النوازل، فإنكم إذا سببتم فاعلها وقع السب على الله تعالى؛ لأنه هو فاعلها ومنزلها.

وأما الدهر الذي هو الزمان فلا فعل له؛ بل هو مخلوق من جملة خلق الله تعالى، ومعنى: ((فإن الله هو الدهر)) أي: فاعل النوازل والحوادث، وخالق الكائنات.

أقول: وكذلك يحرم سب الأيام والليالي والسنين ونحو ذلك؛ ولأن من سب فعل شخص فقد سب ذلك الشخص، وهو أمر يقع فيه كثير من المسلمين دون علم وفقه لذلك الأمر.

ب. حكم من سب الله تعالى وغيره ممن ورد النهي عن سبهم:

ويتضح هذا من خلال الأمور التالية:

الأول: حكم سب الله تعالى:

قال ابن قدامة في (المغني): ومن سب الله تعالى كفر، سواء كان مازحاً أو جاداً، وكذلك من استهزأ بالله تعالى أو بآياته أو برسله أو كتبه، قال الله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ نَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴿التوبة: ٦٦﴾.

وينبغي ألا يكتفى من الهازئ بذلك بمجرد الإسلام حتى يؤدب أدباً يجره عن ذلك، فإنه إذا لم يكتف ممن سب رسول الله ﷺ بالتوبة، فممن سب الله تعالى أولى.

ثم بين شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ) الفرق بين المسلم وغيره، فيقول:

فإن كان مسلماً وجب قتله بالإجماع؛ لأنه بذلك كافر مرتد، وأسوأ من الكافر، فإن الكافر يُعظم الرب ويعتقد أن ما هو عليه من الدين الباطل ليس باستهزاء بالله ولا مسبة له، ثم اختلف أصحابنا وغيرهم في قبول توبته، بمعنى أنه: هل يُستتاب كالمُرتد ويسقط عنه القتل إذا أظهر التوبة من ذلك بعد رفعه إلى السلطان، وثبوت الحد عليه؟

على قولين ، واستعرض ابن تيمية القولين ، ثم قال في غير المسلم : وإن كان الساب لله ذمياً فهو كما لو سب الرسول ﷺ وقد نص الإمام أحمد على أن من ذكر شيئاً يعرض بذكر الرب سبحانه فإنه يقتل ، سواء كان مسلماً أو كان كافراً .

الثاني : حكم سب الدهر :

قال ابن تيمية : أن يسب الدهر الذي فرق بينه وبين الأحبة ، أو الزمان الذي أحوجه إلى الناس ، أو الوقت الذي أبلاه بمعاشرة من ينكد عليه ، ونحو ذلك مما يكثر الناس قوله نظماً ونثراً ، فإنه إنما يقصد أن يسب من يفعل ذلك به ، ثم إنه يعتقد أو يقول : إن فاعل ذلك هو الدهر الذي هو الزمان فيسبه ، وفاعل ذلك إنما هو الله سبحانه ، فيقع السب عليه من حيث لم يعتمد المرء ، وإلى هذا أشار النبي ﷺ بقوله : ((لا تسبوا الدهر...)) الحديث ، فقد نهى رسول الله ﷺ عن هذا القول وحرّمه ، ولم يذكر كفراً ولا قتلاً ، والقول المحرم يقتضي التعزير والتنكيل .

الثالث : الحكم في سب سائر الأنبياء كالحكم في سب نبينا ﷺ :

فمن سب نبياً مسمى باسمه من الأنبياء المعروفين المذكورين في القرآن ، أو موصوفاً بالنبوة ، أو يسب نوع الأنبياء على الإطلاق ، فالحكم في هذا كما تقدم أي : من الحرمة ووجوب الاستتابة إن لم يعلم أنه حرام ، ويعزر مع العلم تعزيراً بليغاً ، لكن لا يكفر بذلك ، ولا يقتل إن كان يخاف عليه الكفر ، وفي قول : إن سابه كافر ، حلال الدم .

الرابع : من سب أزواج النبي ﷺ :

قال القاضي أبو يعلى : من قذف عائشة بما برأها الله منه فقد كفر بلا خلاف ، وقد حكى الإجماع على هذا غير واحد ، وصرح غير واحد من الأئمة بهذا الحكم .

الخامس: من سب غير عائشة من أزواجه ﷺ:

فيه قولان:

أحدهما: أنه كسأب غيرهن من الصحابة - على ما سيأتي.

الثاني - وهو الأصح - : أن من قذف واحدة من أمهات المؤمنين فهو كقذف عائشة > وذلك لأن هذا فيه عار وغضاضة على رسول الله ﷺ وأذى له أعظم من أذاه بنكاحهن بعده.

السادس: من سب أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ من أهل بيته وغيرهم:

قال الإمام أحمد أنه: يضرب ضرباً نكالاً، وتوقف عن قتله وكفره، ثم ذكر ابن تيمية - رحمه الله - الأقوال الكثيرة في ذلك، والأدلة من الكتاب والسنة، بما لا يتسع المجال لذكره.

ثالثاً: حكم سب رسول الله ﷺ:

من المعلوم لكل مسلم الآن ما حدث من نشر بعض الصحف الدانماركية في شهر سبتمبر سنة ٢٠٠٥ ميلادياً صوراً كاريكاتيرية تسيء إلى النبي ﷺ خاصة، وللمسلمين والدين الإسلامي عامة، وقد أعادت بعض الصحف الأوربية نشر هذه الصور المسيئة، وتبع ذلك مظاهرات احتجاج، ومؤتمرات استنكار من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، ومقاطعات من الدول الإسلامية للبضائع والمنتجات، وبعض الدول التي أعادت نشر الصور.

ولما كانت هذه الأفعال من الصحف الغربية والأوربية تعد من قبيل القذف والسب لرسول الله ﷺ فإن الأمر يستلزم - أولاً - إيراد الأدلة من القرآن الكريم

في الاستهزاء بالمرسلين عامة ، وبإيذاء الرسول خاصة - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - وكذا بعض الأدلة من السنة المطهرة في حكم سب النبي ﷺ وذلك على النحو الآتي :

أ. الآيات القرآنية الكريمة :

في شأن الاستهزاء بالمرسلين عامة :

الأولى : قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [الأنبياء: ٤١] قال ابن كثير: هذه تسليية للنبي ﷺ في تكذيب من كذبه من قومه ، ووعده له وللمؤمنين بالنصرة ، والعافية الحسنة في الدنيا والآخرة.

وقال القرطبي : ﴿ فَحَاقَ ﴾ أي : نزل بأمرهم من العذاب ما أهلكوا به جزاء استهزائهم ، وهذا تسليية للنبي ﷺ وتعزية ، يقول : إن استهزأ بك هؤلاء فقد استهزئ برسل من قبلك ، فاصبر كما صبروا ، ثم وعده بالنصر.

الثانية : يقول الله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَمَلَيْتُمُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُمُوكَ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ [الرعد: ٣٢].

قال ابن كثير: فلك فيهم أسوة : ﴿ فَأَمَلَيْتُمُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ أي : أنذرتهم وأجلتهم ، ثم أخذتهم : ﴿ أَخَذَةً رَّابِيَةً ﴾ [الحاقة: ١٠] وفي (الصحيحين) : ((إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته)) ثم قرأ رسول الله ﷺ : ﴿ وَكَذَلِكَ أَخَذُوا رِبِك إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴾ [هود: ١٠٢].

الثالثة : يقول سبحانه : ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [الحجر: ١١ ، ١٢] يقول ابن كثير: ما أتى من

أمة من رسول إلا كذبوه واستهزءوا به، ثم أخبر تعالى أنه سلك التكذيب في قلوب المجرمين الذين عاندوا واستكبروا عن اتباع الهدى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ﴾ [الحجر: ١١٣] أي: قد علم ما فعل تعالى بمن كذب رسله من الهلاك والدمار، وكيف أنجى الله الأنبياء وأتباعهم في الدنيا والآخرة.

أما في شأن إيذاء الرسول ﷺ خاصة:

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٦١] قال الشيخ عبد الرحمن السعدي في (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان) أي: يؤذونه بالقول والفعل، لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة، ومن العذاب الأليم أنه يتحتم قتل مؤذيه وشاتميه.

الثانية: قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٧] قال ابن كثير -رحمه الله-: يقول تعالى متهدداً ومتوعداً من آذاه بمخالفة أوامره، وارتكاب زواجره، وإصراره على ذلك، وإيذاء رسوله ﷺ بعيب أو بنقص -عياداً بالله من ذلك- قال عكرمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ "نزلت في المصورين".

وعدَّ ابن كثير بعض الأقوال في ذلك، ثم قال: والظاهر أن الآية عامة في كل من آذاه بشيء، ومن آذاه فقد آذى الله، كما أن من أطاعه فقد أطاع الله كما قال الإمام أحمد، وروى الترمذي أن رسول الله ﷺ قال: ((الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه)).

ب. الأحاديث النبوية الواردة في سب رسول الله ﷺ:

روى أبو داود في سننه باب: الحكم فيمن سب النبي ﷺ من كتاب الحدود حديثين:
أولهما: عن ابن عباس: "أن أعمى كانت له أم ولد تشتم النبي ﷺ وتقع فيه،
 فيهاها فلا تنتهي، ويزجرها فلا تنزجر، قال: فلما كانت ذات ليلة جعلت تقع
 في النبي ﷺ وتشتمه، فأخذ المغول - وهو: سيف قصير يشتمل به الرجل تحت
 ثيابه فيغطيه، وقيل: حديدة دقيقة لها حد ماضٍ - فوضعه في بطنها، واتكأ عليها
 فقتلها، فوقع بين رجلها طفل فلطخت ما هناك بالدم. فلما أصبح ذكر ذلك
 للنبي ﷺ فجمع الناس، فقال: ((أنشد الله رجلاً فعل ما فعل، لي عليه حق إلا
 قام، فقام الأعمى يتخطى الناس وهو يتزلزل حتى قعد بين يدي النبي ﷺ
 فقال: يا رسول الله، أنا صاحبها، كانت تشتمك، وتقع فيك، فأنهاها فلا
 تنتهي، وأزجرها فلا تنزجر، ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين، وكانت بي رقيقة،
 فلما كان البارحة جعلت تشتمك وتقع فيك، فأخذت المغول فوضعت في بطنها،
 واتكأت عليها؛ حتى قتلتها، فقال النبي ﷺ: ألا اشهدوا، إن دمها هدر))."

الثاني: عن مغيرة، عن الشعبي، عن علي: ((أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ
 فخنقها رجل حتى ماتت، فأبطل رسول الله ﷺ دمها)).

هذا، وقد أتى الشيخ ابن تيمية في كتابه (الصارم المسلمون على شاتم الرسول
 ﷺ) بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة في حكم من سب النبي ﷺ لا يتسع المجال
 لذكرها، فليراجعها من شاء الاستزادة من ذلك.

٤. الحقوق المتعلقة بسب النبي ﷺ والفرق بين سبه وسب غيره:

سب الرسول يتعلق به جملة حقوق: يقول الإمام ابن تيمية في (الصارم المسلمون
 على شاتم الرسول ﷺ): إن سب النبي ﷺ يتعلق به عدة حقوق:

الأول: حق الله سبحانه من حيث كَفَرَ -أي: الساب لرسوله- وعادى أفضل أوليائه وبارزه بالمحاربة، بدليل ما رواه البخاري في باب التواضع من كتاب الدعوات، عن أبي هريرة قال: ((قال رسول الله ﷺ: إن الله قال: مَنْ عادَى لي ولياً فقد آذنته بالحرب)).

ثم يقول ابن تيمية: ومن حيث طعن في كتابه ودينه: فإن صحتهما موقوفة على صحة الرسالة، ومن حيث طعن في ألوهيته فإن الطعن في الرسول طعن في المرسل، وتكذيبه تكذيب لله -تبارك وتعالى- وإنكار لكلامه وأمره وخبره، وكثير من صفاته.

الثاني: وتعلق به حق جميع المؤمنين من هذه الأمة ومن غيرها من الأمم، فإن جميع المؤمنين مؤمنون به، خصوصاً أمته، فإن قيام أمر دنياهم ودينهم وآخرتهم به ﷺ بل عامة الخير الذي يصيبهم في الدنيا والآخرة بوساطته وسفارته، فالسب له ﷺ أعظم عندهم من سب أنفسهم وآبائهم وأبنائهم، وسب جميعهم، كما أنه ﷺ أحب إليهم من أنفسهم وأولادهم وآبائهم والناس أجمعين.

ودليل ذلك قوله ﷺ كما في الصحيحين من كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله ﷺ في (صحيح مسلم): ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين)) وفي رواية: ((من أهله وماله والناس أجمعين)).

الثالث: وتعلق به حق رسول الله ﷺ من حيث خصوص نفسه، فإن الإنسان تؤذيه الواقعة في عرضه أكثر مما يؤذيه أخذ ماله، وأكثر مما يؤذيه الضرب؛ بل ربما كانت عنده أعظم من الجرح ونحوه، خصوصاً من يجب عليه أن يظهر للناس كمال عرضه، وعلو قدره؛ لينتفعوا بذلك في الدنيا والآخرة، فإن هتك عرضه قد يكون أعظم عنده من قتله، فإن قتله لا يقدر عند الناس في نبوته ورسالته

وعلو قدره، كما أن موته لا يقدر في ذلك؛ بخلاف الواقعة في عرضه، فإنها قد تؤثر في نفوس بعض الناس من النفرة عنه، وسوء الظن به، ما يفسد عليهم إيمانهم، ويوجب لهم خسارة الدنيا والآخرة، فعلم بذلك أن السب له ﷺ فيه من الأذى لله ولرسوله ولعباده المؤمنين ما ليس في الكفر والمحرابة.

وفي موضع آخر يبين ابن تيمية أن حق الله وحق رسوله متلازمان، ويستدل على ذلك بآيات كريمات:

منها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ ودلالاتها من حيث إنه تعالى قرن آذاه بأذاه، كما قرن طاعته بطاعته، فمن آذاه فقد آذى الله تعالى، وهو تعالى جعل محبة الله ورسوله وإرضاء الله ورسوله وطاعة الله ورسوله شيئاً واحداً، فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكَنٌ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقال: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ﴾ [التوبة: ٦٢]، فوحد الضمير، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠].

وجعل شقاق الله ورسوله ومحادة الله ورسوله وأذى الله ورسوله ومعصية الله ورسوله شيئاً واحداً، فقال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الحشر: ٤]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٥]، وقال: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الجن: ٢٣].

وفي الفرق بين أذى الله ورسوله وبين أذى المؤمنين، يقول ابن تيمية: والقرآن قد نص على الفرق، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا

وَالْآخِرَةَ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٥٨﴾ ، ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٥٨].

فلا يجوز أن يكون مجرد أذى المؤمنین بغير حق موجباً للعنة الله في الدنيا والآخرة،
وللعذاب المهين، إذ لو كان كذلك لم يفرق بين أذى الله ورسوله، وبين أذى
المؤمنين، ولم يخص مؤذي الله ورسوله بالعنة المذكورة، ويجعل جزاء مؤذي
المؤمنين أنه احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿ وَمَنْ
يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا يُرَبِّرْ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ١١٢].

بل فرّق - رحمه الله - بالأدلة بين سب الله ﷻ وسب رسوله ﷺ وكذلك بين سبه
ﷻ وسب غيره من الأنبياء والمرسلين - عليهم صلوات الله وسلامه أجمعين - إلى
غير ذلك من الأحكام المتعلقة بسب النبي ﷺ وإيذائه بأي نوع من الأذى، وذلك
كله في كتابه القيم (الصارم المسلول) الذي ينبغي الاطلاع عليه.

وقد أكد في موضع على وجوب قتل الشاتم للرسول ﷺ وأتى بالأدلة من الكتاب
والسنة على ذلك، ولهذا عنون لكتابه بهذا العنوان - أي: السيف الصارم
القاطع - المستل من غمده؛ ليقتل به شاتم الرسول ﷺ ويأتي بالإجماع الذي
حكاه ابن المنذر بقوله: أجمع عوام أهل العلم على أن من سب النبي ﷺ فحده
القتل، وبذلك قال الأئمة مالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وعلى ذلك يجب تطهير الأرض ممن سب الرسول ﷺ لأن ذلك من تمام ظهور
دين الله وعلو كلمته؛ بخلاف تطهيرها من أصل الكفر، فإنه ليس بواجب.

وكلامه - رحمه الله - حق حينما كان أهل الإسلام في قوة ومنعة، لكنهم الآن في
وضع لا يُحسدون عليه، يُتهمون بالإرهاب، والدعوة إليه في كتابهم وسنتهم،

فما الحكم الآن فيمن صَوَّرُوا رسول الله ﷺ في صورة إرهابي؟ وما أقوال الفقهاء جملة في ذلك؟

٥. مذاهب الفقهاء في حكم قتل السابِّ للنبي ﷺ من عدمه، والراجع:

نستعرض هنا مذاهب الفقهاء، وأقوال الأئمة في المسألة، والأدلة التي استند إليها هؤلاء؛ لنصل إلى الرأي الذي نرجحه في النهاية.

وقد اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: سَابَّ النبي ﷺ كافر، وسبه ردة عن الإسلام، وخروج عن الملة، ويجب قتله حدًّا، ولا تُقبل توبته، ويلحق بالسب الاستهزاء والاستخفاف بسنته ﷺ وهو المفتى به عند الحنفية، ورواية عن المالكية، ورواية نص عليها الإمام أحمد ذكرها الخزقي، ورجحها ابن قدامة، وهذا المذهب هو الذي قال به ابن تيمية، وبنى عليه كتابه (الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ) واستدل عليه بأدلة كثيرة؛ ومما استدل به أصحاب هذا المذهب الأول ما يلي:

الدليل الأول: فمن الكتاب الكريم: قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا﴾ [النساء: ٦٥]. ووجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر أن الإيمان لا يُحصل منهم متى لم يحكموه بينهم، ويعتقدوا أنه يحكم بالصواب.

الدليل الثاني: ومن السنة المطهرة؛ قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري في الجهاد، باب لا يُعذب بعذاب الله، عن ابن عباس { (من بدل دينه، فاقتلوه) } فسب النبي ﷺ علم على ارتداد المسلم، وكأنه بدل دينه، فيجب قتله.

الدليل الثالث: ولأن أبا بكر -رضوان الله عليه- سبه رجل، فقام رجل فشهر السيف ليضرب عنقه، فقال أبو بكر: "ما الذي أنت صانع؟ فقال: أقتله لسبه إياك، فقال: ليس ذلك إلا لرسول الله ﷺ" والحديث رواه البيهقي.

الدليل الرابع: أن حد القذف مبني على حسب حرمة المقدوف، ألا ترى: أنه لا حد على قاذف الكافر؟ لأنه لا حرمة له، وكذلك قذف العبد لتقصان حرمة عن الحر، وحرمة النبي ﷺ أعظم من حرمة جميع أمته، بمزية لا يشاركه فيها أحد منهم، فوجب أن يكون لحد قذفه زيادة على غيره، وليس إلا القتل.

الدليل الخامس: أن توبته لا تقبل؛ إعظاماً لحرمة ﷺ ولأن التوبة من قذف غيره لا تقبل في سقوط الحد، ففي قذفه ﷺ أولى، فحد قتله لا يسقط بالتوبة.

الدليل السادس: نقل ابن تيمية، عن ابن المنذر إجماع عوام أهل العلم على قتل من سب النبي ﷺ.

المذهب الثاني: سب النبي ﷺ وكذا من استهزأ به وبسنته ﷺ مرتد، وتجب استتابته، وتقبل توبته، مسلماً كان أو كافراً، فإن تاب المسلم أو أسلم الكافر سقط عنه القتل، وهو قول عند الحنفية، ورواية عند المالكية، ومذهب الشافعية، ورواية عن الإمام أحمد حكاه أبو الخطاب.

وقد استدل القائلون بذلك بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول:

الدليل الأول: فمن الكتاب: قول الله تعالى: ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [الأفال: ٣٨] ووجه الدلالة ظاهر في مغفرة الله تعالى لهم عما سلف بالانتهاء عنه، والتوبة منه.

الدليل الثاني: ومن السنة: ما روي عنه ﷺ من قوله: ((الإسلام يجب ما كان قبله)) قال المناوي في (فيض القدير شرح الجامع الصغير للسيوطي): أن يقطع، وفي رواية: ((يهدم ما كان قبله)) من كفر وعصيان، وظاهر الخبر: أن مجرد الإسلام مكفر للسوابق، والحديث رواه السيوطي في جامع الصغير، وعزاه إلى ابن سعد في (الطبقات) عن الزبير بن العوام، وعن جبير بن مطعم، وقال المناوي: وأخرجه الطبراني باللفظ المذكور.

الدليل الثالث: ولأن ذلك القذف والسب ليس بأعظم من كفره، والفرق بينه وبين المسلم أن الكافر يُعلم منه اعتقاد ذلك، وإنما يقتل على إظهاره، والمسلم يعلم منه اعتقاد تعظيمه ﷺ فسبه دلالة على رده.

الدليل الرابع: ولأنه لو سب -أي: الكافر- الله تعالى، ثم أسلم، سقط عنه القتل، فسب نبيه أولى، فسب الله تعالى يسقط بالإسلام، فسب النبي ﷺ أولى، ولا خلاف في أن إسلام النصراني يحو ذنبه.

وقال الإمام النووي: وتجب استتابة المرتد والمرتدة، وفي قول: تُستحب كالكافر وهي في الحال، وفي قول: ثلاثة أيام، فإن أصر قُتل، وإن أسلم -أي: الكافر- صح وترك.

وبعد، فما سبق هو ما قال به الفقهاء في المذهبين، ولعل الذين قالوا بوجوب قتل الكافر الساب للنبي ﷺ وعدم قبول توبته، قد قالوا ذلك والإسلام في منعة، والمسلمون تعلقوا رأيهم، وتظهر سيادتهم في العالم، فرأوا أنه يجب تطهير الأرض من سب الرسول ﷺ لأن ذلك من تمام ظهور دين الله، وعلو كلمته؛ بخلاف تطهيرها من أصل الكفر، فإنه ليس بواجب، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية.

وهذه هي الأقوال وأدلتها؛ فما الراجح إذاً؟

إن القول باستتابة من سب الرسول ﷺ وقبول توبته، وسقوط قتله بهذه التوبة هو ما يترجح لدينا في هذه القضية التي حصلت من بعض الصحف الغربية، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: للأدلة التي استدلت بها أصحاب المذهب الثاني على ذلك، وهي أدلة وجيهة.

الثاني: أن المسلمين متهمون بالإرهاب على مستوى العالم، خاصة منذ أحداث الحادي عشر من شهر سبتمبر في أمريكا، والأخذ بالقول الأول يؤكد هذه الوصمة التي وُصم بها الإسلام والمسلمون.

الثالث: أن ذلك فيه درء للمفسدة، وارتكاب لأخف الضررين.

الرابع: أن من سنته ﷺ اختيار أيسر الأمرين ما لم يكن إنمًا، فلعل في اختيار القول الثاني خروجًا من هذا الإثم إن شاء الله تعالى.

الخامس: ما تقدم من قول القرطبي في تفسير آيات السب في سورة "الأنعام".

وعلى ضوء هذا الترجيح نحيي المجموعة الشبابية الإسلامية التي ذهبت إلى الدانمارك خلال هذا الشهر من هذا العام ٢٠٠٦ ميلاديًا؛ لتوضيح صورة الإسلام والمسلمين لدى الغربيين، وصورة النبي ﷺ ومجادلتهم والتي هي أحسن، ومحاورتهم بالفكر المستنير، ولما أثمرت عنه من نتائج طيبة، وتغير في مفاهيم الآلاف من الغربيين، وإعراب الكثيرين عن أسفهم لما حدث من بعضهم.

شرب الخمر وأحكامه

عناصر الدرس

- العنصر الأول : تعريف شرب الخمر وأنواعه والحكمة من تحريمه ٦٧١
- العنصر الثاني : حد شرب الخمر وأحوال تصرفات السكران ٧٠٤

تعريف شرب الخمر، وأنواعه، والحكمة من تحريمه

١. تعريف "شرب الخمر":

لما كانت الخمر أم الخبائث والمسكرات، فنتناول الحد الثالث بعد الزنا، والقذف، وهو شرب الخمر، وما يلحق بها، والأحكام المتعلقة بذلك:

أولاً: تعريف الشرب:

أ. لغة: مصدر قولهم: شرب الماء ونحوه شرباً، أي: جرعه، يقول ابن فارس: الشين والراء والباء أصل واحد منقاس مطرد، وهو الشرب المعروف، ثم يُحمل عليه ما يقاربه مجازاً وتشبيهاً، تقول: شربت الماء شرباً، وهو المصدر، والشرب: الاسم، والشرب أيضاً: القوم الذين يشربون، والشرب: الحظ من الماء، كما قال تعالى عن ناقة صالح # : ﴿ قَالَ هَذِهِ نَاقَةُ هَذَا شَرِبَ وَلَكُم شَرِبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ ﴾ [الشعراء: ١٥٥].

والمشربة: الموضع الذي يشرب منه الناس، والشريب: الذي يشاربك، وقولهم: أشربتني ما لم أشرب أي: ادعيت علي شربه، وهذا مثل يقال لمن ادعى عليه ما لم يفعله، ويقال: ماء مشروب وشريب إذا صلح أن يشرب، وأشرب فلان حباً فلان: إذا خالط قلبه، قال تعالى: ﴿ وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ﴾ [البقرة: ٩٣] أي: حب العجل.

وقال الجوهري: يقال: شرب الماء شرباً وشرباً وشرباً، وقد قرئ بالثلاثة قوله تعالى: ﴿ فَشَرِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ ﴾ [الواقعة: ٥٥].

والشَّرْبَةُ: المرة الواحدة من الشرب، والشَّرِيبُ: المولع بالشراب، وقال ابن منظور: الشراب: ما شُرب من أي نوع كان، وعلى أي حال كان، ورجل شارب وشروب وشرواب وشريِّب أي: مولع بالشراب.

والشارب: الشعر النابت على الشفة العليا، وجمعه: شوارب، أما جمع الشرواب، فأشربة.

ب. اصطلاحاً: الشرب: ما يُسكر.

ثانياً: تعريف الخمر:

أ. لغة: اسم للشراب المعروف، وهو مأخوذ من مادة خمر التي تدل على التغطية والمخالطة في ستر، قال الخليل: واختمارها إدراكها وغليانها، ومخمرها متخذها، وخمرتها ما غشي المخمور من الخمار والسكر في قلبه.

وقال الراغب: أصل الخمر: ستر الشيء، يقال لما يستتر به: خمار، وأخمرت العجين جعلت فيه الخمير، وسميت الخمر بذلك؛ لكونها مخمرة للعقل أي: مخالطة له، والخُمار: الداء العارض من الخمر، وجعل بناؤه بناء الأدوية كالزكام والسعال.

وقال الجوهري: خمرة صرفٌ: أي: خالصة، وجمعها: خمر وخمور، مثل: تمرة، وتمر، وتمور، قيل: سميت خمرًا لأنها تُركت فاختمت، واختمارها: تغيير وجهها، وقال ابن منظور: يقال: خامر الشيء: قاربه وخالطه، ويقال: خمّر وجهه، وخمّر إناءك: أي: غطّاه، والمُخْمَرُ: متخذ الخمر، والخُمَارُ: بائعها، وأما خمرتها وخُمارها: فهو ما خلط من سكرها، ويقال: المراد ما أصابك من ألمها وصداعها وأذاها، ويقال: رجل مخمورٌ أي: به خُمار، ورجل خمير: أي: شريِّب للخمر دائماً.

أما الخُمرة: فهي ما خالط الإنسان من سكر الخمر، وتطلق أيضاً على السجادة التي يسجد عليها المصلي، فهي قطعة صغيرة تعمل من سعف النخل، ومن ذلك يفهم قوله ﷺ لعائشة > : ((ناوليني الخُمرة من المسجد)) وقال ابن سيده: إن الخمر حقيقة: إنما هي للعنب، وغيرها من المسكرات يسمى خمرًا مجازًا.

ويدل عليه قوله ﷺ: ((كل مسكر خمر)) أي: سواء كانت من العنب أم من غيره، كما قاله ابن حجر، وقاله ابن عبد البر، وهو قول أهل المدينة، وأهل الحجاز، وأهل الحديث كلهم، وبذلك قال جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة.

وعند الحنفية: هي النبيء من ماء العنب إذا غلى واشتد، وقذف بالزبد أي: رماه وأزاله، فانكشف عنه وسكن، فإن لم يقذف بالزبد فليس بخمر عند أبي حنيفة؛ خلافاً للصاحبين.

قال القرطبي وهو - أي: قول أبي حنيفة - مخالف للغة العرب، ولللسنة الصحيحة، وللصحابية.

ب. اصطلاحاً: فهي اسم لكل مسكر، وتطلق على كل شراب مغطٍ للعقل.

وبناء على ما تقدم من تعريف للشرب والخمر، يتبين أنه يُقصد بشرب الخمر: تناول أي نوع من المسكرات، على أي هيئة كان مطبوخاً أو نيئاً، أو عصيراً أو منقوعاً، قليلاً أو كثيراً، ويلحق بالشرب أي نوع من التناول والأخذ لأي مادة تؤدي إلى تغطية العقل ومخامرته.

ولما كانت المسكرات أنواعاً، والمواد التي تلحق بها كذلك، فإن الأمر يتطلب الحديث عنها.

٢. أنواع المسكرات، والمخدرات :

أولاً: أنواع المسكرات :

مما عدده الحنفية لأنواع المسكرات يتبين أنها كثيرة جداً، ومنها :

النوع الأول: الخمر: وهو اسم للنبيء أي غير النضيج، أو الذي لم تمسه النار من ماء العنب بعدما غلى واشتد وقذف بالزبد -أي: الرغوة- وسكن عن الغليان، وصار صافياً، وهذا تعريف الإمام أبي حنيفة؛ لأن معنى الإسكار عنده لا يتكامل إلا بالقذف بالزبد، فلا يصير خمراً بدونها، وذهب الصحابان -أبو يوسف، ومحمد- والأئمة الثلاثة إلى أنه: إذا غلى واشتد فهو خمر، وإن لم يسكن عن الغليان؛ لأن معنى الإسكار يتحقق بدون القذف بالزبد، وهذا هو الأظهر عند الحنفية؛ سداً لباب الفساد أمام العوام.

النوع الثاني: السُّكْرُ: وهو نقيع التمر الطري الذي لم تمسه النار، أو هو ما يتخذ من ثمر النخل والعنب؛ لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ نَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧] قال القرطبي: السُّكْرُ: ما يسكر، هذا هو المشهور في اللغة.

قال ابن عباس: "نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر، وأراد بالسكر: الخمر، وبالرزق الحسن: جميع ما يؤكل ويشرب حلالاً من هاتين الشجرتين".

وعدد القرطبي الأقوال في ذلك، ونقل عن ابن العربي قوله: أسدُّ هذه الأقوال قول ابن عباس.

النوع الثالث: الفضيخُ: هو اسم للنبيء من ماء البسر اليابس، والبسر: ما قد أزهى من ثمر النخل، ولم يبدو فيه إرطاب، وفي (المعجم الوسيط): هو عصير العنب، أو شراب يتخذ من البسر من غير أن تمسه النار.

النوع الرابع: نقيع الزبيب: هو اسم للنبيء من ماء الزبيب المنقوع في الماء حتى خرجت حلاوته من غير طبخ، واشتد وقذف بالزبد، أو لم يقذف - على الخلاف في الخمر.

النوع الخامس: الطلاء أو المثلث: هو اسم للمطبوخ من ماء العنب إذا ذهب ثلثه، وبقي ثلثه، وصار مسكراً.

النوع السادس: البازق أو المنصف: هو المطبوخ أدنى طبخة من ماء العنب حتى ذهب أقل من الثلثين، سواء أكان أقل من الثلث، أم النصف، وصار مسكراً.

النوع السابع: الجُمهوري: هو الطلاء الذي يُلقى فيه الماء حتى يرق، ويعود إلى المقدار الذي كان في الأصل، ثم تُبَخُّ أدنى طبخة، وصار مسكراً، وفي (المعجم الوسيط): الجُمهوري: شراب شعبي مسكر، يتخذ من العنب.

ويضيف المستشار عزت حسنين في كتابه: (المسكرات والمخدرات بين الشريعة والقانون) أنواعاً أخرى من المسكرات منها - بجانب ما سبق:

النوع الثامن: نبيذ البُسر أو التمر أو العسل: وهو شراب يتخذ من كل هذه الأشياء.

النوع التاسع: المزُرُّ: وهو اسم لنبيذ الذرة إذا صار مسكراً.

النوع العاشر: الجعة: وهو اسم لنبيذ الحنطة والشعير إذا صار مسكراً، وهو ما يسمى الآن: البيرة.

النوع الحادي عشر: البتع: وهو نبيذ العسل إذا صار مسكراً.

أقول: ويدل على بعض هذه الأنواع: ما رواه الإمام البخاري في باب قول النبي ﷺ: ((يسروا ولا تعسروا)) من كتاب الأدب عن أبي موسى الأشعري، قال: لما بعثه

رسول الله ﷺ ومعاذ بن جبل قال لهما: ((يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا، قال أبو موسى: يا رسول الله، إنا بأرض يصنع فيها شراب من العسل يقال له: البتع، وشراب من الشعير يقال له: المزر، فقال رسول الله ﷺ: كل مسكر حرام)).

وما رواه البخاري أيضاً، عن ابن عمر } قال: "سمعت عمر < على منبر النبي ﷺ يقول: أما بعد، أيها الناس، إنه نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة: من العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والشعير؛ والخمر ما خامر العقل". هذا، وقد نقل المستشار عزت حسنين في كتابه (المسكرات والمخدرات) عن الدكتور محمد علي البار في كتابه (الخمر بين الطب والفقهاء) تعريف الخمر، وهي تشمل جل أنواع المسكرات فقال:

هي كل ما كان مسكراً، سواء كان متخذاً من الفواكه: كالعنب، والرطب، والتين، والزبيب، أو من الحبوب: كالحنطة -أي: القمح- أو الشعير، أو الذرة، أو من الحلويات: كالعسل، وسواء كان مطبوخاً -أي: عولج بالنار- أو نيئاً بدون معالجة بالنار، وسواء كان معروفاً باسم قديم: كالخمر، والطلاء، أو باسم مستحدث: كالعرق والكنياك، والويسكي، والبراندي، والبييرة، والشمبانيا، وغيرها، ويدخل في تعريف الخمر الأنبذة الموجودة اليوم بأنواعها المختلفة، مثل: البورت، والشيري، والماديرا، والكلارت، والهوك، والبرجاندي، والجعة -أي: البييرة.

ثانياً: أنواع المخدرات:

ويطلق عليها "السموم البيضاء": وهي مواد كيميائية تؤثر في العقل والبدن عامة، وتسبب النعاس والنوم وغياب الوعي المصحوب بتسكين الألم، وتعاطيها يسبب

الإدمان، وتسمم الجهاز العصبي، وقد حظرت القوانين تداولها أو زراعتها إلا لأغراض محددة قانونًا، ولا تُستعمل إلا بواسطة من يُرخص لهم بذلك.

وطبقًا لقانون المخدرات المصري، تعتبر المواد الآتية جواهر مخدرة، ومنها:

النوع الأول: الأفيون الخام، والأفيون الطبي.

النوع الثاني: المورفين، والكوكايين، والديانوين، والهيريون.

النوع الثالث: القنب الهندي - أي: الحشيش - وجميع مستحضراته، ومشتقاته.

وعرفت المخدرات بأنها: المادة التي يؤدي تعاطيها إلى حالة تخدير كلي أو جزئي مع فقد الوعي أو دونه، كما أنها تعطي شعورًا كاذبًا بالنشوة والسعادة مع الهروب من عالم الواقع إلى عالم الخيال، وهذه المادة المخدرة قد تكون: صلبة، أو سائلة، أو مسحوقًا ناعمًا، أو بلوريًا، أو في شكل أقراص، أو كبسولات، أو غير ذلك كالحقن.

النوع الرابع: عقاقير الهلوسة: وهي مجموعة من المواد التي تسبب الهلوثات والخدع البصرية والسمعية، واختلال الحواس والانفعالات، وأشهرها: "L" و "S. D" والمسكالين، والسيرنيل، وتأثيرها مدمر ومحطم للإنسان.

النوع الخامس: نبات القات: وهو ينمو في اليمن والحبشة والصومال، ويمضغ المتعاطي أوراق النبات ويستحلبها بين الخدّ والفكين، وقد أُدرج القات ضمن قائمة المخدرات بواسطة هيئة الصحة العالمية منذ عام ١٩٧٣م.

٣. حكم شرب الخمر، وما يلحق بها:

عدّ الذهبي وابن حجر شرب الخمر من الكبائر، وألحق الذهبي بذلك شرب الحشيشة: وهو ما صنع من ورق القنب، وذلك من جهة أنها تفسد العقل

والمزاج؛ حتى يصير في الرجل تخنث، ودياثة، وغير ذلك من الفساد، والخمر أخبث من جهة أنها تفضي إلى المخاصمة والمقاتلة وكلاهما يصد عن الصلاة، وعن ذكر الله.

وقال ابن قدامة: الخمر محرم بالكتاب، والسنة، والإجماع:

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] إلى قوله سبحانه: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾.

أقول: وآية المائة كانت آخر آية في تحريم الخمر تدريجاً كما هو مشهور، فعن عمر بن الخطاب < لما نزل تحريم الخمر قال عمر: "اللهم بين لنا في الخمر بياناً شفاء" فنزلت الآية التي في البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢١٩] قال: فدعني عمر، فقرئت عليه، قال: "اللهم بين لنا في الخمر بياناً شفاء" فنزلت الآية التي في النساء: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: ٤٣] فكان منادي رسول الله ﷺ إذا أُقيمت الصلاة ينادي: "ألا لا يقربن الصلاة سكران" فدعني عمر، فقرئت عليه، فقال: "اللهم بين لنا في الخمر بياناً شفاء" فنزلت هذه الآية: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ قال عمر: "انتهينا".

والحديث رواه أبو داود، وقال الألباني في (صحيح أبي داود): حديث صحيح.

وأما السنة: فيستدل منها بالأحاديث التالية:

الأول: ما رواه الإمام مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن: ((كل مسكر خمر)) عن ابن عمر قال: ((قال رسول الله ﷺ: كل مسكر خمر، وكل مسكر

حرام، ومَن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها - لم يتب - لم يشربها في الآخرة)) وفي رواية: ((كل مسكر خمر، وكل خمر حرام)).

الثاني: ما رواه أبو داود، عن ابن عمر } أنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((لعن الله الخمر، وشاربها، وساقيتها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه)).

الثالث: ما رواه الإمامان - البخاري ومسلم - عن أبي هريرة < أن رسول الله ﷺ قال: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن)).

الرابع: عن أبي الدرداء < أنه قال: ((أوصاني خليلي ﷺ لا تشرب الخمر؛ فإنها مفتاح كل شر)).

الخامس: قال أنس بن مالك <: "ما كان لنا خمرٌ غير فضيخكم هذا الذي تسمونه: الفضیخ، فإني لقائم أسقي أبا طلحة وفلاناً وفلاناً، إذ جاء رجل فقال: وهل بلغكم الخبر؟ فقالوا: وما ذلك؟ قال: حرمت الخمر، قالوا: أهرق هذه القلال يا أنس - أي: صبها واسكبها - فما سألوا عنها ولا راجعوها بعد خبر الرجل".

السادس: وعن عبد الله بن عمر } أنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((مَن شرب الخمر لم يقبل الله له صلاةً أربعين صباحاً، فإن تاب تاب الله عليه، فإن عاد لم يقبل الله له صلاةً أربعين صباحاً، فإن تاب تاب الله عليه، فإن عاد لم يقبل الله له صلاةً أربعين صباحاً، فإن تاب تاب الله عليه، فإن عاد الرابعة لم يقبل الله له صلاةً أربعين صباحاً، فإن تاب لم يتب الله عليه، وسقاه من نهر الخبال)) قيل: يا أبا عبد الرحمن، وما نهر الخبال؟ قال: "نهر من صديد أهل النار".

السابع: وعن عبد الله بن عمرو } عن النبي ﷺ قال: ((لا يدخل الجنة عاقٌّ، ولا مدمن خمر، ولا منان، ولا ولد زنية)).

الثامن: وعن ديلم الحميري < أنه قال: ((سألت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إننا بأرض باردة نعالج فيها عملاً شديداً، وإننا نتخذ شراباً من هذا القمح؛ نتقوى به على أعمالنا، وعلى برد بلادنا، قال: هل يسكر؟ قلت: نعم، قال: فاجتنبوه، قال: قلت: فإن الناس غير تاركيه، قال: فإن لم يتركوه فقاتلوهم)).

وبعد أن ذكر ابن قدامة الحديثين الأول والثاني، قال: وثبت عن النبي ﷺ تحريم الخمر بأخبار تبلغ مجموعها رتبة التواتر، وأقول أيضاً: وقد جاءت في (موسوعة نضرة النعيم) ثلاثة وثلاثون حديثاً في شرب الخمر وتحريمها، نقلت بعضها فيما سبق.

أما الإجماع: ثم قال ابن قدامة: وأجمعت الأمة على تحريمها، وإنما حكى عن قدامة بن مظعون، وعمرو بن معد يكرب، وأبي جندل بن سهيل، أنهم قالوا: هي حلال؛ لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣] فبين لهم علماء الصحابة معنى هذه الآية وتحريم الخمر، وأقاموا عليهم الحد؛ لشربهم إياها، فرجعوا إلى ذلك -أي: إلى الإجماع على تحريمها- فانعقد الإجماع، فمن استحلها الآن فقد كذب النبي ﷺ لأنه قد علم ضرورة من جهة النقل تحريمه فيكفر بذلك، ويستتاب فإن تاب أي: فيها ونعمت، وإلا قتل.

وقال في موضع آخر: إن كل مسكر حرام قليله وكثيره، وهو خمر، حكمه حكم عصير العنب في تحريمه، ووجوب الحد على شاربه.

٤. الآثار وأقوال العلماء في ذمّ شرب الخمر:

ضمت (موسوعة نضرة النعيم) ثمانية وعشرين أثراً وقولاً في ذلك، أنقل منها ما يتسع له المقام؛ ليضاف ذلك إلى أدلة تحريم الخمر وكل مسكر، ومن ذلك - بجانب ما سبق ذكره -:

الأول: قال ابن عباس } : "بلغ عمر أن سمرة باع خمرًا، فقال: قاتل الله سمرة، ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: ((لعن الله اليهود، حُرمت عليهم الشحوم، فجملوها - أي: أذابوها - فباعوها))؟".

الثاني: قال عثمان بن عفان < : "اجتنبوا الخمر فإنها أم الخبائث، إنه كان رجلاً ممن خلا قبلكم تعبد، فعلقته امرأة غوية، فأرسلت إليه جاريتها فقالت له: إنا ندعوك للشهادة، فانطلق مع جاريتها، فطفقت كلما دخل باباً أغلقته دونه، حتى أفضى إلى امرأة وضيئة عندها غلام وباطية خمر - إناء عظيم من الزجاج وغيره، يتخذ للشراب - فقالت - أي: المرأة - : إني والله ما دعوتك للشهادة، ولكن دعوتك لتقع علي، أو تشرب من هذه الخمرة كأساً، أو تقتل هذا الغلام، قال: فاسقني من هذا الخمر كأساً، فسقته كأساً، قال: زيديني، فلم يرم حتى وقع عليها، وقتل النفس. فاجتنبوا الخمر، فإنها والله لا يجتمع الإيمان وإدمان الخمر إلا ليوشك أن يُخرج أحدهما صاحبه".

الثالث: وقال ابن عمر } : "نزل تحريم الخمر وإنّ في المدينة يومئذ خمسة أشربة، ما فيها شراب العنب".

الرابع: قال ابن عباس } : "لما حُرمت الخمر مشى أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم إلى بعض، وقالوا: حُرمت الخمر، وجعلت عجلًا للشرك".

أقول: حيث ساقها الله تعالى في سورة "المائدة" مع الأنصاب وغيرها، وبين سبحانه أنها: ﴿رَجَسُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [المائدة: ٤٩٠].

الخامس: وقال أيضاً -أي: ابن عباس } : "ثلاثة لا تقربهم الملائكة: الجنب، والسكران، والمتضمخ بالخلوق"، وفي حاشية (نصرة النعيم): الخلق: رائحة مركبة، تتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب، متغلب عليه الحمرة والصفرة، وقد وردت تارة بإباحته، وتارة بالنهاي عنه أكثر وأثبت، ونهي عنه؛ لأنه من طيب النساء، وكن أكثر استعمالاً له من الرجال.

السادس: قال أبو هريرة < : "من زنا أو شرب الخمر؛ نزع الله منه الإيمان، كما يخلع الإنسان القميص من رأسه".

السابع: قال عبد الله بن أبي أوفى } : "من مات مدمناً للخمر؛ مات كعابد اللات والعزى، قيل: رأيت مدمن الخمر هو الذي لا يستفيق من شربها؟ قال: لا، ولكن هو الذي يشربها إذا وجدها ولو بعد سنين".

الثامن: وقال ابن أبي أوفى } لقومه حين نهوا عن الخمر:

ألا يا لقومي ليس في الخمر رفعة ❖ فلا تقربوا منها فليست بفاعل
إني رأيت الخمر شيئاً ولم يزل ❖ أخو الخمر دخالاً لشر المنازل

التاسع: وقال الحسن البصري -رحمه الله تعالى- : لو كان العقل يشتري لتغالى الناس في ثمنه، فالعجب ممن يشتري بماله ما يفسده.

العاشر: ورفع إلى عمر بن عبد العزيز قوم يشربون الخمر، فأمر بضربهم، فقليل له: إن فيهم صائماً، فقال: ابدءوا به، ثم قال: أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكُتُبِ﴾ [النساء: ١٤٠].

الحادي عشر: قال الضحاك بن مزاحم -رحمه الله تعالى- لرجل: ما تصنع بشرب النبيذ؟ قال: يهضم طعامي، قال: أما إنه يهضم من دينك وعقلك أكثر. وهو رد على من يدعون أن في شرب البيرة والكيما ونحوهما هضمًا للطعام وراحة للمعدة.

الثاني عشر: قال الإمام أحمد -رحمه الله تعالى-: إذا كان الرجل كفاء المرأة في المال والحسب، إلا أنه يشرب الخمر المسكر، لا تزوج منه، ليس بكفاء لها.

الثالث عشر: قال ابن أبي الدنيا -رحمه الله تعالى-: مُر برجل سكران وهو يبول في يده، ويغسل به -أي: بالبول- يده كهيئة المتوضئ، ويقول: الحمد لله الذي جعل الإسلام نورًا، والماء طهورًا.

الرابع عشر: قال شهاب الدين بن محمد الأبهسي: ممن ترك الخمر في الجاهلية عبد الله بن جدعان، وكان جوادًا من سادات قريش، وذلك أنه شرب مع أمية بن أبي الصلت الثقفي فضربه على عينه، فأصبحت عين أمية مخضرة يخاف عليها الذهاب، فقال له عبد الله: ما بال عينك؟ فسكت، فألح عليه، فقال: ألسنت ضاربها بالأمس؟ فقال: أو بلغ مني الشراب ما أبلغ معه إلى هذا، لا أشربها بعد اليوم، ثم دفع له عشرة آلاف درهم، وقال: الخمر علي حرام، لا أذوقها بعد اليوم أبدًا.

وممن حرمها في الجاهلية أيضًا قيس بن عاصم، وذلك أنه سكر ذات ليلة، فقام لابنته أو لأخته، فهربت منه، فلما أصبح سأل عنها فقيل له: أو ما علمت ما صنعت البارحة؟ فأخبر القصة، فحرم الخمر على نفسه.

الخامس عشر: قال حكيم: إياك وإخوان النبيذ، فبينما أنت متوج عندهم، مخدوم مكرم معظم، إذ زلت بك القدم فجرؤك على شوك السلم، فاحفظ قول القائل فيه -أي: في النبيذ-:

وكل أناس يحفظون حريمهم ❖ وليس لأصحاب النبيذ حريم
فإن قلت هذا لم أقل عن جهالة ❖ ولكنني بالفاسقين عليم
السادس عشر: قال الشاعر:

قل لمن يأكل الحشيشة جهلاً ❖ يا خسيساً قد عشت شر معيشة
دية العقل بدرة فلماذا ❖ يا سفهياً تبعه بحشيشة
ونكتفي بهذه الآثار والأشعار.

٥. الخمر في اصطلاح الفقهاء، والراجع من أقوالهم:

اختلف الفقهاء في بيان حقيقة الخمر على أقوال ثلاثة:

القول الأول: الخمر اسم للنبيء من ماء العنب إذا غلَى واشتد وقذف بالزبد، ثم سكن عن الغليان، وصار صافياً مسكراً، والنبيء معناه: لم تمسه النار، أما الغليان فمعناه: الفوران، والاشتداد معناه: قوة التأثير بحيث يصير مسكراً، والزبد: هو الرغوة، وهذا القول للإمام أبي حنيفة < وهو أيضاً رأي لبعض الإمامية.

وجه هذا القول: أن معنى الإسكار لا يتكامل إلا بالقذف بالزبد، فلا يصير خمراً بدونه، وبأن الغليان بداية الشدة، وكمالها بقذف الزبد وسكونه، إذ به يتميز الصافي من الكدر، هذا هو القول الأول.

القول الثاني: الخمر: هي عصير العنب إذا غلَى واشتد فقط، سواء قذف بالزبد أو لم يقذف به، سكن عن الغليان أو لم يسكن، وأن معنى الإسكار يتحقق بدون القذف بالزبد.

وقبل أن ننسب هذا القول لأصحابه، أبين لك أن كلمة غلى التي ورد ذكرها في القول الأول، والقول الثاني، تكتب بالياء، غلى: أي: من الغليان، أما إذا كُتبت بالألف فهي معنى: غلاء السعر، وزيادة الثمن، فليتنبه لذلك.

وهذا القول -الثاني- هو قول الصحابين أبي يوسف ومحمد من الحنفية -رحمهما الله تعالى- واحتج -أي: الصحابيان- بأن عصير العنب إذا غلى واشتد صار خمراً وإن لم يقذف بالزبد، وبأن المعنى المحرم -وهو الإسكار- يحصل بالاشتداد وهو المؤثر في الفساد، أي: أن الإسكار مؤثر في إيقاع العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله تعالى.

القول الثالث: الخمر هو كل ما من شأنه أن يسكر، ولا عبرة بالمادة التي أخذت منه، أي: سواء أكان مصنوعاً من العنب، أو التمر، أو العسل، أو الخنطة، أو الشعير، أو الذرة، أو غيرها من الأشياء الأخرى، فما كان مسكراً من أي نوع من الأنواع فهو خمر شرعاً واصطلاحاً، فيأخذ حكمه في حرمة الشرب، ووجوب حد الجلد بشروطه التي تأتي بعد ذلك.

وهذا القول الثالث هو مذهب جمهور الفقهاء من: المالكية، والشافعية، والحنابلة، وعامة أهل الحديث، وقال به من الصحابة { علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وابن عمر، وعبد الله بن مسعود، وأبو هريرة، وأنس بن مالك، وعائشة أم المؤمنين، وغيرهم }.

ومن التابعين قال به: سعيد بن المسيب، والحسن البصري، وعمر بن عبد العزيز، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، والقاسم، وغيرهم }.

والراجع من الأقوال الثلاثة: هو مذهب جمهور الفقهاء من أن: كل مسكر خمر، ويتأيد هذا القول الراجع بما يلي:

- أ. ما تقدم من أنواع المسكرات والمخدرات، وأنها في حكم الخمر جميعاً.
- ب. ما ثبت في الصحيح من قوله ﷺ: ((كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام)) - وفي رواية -: ((كل مسكر خمر، وكل خمر حرام)).
- ج. ما رواه الإمام البخاري، عن ابن عمر } عن أبيه، من قوله على منبر النبي ﷺ: "أما بعد، أيها الناس، إنه نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة: من العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والشعير، والخمر ما خامر العقل".
- د. الآثار التي رويت عن صحابة رسول الله ﷺ في اجتنابهم جميع المسكرات، لما نزل تحريم الخمر، وعدم تفريقهم بين ما يتخذ من العنب وبين ما يتخذ من غيره، وهم أهل اللسان، وبلغتهم نزل القرآن.
- ه. قول ابن عمر } : "نزل تحريم الخمر، وإن في المدينة يومئذ خمسة أشربة، ما فيها شراب العنب".
- و. قول ابن المنذر - رحمه الله تعالى - : "فإذا اختلف الناس في شيء وجب رد ذلك إلى كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله ﷺ فوجدنا الله ﷻ قد حرم الخمر، فذلك على العموم، وحرم رسول الله ﷺ قليل ما أسكر كثيره، فوجب - أي: بالكتاب وبالسنة - تحريم جميع الأشربة التي تسكر؛ لأنها داخلية في جملة الخمر، ألا ترى إلى قول النبي ﷺ، كما رواه الإمام مسلم -: ((كل مسكر خمر، وكل خمر حرام)) ثم قال ابن المنذر: " فلم يُبق هذا الخبر مقالة لقائل، ولا حجة لمحتج".
- وانظر في ذلك (الإشراف على مذاهب أهل العلم) لابن المنذر - رحمه الله.

ز. قول ابن قدامة في (المغني): إن كل مسكر حرام قليله وكثيره، وهو خمر، حكمه حكم عصير العنب في تحريمه، ووجوب الحد على شاربه.

ح. ما ذكره ابن عبد البر في كتابه (الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار) عن الأئمة: مالك، والأوزاعي، والشافعي، وغيرهم { حيث قال ابن عبد البر:

قال مالك: الأمر عندنا - وفي بعض الموطآت - هذا قول ابن عبد البر - السنة عندنا - : أن من شرب شراباً يُسكر فسُكر أو لم يسكر فقد شرب الخمر، وقد وجب عليه الحد، وقال الأوزاعي: كل مسكر وكل مخدر حرام، والحد واجب على من شرب شيئاً منه أي: من هذا المسكر أو المخدر، وقال الإمام الشافعي: ما أسكر كثيره فقليله حرام، وهذا نص حديث رسول الله ﷺ وفيه الحد.

فهذا - أي: الذي نقل عن الأئمة - مذهب أهل الحرمين - مكة والمدينة - ومذهب أهل الشام، واليمن، ومصر، والمغرب، وجمهور أهل الحديث.

وأكتفي بما نقلت في ترجيح لمذهب جمهور الفقهاء من أن: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، ولا عبرة بقول آخر، ولا بمذهب مخالف في ذلك.

٦. الحكم المتعددة في تحريم المسكرات والمخدرات:

تتضافر الحكم في هذا التحريم بدءاً بما ذكره الله تعالى في آيتي سورة "المائدة" ومروراً بمقاصد الأديان السماوية من المحافظة على الضروريات الخمسة، وبيئناً للأضرار المتعددة التي تُصيب الفرد، والمجتمع بسبب ذلك.

في الآيتين التسعين والواحدة والتسعين من سورة "المائدة" قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿فَهَلْ أَنتم مِّنْهُونَ﴾ فنتناول الآيتين الكريميتين جملة جملة.

أولاً: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ نداءً من الله إلى عباده المؤمنين لاستجاشة قلوبهم من جهة، ولتذكيرهم بمقتضى هذا الإيمان من الالتزام والطاعة من جهة أخرى.

ثانياً: ثم يلي هذا النداء الموحى تقريرٌ حاسمٌ على سبيل القصر والحصر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾.

ثالثاً: احتوت الآيتان على جملة من أساليب التحريم القوية، وهي:

الأول: نظمت الخمر مع مظاهر الشرك في توحيد الله وعبادته، وهي الأنصاب والأزلام.

الثاني: وصفت الجميع بأنه رجسٌ، واستخدمت كلمة ﴿إِنَّمَا﴾ الدالة على أنه لا صفة لها سوى الرجسية، وبتتبع كلمة ﴿رِجْسٌ﴾ في القرآن الكريم نجد لها عنواناً لما اشتد قبحه وعظم عند الله تحريمه، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَجْتَكِبُوا رِجْسًا مِّنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠].

وقوله: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وقوله ﴿فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ﴾ [التوبة: ٩٥].

وقوله - جل شأنه - : ﴿أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وهكذا اندرج شرب الخمر مع الكفر والكافرين، وعبادة الأوثان تحت كلمة: ﴿رِجْسٌ﴾.

الثالث: وصفت الخمر بأنها من عمل الشيطان، وهو كناية في اللسان العربي وفي الأسلوب القرآني عن غاية القبح ونهاية الشر.

الرابع: أمرت الآية بالاجتناب، ومعناه: أن تكون الخمر في جانب المؤمن في جانب آخر بحيث لا يقربها فضلاً عن أن يتصل بها بأي حالٍ من الأحوال لا

بشرب، ولا بيع، ولا صناعة، ولا مداواة... إلى آخره، وكلما كانت الحرمة شديدة جاء لفظ: "الاجتناب" كما قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ ومعلوم أنه ليس هناك ذنب أعظم من الإشراك بالله، ففتنه لذلك فإنه دقيق.

الخامس: علقت الآية على اجتنابه رجاء الفلاح، وهو يتضمن السلامة من الخسران، والحصول على خيري الدنيا والآخرة.

السادس: أرشدت الآية إلى الأثر السيئ في علاقة الناس بعضهم مع بعض بقطع الصلات وانتهاك الحرمات، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٤٩١].

السابع: بينت كذلك الضرر الروحي بقطع صلة الإنسان بربه، ونزع تذكّر عظمة الله في نفس الشارب، وذلك بما يتركه الشرب في القلب من قسوة، وفي النفس من دنس: ﴿وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٤٩١].

الثامن: ختام الآيتين الكريميتين باستفهام تقريعي دال على غاية التهديد: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ فهو استفهام ومعناه الأمر أي انتهوا؛ لذلك قال سيدنا عمر <: "انتهينا يا رب".

وهكذا نجد في كل أسلوب من الآيتين ما يملأ قلب المؤمن بربه رهبة من غضبه سبحانه، إذا ما حدثته نفسه أن يقترب من الخمر أو من أي مسكر.

رابعاً: يمكن النظر إلى الآيتين الكريميتين من زاوية أخرى، وهي أن علة النهي عن الحرام وعن الفساد، إنما تكون لناحيتين نجدهما موجودتين في تحريم الخمر وما معها:

الناحية الأولى: وجود الضرر والمفسدة، ويتمثل ذلك فيما يلي:

أ. ﴿رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ والرجس في اللغة هو القذر، وقد يُعبر به عن الحرام، والفعل القبيح، والعذاب، واللعنة، والكفر، والمأثم، والرجاسة النجاسة أيضاً، وعلى الجملة اسم لكل ما استُقذر من عمل، ثم بيان الله تعالى لهذا الرجس الذي يريده الشيطان.

ب. ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾، و ﴿الْعَدَاةُ﴾ لغة: اسم من المعادة، وهي المفاعلة من العدوان، وهو الظلم وتجاوز الحد، وعاداه معادة وعداء خاصمه وكان عدوه، أما ﴿وَالْبَغْضَاءَ﴾ فهي: شدة البغض، وهو المقت والكره، يقال: تباغض القوم أي: أبغض بعضهم بعضاً، فهل بعد ﴿الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ مفسدة أكبر منهما وضرر أعظم منهما، وقد سعى الشيطان في إيجادهما، وجعل الخمر سبيله إليهما؟

الناحية الثانية: الإبعاد عن المصلحة والمنفعة، وقد جاء ذلك صريحاً في الآيتين الكريميتين في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ﴿وَيُصِدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ فهل بعد ذلك من حكم في تحريم الخمر؟ لذلك ما سمع المسلمون الأوائل ذلك حتى قالوا: "انتبهينا يا رب" وأهرقوا قلال الخمر التي كانت لدى بعضهم فجرت في سكك المدينة.

٧. مقاصد الأديان السماوية من المحافظة على الضروريات الخمسة:

يقول الشيخ أبو إسحاق الشاطبي في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة): إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

الثاني: أن تكون حاجية.

الثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية: فمعناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين، ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة، ثم قال الشاطبي: إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة، فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش، وهكذا.

فبداية ضرر المسكرات ونحوها، إنما يقع على العقل بمخامرته وتغطيته، والعقل هو مناط التكليف، فإذا ذهب ما يعقل الإنسان -أي: يمنعه من الأقوال والأفعال القبيحة- فقد ذهبت بقية الضروريات تبعاً؛ فيذهب الدين كما قال رب العالمين: ﴿وَيَصِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ وتذهب النفس بإلقائها في التهلكة، وما يصيبها من أضرار بدنية وطبية، وما قد يترتب على السكر من قتل لهذه النفس، أو من حوادث تصيبها بعاهات وآفات، وقد يذهب النسل والعرض بجرائم الزنا والقذف، والباعث على معظمها إنما هي المسكرات والمخدرات، ويذهب المال من جهة التبذير والإسراف، أو من جهة السرقة لهذا المال، وبما قد يؤدي الحصول على هذا المال من قتل للأنفس وانتهاك للحرمان.

وهكذا قد يؤدي السكر إلى القضاء على الضروريات الخمسة مجتمعة، فإذا أذهب الإنسان ضرورية من الضروريات الخمس كانت الحرمة شديدة، والجرم والجريمة كبيرة، فإذا أهلك اثنتين منها فجرمه أكبر، وذنبه أعظم، ثم ثلاثة، ثم أربعة، فما بالناس يضيع الضروريات الخمسة؟! يضيع دينه، ويفقد عقله، ويخسر ماله، ويهلك نفسه وأسرته، وتخسر أسرته ومجتمعه، فعجباً لمن يبيع عقله ودينه ونفسه وماله ليشتري ذله وهوانه وموته!.

وصدق الإمام الحسن البصري في قوله: لو كان العقل يُشترى لتغالى الناس في ثمنه، فالعجب ممن يشتري بماله ما يفسده.

وحقاً قال الضحاك بن مزاحم في رده على من قال: إنه يشرب النبيذ ليهضم طعامه به، فقال: إنه يهضم من دينك وعقلك أكثر.

وقال ابن تيمية - رحمه الله تعالى - : إن الحشيشة المصنوعة من ورق القنب حرام يُجلد صاحبها كما يُجلد شارب الخمر، وهي أخبث من الخمر من جهة أنها تُفسد العقل والمزاج؛ حتى يصير في الرجل تخنث ودياثة، وغير ذلك من الفساد، والخمر أخبث من جهة أنها تُفضي إلى المخاصمة والمقاتلة، وكلاهما يصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

وتحت عنوان "من مضار شرب الخمر" في (موسوعة نضرة النعيم) تأتي هذه المضار:

الأول: دليلٌ على ضعف الإيمان؛ إذ تُقرن بالأنصاب والأزلام في كتاب الله تعالى.

الثاني: يُنزَع من متعاطيها أنوار الإيمان وخاصة حين تعاطيه.

الثالث: يُذهب - أي: شرب الخمر - الحياء، والمروءة، والنخوة، والشهامة، والغيرة.

الرابع: يُذهب العقل الذي به تميز الإنسان عن الحيوان.

الخامس: مضر بالبدن، والنفس، والمال، وسوف نتناول هذه المضار الأخيرة في البدن، والنفس، والمال.

السادس: يورث -أي: شرب الخمر- البغضاء والأحقاد، ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

السابع: جالبٌ لغضب الرب، والطرده من سعة رحمته.

الثامن: يجرئ على جلب معاصٍ كثيرة وفواحشٍ جسيمة.

التاسع: يسبب دخول النيران، ويحرم متعاطيه من الجنان، وما فيها من الخمر الحلال.

العاشر: يحشر صاحبها في أخس صورة يوم القيامة.

الحادي عشر: متلف للثروة، ومضيع للصحة، ويصيب المجتمع في أعز ما يملك قدرات ونشاط الإنسان، ففي هذه المضار قضاء على الضروريات الخمسة مجتمعة.

الثاني عشر: بُعدٌ عن الفطرة، ودليله ما رواه الإمام البخاري عن أبي هريرة < : ((أن رسول الله ﷺ أتى ليلة أُسري به بإيلياء -بيت المقدس- بقدحين من خمرٍ ولبنٍ، فنظر إليهما ثم أخذ اللبن، فقال جبريل #: الحمد لله الذي هدانا لهذا للفطرة، ولو أخذت الخمر غوت أمتك)) ولهذا قال عبد الله بن مسعود < : "لا تسقوا أولادكم الخمر فإنهم وُلِدوا على الفطرة".

٨. أضرار المسكرات والمخدرات على الفرد:

تتعدد هذه الأضرار من دينية إلى صحية، وبدنية، وعقلية، واقتصادية، واجتماعية، وإليك موجزاً إجمالياً لهذه الأضرار:

أولاً: الأضرار الدينية:

وهي ما أخبرنا الله تعالى عنها من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وذلك في الدنيا بجانب اللعنة والإبعاد عن رحمة الله تعالى، أما في الآخرة فالحرمان من شرب الخمر في الجنة لحرمان المدن من دخول الجنة، بل وشربه -والعياذ بالله- من نهر الخبال، وهو من صديد أهل النار نعوذ بالله من ذلك، والخمر أم الخبائث، ومفتاح كل شر.

ثانياً: الأضرار الصحية والبدنية:

ومنها:

- أ. أضرار على الجهاز الهضمي بدءاً بتقرحات الفم وجفافه، والتهاب البلعوم المنتن، والتهاب المريء المزمن، وانتهاء بقرحة المعدة وسرطانها وحموضتها، والتهاب البنكرياس الحاد الدموي، وتليف الكبد.
- ب. تأثير على القلب والدورة الدموية، وذلك بزيادة ضربات القلب، وسرعة النبض، وسخونة في الرأس، والدوار والدوخة، وعدم توازن في الحركة والجلوس والمشي، وانخفاض ضغط الدم، وبرودة في الأطراف.

- ج. تأثيرٌ على الجهاز العصبي بحدوث الهذيان، والارتعاش في اليدين، والذي يمتد غالباً إلى الرأس واللسان وبقية الجسم، وضعف الأعصاب عموماً.
- د. تأثيرٌ على الأجهزة الجنسية والتناسلية؛ حيث يؤدي الإدمان إلى الضعف الجنسي المزمن، ويترتب عليه انهيار الحياة الزوجية والعائلية.
- هـ. تأثيرٌ على النساء الحوامل، وعلى الأجنة في بطونهن، وعلى الأطفال بعد ولادتهن بعاها مشوهة.
- و. ضعف مناعة الجسم، والتقليل من قدرته على مقاومة الأمراض، واضمحلال البدن، وشحوب الوجه وعدم القدرة على الإنتاج.
- ز. كثرة الشكوى من فقد الشهية، والميل للقيء، والإسهال أو الإمساك.
- ح. انتقال العدوى من المصابين بالأمراض إلى المتعاطين معهم عن طريق أداة التعاطي مثل: الشيشة أو الجوزة خاصة أمراض الصدر وغيرها.

ثالثاً: الأضرار العقلية والنفسية:

- أ. يفسد العقل والمزاج حتى يصير في الرجل تخنث ودياثة؛ فتسقط المروءة والفتوة، ويذهب الحياء، ويكثر المراء، وتنكشف العورة، وتمتنع الغيرة.
- ب. انخفاض المستوى الذهني والكفاية العقلية، وحصول الخمول والبلادة والإهمال، وعدم الاكتراث مع سلبية وتدهور في مستوى الطموح.
- ج. فقدان الثقة في الذات وعدم الشعور بالأمن والأمان؛ فيصير حال المدن كحال المريض عقلياً، وقد يصل به الأمر إلى الجنون.

- د. يعمد المدمن إلى الكذب والسرقه والاحتیال للوصول إلى المسكر والمخدر، والحصول على بغيته.
- ه. يصاب بالهذيان الارتعاشي، ومن أعارضه القلق، والكوابيس، والفرع، والعرق الغزير، والشعور بالعدوان، والخداعات، والهلاوس البصريه.
- و. عدم الوفاء بالعهد الخيانة، انعدام الشعور بالكرامة، وقالوا عن الحشيشه خاصة: إنها تورث أكثر من ثلاثمائة داءٍ في البدن منها: انحراف الدماء، تفتيت الكبد، تقريح الجسد، تجفيف الرطوبات، تولد الجذام والبرص، وموت الفجأة -أي: الذبحة الصدرية- وتورث الخطأ والنسيان، والجنون غالباً، وضعف الإرادة، والجن، وكراهية العمل، وضعف القلب وسرعة ضرباته، وقالوا أيضاً: ليس هناك أي وسيلة في الدنيا يمكن أن تفوق الحشيش في خلق اللذة وتدمير الإنسان في وقت واحد.

رابعاً: الأضرار الاقتصادية -أي: المالية- والأسرية:

- وهي تتمثل إجمالاً في نفقات شراء المسكرات، وفي ضياع الوقت والمجهود والإنتاج؛ حيث يترتب على ذلك ما يلي:
- أ. زهاب أموال الشارين والمتعاطين سفهاً وتبذيراً إلى خزائن منتج المسكرات والمخدرات، وصانعيها ومصدريها.
- ب. استقطاع جزء كبير من الدخل للصرف عليها؛ فيفقد المال من أجلها.
- ج. تدهور في الكفاية الإنتاجية، وانخفاض مستوى الإنتاج الذي ينتهي غالباً إلى التعطل والبطالة.

د. عدم الإحساس بالمسئولية تجاه الأسرة، وإهمال العمل، وهجر الزوجة والأولاد، وفقدان العائل لهم.

خامساً: أضرار اجتماعية، مدمن الخمر ونحوها من المسكرات مهاناً عند الله تعالى وعند الناس، وتردده على الحانات والبارات، ومثل هذه الأماكن التي يُتعاطى فيها هذه الأنواع يفقده مركزه الاجتماعي والأدبي، ويؤدي إلى تفكك الأسرة وانحلال التربية، وخلق أفرادٍ فاسدين فاسقين يشيعون الفوضى والاضطراب في مجتمعاتهم، وتكثر بسببهم الحوادث، ومحاولات الانتحار، ولا يُقدرون المسئولية.

٩. أضرار المسكرات والمخدرات بالمجتمع:

أولاً: أخبرنا الله تعالى أنها تُفضي إلى العداوة والبغضاء، والمخاصمة والمقاتلة، وذلك من شأنه التأثير على الروابط الاجتماعية والعلاقات العائلية.

ثانياً: تُعتبر المخدرات من السموم الفتاكة التي لم تتورع بعض الدول عن استخدامها لكسر شوكة الشعوب، وتهديد مقوماتها، وتقويض كيائها الداخلي، وقد تلجأ دولة ما إلى استخدام هذا السلاح الفتاك للنيل من الدولة التي تحاربها، ومن أمثلة ذلك:

أ. لجوء اليابان إلى سلاح المخدرات في غزوها للصين التي يتجاوز عدد سكانها خمسة أضعاف عدد سكان اليابان؛ حيث خصصت جانباً من ميزانيتها لإقامة مصانع لاستخراج مشتقات الأفيون مثل: المورفين، والهيروين، والكوكايين لإغراق أسواق الصين بها، فقدر عدد مرضى إدمان المخدرات في مقاطعات الصين الشمالية الأربع في سنة ١٩٣٦م بحوالي نصف مليون،

ثم وصل الرقم إلى حوالي ثلاثة عشر مليوناً سنة ١٩٣٩م، وقد أثار ذلك الرأي العام العالمي وعصبة الأمم في ذلك الوقت.

ب. شجعت بريطانيا انتشار الأفيون والحشيش في مصر وغيرها من مستعمراتها الهندية في الشرق إبان فترة الاحتلال.

ج. حولت فرنسا الجزائر المسلمة إلى مزرعة كبرى للكروم؛ حتى تستخدمه في إنتاج أشهر أنواع الخمور التي غزت بها فرنسا العالم تصديراً وتسميماً، وذلك بعد أن كان فائض إنتاج الجزائر من القمح يكفي للدول الأوروبية آنذاك.

ثالثاً: آثار اجتماعية واقتصادية:

وتتمثل في ما يلي:

أ. آثار ضارة على كم وكيف الإنتاج الفردي للمتعاطي، وبالتالي على الإنتاج الاجتماعي، وعلى برامج التنمية في الدول المتخلفة تتمثل في فقدان الطاقة الإنتاجية البشرية.

ب. آثار ضارة على الأسر من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية تنعكس على المجتمع بأسره.

ج. أسوأ الأثر في اقتصاد الأمة، فعلاوة على الإخلال والإقلال من القوة الإنتاجية للمتعاطين للمخدرات، والمحطمين صحياً ونفسياً، وعقلياً وعصبياً، وشغل المتجرين بها عن امتهان الأعمال النافعة، فلا شك أن المجتمع يخسر كثيراً بفقد أعضائه الذين يُزج بهم في السجون من آن لآخر، ويتحمل كثيراً من الأعباء المالية التي تتطلبها نفقات إيوائهم وتغذيتهم وعلاجهم.

د. انتشار تعاطي المخدرات يؤدي إلى زيادة أفراد الشرطة، وموظفي السجون، والمحاكم، والنيابة، والمستشفيات؛ حيث لا يعمل هؤلاء أعمالاً إنتاجية أو صحية أو ثقافية، بل أعمالهم تنحصر في الضبط، والمطاردة، والمحاکمة، والعلاج، وإعادة التأهيل؛ فيخسر المجتمع مليارات الجنيهات بلا فائدة تعود عليه.

هـ. تُنفق مليارات الجنيهات أيضاً على المخدرات: زراعة، وصناعة، وتهريباً، فضلاً عن المساحات الشاسعة من الأراضي التي تُزرع بالمخدرات، والتي يمكن استغلالها في زراعات مفيدة، إضافة إلى الجهود البشرية التي تضيع في زراعة المخدرات، والجهود الأمنية التي تُبذل في ضبطها وإعدامها.

رابعاً: المخدرات تفكك الروابط الأسرية والاجتماعية، ويتعرض بسببها أفراد المجتمع للسلوك المنحرف، وارتكاب شتى الجرائم، فهي عوامل هدم في كيان الأسرة والمجتمع على حدٍ سواء.

خامساً: الأضرار التي تصيب الأمن القومي نتيجة تعاطي المخدرات، والاتجار فيها، وتهريبها عن طريق العصابات القوية التي تنظم لذلك وتحميه بهدف وصول المخدر إلى المتعاطي، وتحقيق المكاسب والثروات الضخمة لهم على حساب المجتمع وأمنه، فضلاً عن استغلال ضعاف الإيمان والنفوس من الموظفين العموميين والمكلفين في حراسة الحدود في إغرائهم بالأموال الوفيرة لتسهيل عمليات التهريب، وما يستتبع ذلك من التجسس على الوطن وتهديد أمنه وسلامته.

سادساً: يؤدي الإدمان إلى كثرة الجرائم وتنوعها وتشعبها بسبب تحول المتعاطين إلى أفراد كسولين غير مستقرين ولا أسوياء، ويصل بهم الحال إلى جرائم القتل والسرقه، والاعتداءات المختلفة، وكثرة حوادث المرور بسبب فقد وعي المتعاطي وعدم إدراكه وتقديره لما حوله.

سابعاً: تأثير المخدرات على الأطفال، وذلك من النواحي الآتية:

أ. المدمنات الحوامل يبعن أجسادهن - والعياذ بالله - من أجل الحصول على المخدر، فيؤدي ذلك إلى إصابة مواليدهن بأمراض معدية وأخرى تناسلية.

ب. تزايد عدد الأطفال الذين يُولدون وهم مدمنون للمخدرات بسبب تعاطي أمهاتهم للمواد المخدرة.

ج. أعداد كبيرة من الأطفال والصبية يعملون في التجارة غير المشروعة للمخدرات بأنواعها المختلفة لقاء أجرٍ زهيد، وكثيرٌ وهؤلاء الأطفال يقبلون للأسف على تعاطي المخدرات، ويمثل ذلك مستقبلاً مظلماً لهم.

وبعد؛ فما سبق بعض أضرار المسكرات والمخدرات بالفرد وبالمجتمع، وقد شعر بذلك المجتمع الدولي فكانت الجهود الدءوبة لمحاولة سن القوانين والتشريعات، ووضع المعاهدات والاتفاقيات لتلافي أضرار المسكرات والمخدرات.

١٠. الدول الإسلامية ومحاولات تطبيق الشريعة الإسلامية والدول الأجنبية وجهودها في محاربة المخدرات:

أولاً: محاولات الدول الإسلامية لتطبيق أحكام الشريعة فيما يختص بالمسكرات والمخدرات:

منذ أن حرمت الشريعة الإسلامية الخمر تحريمًا قاطعًا، وهذا التحريم موضع التنفيذ من وقت نزول آيتي التحريم في سورة "المائدة" وقول الصحابة { : "انتهينا يا رب"، وظلت الأمة الإسلامية على ذلك حتى بدأت بعض البلاد

الإسلامية تطبق القوانين الوضعية، وتعطل أحكام الشريعة الإسلامية، فأصبحت الخمر مباحة لشاربيها، وللأسف كما هو الحال في مصر، ولا عقاب على شربها أو السكر منها اللهم إلا إذ وجد شاربيها في حالة سكر بين في محل عام، فإن سكر الشخص في محل خاص فلا عقاب عليه، أي: أن العقوبة التي يقررها القانون المصري ليست على شرب الخمر، ولا على السكر منها أو من غيرها، وإنما العقوبة على وجود السكران في محل عام.

كما ينقل ذلك الأستاذ عبد القادر عودة في كتابه (التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي) وكانت المملكة العربية السعودية واليمن الشمالية هما الدولتان اللتان لم تصدر فيهما قوانين جنائية مخالفة للشريعة الإسلامية.

كما يقول ذلك المستشار عزت حسنين في مؤلفه (المسكرات والمخدرات بين الشريعة القانون) ثم يضيف قائلاً: ومنذ أن حلت القوانين الوضعية محل الشريعة الإسلامية نتيجة للاستعمال لم تسكت النداءات المتوالية والمتكررة التي تنادي بضرورة الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ولم يسكت المفكرون، وعلماء الدين، ورجال القانون، ورجال الأزهر عن ذلك، فعقدت الندوات وأقيمت المنظمات، فظهرت ثمار ذلك في جهود علمية في بعض البلاد العربية والإسلامية بإعداد مشروعات قوانين لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وكان حد الخمر من الحدود التي طالبت بها بعض البلاد الإسلامية، ولا نستطيع هنا أن نستقصى هذه الدول بالقوانين التي أعدت فيها؛ لذلك نشير إليها إجمالاً على النحو الآتي:

أ. في دولة الكويت صدرت قوانين منذ سنة ١٩٦٤ ميلادية، ثم قرار مجلس الوزراء في ١٩ من فبراير سنة ١٩٧٧ ميلادية بتطوير القوانين وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية؛ حتى صدر قانوناً جديداً لمكافحة تعاطي

المخدرات، والاتجار بها في الكويت بتاريخ الأول من شهر نوفمبر سنة ١٩٨٣ ميلادية.

ب. في جمهورية مصر العربية منذ صدور قانون العقوبات المصري المستمد من التشريع الفرنسي، والأصوات تنادي بتعديل أحكامه وفقاً للشريعة الإسلامية، فأعدت مشروعات قوانين منذ سنوات: ١٩٧٥، ١٩٧٦، ١٩٧٨ من القرن الماضي، ومن آخر القوانين صدوراً القانون رقم ٤٥ لسنة ١٩٨٤ م.

ج. في السودان صدر قرار رئيس الوزراء ونائب رئيس الجمهورية رقم ٢٣٦ سنة ١٩٧٧ م بتشكيل لجنة لمراجعة القوانين السارية في البلاد؛ حتى تتناسب مع تعاليم الدين الإسلامي، ثم أعلن الرئيس نُميري تحكيم الشريعة الإسلامية بإصدار قانون العقوبات عام ١٩٨٣ م، وفي ذات العام تم في السودان تنفيذ عقوبة الجلد على ستة وعشرين متهماً لتعاطيهم الخمر، وذلك أمام المواطنين بالسوق الشعبي بالخرطوم جنوباً، كما قضت بذلك محاكم أم درمان.

د. في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية صدرت أول تشريعات بعد قيام الثورة سنة ١٩٦٩ م بخصوص شرب الخمر، وتوالت المشروعات بقوانين تحريم الخمر، وإقامة حدّ الشرب منذ عام ١٩٧٢ م.

هـ. في دولة الإمارات العربية المتحدة بدأ تطبيق الحد الشرعي على شارب الخمر عن طريق المحكمة الشرعية منذ عام ١٤٠٤ هـ بالشارقة على أحد عشر شخصاً، وتقرر جلد كل منهم ثمانين جلدة، وقد جرى تنفيذ الأحكام بالميدان المواجه لمبنى المحكمة بإشراف لجنة من النيابة العامة،

والمحكمة الشرعية، والشرطة، وبحضور جمهور كبير، والملاحظ على معظم هذه القوانين أنها تقضي بالحبس والغرامة المالية، وقليلٌ منها ما يطبق حدَّ الجلد وفقاً للشريعة الإسلامية.

ثانياً: الدول الأجنبية وجهودها في محاربة المخدرات:

انتشرت الدعوة إلى تحريم الخمر في البلاد غير الإسلامية بعدما أثبت العلم والطلب مضار الخمر بالصحة، والعقل، وسائر مضاره الأسرية والاجتماعية، وكان على رأس هذه الدول:

أ. الولايات المتحدة الأمريكية التي أصدرت قانوناً يحرم الخمر تحريماً تاماً.

ب. أصدرت الهند قانوناً مماثلاً لقانون أمريكا، أما بقية الدول فقد استجابت لدعاوات تحريم الخمر جزئياً، فحرمت تقديمها وتناولها في المحلات العامة في أوقات معينة من النهار، أو في أيام معينة من العام كما حرمت تقديمها أو بيعها لمن لم يبلغوا سنّاً معينة، أي مراعاة لهؤلاء الأطفال، وقد أنشئت منظمات وهيئات دولية اختصت بمكافحة المخدرات.

نذكر منها على سبيل المثال:

أ. اللجنة المركزية الدائمة للأفيون بجنيف، ومن اختصاصاتها جمع الإحصاءات التي تقدمها الدول المتعاقدة عن الكميات المنتجة من الأفيون ومشتقاته، وكذا الدول المصدرة والمستوردة للاحتياجات الطبية والعلمية المطلوبة، ومراقبة التجارة الدولية للمخدرات، وغير ذلك من الاختصاصات.

ب. لجنة المخدرات بالأمم المتحدة بنيويورك.

- ج. هيئة الرقابة الدولية على المخدرات.
- د. الصندوق الدولي لمكافحة إساءة استخدام المخدرات.
- هـ. منظمة الصحة العالمية، وتتولى الجانب الصحي من جوانب مشكلة المخدرات؛ لما لها من أضرار صحية على الأفراد والمجتمعات.
- وهكذا تتضافر الجهود الدولية لمحاربة المسكرات والمخدرات، وهو ما يؤكد دائماً وأبداً وجوب التحاكم إلى الشرع الإسلامي، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

حدّ شرب الخمر وأحوال تصرفات السكران

١. حدّ شرب الخمر:

أولاً: لم يرد في كتاب الله تعالى حدّاً للخمر كما ورد في حدود الزنا، والقذف، والسرقه، والحراية.

ثانياً: وردت الأحاديث الشريفة الآتية في حدّ شرب الخمر.

أ. ما رواه الإمام البخاري في باب ما جاء في ضرب شاربي الخمر من كتاب الحدود عن أنس بن مالك < : ((أن النبي ﷺ ضرب في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين)).

ب. ما رواه الإمام مسلم في باب حدّ الخمر من كتاب الحدود عن أنس بن مالك أيضاً < : ((أن النبي ﷺ أتى برجلٍ قد شرب الخمر فجلده بجردين نحو أربعين)) قال: وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار

الناس، فقال عبد الرحمن -أي: ابن عوف- : أخف الحدود ثمانين؛ فأمر به عمر.

ج. وروى الإمام مسلم في ذات الباب والكتاب قول علي < بعد أن عد على محدود في شرب الخمر أربعين أمسك، ثم قال: ((جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي)) وفي رواية عنه < قال: "ما كنت أقيم على أحدٍ حدًّا فيموت فيه فأجد منه في نفسي إلا صاحب الخمر؛ لأنه إن مات ودَيْتَه -أي: غرمت ديته- لأن رسول الله ﷺ لم يسنه".

د. ما روى الإمام مالك في (الموطأ) في باب الحد في الخمر من كتاب الأشربة: "أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى -أي: خلط وتكلم بما لا ينبغي- وإذا هذى افتري"، أو كما قال: "فجلد عمر في الخمر ثمانين".

ثالثًا: ولاختلاف الفقهاء في موجب الأحاديث اختلفت أقوالهم في قدر حد الخمر على ثلاثة أقوال:

القول الأول: حد الخمر أربعون جلدة، وهو مذهب الشافعي، وبه قال أبو ثور، وداود، وأهل الظاهر، ورواية عن الإمام أحمد، وقال الإمام الشافعي: وللإمام أن يبلغ به ثمانين، وتكون الزيادة على الأربعين تعزيرات على تسببه في إزالة عقله، وفي تعرضه للقتل، وأنواع الإيذاء، وترك الصلاة وغير ذلك.

القول الثاني: حد الخمر ثمانون، وبه قال مالك، والثوري، وأبو حنيفة، ومن تبعهم لإجماع الصحابة -أي: عند استشارة عمر لهم- وهي الرواية الثانية للإمام أحمد.

القول الثالث: العقوبة في الخمر تعزيرية - أي: غير مقدرّة - وهذا قول طائفة من أهل العلم على ما حكاه الطبري، وابن المنذر وغيرهما.

وبعد هذه الأقوال التي تبين الاختلاف في قدر حدّ الخمر يتساءل المستمع الكريم عن الراجح منها، وقبل الإجابة عن ذلك نقدم الاتفاق في البند الرابع الآتي.

رابعاً: قال الإمام النووي في (شرح صحيح الإمام مسلم): أجمع المسلمون على تحريم شرب الخمر، وأجمعوا على وجوب الحد على شاربها سواء شرب قليلاً أو كثيراً، وأجمعوا على أنه لا يُقتل بشربها، وإن تكرر ذلك منه، هكذا حكى الإجماع فيه الترمذي وخلائق، وحكى القاضي عياض - رحمه الله - عن طائفة شاذة أنهم قالوا: يُقتل بعد جلده أربع مرات للحديث الوارد في ذلك.

وهذا القول باطلٌ مخالفٌ لإجماع الصحابة فمن بعضهم على أنه لا يُقتل، وإن تكرر منه الشرب أكثر من أربع مرات، وهذا الحديث منسوخٌ، قال جماعة: دل الإجماع على نسخه، وقال بعضهم: نسخه قوله ﷺ: ((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة)) ثم قال النووي: واختلف العلماء في قدر حدّ الخمر، أقول: وهو ما بينته - فيما سبق - فما الراجح من هذه الأقوال؟ ويأتي البند الخامس للإجابة عن ذلك.

خامساً: الراجح: وجوب الحد في الخمر لانعقاد الإجماع على وجوب ذلك، والمتيقن والثابت من فعل النبي ﷺ وأبي بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب، وعمر في أول عهده أن الحد أربعون، فيترجح لدي ذلك، خاصة إذا كان الشارب غير مجاهر بشربه ولم يتكرر منه ذلك، أما إن جهر أو تكرر فللقاضي أن يأمر بجلده فوق الأربعين على أن لا يتجاوز الثمانين، وهو الحد الذي انتهى إليه

عمر بن الخطاب < وتكون الزيادة من قبيل التعزير صوتاً لحرمات الله تعالى من أن تنتهك، وزجراً للعصاة إذا استفحل أمرهم، وخشي ضررهم، واستبان خطرهم.

وهذا يؤيده ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن السائب بن يزيد قال: "كنا نأتي بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمارة أبي بكر، فصدرنا من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا، ونعالنا، وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين" وهو ما قاله ابن قدامة بعد عرضه لأقوال الفقهاء في المسألة؛ حيث قال: وفعل النبي ﷺ حجة لا يجوز تركه بفعل غيره، ولا ينعقد الإجماع على ما خالف فعل النبي ﷺ وأبي بكر، وعلي } فتحمل الزيادة من عمر على أنها تعزير يجوز فعلها إذا رآه الإمام. هذا؛ والله أعلم.

٢. ما يثبت به حد الشرب:

حد الشرب كغيره من الحدود يثبت بالإقرار وبالشهادة، وهو محل اتفاق إجمالاً إلا في بعض الجزئيات التي نص عليها بعض الفقهاء؛ لذلك نتناول كل أمر على حدة على النحو التالي:

أولاً: الإقرار:

فإذا أقر الشارب على نفسه بأنه شرب خمراً أو مسكراً، وتوفرت فيه شروط المقر من كونه بالغاً عاقلاً طائعاً غير مكره عالماً بجرمه الشرب أو التعاطي ثبت حدّ الشرب، وهل يُشترط إقراره مرة واحدة أو يُشترط إقراره مرتين؟ اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: يكفي الإقرار مرة واحدة، وبه قال أبو حنيفة ومحمد، وهو مذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة، قال ابن قدامة: ويكفي في الإقرار مرة واحدة في قول عامة أهل العلم؛ لأنه حدٌ لا يتضمن إتلافاً فأشبهه حدُّ القذف.

القول الثاني: يُشترط إقراره مرتين في مجلسين اعتباراً لعدد الإقرار بعدد الشهود، وهو قول أبي يوسف وزفر من الحنفية.

والراجع القول الأول لما قاله ابن قدامة في تعليقه: هذا ويكفي في إقراره قوله: إنه شرب خمراً أو مسكراً، أما إن كان المقر سكراناً فلا يحد بإقراره على نفسه؛ لزيادة احتمال الكذب في إقراره فيحتمل لدرته؛ لأنه خالص حق الله تعالى، ومن أقر بشرب الخمر أو المسكر، ثم رجع فإنه لا يحد؛ لأنه خالص حق الله تعالى، ولا مكذب له في الرجوع عنه فيقبل، وكذلك كل ما ليس من حق آدمي يقبل الرجوع فيه، وهو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية، والشافعية، والحنابلة، وفي المذهب الحنفي: وإن أقر بعد ذهاب رائقها لم يحد عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: يحد، وسيأتي مثل ذلك فيما إذا شهد عليه بعدما ذهب ريحها.

ثانياً: الشهادة:

أي: شهادة رجلين مسلمين عدلين يشهدان أنه سكر أو أنه شرب خمراً، وهذا باتفاق جمهور الفقهاء، قال ابن الهمام الحنفي: ولا نعلم في ذلك خلافاً، وفي حاشية ابن عابدين؛ لأن الحدود لا تثبت بشهادة النساء للشبهة، واستدل الحنفية على ذلك بأن في شهادة النساء البديلية، وتهمة الضلال والنسيان، أما البديلية فلقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فاعتبرها

عند عدم الرجلين ، وأما الضلال والنسيان فلقوله تعالى : ﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ﴾ [البقرة: ٢٨٢] أي تزيل نسيانها.

وقال الشافعية: لا تقبل لشهادة رجل وامرأتين ؛ لأن البينة ناقصة ، والأصل براءة الذمة ، ولا تُقبل باليمين المردودة.

وقال ابن قدامة: وأما البينة ، فلا تكون إلا رجلين عدلين مسلمين يشهدان أنه مسكر - أي: المشروب الذي شربه المشهود عليه - ولا يحتاج إلى بيان نوعه ؛ لأنه لا ينقسم إلى ما يوجب الحد وإلى ما لا يوجب بخلاف الزنا ، فإنه يطلق على الصريح وعلى دواعيه ؛ ولهذا قال النبي ﷺ : ((العينان تزنيان ، واليدان تزنيان ، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه)) فهذا احتاج الشاهدان إلى تفسيره.

هكذا عبارة (المغني) ، ولعلها الشهود إلى تفسير بدل الشاهدين ، أي تفسير الزنا ؛ بدليل قول ابن قدامة بعدها: وفي مسألتنا لا يسمى غير المسكر مسكراً ، فلم يفتقر إلى ذكر نوعه ، ولا يفتقر في الشهادة إلى ذكر عدم الإكراه ، ولا ذكر علمه أنه مسكر ؛ لأن الظاهر الاختيار والعلم ، وما عداهما نادرٌ بعيدٌ فلم يحتج إلى بيانه ، وحيث قال الحنفية في الإقرار ما سبق ذكره من الحكم في حده بسبب إقراره بعد زوال الرائحة ، وخلاف فقهاءهم في ذلك قالوا: وذلك إذا شهدوا عليه بعدما ذهب ريحها ، والسكر لم يُحد عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وقال محمد: يُحد ، فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير أنه مقدرٌ بالزمان عند محمد اعتباراً بحد الزنا ، وهو أنه ستة أشهر ، أو مفوض إلى رأي القاضي ، أو بشهر وهو المختار ، وهذا لأن التأخير يتحقق بمضي الزمان بلا شك بخلاف الرائحة ؛ لأنها قد تكون من غيره كما قيل شعراً:

يَقُولُونَ لِي إِنَّكَ قَدْ شَرِبْتَ مُدَامَةً ❖ فَقُلْتُ لَهُمْ لَا بَلْ أَكَلْتُ سَفْرَجَلًا

"انكه" لغة أن فعل أمر من "نكه" فلان، أي: تشمم رائحة فمه، أي: تأكد من نكهة ما شربته؛ فقد شربت خمراً، فرد عليهم قائلاً:

..... ❖ فقلت لهم لا بل أكلت سفرجلًا

والسفرجل شجرٌ مثمرٌ من الفصيلة الوردية، وهو موجود في بلاد العرب، ولعل رائحة ثمره تشبه رائحة الخمر، والله أعلم.

وبناء على ما تقدم، فإن شرب الخمر يثبت بالإقرار بشروطه، وبالشهادة بشروطها، وذلك باتفاق بين جمهور الفقهاء.

٣. ثبوت الشرب بالرائحة، أو السكر، أو التقيؤ:

المسألة الأولى: ثبوت الشرب بالرائحة:

اختلف فيها الفقهاء على قولين:

القول الأول: يجب الحد بالرائحة إذا شهد بها عند الحاكم شاهدان عدلان، وبذلك قال الإمام مالك وأصحابه، وجمهور أهل الحجاز، ورواية أبي طالب عن الإمام أحمد -رحمه الله- وعمدة المالكية في ثبوت حدّ الخمر بوجود رائحتها تشبيهاً أي قياسها على الصوت والخط، واستدل ابن قدامة لهذا القول "بأن ابن مسعود < جلد رجلاً وجد منه رائحة الخمر"، والحديث أخرجه البخاري في باب القراء من أصحاب النبي ﷺ من كتاب فضائل القرآن، وأن عمر بن الخطاب < قال: "وجدت من عبيد الله ريح شراب، وأنا سائلٌ عنهم، فإن كان يسكر جلدته" رواه البخاري تعليقاً في كتاب الأشربة باب الباذق بفتح المعجمة وكسرهما أي: الباذق أو الباذق ما طبخ من عصير العنب، ومن نهي عن كل مسكر من الأشربة، ثم قال ابن قدامة: ولأن الرائحة تدل على شربه فجرى مجرى الإقرار.

القول الثاني: لا يثبت الحد بالرائحة، وهو قول الأئمة أبي حنيفة، والشافعي، وجمهور أهل العراق، وطائفة من أهل الحجاز، وهو الذي رجحه ابن قدامة للحنابلة، وجاءت أقوال هؤلاء كما يلي:

قال الحنفية: لأن الرائحة محتملة، فلا يثبت بالاحتمال ما يندري بالشبهات.

وقال ابن رشد مستدلاً لهذا القول بأن الروائح تشتبه، والحد يدرأ بالشبهة.

وقال الشافعية: لاحتمال أن يكون شرب غالطاً أو مكرهاً، والحد يدرأ بالشبهة.

وقال ابن قدامة عن هذا القول: وهو أولى؛ لأن الرائحة يحتمل أنه تضمنض بها، أو حسبها ماءً، فلما صارت في فيه مجهاً أو ظنها لا يسكر، أو كان مكرهاً، أو أكل نبقاً بالغاً، أو شرب شراب التفاح، فإنه يكون منه كرائحة الخمر، وإذا احتمل ذلك لم يجب الحد الذي يدرأ بالشبهات، وحديث عمر حجة لنا؛ فإنه لم يحده بوجود الرائحة، ولو وجب ذلك لبادر إليه عمر، والله أعلم.

ومع هذه الاحتمالات التي ذكرها أصحاب القول الثاني، فإن الحد لا يثبت بهذه الرائحة لدرء الحد بالشبهات فيترجح لدينا هذا القول.

المسألة الثانية: إذا وُجد سكران:

السكران عند الإمام أبي حنيفة هو الذي لا يعقل منطقاً لا قليلاً ولا كثيراً، ولا يعقل الرجل من المرأة، وقال الصحابان أبو يوسف ومحمد: هو الذي يهذي ويختلط كلامه، وتعريف الصحابين هو الذي قال به الأئمة الثلاثة، ومال إليه أكثر المشايخ؛ لأن المتعارف عليه أنه إذا كان الشخص يهذي فإنه يسمى سكران، ويتأيد هذا بقول علي بن أبي طالب <: "إذا سكر هذا".

ويعتبر الإمام أبو حنيفة وجود الشخص في حالة سكر دليلاً على أنه سكر من شرب الخمر أو غيره، فإذا شهد عدلان على شخص بأنهما وجداه في حالة سكر، ووجدت فيه رائحة المسكر، أو شهد بأنهما اشتما منه رائحة المسكر وجب عليه حدّ السكر، بينما لا يرى الإمام الشافعي ورواية عن الإمام أحمد أن السكر دليلٌ على الشرب لاحتمال شربها لعذر من غلطٍ أو إكراه، أما الإمام مالك ومن معه ممن يرون الحد بالرائحة، فإن الحد كذلك يجب عندهم لوجود الشخص في حالة سكر من باب أولى؛ لأن السكر لا يكون إلا بعد الشرب.

المسألة الثالثة: القيء:

يجمع ابن قدامة في (المغني) مسألتني: السكر، والقيء، وحكهما؛ فيقول: وإن وجد سكراناً، أو تقيأ الخمر فعن أحمد لا حدّ عليه لاحتمال أن يكون مكرهاً، أو لم يعلم أنها تسكر، وهذا مذهب الشافعي، ورواية أبي طالب عنه -أي الإمام أحمد- في الحد بالرائحة تدل على وجوب الحد ها هنا بطريق الأولى؛ لأن ذلك لا يكون إلا بعد شربها، فأشبهه ما لو قام البينة عليه بشربها.

وقد روى سعيد حديث هشيم حدثنا المغيرة عن الشعبي قال: "لما كان من أمر قدامة ما كان جاء علقمة الخصي فقال: أشهد أن رأيت يتقيؤها، فقال عمر: من قاءها فقد شربها فضربه الحد".

وقدامة هو ابن مظعون، والخبر أخرجه البيهقي في باب: من وجد منه ريح من كتاب الأشربة والحد فيها، وابن أبي شيبة في باب من قاء الخمر من كتاب الحدود.

ثم قال ابن قدامة: وروى حصين بن المنذر الرقاشي قال: شهدت عثمان، وأتي بالوليد بن عقبة فشهد عليه حمران، ورجلٌ آخر، فشهد أحدهم أنه رآه شربها،

وشهد الآخر أنه رآه يتقيؤها، فقال عثمان، إنه لم يتقيأها حتى شربها، فقال لعلي: أقم عليه الحد، فأمر علي عبد الله بن جعفر فضربه؛ "قال ابن قدامة: وهذا بمحض من علماء الصحابة وسادتهم، ولم ينكر فكان إجماعاً؛ ولأنه يكفي في الشهادة عليه أنه شربها، ولا يتقيؤها، أو لا يسكر منها حتى يشربها.

ومما سبق يترجح لدينا ما يلي:

أولاً: مجرد وجود الرائحة فقط لا يجب به حدٌ للاحتتمالات المتعددة التي ذكرها الفقهاء، وهي شبهات يندري الحد بها.

ثانياً: كذلك مجرد السكر وحده أو التقيؤ وحده لا يثبت بهما الشرب للاحتتمالات أيضاً، ووجود عين الخمر في القيء لا يدل على الطوعية.

ثالثاً: إذ وجد السكر أو التقيؤ مع الشهادة فإنه يثبت بها حدّ الشرب، والله تعالى أعلى وأعلم.

٤. شروط إقامة الحد:

بالنظر في المراجع الفقهية يتبين أن شروط إقامة حدّ الشرب تسعة شروط، وهي كما يلي:

الأول: أن يكون الشارب مكلفاً -أي: بالغاً عاقلاً- لقول النبي ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر أو يبلغ، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق)) ويؤدب الصبي على شربه حتى لا يعتاده.

الثاني: أن يكون مسلماً، فلا حدّ على كافرٍ شرب الخمر، ويؤدب الذمي إن أظهر شربها بين المسلمين، هذا وقد يظن أن الخمر مباحة لدى النصارى؛ بل هي

محرمة؛ ففي الإنجيل المتداول الآن قول عيسى # : "السكيريون والزناة لا يدخلون ملكوت السموات".

الثالث: أن يكون الشارب غير مكره، فلا حدّ على من أكره على شرب الخمر؛ لقول النبي ﷺ: ((إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكروها عليه)) ويحصل الإكراه الذي يرتفع معه الحد بالتهديد بالسجن، أو أخذ المال، أو ضرب مؤلم من قادر على تنفيذ ذلك، والإكراه الشديد يبيح فعل المعاصي حتى النطق بكلمة الكفر؛ لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] ولا يستثنى من المعاصي سوى قتل النفس، فإنه لا يجوز الإقدام عليه حتى مع الإكراه، فلا يجوز للمكره أن يفتدي نفسه بقتل غيره، فليست هناك نفس أولى من نفس.

الرابع: أن يتعمد الشرب، فلا حدّ على من أخطأ كمن أراد شراباً مباحاً لبناً أو عصيراً مثلاً فتبين أن ما تجرعه كان خمراً، أو ووصل العصير أو النبيذ إلى درجة الإسكار وهو لا يعلم، وذلك لقول الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ﴾ [الأحزاب: ٥] ولدعاء المؤمنين في القرآن الكريم: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] لكن إن شك في شراب ما هل هو مسكر أو لا؟ فلا يجوز له شربه، فإذا شربه سقط عنه الحد لوجود الشبهة، والحد يندري بالشبهة على ما تقدم.

الخامس: أن يكون الذي تناوله الشارب ممّا يسكر جنسه، وإن لم يحصل له منه إسكار بالفعل؛ لحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام)) ولحديث عائشة > من قوله ﷺ: ((ما أسكر منه الفرق فملاء الكف منه حرام)) ورمز السيوطي للحديثين بالحسن، أما من شرب شراباً

يظنه خمراً فتبين أنه لبناً مثلاً فلا يحد، وعليه إثم التجرؤ على معصية الله تعالى.

السادس: أن لا يكون مضطراً إلى شرب الخمر، والاضطرار هو الذي يؤدي إلى الموت عند التركة، ومثّل له الفقهاء بحالة الغصة، وهي ما اعترض في الحلق من طعام أو شراب، ولم يجد ما يسير به هذه الغصة سوى الخمر، فشرّب بقدر ما يزيلها فقط فلا إثم ولا حد، ولكنها لا يشربها لعطش قالوا: لأنها تزيد ولا تزيله.

السابع: أن يكون التناول للخمر عن طريق الفم؛ لأنه الذي يسمى شرباً، بخلاف ما وصل إلى الجوف أو الحلق عن طريق العين، أو الأذن، أو الأنف، أو من منفذ آخر فلا حدّ عليه؛ لأنه لا يُسمى شرباً.

هكذا قال بعض الفقهاء، ولعل من قال ذلك لم يكن في عصره سوى الشرب، أما وقد تعددت وسائل التناول، ومنها الحقن المخدرة، ومنها أقراص الهلوسة، وشم الهيروين وغيره، وكلها تؤدي إلى التخدير أو السكر، فإن الفقه يقتضي حرمة ذلك، ووجوب الحد بسببه؛ لذلك أرى أن يكون هذا الشرط عامّاً فيقال فيه: أن يتناول المسكر أو المخدر عن أي طريق وبأية وسيلة.

الثامن: أن يعلم أن الخمر محرمة، فإن ادعى أنه لا يعلم ذلك فقد اختلف الفقهاء في أمره، هل يقبل قوله أو لا يقبل؟ والراجح: أنه لا تقبل دعوى الجهل ممن نشأ بين المسلمين، أما من كان حديث عهد بالإسلام فإنه يقبل قوله؛ لأنه يحتمل ما قاله.

التاسع: أن يكون مذهبه تحريم ما شرب، فإن شرب النبيذ من يرى أنه حلال فاختلف العلماء هل عليه الحد أو لا؟ وذكر الحنابلة أن الحد على المسكر إنما يلزم

من شربها إذا كان عالماً أن كثيرها يسكر، فأما غير العالم فلا حدّ عليه؛ لأنه غير عالم بتحريمها، ولا قاصد إلى ارتكاب المعصية بها، فأشبهه من زُفت إليه غير زوجته، وهذا قول عامة أهل العلم كما قال ابن قدامة في (المغني): فأما من شربها غير عالم بتحريمها فلا حدّ عليه أيضاً؛ لأن عمر وعثمان { قالوا: "لا حدّ إلا على من علمه"، والأثر أخرجه البيهقي عنهما في باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات من كتاب الحدود في (السنن الكبرى) ولأنه غير عالم بالتحريم أشبه من لم يعلم أنها خمر.

٥. وقت إقامة الحد، وكيفية:

أولاً: وقت إقامة الحد:

اتفق الفقهاء على أنه لا يُحد حتى يزول عنه السكر تحصيلًا لمقصود الانزجار أي: لأن المقصود من الحد الردع والزجر والتنكيل، وذلك لا يحصل مع السكر، بل يؤخر وجوبًا حتى يفيق ليرتدع، وهذا بإجماع الأئمة الأربعة كما قال ابن الهمام في (شرح فتح القدير): وأضاف قائلًا: لأن غيبوبة العقل، وغلبة الطلب والشرح يخفف الألم، فإن حدّ قبل الإفاقة ففي الاعتداد بذلك وجهان أصحهما الاعتداد به، وكما سبق ذكره في إقامة حدّي الزنا لغير المحصن والقذف فإنه لا يُضرب المريض، ويؤخر الجلد حتى يبرأ، كما لا يُضرب في الحر الشديد، ولا في البرد الشديد الذين يخشى فيهما هلاك المحدود.

ثانيًا: كيفية الحد:

فقد استقصاها ابن قدامة في (المغني) وهي متضمنة لما قاله فقهاء المذاهب، وها هنا أربع مسائل كما يلي:

المسألة الأولى: الآلة التي يضرب بها:

قال ابن قدامة - رحمه الله - : الضرب بالسوط ، ولا نعلم بين أهل العلم خلافاً في هذا في غير حدّ الخمر ، فأما حدّ الخمر فقال بعضهم : يقام بالأيدي ، والنعال ، وأطراف الثياب ، وذكر بعض أصحابنا أن للإمام فعل ذلك إذا رآه ؛ لما روى أبو هريرة < : ((أن رسول الله ﷺ أتى برجل قد شرب ، فقال : اضربوه ، قال : فمنا الضارب بيده ، والضارب بنعله ، والضارب بثوبه)) رواه أبو داود ، ولنا أن النبي ﷺ قال : ((إذا شرب الخمر فاجلدوه)) أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما ، والجلد إنما يفهم من إطلاقه الضرب بالسوط ، ولأنه أمر بجلده كما أمر الله تعالى بجلد الزاني ، فكان بالسوط مثله ، والخلفاء الراشدون ضربوا بالسياط ، وكذلك غيرهم ، فكان إجماعاً .

فأما حديث أبي هريرة ، فكان في بدء الأمر ، ثم جلد النبي ﷺ واستقرت الأمور ، إذا ثبت هذا فإن السوط يكون وسطاً لا جديداً فيجرح ، ولا خَلَقٌ فيقل ألمه ، ورؤي عن علي < أنه قال : "ضرب بين ضربين ، وسوط بين سوطين" وهكذا الضرب يكون وسطاً لا شديداً فيقتل ، ولا ضعيف فلا يردع ، ولا يرفع الضارب باعه كل الرفع ، ولا يحطه فلا يؤلم ، قال أحمد : لا يبدي إبطه في شيء من الحدود ، يعني لا يبال في رفع يده ، فإن المقصود أدبه لا قتله .

المسألة الثانية: ضرب الرجل:

إن الرجل يضرب قائماً ، وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي ، وقال مالك : يضرب جالساً ، ورواه حنبل عن أحمد ؛ لأن الله تعالى لم يأمر بالقيام ، ولأنه مجلودٌ في حدٍّ فأشبهه المرأة ، ولنا : قول علي < : "لكل موضع من الجسد حظٌ - يعني : في

الحد- إلا الوجه والفرج، وقال للجلاد: اضرب، وأوجع، واتقى الرأس والوجه" ولأن قيامه وسيلة إلى إعطاء كل عضوٍ حظه من الضرب.

وقوله -أي الإمام أحمد-: إن الله لم يأمر بالقيام قلنا: ولم يأمر بالجلوس، ولم يذكر الكيفية، فعلمناها من دليل آخر، ولا يصح قياس الرجل على المرأة في هذا؛ لأن المرأة يُقصد سترها، ويخشى هتكها.

إذا ثبت هذا؛ فإن الضرب يُفرق على جميع جسده ليأخذ كل عضوٍ منه حصته، ويكثر من الضرب في مواضع اللحم كالإليتين والفخذين، ويتقى المقاتل، وهي الرأس، والوجه، والفرج من الرجل والمرأة جميعاً.

وقال مالك -رحمه الله-: يضرب ظهره وما يقاربه، وقال أبو يوسف < : يضرب الرأس أيضاً؛ لأن علياً لم يستثنه، ولنا على مالك قول علي < هو لأن ما عدا الأعضاء الثلاثة ليس بمقتل فأشبهت الظهر، ولنا على أبي يوسف أن الرأس مقتل فأشبهه الوجه، ولأنه ربما ضربه في رأسه فذهب بسمعه وبصره وعقله أو قتله، والمقصود أدبه لا قتله، وقولهم: لم يستثنه علي < ممنوع، فقد ذكرنا عنه أنه قال: اتق الرأس والوجه، ولو لم يذكره صريحاً، فقد ذكره دلالة؛ لأنه في معنى ما استثناه في قياس عليه.

المسألة الثالثة: ما يفعل بالرجل حالة الضرب:

قال ابن قدامة -رحمه الله-: إنه لا يُمد، ولا يربط، ولا نعلم عنهم في هذا خلافاً، قال ابن مسعود < : "ليس في ديننا مدٌّ، ولا قيدٌ، ولا تجريد، وجلد أصحاب رسول الله ﷺ فلم ينقل عن أحدٍ منهم مدٌّ ولا قيدٌ، ولا تجريد، ولا تنزع عنه ثيابه، بل يكون عليه الثوب والثوبان، وإن كان عليه

فرواً أو جبة محشوة نزعت عنه ؛ لأنه لو تُرك عليه لم يبال بالضرب - أي : لم يشعر به .

قال أحمد : لو تركت عليه ثياب الشتاء ما بال بالضرب ، وقال مالك : يجرد ؛ لأن الأمر بجلده يقتضي مباشرة جسمه ، ولنا قوله ابن مسعود < ولم نعلم عن أحد من الصحابة خلافه ، والله تعالى لم يأمر بتجريده ، وإنما أمره بجلده ، ومن جُلد من فوق الثوب فقد جلد .

المسألة الرابعة : ضرب المرأة :

تضرب جالسة وتمسك يداها لئلا تنكشف ، وبهذا قال أبو حنيفة ، والشافعي ، ومالك ، والحنابلة ، وقال ابن أبي ليلى ، وأبو يوسف : تحد قائمة ، واستدل ابن قدامة للجمهور بما روي عن علي < أنه قال : "تضرب المرأة جالسة والرجل قائماً" ، ولأن المرأة عورة وجلوسها أستر لها ، ويفارق اللعان فإنه لا يؤدي إلى كشف عورة ، وتشد عليها ثيابها لئلا ينكشف شيء من عورتها عند الضرب ، انتهى ما قاله ابن قدامة - رحمه الله .

فائدة :

في نهاية الحدود الثالثة التي يُجلد فيها يرد تساؤلٌ : هل الضرب في الجميع واحد أو مختلف ؟

قال ابن قدامة : أشد الضرب في الحد ضرب الزاني ، ثم حدّ القذف ، ثم حدّ الشرب ، ثم تعزير ، وقال مالك : كلها واحد ؛ لأن الله تعالى أمر بجلد الزاني والقاذف أمراً واحداً ، ومقصود جميعها واحد وهو الزجر ؛ فيجب تساويها في

الصفة، وعن أبي حنيفة التعزير أشد أنواع الضرب، ثم حدّ الزاني، ثم حدّ الشرب، ثم حدّ القذف.

ولنا -أي: الحنابلة ومن لف لفهم- أن الله تعالى خص الزاني بمزيد تأكيدٍ بقوله ﷻ في سورة النور: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [النور: ٢٢] فاقتضى ذلك مزيد تأكيدٍ فيه، ولا يمكن ذلك في العدد، أي لأنه لا يزداد عليه فتعين جعله في الصفة، ولأن ما دونه أخف منه عدداً، فلا يجوز أن يزيد عليه في إيلامه ووجعه؛ لأنه يُفضي إلى التسوية بينهما، أو زيادة القليل على ألم الكثير.

٦. عبادات السكران ومعاملاته، والتداوي بالخمير، والاتجار فيها، وحكم أموالها:

أولاً: عبادات السكران:

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، وفي هذه الآية ما يلي:

أ. خص الله ﷻ المؤمنين بالخطاب؛ لأنهم كانوا يقيمون الصلاة، وقد أخذوا من الخمر، وأتلفت عليهم أذهانهم فخصوا بهذا الخطاب؛ إذ كان الكفار لا يفعلونها صحاةً ولا سكارى، وقد نهى الله تعالى المؤمنين عن أداء الصلاة في حالة السكر؛ لأن هذه الحالة لا يتأتى معها الخشوع والخضوع؛ لمناجاته سبحانه بقراءة القرآن والذكر والدعاء.

والمعنى: يا أيها المؤمنون لا تصلوا في حالة السكر؛ حتى تعلموا ما تقولون وتقرءون في صلاتكم؛ ولذلك كان منادي رسول الله ﷺ إذا أقيمت الصلاة ينادي: ألا لا يقربن الصلاة سكران، فالخطاب في الآية لجماعة المؤمنين

الصاحین، وأما السكران إذا عدم المیز لسکره، فلیس بمخاطبٍ فی ذلك الوقت لذهاب عقله.

ب. قوله تعالى: ﴿سُكْرَى﴾ فی اللغة السكر نقیض الصحو، وأسکره الشراب فهو سکران، والجمع سکاری وسکری، والسكر: حالة تعرض بین المرء وعقله، وأصله من السکر، وهو سد مجرى الماء؛ فبالسكر ینسد طریق المعرفة، وأكثر ما یتعمل السكر فی الشراب، وقد یعتري من الغضب والعشق؛ لذلك قیل: سکران؛ سکر هوئی، وسکر مدام.

ج. اختلف فی سبب نزول الآیة، ومن ذلك ما أخرجه أبو داود، والترمذی وحسنه، والنسائی، والحاكم، وصححه عن علي قال: "صنع لنا عبد الرحمن بن عوف < طعاماً فدعانا، وسقانا من الخمر فأخذت الخمر منا وحضرت الصلاة، فقدموني -أي: للصلاة- فقرأت: قل یا أيها الكافرون، أعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون. فنزلت" قاله -أي: الحديث- الترمذی فی التفسیر واللفظ له، وفي رواية ابن جریر فی تفسیره، وابن المنذر عن علي أن إمام القوم یومئذ هو عبد الرحمن بن عوف، وكانت الصلاة صلاة المغرب، وكان ذلك قبل تحريم الخمر نهائياً فی سورة المائدة.

د. قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ اختلف العلماء فی المراد بالصلاة علی قولین:

القول الأول: النهی عن قربان الصلاة نفسها، قال ذلك علي، وابن عباس، والحسن، ومالك، وأبو حنیفة، بدلیل قوله تعالى بعدها: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾.

القول الثاني: المراد بذلك: موضع الصلاة: وهو المسجد، قاله ابن عباس في قول ثانٍ له، وعبد الله بن مسعود، وهو مذهب الشافعي، كما قال تعالى: ﴿لَهْدَمْتَ صَوْمِعُ وَيَبِعُ وَصَلَوْتُ﴾ [الحج: ٤٠] فسمى مواضع الصلاة صلاةً، وبدل على هذا التأويل قوله تعالى في الآية: ﴿وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَيْرِي سَبِيلُ﴾ [النساء: ٤٣] وهذا يقتضي جواز العبور للجنب في المسجد لا للصلاة فيه.

وقالت طائفة بعد القولين السابقين: المراد: الموضع والصلاة معاً؛ لأنهم كانوا حينئذٍ لا يأتون المسجد إلا للصلاة، ولا يصلون إلا مجتمعين؛ فكانا -أي: الصلاة والموضع- متلازمين، وقال الفخر الرازي: فكانوا لا يشربون في أوقات الصلاة، فإذا صلوا العشاء شربوها؛ فلا يصبحون إلا وقد ذهب عنهم السكر، ثم نزل تحريمها على الإطلاق في سورة "المائدة".

هـ. قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ أي: حتى تعلموه متيقنين فيه من غير غلط، والسكران لا يعلم ما يقول: وفي ذلك إشارة لطيفة إلى أن المصلي ينبغي عليه أن يكون خاشعاً في صلاته، يعرف ما يقوله من تلاوة وذكر، وتسييح، وغير ذلك؛ فقد نهى ﷺ السكران عن الصلاة؛ لأنه فاقد التمييز لا يعرف ماذا يقرأ.

و. السكر المذكور في الآية هو السكر من الشراب، بدليل القول الوارد في سبب نزول الآية، وبدهي أن النهي موجه إلى جماعة المؤمنين أن يقربوا الصلاة وهم على هذا الحال؛ فإنها قد تجرهم إلى ما يضرهم في دينهم من حيث لا يشعرون، ولا معنى لادعاء نسخ الآية؛ إذ المؤمنون ما يزالون منهيين من أن يقربوا الصلاة وهم سكارى، ولم تؤثر آية المائدة في هذا النهي شيئاً؛ حتى يقال: إنها نسختها، بل يقال: إنها نسخت مفهوم المخالفة في الآية أي: يحرم شرب الخمر -ولو في غير الصلاة.

وعلى ما تقدم جاءت أقوال الفقهاء، ومن ذلك قال القرطبي في تفسيره: إذا كان بحيث لا يعلم ما يقول -أي: بسبب سكره- تجنب المسجد مخافة التلويث، أي: من الخمر النجسة، ولا تصح صلاته، وإن صلى قضى، وإن كان بحيث يعلم ما يقول: فأتى بالصلاة فحكمه حكم الصلاة.

وقال ابن قدامة: وأما السكر، ومن شرب محرماً يزيل عقله وقتاً دون وقت؛ فلا يؤثر في إسقاط التكليف، وعليه قضاء ما فاته في حال زوال عقله لا نعلم فيه خلاف؛ لأنه إذا وجب عليه القضاء بالنوم المباح؛ فبالسكر المحرم أولى، وقال في موضع آخر: من يشرب ما يسكره -من أي شراب كان- فإنه لا يصلى خلفه لفسقه، قيل للإمام أحمد: إذا كان الإمام يسكر، قال لا تصلي خلفه ألبتة، وسأله رجل قال: صليت خلف رجل، ثم علمت أنه يسكر، أعيد؟ قال: نعم، أعد.

وقال ابن تيمية -في (الفتاوى)-: من سكر من شراب مسكر، أو حشيشة مسكرة؛ لم يحل له قربان المسجد؛ حتى يصحو، ولا تصح صلاته؛ حتى يعلم ما يقول: ولا بد أن يغسل فمه، ويديه، وثيابه للنجاسة من الخمر.

واتفق العلماء على أنه لا تصح صلاة من زال عقله بأي سبب زال، وبناءً على ما تقدم؛ فإن الشخص إذا شرب الخمر ونحوها عصي وأثم، ويمنع من دخول المسجد، ومن الصلاة؛ فإن صلى؛ فلا تصح صلاته، وعليه قضاؤها، وإن لم يصل أثم ولا تسقط عنه من أجل أنه أدخل السكر على نفسه؛ فهو كالمتمعد لتركها، أما إن كان يعلم ما يقرأ في صلاته؛ فهي صحيحة، ويبقى عليه إثم معصية الشرب، وكذلك الحكم في سائر عباداته من قراءة قرآن، وذكر، وتسييح، واستغفار.

ثانياً: معاملات السكران:

ويقصد بهذا ما يترتب على أقوال السكران، وأفعاله من أحكام، وذلك في البنود الآتية:

الأول: قال الحنفية: إن السكران إن كان سكره بطريقٍ محرم لا يبطل تكليفه، فتلزمه الأحكام؛ فهو كالصاحي فيما فيه حقوق العباد عقوبةً عليه؛ لأنه أدخله على نفسه، فتصح عباراته من الطلاق، والعتاق، والبيع، والإكراه، واستثنى الحنفية من كون السكران كالصاحي مسائل سبباً، منها: لا تصح رده، فلو ارتد السكران لا تبين منه امرأته؛ لأن الكفر من باب الاعتقاد؛ فلا يتحقق مع السكر، ولا يصح إقراره بالحدود الخالصة، واختلف التصحيح في طلاق من سكر مطلقاً أو مضطراً، والراجح عدم الوقوع.

هذا والسكران عند الإمام أبي حنيفة هو الذي لا يعقل منطقاً لا قليلاً، ولا كثيراً، ولا يعقل الرجل من المرأة، وقال الصحابان هو الذي يهذي، ويختلط كلامه؛ لأنه هو السكران في العرف، وإليه مال أكثر المشايخ.

الثاني: يأتي القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن) بأقوال الصحابة، والتابعين، وأئمة المذاهب في أحكام معاملات السكران فيقول: قال عثمان بن عفان < إن السكران لا يلزمه طلاقه، وروي عن ابن عباس، وطاوس، وعطاء، والقاسم، وربيعه، وهو قول الليث بن سعد، وإسحاق، وأبي ثور، والمزني، واختاره الطحاوي، وقال: أجمع العلماء على أن طلاق المعتوه لا يجوز، والسكران معتوه كالموسوس معتوه بالوسواس، ولا يختلفون أن من شرب البنج فذهب عقله أن طلاقه غير جائز، فكذلك من سكر من الشراب، وأجازت طائفة طلاقه، وروي عن عمر بن الخطاب، ومعاوية، وجماعة من التابعين، وهو قول

أبو حنیفة، والثوري، والأوزاعي، واختلف فيه قول الشافعي، وألزمه مالك الطلاق، والقود في الجراح والقتل، ولم يلزمه النكاح والبيع.

وقال أبو حنیفة: أفعال السكران وعقوده كلها ثابتة كأفعال الصاحي، إلا الردة؛ فإنه إذا ارتد لا تبين منه امرأته إلا استحساناً، وقال أبو يوسف: يكون مرتدّاً في حال سكره، وهو قول الشافعي، إلا أنه لا يقتله في حال سكره، ولا يستتبه.

وقال الإمام أبو عبد الله المازري، وقد رويت عندنا -أي: المالكية- رواية شاذة أنه لا يلزم طلاق السكران، وقال محمد بن عبد الحكم: لا يلزمه طلاق، ولا عتاق، قال ابن شاس، أي: في (عقد الجواهر الثمينة): ونزل الشيخ أبو الوليد الخلاف على المخلط الذي معه بقية من عقله إلا أنه لا يتملك الاختلاط من نفسه فيخطئ ويصيب، ثم قال: فأما السكران الذي لا يعرف الأرض من السماء، ولا الرجل من المرأة؛ فلا اختلاف في أنه كالمجنون في جموع أفعاله وأحواله فيما بينه وبين الناس، وفيما بينه وبين الله تعالى.

الثالث: يقول الماوردي الشافعي في (الأحكام السلطانية): وحكم السكران في جريان الأحكام عليه كالصاحي إذا كان عاصياً بسكره، وحد السكر عند الشافعية: أنه ما أفضى بصاحبه إلى أن يتكلم بلسان متكسرٍ، ومعنى غير منتظم، ويتصرف بحركة مختبطٍ، ومشى متمايلٍ.

وإذا جمع بين اضطراب الكلام فهماً وإفهاماً، وبين اضطراب الحركة مشياً وقياماً؛ صار داخلاً في حد السكران، وما زاد على ذلك فهو زيادة في حد السكران.

الرابع: يأتي ابن قدامة في (المغني) بنص قول الخرقي، وبشرحه له مسألة: قال -أي: الخرقي- وعن أبي عبد الله -رحمه الله- في السكران روايات؛ رواية: يقع

الطلاق، ورواية: لا يقع، ورواية: يتوقف عن الجواب، ويقول: قد اختلف فيه أصحاب رسول الله ﷺ ثم يشرح ابن قدامة ذلك، وأختصر شرحه فيما يلي:

أما التوقف عن الجواب، فليس بقولٍ في المسألة، إنما هو ترك للقول فيها، وتوقف عنها؛ لتعارض الأدلة فيها، وإشكال دليلها، ويبقى في المسألة روايتان:

إحدهما: يقع طلاقه، وهو مذهب مالك، والشافعي في أحد قوليه، وأبو حنيفة، وصاحبيه لقول النبي ﷺ: **((كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه))** والحديث رواه الترمذي، باب ما جاء في طلاق المعتوه من كتاب الطلاق.

وقال ابن عباس: طلاق السكران جائز، ولأن الصحابة جعلوه كالصاحي في الحد بالقذف، ولأنه إيقاع للطلاق من مكلفٍ غير مكرهٍ صادف ملكه فوجب أن يقع كطلاق الصاحي، وبدل على تكليفه أنه يقتل بالقتل، ويقطع بالسرقة، وبهذا فارق المجنون.

الثانية: لا يقع طلاقه، وهو قول عثمان < وقال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان، ولا نعلم أحد من الصحابة خالفه، وقال أحمد: حديث عثمان أرفع شيء فيه، وهو أصح، يعني: من حديث علي، ولأنه زائل العقل فأشبه المجنون والنائم، ولأنه مفقود الإرادة فأشبه المكره، ولأن العقل شرط التكليف؛ إذ هو عبارة عن الخطاب بأمر، أو نهى، ولا يتوجه إلى من لا يفهمه، ولا فرق بين زوال الشرط - أي شرط - التكليف بمعصية، أو غيرها بدليل أن من كسر ساقه؛ جاز له أن يصلي قاعداً، ولو ضربت المرأة بطنها فنفسه؛ سقطت عنها الصلاة، ولو ضرب رأسه فجن؛ سقط التكليف.

ثم قال ابن قدامة: والحكم في عتقه، ونذره، وبيعه، وشرائه، وردته، وإقراره، وقتله، وقذفه، وسرقته كالحكم في طلاقه؛ لأن المعنى في الجميع واحد، وحد

السكر الذي يقع الخلاف في صاحبه هو الذي يجعله يخلط في كلامه، ولا يعرف رداءه من رداء غيره، ونعله من نعل غيره، ونحوه ذلك؛ لأن الله تعالى قال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ فجعل علامة زوال السكر علمه ما يقول.

وروي عن عمر < أنه قال: استقرئوه القرآن، أو ألقوا رداءه في الأودية؛ فإن قرأ أم القرآن، أو عرف رداءه، وإلا فأقيموا عليه الحد.

وفي جزء آخر قال ابن قدامة: ويجب القصاص على السكران إذا قتل حال سكره، ووجوب القصاص عليه مبني على وقوع طلاقه، وفيه روايتان، أقول: فالقولان في أن السكران كالصاحي، أو كالمجنون موجودان في المذاهب، ولكل وجهته، وإن كان يترجح لدي مؤاخذته بسائر أفعاله وأقواله؛ حفاظاً على حقوق العباد من قذف وقتل وجرح، وغير ذلك، خلا الطلاق؛ حيث لم يعقل ما يقول: وصوناً لأسرته وزوجته من المؤاخذة حينئذٍ، والله تعالى أعلى وأعلم.

ثالثاً: التداوي بالخمير وأقوال الفقهاء:

بين يدي هذا حديث النبي ﷺ الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه تحت باب: تحريم التداوي بالخمير من كتاب الأشربة: ((أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي ﷺ عن الخمر؛ فنهاه، أو كره أن يصنعها، فقال: إنما أصنعها للدواء، فقال ﷺ: إنه ليس بدواء ولكنه داء)) قال الإمام النووي عقب الحديث: هذا دليل لتحريم اتخاذ الخمر وتخليلها، وفيه التصريح بأنها ليست بدواء؛ فيحرم التداوي بها؛ لأنها ليست بدواء؛ فكأنه يتناولها بلا سبب، وهذا هو الصحيح عند أصحابنا أنه يحرم التداوي بها، وكذا يحرم شربها للعطش.

وأما إذا غص بلقمة، ولم يجد ما يسيغها به إلا خمراً فيلزمه الإساعة بها؛ لأن حصول الشفاء بها حينئذٍ مقطوع به، بخلاف التداوي، والله أعلم.

هذا، وقد أشرت إلى حالة الغصة هذه في شروط إقامة الحد، وهي: أن لا يكون مضطراً، وهو الذي يؤدي إلى الموت عند الترك.

وبعد؛ فلننظر إلى أقوال الفقهاء في ذلك:

الأول: أوجب الحنفية الحد على من شرب الخمر طائفاً غير مضطراً، وقال ابن عابدين في حاشيته: فلو شرب للعطش المهلك مقدار ما يرويه فسكر لم يُحد؛ لأنه بأمر مباح، وقالوا: لو شرب مقداره وزيادةً، ولم يسكر حُدد، كما في حالة الاختيار، ويظهر أن حالة إساعة الغصة عندهم كذلك.

الثاني: أما المالكية فالمذهب عندهم على جواز شرب الخمر لإساعة غصة إذا خاف على نفسه الهلاك منها، ولم يجد ما يزيلها به؛ خلافاً لابن عرفة في عدم الجواز، واتفق المالكية على عدم جواز شرب الخمر بخوف موتٍ بجوع، أو عطش؛ فإنهما لا يُزالان به، بل يزيدان لما في طبعه من الحرارة، والهضم، ثم قال الدس قي: واعلم أنه تقدم الإساعة بالنجس أي: من بولٍ مثلاً على الإساعة بالخمر لحرمة استعماله دواءً للضرورة، وحد شاربه بخلاف النجس فيهما.

ثم بين المالكية حكم الشرب للتداوي بقولهم: لا يجوز استعمال الخمر لأجل الدواء، ولو لخوف موتٍ؛ فإن وقع ونزل وتداوى به شرباً؛ حد. قال ابن العربي: تردد علماؤنا في دواء فيه خمر، والصحيح المنع، والحد انتهى، قال الدسوقي: وما ذكره من الحد إذا سكر بالفعل، وإلا لم يحد، وكذلك الطلاء بالخمر في الجسد لا يجوز إذا طلي به منفرداً، بل ولو طلي به مخلوطاً بشيءٍ من

الدواء الجائر، ومحل المنع منفرداً، أو مختلطاً بدواءٍ جائزٍ ما لم يخف الموت بتركه، وإلّا جاز الطلاء، كما في (شرح الزرقاني على المختصر الخليلي).

الثالث: في فقه الشافعية: ومن غص بلقمةٍ -أي: شرق- أساغها بخمرٍ إن لم يجد غيرها، ولا حد عليه إنقاداً للنفس من الهلاك، والسلامة بذلك قطعيةٌ بخلاف التداوي، والأصح تحريمها لدواءٍ وعطش، واستدل الشافعية على تحريم الدواء بالخمر بالحديث السابق، وبقوله ﷺ: **((إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها))** وهو محمول على الخمر، والمعنى: أن الله تعالى سلب الخمر منافعها عندما حرمها، وما دل عليه القرآن من أن فيها منافع للناس، إنما هو قبل تحريمها، وإن سلم ببقاء المنفعة؛ فتحريمها مقطوع به وحصول الشفاء بها مضمون؛ فلا يقوى على إزالة المقطوع به.

وأما تحريمها للعطش، فلأنها لا تزيله، بل تزيده؛ لأن طبعها حار يابس، كما قاله أهل الطب؛ ولهذا يحرص شاربها على الماء البارد، وقال القاضي أبو الطيب: سألت أهل المعرفة بها فقال: تروي في الحال، ثم تثير عطشاً شديداً؛ فإن قيل: هذه رواية فاسقٍ لا تقبل؛ أجيب بأنه أخبر بعد توبته، وشربها لدفع الجوع كشربها لدفع العطش.

الرابع: يأتي ابن قدامة بحكم المسألة فيقول: إن الحد يلزم من شربها مختاراً لشربها؛ فإن شربها مكرهاً؛ لا حد عليه ولا إثم، وكذلك المضطر إليها لدفع غصةٍ بها إذا لم يجد مائعاً سواها؛ فإن الله تعالى قال في آية التحريم: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] وإن شربها لعطش نظرنا؛ فإن كانت ممزوجة بما يروي من العطش أبيحت لدفعه عند الضرورة، كما تباح الميتة عند المخمصة، وإن شربها صرفاً، أو ممزوجةً بشيءٍ يسيّر لا يروي من العطش، أو شربها للتداوي لم يبيح ذلك، وعليه الحد.

واستدل ابن قدامة بقول النبي ﷺ: ((إن الله لم يجعل فيما حرم عليكم شفاءً)) ولأنه محرم بعينه لم يُبَحَّ للتداوي كلحم الخنزير، ولأن الضرورة لا تندفع به فلم يباح كالتداوي بها فيما لا تصلح له، انتهى.

رابعاً: الراجح من أقوال الفقهاء في حكم التداوي بالخمير:

الراجح من أقوال الفقهاء هو تحريم التداوي بالخمير، وهو ظاهر الرواية عند الحنفية، وهو المعتمد عندهم، وبه قال المالكية، وهو الصحيح عند الشافعية، ومذهب الحنابلة؛ فإن قيل: كيف يترجح ذلك مع الشبهات التي أثارها المجيزون. وقد استعرض الدكتور عبد الله المصلح في كتابه (الشبهات المسقطة للعقوبات) مسألة التداوي بالخمير، وأقوال الفقهاء، وأدلتهم، ثم قال في المناقشة والترجيح كلاماً جيداً، أنقله ها هنا لأهميته فيما نحن بصدد، قال: يمكن مناقشة المجوزين للتداوي بالخمير بما يأتي:

أ. مناقشة الاستدلال بحديث العرنين - وهو في الصحيحين - أن أناساً اجتمعوا في المدينة، أي: تضرروا بالإقامة فيها، أو لم يوافقهم طعامها، وقيل: الجوى: داء يصيب الجوف، فأمرهم النبي ﷺ أن يلحقوا براعيه - يعني: راعي إبل الصدقة - فيشربوا من ألبانها وأبوالها. القول بحرمة أبوال الإبل أو نجاستها غير مسلم؛ حتى يقال: إن الرسول ﷺ أجاز التداوي بها عند الضرورة، وقال ابن القيم في الطب النبوي: وفي قصة العرنين دليل على طهارة بول مأكول اللحم؛ فإن التداوي بالمحرمات غير جائز، وعلى فرض التسليم، فالواجب: الجمع بين العام - وهو تحريم التداوي بالحرام - وبين الخاص - وهو الإذن بالتداوي بأبوال

الإبل - بأن يقال: يحرم التداوي بكل حرام إلا أبقال الإبل، هذا هو القانون الأصولي، كما قال الشوكاني - رحمه الله - في (نيل الأوطار).

ب. مناقشة الدليل الثاني، وهو القياس على إباحة الميتة للمضطر، ويجاب عن هذا الدليل بأن القول بإباحة التداوي بالخمير قياساً على إباحة المحرمات كالميتة والدم للمضطر، والخمر لدفع الغصة - قياس ضعيف لوجه:

الأول: أن المضطر يحصل مقصوده يقيناً بتناول المحرمات؛ فإنه إذا أكلها حفظ ريقه، وأزال ضرورته، وأما الخمر، بل وغيرها من الأدوية؛ فلا يتيقن حصول الشفاء بها، فما أكثر من يتداوى، ولا يشفى، قال ابن العربي في (تحفة الأحوزي): فإن قيل: التداوي حال ضرورة، والضرورة تبيح المحظور، فالتداوي بالحرام مباح، قلنا: التداوي ليس حال ضرورة، وإنما الضرورة ما يخاف معه الموت مع الجوع، فأما التطبيب في أصله؛ فلا يجب، فكيف يباح فيه الحرام؟

الثاني: أن المضطر لا طريق له إلى إزالة ضرورته إلا الأكل من هذه الأعيان، وأما التداوي؛ فلا يتعين تناول الخمر طريقاً لشفائه؛ فإن الأدوية أنواع كثيرة، وقد يحصل الشفاء بغير الأدوية كالدعاء، والرقية، وهما أعظم نوعي الدعاء.

الثالث: أن أكل الميتة للمضطر واجب عليه في ظاهر مذهب الأئمة، وغيرهم، كما قال مسروق: من اضطر إلى الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار، أما التداوي فليس بواجب عند جماهير الأئمة، بل تنازع العلماء أيهما أفضل؛ التداوي، أو الصبر للحديث الصحيح: ((أن امرأة أنت النبي ﷺ فقالت: إني أصرع، وإني أنكشف، فادع الله لي فقال ﷺ: إن شئت صبرت ولك الجنة،

وإن شئت دعوت الله أن يعافيك، فقالت: أصبر، ثم قالت: إني أتكشف؛ فادعُ الله لي أن لا أتكشف. فدعا لها (ﷺ) والحديث متفق عليه.

فدل ذلك على جواز ترك التداوي، فإذا كان التطبيب في أصله غير واجب، فكيف يباح الحرام من أجله، ثم انتهى الدكتور عبد الله المصلح إلى القول بأنه بعد عرض أدلة الفريقين، ومناقشة ما يحتاج إلى مناقشة؛ يتبين لنا رجحان ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بحظر التداوي بالخمير، وذلك لقوة أدلتهم، وسلامتها من المعارض.

ثم أن الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة ينبغي أن يحسم الآن، لا سيما بعد أن أثبت المتخصصون في علم الطب والدواء أن الخمر لا تتعين دواءً ألبتة، وكذلك أثبتوا خطأ كل ما كان يتوهم فيها من منافع علاجية، بل اعتبر الأطباء الخمر سماً زعافاً لا يجوز وصفها للتداوي بحال، وقال في هامش الكتاب: ومما يؤيد ذلك أن المؤتمر الدولي الحادي والعشرين لمكافحة المسكرات، والتسمم الكحولي الذي عقد في هلسنكي عاصمة فنلندا سنة ١٩٣٩م أصدر قراراً في جلسته الختامية بإجماع الآراء جاء فيه: إن الطبيب الذي يصف لعليله شيئاً من الخمر على سبيل التداوي يعتبر في عرف هذا المؤتمر طبيياً متأخراً في فنه بضعة عشر عاماً، وإن الذي ينتفع من رواج الخمر هو صانعها وبائعها، وأما شاربها؛ فهو الضحية والفريسة، وهو الذي يدفع ثمنه من ماله، وصحته، وعاقبة أمره.

ويقول الدكتور علي البار في كتابه (الخمر بين الطب والفقهاء): والمنافع في الخمر موهومة، كنا نلقن في كلية الطب عن منافع الخمر للدورة التاجية في القلب، ثم جاءت الاكتشافات العلمية الحديثة، فأبطلت هذا الزيف، وبدلت هذا الوهم، وظهر أن الخمر تسبب الجلطة، وإن كان بطريق غير مباشر.

وفي النهاية يقول الدكتور المصلح: وبعد هذا العرض والوصول إلى هذه النتيجة، فهل الخلاف في هذه المسألة لا يزال معتبراً، ومن ثم يدرأ الحد على الذي تناول الخمر لأجل التداوي؟ وأجاب بأن الخلاف في المشروعية - وإن كان ضعيفاً - فلا أقل من أن يورث شبهة تدرأ الحد، كما أن المتناول للخمر بقصد التداوي قد انتفى عنه القصد الجنائي.

وبعد: فيقول الخطيب الشربيني في (مغني المحتاج): ويجوز تناول ما يزيل العقل من غير الأشربة لقطع عضو، ويقول ابن عابدين في حاشيته: إن البنج، ونحوه من الجامدات، إنما يحرم إذا أراد به السكر، وهو الكثير منه، دون القليل المراد به التداوي، ونحوه.

أقول: وعلى ذلك يجوز استخدام البنج في العمليات الجراحية للضرورة؛ حيث تعين لذلك، وإن ترتب عليه غياب عقل المريض، وذلك لعدم شعوره بالألم وقت العملية، وليتمكن الطبيب من إجرائها دون ضررٍ عليه وعلى المريض، وهي ضرورة تقدر بقدرها، والله تعالى أعلم.

خامساً: صناعة المخدرات، وزراعتها، والاتجار فيها، وحكم أموالها:

وحيث ورد في قرار المؤتمر الدولي في هلنسكي أن الذي ينتفع من رواج الخمر هو صانعها، وبائعها، فالسؤال هنا عن حكم ذلك.

والإجابة بين يدي هذا الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه عن عبد الله ابن عمر } قال رسول الله ﷺ: ((لعن الله الخمر، وشاربها، وساقها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه)) ففي الحديث الشريف: لعن الله تعالى الخمر - أي: ذاتها - لأنها أم الخبائث، واللعن لا يكون

إلا على ما حرمه الله ويحتمل أن يكون اللعن على أكل ثمنها، وتكرر اللعن على كل من يتناول الخمر شرباً، أو سقياً، وللبائع والمشتري والصانع المنتج لها، والمصنوعة له، وحاملها - أي: من يجلبها ويتاجر فيها - وكل من حمل إليه، وبذلك يشمل اللعن كل من تعامل في الخمر، ومثلها كل مسكرٍ ومخدر بأي نوعٍ من أنواع التعامل، وقد سبقت أحكام شرب الخمر، وكل مسكر، وما يرتبط بذلك؛ لذلك نختتم بالآتي:

أ. صناعة الخمر، والمخدرات، وزراعتها، والاتجار فيها:

أخرج أبو داود في سننه، ورواه غيره عن عبد الله بن عباسٍ { } "إن من حبس العنب أيام القطاف حتى يبيعه ممن يتخذه خمراً؛ فقد تقحم في النار".

لأجل ذلك كان الحق ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من تحريم بيع العنب أو عصيره لمن يتخذه خمراً، وبطلان هذا البيع؛ لأنه إغانة على المعصية، قال العلامة ابن القيم - رحمه الله - : قال جمهور الفقهاء: إذا بيع العنب لمن يعصره خمراً حرم ثمنه بخلاف ما إذا بيع لمن يأكله، وكذلك السلاح إذا بيع لمن يقاتل به مسلماً؛ حرم أكل ثمنه، وإذا بيع لمن يغزو في سبيل الله فثمنه من الطيبات، والشريعة الإسلامية إذا حرمت شيئاً حرمت كذلك فعل الوسائل المؤدية إليه؛ فحينما حرم الله تعالى الزنا ونهى عن قربانه حرم دواعيه من النظر، واللمس، والخلوة بالأجنبية، وما إلى ذلك؛ لأنها وسائل تؤدي إلى المحرم.

والأمر كذلك في صناعة المخدرات وإنتاجها؛ فهذا يندرج فيما يحرم؛ لأنه وسيلة إلى المحرم، بل في صحيح مسلم باب تحريم تحليل الخمر من كتاب الأشربة عن

أنس < : ((أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلًا، فقال: لا)) أي: يحرم التعامل فيها، ولو بإمساكها؛ حتى تكون خلًا فمن باب أولى تحرم صناعتها.

هذا؛ وقد نصت القوانين السعودية على تجريم صناعة الخمر، وأن من يصنعها يتعرض لمصادرة أمواله، وبيته، والمحل الذي يصنع فيه ذلك، وسواء أكان الصانع سعوديًّا، أم أجنبيًّا، وفي قانون المخدرات المصري: تحريم زراعة النباتات المخدرة، ومنها: الحشيش، والأفيون، والبانجو، والقات وغير ذلك، كذلك جرمت القوانين جلب المخدرات إلى داخل البلاد، أو تصديرها إلى الخارج بحرمة ذلك كله؛ لما في الصحيحين من قوله ﷺ: ((إن الله ورسوله حرم بيع الخمر، والميتة، والخنزير)).

ولأن الشريعة الإسلامية في تحريمها بيع الخمر، والمخدرات، والمسكرات، إنما تقصد من وراء ذلك عدم المساعدة في انتشارها، والإعانة على المعاصي، والأضرار بتعاطيها، ومن هنا كانت جميع الوسائل المؤدية إلى ترويج المخدرات محرمةً، سواء كانت زارعةً أو إنتاجًا أو تهريبًا أو تجارة؛ لكونها تعاونًا على الإثم والعدوان المنهي عنهما بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبَرِّ وَالنَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢٢] فهذه الأمور حرام حرمة المخدرات ذاتها؛ لأن الأمور بمقاصدها.

ب. الأموال المكتسبة عن طريق المخدرات وحكمها:

من الأصول الشرعية في تحريم بعض الأموال قول الله -تبارك وتعالى-: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] فلا يحل لأحدٍ أخذ وتناول مال غيره بوجه باطل، وهذا الكسب الباطل يكون على وجهين:

أحدهما أخذه على وجه غير مشروع، كالسرقة، والنصب، والخيانة، والرشوة، والآخر: أخذه وكسبه بطريقٍ حظرها الشرع؛ كالقمار، وبيع ما حرم الله الانتفاع به كالميتة، والدم، والخمر، وقد حرم الله بيع هذه الأشياء، كما جاء في الصحيحين من الحديث السابق، كذلك روى الدارقطني بسننه كتاب البيوع عن ابن عباسٍ { أن رسول الله ﷺ قال: ((إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه)) قال صاحب (التعليق المغني على الدارقطني) عن الحديث: رواه كلهم ثقات محتج به.

ووجه الدلالة من الحديث:

ووجه الدلالة من الحديث ظاهر في أن المعاصي محرمة، ومنهي عن مقارفتها فينها عن ثمنها أخذاً وإعطاءً، وإذا حرم ثمن المحرم حرم المال المكتسب من ورائه، وحرم الانتفاع به في أي وجهٍ من الوجوه، وعلى ذلك يكون هذا المال الحرام، وبالأعلى صاحبه، ولا يقبل الله تعالى منه صدقة ولا نفقة، ففي القرآن الكريم: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٧] وفي الحديث الشريف الذي رواه الإمام مسلم، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، وإن الله أمر النبيين بما أمر به المرسلين فقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١] وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُّوْا مِنَ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢] ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك)).

قال النووي: وفي الحديث الحث على الإنفاق من الحلال، والنهي عن الإنفاق من غيره، وفيه أن المشروب والمأكول، ونحو ذلك ينبغي أن يكون حلالاً خالصاً لا شبهة فيه.

وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه < أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((والذي نفسي بيده، لا يكسب عبداً مالاً من حرام فينفق منه فيبارك له فيه، ولا يتصدق فيقبل منه، ولا يتركه خلف ظهره إلا كان زاده في النار، إن الله لا يمحو السيئ بالسيئ، ولكن يمحو السيئ بالحسن، إن الخبيث لا يمحو الخبيث))
ألا فليعلم ذلك المتعاملون في المخدرات بأي شكلٍ من الأشكال، رزقنا الله تعالى وإياكم الطيبات، وأعادنا وإياكم من الخبائث والمحرمات.

٧. المفترات: تعريفها، وأنواعها، وأضرارها، وأحكامها:

أولاً: تعريف المفترات:

"المفترات": جمع مفترٍ اسم فاعل، وهو في اللغة الذي يفتر الجسد إذا شرب أي: يحمي الجسد، ويصير فيه فتوراً، فإما أن يكون أفتهر بمعنى فتهر أي: جعله فاتراً، وإما أن يكون أفتهر الشراب إذا فتهر شاربه كأقطف إذا قطفت دابته أي: أساءت السير وأبطأت، والمفتر مأخوذ من الفتهر، والفتهر الضعف، وفتهر جسمه يفتهر فتوراً لانت مفاصله وضعف، ويقال: أجد في نفسي فتهراً، وهي كالضعفة، ويقال للشيخ: قد علتة كبرة، وعرته فترة، وأفتهر الداء أضعفه، وكذلك أفتهر السكر.

وعن أبي حنيفة: الفتهر ابتداء النشوة، وقال ابن الأعرابي: أفتهر الرجل؛ فهو مفتر إذا ضعفت جفونه فأنكسر طرفه، وقال ابن منظور: في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن كل مسكرٍ ومفترٍ، فالمسكر الذي يزيل العقل إذا شرب، والمفتر الذي يفتر الجسد إذا شرب، وينقل العلامة أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي في (عون المعبود شرح سنن أبو داود) عن صاحب (النهاية) قوله: المفتر هو الذي إذا شرب أحنى الجسد، وصار فيه فتور، وهو ضعف، وانكسار، يقال: أفتهر

الرجل ؛ فهو مفتر إذا ضعفت جفونه، وانكسر طرفه، فإما أن يكون أفتره أي : جعله فاتراً، وإما أن يكون أفتر الشراب إذا فتر شاربهُ، كأقطف الرجل إذا قطفت دابته، ومقتضى هذا سكون الفاء، وكسر المثناة الفوقية مع التخفيف.

وكذلك قال القاري في (المركات) : بكسر التاء المخففة أقول : أي : مفتر بينما ضبطه ابن منظور بفتح الفاء، وتشديد المثناة الفوقية، وفي (المعجم الوسيط) : فتر فتوراً لان بعد شدة، أو سكن بعد حدة ونشاط، وفي التنزيل العزيز : ﴿ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٠] وفيه فتر بمعنى فتر، وفي التنزيل العزيز : ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّهِينٍ خَالِدُونَ ﴾ [٧٤] لَا يَفْتُرُونَ عَنْهُمْ ﴾ [الزخرف : ٧٤، ٧٥] وفتر الشراب الجسم جعله خامداً خاملاً.

أما "المفتر" بفتح الفاء، والمثناة المشددة المذكورة، أو بسكون الفاء، وتخفيف المثناة الفوقية المكسورة، أي : المفتر اصطلاحاً؛ فقد نقل صاحب (عون المعبود) قول الخطابي بأنه : كل شراب يورث الفتور، والرخوة في الأعضاء، والخدر في الأطراف، وهو مقدمة السكر، ونهي عن شربه لئلا يكون ذريعة إلى السكر، وقال ابن رسلان في (شرح السنن) : المفتر، بضم الميم، وفتح الفاء، وتشديد المثناة فوق، المكسورة، ويجوز فتحها، ويجوز تخفيف التاء مع الكسرة، هو كل شراب يورث الفتور والخدر في أطراف الأصابع، وهو مقدمة السكر، وعطف المفتر على المسكر أي : في الحديث يدل على المغايرة بين السكر والتفتير؛ لأن العطف يقتضي التغاير بين الشيتين، فيجوز حمل المسكر على الذي فيه شدة مطربة، وهو محرم يجب فيه الحد، ويحمل المفتر على النبات كالحشيش الذي يتعاطاه السفلة.

وقال العلامة أبو بكر بن قطب القسطلاني في (تكريم المعيشة) : إن الحشيشة ملحقة بجوز الطيب، والزعفران، والأفيون، والبنج، وهذه من المسكرات

المخدرات، قال الزركشي: إن هذه الأمور المذكورة تؤثر في متعاطيها المعنى الذي يدخله في حد السكران؛ فإنهم قالوا: السكران هو الذي اختل كلامه المنظوم، وانكشف سره المكتوم، والحافظ ابن القيم لا يرى السكر في الزعفران، وأنه لا يذكر في زاد المعاد شيئاً من هذه الأدوية التي فيها سكر، وقد قرن الزعفران بالعسل المصفى.

وقال الشامي البنج - بالفتح - نبات يسمى: شيكران يصدع ويثبت ويخلط العقل، كما في (التذكرة) للشيخ داود، والمثبت الذي لا يتحرك، وقال ابن رجب: المفتر هو استرخاء الأطراف وصيرورتها إلى وهم وانكسار، وإن لم ينته إلى حد الإسكار كالبنج ونحوه. ويقول ابن دقيق العيد: إن السكر غير الخدر غير الفتر؛ فإن الخدر هو الضعف والثقل في البدن، والفتر الذي يحدث الضعف والرخوة في الأطراف.

هذا؛ وقد يؤدي الفتر إلى حالة من التخدير؛ فلا يشعر الشخص المتناول للمفتر بما يدور حوله، أو يحصل له النعاس، أو النوم؛ وذلك بسبب احتواء المفتر على جواهر مضعفة أو مسكنة، أو منبهة، وقد يصل به الحال إلى السكر بغية العقل، وفقده لشعوره أو اختياره، وعلى ذلك يمكن القول بأن كل مسكر مفتر، وكذلك كل مخدر مفتر، لكن ليس كل مفتر مسكراً، أو مخدراً، فالتفتير هو ابتداء التخدير أو السكر وابتداء النشوة، ومدخل لكل منهما.

ثانياً: أنواع المفترات:

المفترات كالمخدرات ليست محصورة، ومن المتعذر كذلك إيراد حصر كامل لها، والمشرع المصري مثلاً لا يفرق بين بعض أنواع المخدرات والمفترات؛ فقد يذكر بعض المفترات ضمن المخدرات، مثل إلحاقه القات بالمخدرات، حينما نص في

الجدول رقم ٥ على النباتات الممنوع زراعتها، وهذا الجدول ملحق بقانون المخدرات الموحد رقم ١٨٢ لسنة ١٩٦٠م في شأن مكافحة المخدرات وتنظيم استعمالها والاتجار فيها، وجاء على قائمة الجدول نبات القنب الهندي بجميع مسمياته، مثل الحشيش، أو الكمانجه، أو البانجو، أو غير ذلك، وفي آخر الجدول جاء القات بجميع أصنافه، ومسمياته.

لذلك فستتناول من المفترات بعض أنواعها إجمالاً، ثم نتناول هذا البعض تفصيلاً للتعريف به، ومن ذلك: القات، وجوزة الطيب، والداتورة، والتبغ أو التتن، والبنج، والزعفران، والبسباسة، ونبات الخشخاش، والبرش:

أ. القات:

نبات ينمو في اليمن، والحبشة، والصومال، ويمضغ المتعاطي أوراق النبات، ويستحلبها بوضعها بين الخد، والفكين، ويسمى ذلك التخزين، ويحتوي نبات القات على مادة فعالة تسبب النشاط المصحوب بالحمول، مع حالة تشبه حالة الحالم، ومنه يكون اختلاط العقل وتغيره، وخروج متعاطيه عن حد الاعتدال في طبيعته.

ب. جوزة الطيب:

ويسمى الجوز المقيئ، وإذا أخذت كميات كبيرة منه أحدثت تقلصات عنيفة قد تشمل الجهاز التنفسي، وقد تسبب الاختناق والموت، ويطلق عليه أيضاً الجوز الهندي.

ج. الداتورة:

من النباتات السامة، وهي تنتمي إلى العائلة البازنجانية المشهورة بنباتاتها السامة، وتبدأ أعراض التسمم في المتعاطي بعد دقائق من تناولها، وتتمثل الأعراض في

جفاف الحلق، وزيادة العطش الذي لا يزول بشرب الماء، ويتبع ذلك إغماء، وعدم وعي، وتوسع حدقة العين، ويحدث التشنج، وينتهي في كثير من الحالات إلى الوفاة.

د. التبغ أو التن:

ويسمى الدخان، والتبناك، وهو من أوراق نبات التبغ، وعند احتراقه يدخل الجسم أول أكسيد الكربون الذي يقلل قدرة كرات الدم الحمراء على نقل الأكسجين إلى الأنسجة، كما يحتوي دخانه على القطران الذي يسبب سرطان الرئة، ويتم تعاطي الدخان عن طريق الفم بسحب الدخان من السيجارة، أو السيجار، أو الغليون المسمى البايب، أو النارجيلة، ويطلق عليها الشيثة -أو الجوزة- وقد يؤخذ عن طريق السعوط في الأنف، أو المضع بالفم، وسوف نفرّد له مزيداً من الحديث؛ حيث عمت به البلوى، وتعاطيه بأي طريق يؤدي إلى حالة الفتور، أي: استرخاء الأطراف، وصيرورتها إلى وهن وانكسار.

هـ. البانجو:

جنس نباتات طبية مخدرة من الفصيلة الباذنجانية أيضاً، كما في (المعجم الوسيط)، وأدرجه عادل رسلان في المواد المفترّة، وقال: إنه يورث الوهن والضعف والانكسار بأطراف الإنسان، وقد يؤدي إلى التخدير أو إلى الإسكار؛ لذلك تحدثت عن البنج في أواخر المواد المخدرة، وجواز استخدامه في إجراءات العمليات الجراحية، أما استخدامه بقصد تغييب العقل تشبهاً بالحشاشين، فيحرم ذلك؛ لكونه من هذه المخدرات والمسكرات.

وفي (عون المعبود) قال الشامي: البانجو بالفتح نبات يسمى: شيكران يصدع، ويثبت، ويخلط العقل، كما في (التذكرة) للشيخ داود، والمثبت الذي لا يتحرك.

و. الزعفران، والبسباسة:

أحقتها بعض الفقهاء بالمواد المسكرة، ونقل صاحب (عون المعبود) عن الأردبيلي قوله: إن الجوز الهندي، والزعفران، ونحوهما يحرم الكثير منه لإضراره لا لكونه مسكراً، وقال الزركشي: إن هذه الأشياء لا تحرم إلا لمضرتها العقل، ودخولها في المفتر المنهي عنه.

وقال القزويني: الزعفران الزائد عن درهم سم قاتل، وقال أبو بكر بن قطب القسطلاني: الجوز الطيب، والزعفران، والبنج، والأفيون هذه كلها من المسكرات المخدرات، ثم قال صاحب (عون المعبود) بعد نقل هذه الأقوال، والصحيح من هذه الأقوال قول العلامة الأردبيلي، والزرکشي أي: من كون جوز الطيب، والزعفران، والبنج من النباتات المفتر.

لكن الإكثار منها قد يؤدي إلى الإسكار والتخدير فتحرم؛ لذلك، وهو ما قرره كثير من الفقهاء؛ كابن عابدين الذي حرم جوزة الطيب، والعنبر، والزعفران، والتحقيق في ذلك أن يقال: إن من شأن السكر بالخمير، ونحوها أن يتولد عنه النشوة، والطرب، والحمية، ومن شأن السكر بنحو الجوز أن يتولد عنه أضداد ذلك من تخدير البدن وفتوره، ومن طول السكوت والنوم وعدم الحمية؛ حيث سبق التفريق بين المسكر، والمخدر، والمفتر.

هذا؛ وقد وجدت في (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات) للإمام زكرياً القزويني بعض النباتات المفتر أو المخدرة، ومنها:

ز. نبات الخشخاش :

قال عنه القزويني : إنه يورث النعاس ، وهو أبيض ، وأسود ، وأحمر ، والأسود منوم جداً ، وعصارة المصري تسمى أفيوناً ، وهو مخدر مسكن كل وجع شرباً وطلاءً ، وإذا طلي به الرأس سكن وجعه ، لكنه يبطل الفهم والذهن .

ح. البرش :

هو شيء مركب من البنج والأفيون وغيرهما ، وألقه ابن عابدين في الحكم بجوزة الطيب ، والعنبر ، والزعفران ، وزهرة القطن ، بل أولى . وفي (تذكرة داود الأنطاكي) : إن إدمانه يسبب إفساد البدن ، والعقل ، ويفسد اللون ، وينقص القوى ، وينهك البدن .

ثالثاً : أضرار المفترات على الفرد والمجتمع :

أ. أضرار المفترات على الفرد :

الأول : القات : له أضرار صحية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وقد أصدرت لجنة خبراء منظمة الصحة العالمية تقريراً جاء فيه : أن اللجنة أدركت أن التعود على القات أدى إلى ظواهر اجتماعية ، واقتصادية معوقة للفرد ، والمجتمع بفقدان ساعات العمل ، وضياع الدخول ، وسوء التغذية ، وتفشي الأمراض ، وفي القات ضياع للأموال ، وذهاب للأوقات ، ويتمثل ذلك فيما يدفع فيه من أثمان ، وما يذهب من أوقاتٍ سدئٍ ؛ حيث يأخذ المتعاطي القات بعد الظهر ، ويقعد عليه إلى بعد العشاء ، أو إلى أن يذهب من الليل أكثره ، ويكرر ذلك كل يوم ، ومن العجيب أن يقول : أحد متعاطي القات في وهم لما يشعر به :

- ❖ زمردًا يقطف الأصحاب أو قاتا ❖ يصفو به العيش أحيانًا وأوقاتا
 - ❖ يا عادلي عن حصول القات مت كمدًا ❖ لا نترك القات أحيانًا وأمواتا
- نعوذ بالله.

ومن مضار القات يقول: أحد الشعراء في هذه المضار:

- ❖ إن رمت تعرف آفة الآفات ❖ فانظر إلى إدمان مضغ القات
- ❖ القات قتل للمواهب والقوى ❖ ومولد اللهم والحسرات
- ❖ ما القات إلا فكرة مسمومة ❖ ترمي النفوس بأبشع النكبات
- ❖ ينساب في الأحشاء داءً فاتكًا ❖ ويعرض الأعصاب للصدمات
- ❖ يذر العقول تنبيه في أوهامها ❖ ويزيل كل عزيمة وثبات
- ❖ يغتال عمر المرء مع أمواله ❖ ويريه ألوانًا من النقمات
- ❖ فإذا نظرت إلى وجوه هواته ❖ أبصرت فيها صفرة الأموات

هذا؛ وقد سبق بيان أضرار جوزة الطيب، والداتورة، والبنج، وغيرها عند الحديث عن أنواع المفترتات.

الثاني: التبغ، أو التتن -أي: التدخين- :

وحيث أنه نبات في الأصل، فلكي يصنع بهذه الطريقة تجمع أوراق النبات في براميل لمدة ثلاثة أشهر، وتوضع عليها مواد، منها الكحول؛ لاستمرار خاصية الاشتعال، ومادة الفتالين؛ حتى لا يصاب الورقة بالعتة، ولا يتعفن، ويضاف أيضاً الخمر المعتق لإعطاء الطعم الجذاب، وقال أحد المسئولين عن مخازن الأوراق -أي: أوراق التبغ- في الجمارك: إن الفئران تدخل وتأكل من أوراق

النبات وتستطعمه، وتصنع لها جحوراً فيها، وتلد في هذه الجحور، ثم تحمل البالات بما فيها من فئران، ويتم تصنيعها بهذه المخلوقات الميتة.

وتحتوي السيجارة على مليجرامات من القطران، وبالتدخين تترسب هذه المواد في الشعب الهوائية بجانب ٢ مليجرام نيكوتين لو حقن بها شخص في الوريد لمات، فضلاً عن غازات سامة أخرى، مثل: أكسيد الكربون السام، وحسب تقارير كلية الأطباء الملكية البريطانية، وغيرها من الجهات الطبية: يسبب التدخين أضراراً صحية جسيمة على الشخص، ومن ذلك إجمالاً:

الأول: سرطان الشفتين، والفم، والحنجرة، وأمراض الأسنان، واللثة.

الثاني: أمراض الجهاز التنفسي بالتهيج، والتهابات الأغشية المخاطية، وحدوث السعال، والبلغم، والنزلات الشعبية المزمنة، والتهابات الصدر، والدرن الرئوي.

الثالث: أمراض الجهاز الهضمي، مثل قرحتي المعدة، والإثنا عشر، وتهيجات عصبية للقولون.

الرابع: ٢٥٪ من أمراض شرايين القلب، والجلطة، وارتفاع ضغط الدم.

الخامس: أمراضاً على الأبصار؛ حيث تنقبض شرايين الشبكية، وتضمحل العصب البصري.

السادس: أمراضاً جلدية خارج الفم، وداخله، ومرض الأطراف، وحساسية الشرايين.

السابع: أمراضاً تصيب المجاورين في الأسرة من زوجة، وأولاد، وأجنة في بطون الأمهات المدخنات.

الثامن: معدل الإصابة بالذبحة الصدرية، وأمراض القلب في المدخنين تزيد بنسبة ٣٣٪ على أمراض القلب بين غير المدخنين.

التاسع: أضراراً اقتصادية، واجتماعية على الأسرة؛ بسبب التدخين، والإنفاق عليه؛ لذلك يقال وبحق: التدخين نقمة، والصحة نعمة، والاختيار لك.

ب. أضرار المفترقات على المجتمع:

الأول: تناول القات لا يقوم بواجباته؛ حيث يمضي معظم أوقاته في تناوله، ولا يؤدي ما عليه من متطلبات وواجبات، والوقت هو رأس مال الفرد والمجتمع.

الثاني: ضياع الأموال في شراء القات، وعدم توجيهها إلى ما فيه نفع للجميع، وقد يترك المتعاطي أولاده جوعاً ليشترى هو بما معه هذا القات.

الثالث: التكاثر عن أداء الصلوات، وحضور الجماعات؛ فلا ينتهي عن الفحشاء والمنكر.

الرابع: في التدخين ملايين الجنيهات تنفق على شراء الدخان، وتستقطع من ميزانات الأسر، بل ومن ميزانيات الدول، يتسبب في اندلاع آلاف الحرائق سنوياً فتحترق المخازن، والمصانع، والشركات؛ بسبب عقب سيجارة، ويموت المئات في هذه الحرائق الأمراض الصحية المتعددة تضع الآلاف من المدخنين في سجلات العاجزين عن العمل؛ بسبب التهاب الشعب، والأمراض الرئوية والقلبية الأخرى.

الخامس: الأعباء الثقيلة الملقاة على أكتاف المستشفيات، والمهن الطبية فضلاً عن الأموال العامة التي تستنزف ثمناً لأدوية هؤلاء المرضى وعلاجاتهم، وأجور العاملين ومرتباتهم في هذه المجالات.

السادس: موت الآلاف؛ بسبب التدخين وأمراضه، وتربو أعدادهم على أربعة أضعاف من يموتون بسبب الحوادث.

السابع: أضرار اقتصادية، واجتماعية تصيب المجتمعات والأمم، وحياة الأمم ب حياة أفرادها، وقوتها بقوتهم، فالمجتمع القوي خير من المجتمع الضعيف، ومن العجيب أن مصانع التدخين الأوربية قد أعطت فرصة للعاملين فيها مدتها ستة أشهر للإقلاع على التدخين، وإلا تعرضوا للفصل من أعمالهم، وكل يوم يقلع أناس غربيون عن التدخين، بينما تزداد أعداد المدخنين في المجتمعات الشرقية رغم الإعلان على علب السجائر بما يسببه التدخين من أمراض خطيرة وقاتلة.

رابعاً: حكم تناول المفترات:

أول ما يستدل به على هذا الحكم ما أخرجه أبو داود في سننه باب ما جاء في السكر من كتاب الأشربة، عن أم سلمة > قالت: ((نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكرٍ ومفترٍ)) وفي (عون المعبود شرح سنن أبي داود): قال الطيبي: لا يبعد المستدل به على تحريم البنج، والشعثاء، ونحوهما مما يفتر، ويزيل العقل؛ لأن العلة - وهي إزالة العقل - مطردة فيها، وقال الخطابي - بعد بيانه لمعنى المفتر أو المفتر - : ونهى عن شربه لئلا أن يكون ذريعة إلى السكر، وحكى العراقي، وابن تيمية الإجماع على تحريم الحشيشة، وأن من استحلها كفر.

وقال ابن دقيق العيد في الجوزة: إنها مسكرة، وفي (الدر المختار) ويحرم أكل البنج، والحشيشة، وهو، ورق القنب، والأفيون؛ لأنه مفسد للعقل، وقال الشامي: وكذا تحرم جوزة الطيب، وكذا العنبر، والزعفران، كما في (الزواجر)

لابن حجر المكي ، وقال : فهذه كلها مسكرة ، ومرادهم بالإسكار هنا : تغطية العقل لا مع الشدة المطربة ؛ لأنها من خصوصيات المسكر ؛ فلا ينافي أنها تسمى مخدراً فما جاء في الوعيد على الخمر يأتي فيها لاشتراكهما في إزالة العقل المقصود بقاءه .

وقال الزركشي : إن هذه الأشياء لا تحرم إلا لمضرتها العقل ، ودخولها في المفتر المنهي عنه ، ونقل صاحب عون المعبود قول الفقيه في ابن حجر المكي في كتابه (الزواج عن اقرار الكبائر) والأصل في تحريم كل ذلك ما رواه أحمد في مسنده ، وأبو داود في سننه : ((نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر)) قال العلماء : المفتر كل ما يورث الفتور والخدر في الأطراف ، وهذه المذكورات كلها تسكر وتخد وتفت ، ثم قال صاحب (عون المعبود) - بعد نقله لكلام ابن حجر ، واستدلاله من السنة وأقوال الأئمة - : قلت : لم يثبت قط أن كل المذكورات بأجمعها فيها سكر ، وثبت في محله أن السكر غير الخدر ، بإطلاق السكر على الخدر غير صحيح ؛ فإن الخدر هو الضعف في البدن ، والفتور الذي يصيب الشارب قبل السكر ، كما صرح به ابن الأثير في (النهاية) فأنى يصح القول بأن هذه المذكورات تسمى مسكرة ومخدرة؟! .

وقوله -أي : ابن حجر- : والأصل في تحريم كل ذلك ما رواه أحمد ، وأبو داود... إلى آخره قلت -أي : العلامة أبو الطيب محمد شمس الحق صاحب (عون المعبود)- : إنا نسلم أن النبي ﷺ نهى عن كل مسكر ومفتر ، بل ونهى عن كل مخدر أيضاً ، وقد ثبت عنه أنه ﷺ قال : ((إن ما أسكر كثيره فقليله حرام)) وما ثبت عنه ﷺ أن ما أفتت كثيره فقليله حرام ، أو ما خدر كثيره ؛ فقليله حرام ، وليس المسكر والمخدّر شيئاً واحداً ، والذي يسكر فكثيره ، وقليله سواء في الحرمة ، والذي يفتت أو يخدر ؛ فلا يحرم منهما إلا قدر التفتتير ، أو قدر التخدير .

ويؤيده ما أخرجه أبو نعيم - كما في (كنز العمال) - عن الحكم بن عتيبة عن أنس بن حذيفة صاحب البحرين، قال: كتبت إلى رسول الله ﷺ أن الناس قد اتخذوا بعد الخمر أشربةً تسكرهم، كما تسكر الخمر من التمر والزبيب، يصنعون ذلك في الدباء، والنقير، والمزفت، والحنتم، فقال رسول الله ﷺ: ((والمزفت - المطلي بالمزفت، وهو القير - حرام والنقير - المنقور في الخشب - حرام والحنتم - الجرة الخضراء - حرام فاشربوا في القرب وشدوا الأوكية. فاتخذ الناس في القرب ما يسكر، فبلغ النبي ﷺ فقام في الناس، فقال: إنه لا يفعل ذلك إلا أهل النار، ألا إن كل مسكرٍ حرام، وكل مفترٍ وكل مخدر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام)) وفي رواية لأبي نعيم، عن أنس بن حذيفة: ((ألا إن كل مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره حرم قليله، وما خمر العقل؛ فهو حرام)) انتهى.

فانظر - رحمك الله تعالى وإياي - بعين الإنصاف أن النبي ﷺ قال: ((ألا إن كل مسكر حرام، وكل مفتر، وكل مخدر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام)) فالنبي ﷺ صرح أولاً بالحرمة على كل من المسكر والمفتر والمخدر، ثم عقب بقوله: ((إن ما أسكر كثيره فقليله حرام)) وما قال: إن ما أفر كثيره فقليله حرام، أو ما خدر كثيره فقليله حرام، والسكوت عن البيان في وقت الحاجة لا يجوز، فذكر النبي ﷺ حرمة هذه الأشياء الثلاثة في وقت واحد، ثم في ذكره حرمة قليل من المسكر، وعدم ذكره لعدم ذكر قليل من المفتر، والمخدر أبين دليل، وأصرح بيان على أن حكم قليل من المفتر، وحكم قليل من المخدر غير حكم قليل من المسكر؛ فإن قليلاً من المسكر يحرم، وقليلًا من المخدر، والمفتر لا يحرم، والله تعالى أعلم. انتهى كلامه.

أقول: فصاحب عون المعبود يحل بذلك القليل من المفتر، ثم تحدث عن بعض ما حرمه الفقهاء من مثل العنبر، والزعفران، وأتى بأقوال الأطباء في فوائدهما، وأنهما لا يسكران، بل ينفعان، ويفيدان، إلى آخره مما لا يتسع لذكره. فليراجع.

ولما كانت القهوة، والدخان من المفترات؛ فقد سئل صاحب (العباب) الشافعي عن القهوة فأجاب: للوسائل حكم المقاصد؛ فإن قصدت للإعانة على قرية كانت قرية، أو مباح فمباحة، أو مكروهة فمكروهة، أو حرام فمحرمة، وأيده بعض الحنابلة على هذا التفصيل، وقال الشيخ مرعي بن يوسف الحنبلي صاحب (غاية المنتهى): ويتجه حل شرب الدخان والقهوة، والأولى لكل ذي مروءة تركهما. انتهى ما نقله الدكتور وهبه الزحيلي عن هؤلاء في كتابه (الفقه الإسلامي وأدلته) وقد نقلت ذلك للأمانة العلمية، وقد تشرب القهوة الآن، كما يشرب الشاي للتنبيه، ولبعض الفوائد التي قالها الأطباء، أما التدخين فهو من المواد المفترية، وقد نص حديث أم سلمة عن النبي عن كل مفتر، وحرمه ﷺ كما جاء في الأحاديث التي ذكرها صاحب (عون المعبود) ولما كان شرب الدخان مما عمت به البلوى؛ فإن الأمر يتطلب حديثاً عنه خاصة.

٨. شرب الدخان:

ظهرت العُشْبَة المعروفة بالتُّمْبَاك، والتتن، والدخان في أوائل القرن الحادي عشر الهجري، وتساءل الناس عن حكم شربه، ودارت الفتاوى على ثلاثة أقوال:

الأول: حل شربه باعتبار أن الأصل في الأشياء الإباحة، ومن ذلك فتوى الشيخ حسنين مخلوف بجمهورية مصر العربية سنة ١٩٤٧م، ونظراً لأنه لم يقم دليل شرعي على حرمة، أو كراهته، ولم يثبت إسكاره، أو تفتيره، أو إضراره بعامة الشاربين، لكن يكره تعاطيه كراهة التحريم لعارض ككونه في المسجد، أو عند قراءة القرآن الكريم.

الثاني: الكراهة، أي فالأولى عدمه.

الثالث: الحرمة؛ لما يترتب عليه من أضرارٍ صحية، وتبذيرٍ للمال بشرائه. وقد ألقت الرسائل في تحريمه، وذكر بعضها القراني في كتابه (الفروق) وفي (أنوار البروق في أنواء الفروق) وذكر كذلك من أحله من العلماء، وممن أفتى بجرمته مؤخرًا الأستاذ الدكتور نصر فريد واصل مفتي جمهورية مصر العربية الأسبق.

أقول: ولئن كان الفقهاء قديمًا قد اختلفوا في حكم شاربه؛ لعدم الوقوف على حقيقته ومعرفة حقيقته، وأضراره، وبعد أن كشف الطب اليوم عن أضراره المحققة، وأنه سبب للعديد من الأمراض الجسيمة، والتي سبق تعداد بعضها وهو ما دعا الدول المصدرة له أن تلزم الشركات المنتجة والمصنعة له على كتابة عبارات التحذير من شربه، وبعض الأضرار التي يسببها؛ فإنه لا يشك عاقل في القول بجرمته الآن.

ويمكن الاستدلال على حرمة شرب الدخان بما يلي:

أولاً: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] والدخان يوقع في الأمراض المهلكة كالسل، والسرطان، والذبحة الصدرية، وتصلب الشرايين، وأمراض القلب إلى آخر قائمة هذه الأمراض.

ثانيًا: قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وقوله ﷺ كما في الصحيحين: ((من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يتوجأ بها - أي: (يطعن بها)) كما في رواية مسلم - في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن شرب سمًا فقتل نفسه؛ فهو يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا)) والدخان فيها سم النيكوتين يقتل شاربه ببطء، ففيه قتل بطيء للنفس، فصاحبه يعذب بشربه في النار، والله تعالى أعلم.

فقه الجنايات

ثالثاً: قال الله تعالى عن الخمر والميسر: ﴿وَأَثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] والدخان ضرره أكبر من نفعه، وإذا كان فيه نفع للبعض، وضرر للآخرين، فتبقى الزيادة ضرراً محضاً أي: إذا كانت المضرة أكثر من المنفعة؛ فقد بقيت الزيادة مضرة محضة.

رابعاً: قال -عز من قائل-: ﴿وَلَا بُدْرَ تَبْدِيرًا ﴿٦٦﴾ إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٦، ٢٧] والدخان فيه تبدير للمال وإسراف، وهما منهي عنهما.

خامساً: قال سبحانه: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيحٍ ﴿٦١﴾ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ [الغاشية: ٦، ٧] والدخان -والعياذ بالله- لا يسمن، ولا يغني من جوع.

سادساً: وقال ﷺ عن رسول الله ﷺ وعن من تبعه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] والسؤال: هل الدخان من الطيبات، أو من الخبائث؟ والإجابة تحدد الحكم، وهو قطعاً ليس من الطيبات، بل يقيناً من الخبائث، وهي حرام.

سابعاً: قوله ﷺ في حديث أبي سعيد الخدري < قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا ضرر ولا ضرار، من أضر أضر الله به، ومن شاق شاق الله عليه)) أخرجه الإمام البخاري في الأحكام، والدخان يضر صاحبه، بل يضر من حوله، ويشق على نفسه، وعلى أهل بيته.

ثامناً: قوله ﷺ في حديث جابر بن عبد الله < في الصحيحين -واللفظ للإمام مسلم-: ((من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا، أو ليعتزل مسجدنا، وليقعد في بيته)) وعن أبي هريرة < في الحديث المتفق عليه: ((من كان يؤمن بالله واليوم الآخر؛ فلا يؤذ جاره)) والمدخن يؤذي برائحة الدخان الكريهة إخوانه المؤمنين في

المساجد، والأماكن العامة، ويؤذي جيرانه، وأهل بيته، ويكفي الرائحة الكريهة في تحريمه ومنعه؛ ولذلك يقال للمدخن: خذ سيجارة، واغمسها في نصف كوب من الماء مدةً، ثم حاول أن تشرب مائها، ولن تستطيع.

تاسعاً: وفي الصحيحين أيضاً عن جابرٍ < : ((أن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الناس)) وروى الطبراني في الأوسط عن أنسٍ < بإسناد حسن: ((من أذى مسلماً فقد أذاني، ومن أذاني؛ فقد أذى الله)) والتدخين فيه أذية للمسلمين، وأظن أن الملائكة لا تدخل بيوت المدخنين، ولا تصحبهم لتأذيتهم من رائحة المدخنين، هذا وغير ذلك من الأدلة كثير.

وقد يحتاج البعض بأن الكثيرين يدخنون، ولا ضرر عليهم، فيقال لهم: وما أدراكم، وهل عموم الربا في المعاملات يجعله حلالاً، وماذا تقولون في قول الله تعالى: ﴿ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَأْتِ الْأُولَى الْأَلْبَنِبَ لَعَلَّكُمْ تَقْلِحُونَ ﴾ [المائدة: ١٠٠].

ولا يقال بعد ذلك: إن الدخان صغيرة؛ فقد ذكر بعض العلماء أن الصغيرة تعطى حكم الكبيرة لواحدةٍ من خمس حالات:

الأولى: الإصرار عليه.

الثانية: التهاون به والاستخفاف بفعلها.

الثالثة: الفرح والسرور بها.

الرابعة: التفاخر بها بين الناس.

الخامسة: صدورها من عالم، أو ممن يقتدى به، بل أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز إمامة من يشرب التُّمباك.

حد السرقة وأحكامه

عناصر الدرس

- العنصر الأول : حكم جريمة السرقة والحكمة منه ٧٥٧
- العنصر الثاني : الإقرار والشهادة على السرقة ونوع الحق فيها ٧٧٢

حكم جريمة السرقة والحكمة منه

١. تعريف السرقة:

أ. في اللغة: مصدر قولهم: سرق الشيء يسرقه سرقة: أي أخذه خفية، وهي مأخوذة من مادة: "سين، راء قاف" التي تدل على ذات المعنى. يقول ابن فارس: السين والراء والقاف أصل يدل على أخذ شيء في خفاءٍ وسرٍ، يقال: سرق يسرق سرقةً وسَرَقًا.

قال الله تعالى على لسان إخوة يوسف #: ﴿قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٧٧]، وسَرَقَهُ: نسبه إلى السرقة، وقرئ في التنزيل العزيز: "إِنَّ ابْنَكَ سَرِقٌ" (يوسف: ٨١) وفي (لسان العرب) عن ابن عرفة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] قال: السارق عند العرب من جاء مستترًا إلى حرز فأخذ منه ما ليس له، وسرقه: أخذ ماله خفية، فهو سَرِقٌ، والجمع: سَرَقَةٌ وسراق، والسُّرَاقَةُ ما سرق.

يقال: هذه سُرَاقَةٌ فلان لما سرقه، واسترق السمع، إذا تسمع محتفياً وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾ ﴿١٦﴾ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴿١٧﴾ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ ﴿١٨﴾ [الحجر: ١٦ - ١٨] والمُسَارِقَةُ والاستراق، والتسرق اختلاس النظر والسمع، وسرقة مفاصله، وانسرفت أي ضعفت، والانسراق أن يخنس إنسان عن قوم؛ ليذهب.

ب. في اصطلاح الفقهاء: فقد جاء على النحو الآتي: في الفقه الحنفي: هي أخذ العاقل البالغ نصاباً محرزاً، أو ما قيمته نصاباً ملكاً للغير، لا شبهة له فيه، على وجه الخفية.

فقه الجنایات

وعرفها ابن عرفة المالكي، بقوله: أخذ مكلف حراً لا يعقل؛ لصغره، أو مالاً محترماً لغيره نصاباً أخرجه من حرزه بقصد واحد؛ خفية لا شبهة له فيه، وفي (مغني المحتاج) قال الخطيب الشربيني: أخذ المال خفيةً ظلماً من حرز مثله، بشروط.

وقال ابن قدامة الحنبلي: ومعنى السرقة أخذ المال على وجه الخفية والاستتار.

وعرفها البهوتي في (الروض المربع) بأنها: أخذ مال على وجه الاختفاء من مالكة أو نائبه، والناظر في التعريفات الفقهية السابقة؛ يتبين له أن السرقة في الشرع لها تعريفان:

أحدهما: أخذ الشيء من الغير خفية، وهو ما اقتصر عليه الحنابلة إجمالاً ودون تفصيل، كما فعل بقية الفقهاء.

والآخر: ما يترتب عليه الحكم الشرعي، واشتمل التعريف على ما يلي:

أولاً: الآخذ: أي السارق، وهو عند الحنفية العاقل البالغ، أي المكلف عند المالكية.

ثانياً: المأخوذ، وهو النصاب، أو ما قيمته نصاب عند الحنفية، وهو كذلك لدى المالكية، مع كونه مالاً محترماً.

وأضاف المالكية في المأخوذ سوى المال حراً لا يعقل؛ لصغره؛ فمن أخذ ولدًا صغيراً لا يعقل خفية فقد سرقه.

ثالثاً: المكان المأخوذ منه وهو الحرز عند الجميع.

رابعاً: انعدام الشبهة لدى الآخذ، حيث قال الحنفية والمالكية: لا شبهة له فيه، وبناء على ما تقدم؛ يتبين أن تعريف المالكية، وهو ما حده ابن عرفة للسرقة

أشمل وأكمل ؛ فنختم به ، وبشرح مفرداته ، وبدأ ابن عرفة في السرقة بسرقة الحر الصغير ، لأن المالكية قالوا بقطع السارق خلافاً للجمهور ، فالسرقة أخذ مكلف حرّاً لا يعقل لصغره ، أو مالاً محترماً لغيره نصاباً لا شبهة له فيه على وجه الخفية .

فقوله : أخذ جنس في التعريف ، يشمل الأخذ الصادر من مكلف ، أو من غير مكلف ، وسواء أكان المأخوذ مالاً أم غير مال ، نصاباً أم غير نصاب ، أخذ بقصد واحد ، أو متعدد ، خفية ، أو جهاراً ، للأخذ فيه شبهة ، أو ليس له شبهة .

وقوله : مكلف ، من إضافة المصدر إلى فاعله ، والمكلف هو البالغ العاقل سواء أكان حرّاً أم عبداً ، ذكراً أم أنثى ، مسلماً أم كافراً ؛ فغير المكلف من صبي ومجنون لا تنطبق عليه أحكام حد السرقة .

قوله : حرّاً لا يعقل لصغره أي : صغيراً جداً لا يفهم ؛ لأنه صار كالبهيمة ، لا تدفع عن نفسها ، ولا تتكلم بما يفهم عنها ، وهو مفعول لأخذ ، وهو النول الأول المسروق .

وقوله : أو مالاً محترماً لغيره ، هو النوع الثاني من أنواع السرقة ، وأخرج بالمال المحترم ما ليس له حرمة كسرقة الخمر .

وقوله : نصاباً ، قيد ثالث يخرج به ما إذا سرق أقل من النصاب ، وسيأتي بيانه في شروط المسروق .

وقوله : لا شبهة له فيه ، يخرج به أخذ الأب من مال ولده ، ومن أخذ طعاماً في زمن مجاعة ، وكذلك من سرق من مال غريمه ، وقال الرصاع في (شرح حدود ابن عرفة) وحقه أن يقيد الشبهة بالقوية ؛ لأنه إذا سرق من بيت المال ؛ فإنه يقطع .

وقوله : على وجه الخفية ، أخرج غير الخفية إذا كان غلبة قهراً أو غلماً ، وغير ذلك مما يأتي ، وليس فيه قطع .

٢. حكم السرقة ودليله :

جاء في (موسوعة نضرة النعيم): السرقة من الكبائر التي يجب فيها الحد، وقد عدها الذهبي الكبيرة الثالثة والعشرين، ونقل عن ابن شهاب قوله: "تَكَلَّ اللهُ بالقطع في سرقة أموال الناس، والله عزيز في انتقامه من السارق، حكيم فيما أوجبه من قطع يده.

وقال ابن حجر: عدُّ السرقة من الكبائر، هو ما اتفق عليه العلماء، وهو ما صرحت به الأحاديث، والظاهر أنه لا فرق في كونها كبيرة بين الموجبة للقطع، وعدم الموجبة له؛ لشبهة لا تقتضي حِلَّ الأخذ، كأن سرق مالاً غير محرز.

وقال الحلبي: وسرقة الشيء التافه صغيرة، فإن كان المسروق منه مسكيناً لا غنى به عما أخذ منه؛ صارت كبيرة، وإلا لم توجب الحد.

قال: وأخذ أموال الناس بغير حق كبيرة.

فالسرقة محرمة شرعاً، وقد ثبت تحريمها بالكتاب والسنة والإجماع والقياس.

أولاً: من الكتاب: قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ [المائدة: ٣٨] ووجه الدلالة أن الله تعالى أمر بقطع يد السارق، والقطع لا يكون إلا عن فعل محرم، فالقطع مجازاة على الفعل القبيح، وهو عقوبة من الله العزيز الحكيم في شرعه، فلا يأمر بقطع اليد ظلماً.

فائدة: قال الأصمعي: قرأت يوماً هذه الآية، والسارق والسارقة، وإلى جنبي أعرابي، فقلت: "والله غفور رحيم" سهواً؛ فقال الأعرابي: كلام من هذا؟ قلت: كلام الله، قال: ليس هذا بكلام الله، أعد، فأعدت وتنبهت، فقلت:

﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فقال: نعم هذا كلام الله، فقلت: أتقرأ القرآن؟ قال: لا، قلت: فمن أين علمت أنني أخطأت؟ فقال: يا هذا، عزّ فحكّم فقطع ولو غفر ورحم لما قطع.

ثانياً: من السنة الشريفة: فقد وردت أحاديث منها ما أخرجه الإمام مسلم في حد السرقة ونصابها من كتاب الحدود:

الأول: عن أبي هريرة < قال: قال رسول الله ﷺ: ((لعن الله السارق؛ يسرق البيضة؛ فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده)) قال النووي: بعد إيراد الأقوال في البيضة والحبل، والصواب أن المراد التنبيه على عظيم ما خسر، وهي يده، في مقابلة حقير من المال وهو ربع دينار، فإنه يشارك البيضة والحبل في الحقارة.

الثاني: عن عائشة > قالت: ((كان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعداً)) وفي رواية عن رسول الله ﷺ قال: ((لا تقطع يد السارق إلّا في ربع دينار فصاعداً)).

الثالث: وعن ابن عمر } ((أن رسول الله ﷺ: قطع سارقاً في مجن قيمته ثلاثة دراهم)) قال النووي: والمجن بكسر الميم، وفتح الجيم اسم لكل ما يستجن به، أي يستتر.

الرابع: وعن عائشة > أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلّا أسامة جِبُّ رسول الله ﷺ؟! فكلّمه أسامة؛ فقال رسول الله ﷺ: ((أتشفع في حد من حدود الله؟! ثم قام فاختطب فقال: أيها الناس، إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)).

ووجه الدلالة من الحديث الأول: أن رسول الله ﷺ لعن السارق، واللعن لا يكون إلا عن فعل محرم، أما الأحاديث التالية: فقد دلت على قطع يد السارق، ولا يكون كذلك إلا عن فعل محرم أيضاً.

ثالثاً: الإجماع: فقد أجمعت الأمة على تحريم السرقة، وصار تحريمها معلوماً من الدين ضرورة، فمنكره يكون كافراً والعياذ بالله، وفي (موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي) يقول السعدي أبو جيب في حد السرقة: يجب قطع يد السارق بإجماع الأمة، وفي فسق السارق، يقول: لا خلاف بين جميع علماء الأمة في أن السارق يقال له: فاسق فاجر، ما لم يظهر منه خشوع التوبة، مما ركب من المعصية.

رابعاً: القياس: فهو يقتضي إقامة حد السرقة كغيره من الحدود، التي أمر الله تعالى بها، وشرعها؛ حفظاً للأنفس والأعراض والأموال، ولدى النظر والتدبر يستبين لنا حرص الإسلام البالغ على صون الأنفس أن تزهد، والأموال أن تأخذ بغير حق، وحتى يتبين لنا هذه الحكمة العديدة من تحريم الصدقة.

٣. حكمة تحريم السرقة:

حرم الإسلام السرقة لأسباب عديدة منها:

الأول: أنها فساد في الأرض، وسلب للمال الذي هو عصب الحياة وقوامها، واعتداء على حرمة التي قدسها الشارع، حيث جعل المحافظة عليه من الضروريات الخمس، التي اتفقت الشرائع السماوية على مراعاتها، والمحافظة عليها.

الثاني: أنها تتنافى مع ما يجب أن يكون عليه المؤمن من المروءة والأخلاق الفاضلة؛ لذلك سلب الشارع كمال الإيمان بقول الرسول ﷺ: ((لا يزيني الزاني

حين يزني وهو مؤمن ، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن)) والحديث أخرجه الإمام مسلم في باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي من كتاب الإيمان.

وقال النووي في شرحه : القول الصحيح الذي قاله المحققون ، أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان.

الثالث : أن حادثة السرقة في حيٍّ أو قريةٍ تزعج كل الآمنين من الآدميين فيتجهون إلى الحراس ، يقيمونه وإلى المغالِق يحكمونها ، ومع ذلك يبيتون في ذعر مستمر ، حيث يستمرئ السارق مال الأفراد والجماعات ، كما يقول الإمام محمد أبو زهرة . ويضيف : ولقد وجدنا السارق يجيئون إلى الضعفاء من النساء في مُخَادِرِهِنَّ فيسلبونهن حُلِيِّهِنَّ وأموالهن ، ويقتلونهن في سبيل ذلك ، ولا يكاد يمر يوم في المدائن الكبرى من غير ارتكاب جريمة قتل لأجل السرقة ، فهي جريمة تتبعها أقصى الجرائم مباشرة ، وإن السارق يتسلحون دائماً ؛ لينالوا المال من طريق قتل النفس .

وطبيعة السارق نهمة شرهة مستبيحةٌ ، قاطعة ما بينها وما بين الناس ، ولا ينظر السارق إلى الناس ، إلَّا كما ينظر السبع إلى فريسته ينهشها من أي طريق كان ، هذه نظرات السارق إلى المجتمع ، ولا تخفيها حضارة ، ولا يمنعها تقدم عقلي من غير وجدان ديني ؛ ولذا وجدنا العصابات في البلاد المتحضرة في أوروبا وأمريكا ؛ وخصوصاً الأخيرة تهدد الآمنين ، والدولة قاصرة عن أن تتعقبهم ؛ لأن الداء قد استشرى ، وتوهم بعضهم أنها فروسية .

الرابع : أنها اعتداء على المجتمع الإسلامي المصون بشريعة الله تعالى ، حيث لا يظلم أحدٌ أحداً ، ولا يؤذي واحدٌ واحداً في نفسه أو ماله أو عرضه وقد تقرر ذلك بقول رسول الله ﷺ : ((كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله

وعرضه)) (صحيح الإمام مسلم) باب تحريم ظلم مسلم وخذله ، واحتقاره ودمه وعرضه وماله من كتاب البر والصلة.

الخامس: أن غالب السارق لا يسرقون من أجل ضروريات حياتهم ، خاصة لو اتجهوا إلى العمل الحلال والكسب عن طريقه ، لكنهم يسرقون طمعاً في الثراء من غير طريق العمل ؛ فيسرقون ويترتب على السرقة ترويع الأمنين ، وحرمانهم الطمأنينة التي من حقهم أن يستمتعوا بها ، وسلبهم أموالهم الحلال ، فتشيع الفوضى في المجتمعات ، وتنتهك فيها الحرمات ، ولدرء ذلك حرمت السرقات.

السادس: أن في السرقة قضاء على قيمة العمل ، وأهميته في المجتمع وما يترتب عليه من إنتاج يفي بحاجات العاملين ، بل وغير القادرين على العمل ، حيث يحصل السارق على ثمرة عمل غيره ، بطريق سهل ، وبخفية واستتار ، فتتحل رابطة القيم والأخلاق في مجتمع السارق ، وتنسحب على ضعاف العقول ممن حولهم ، ويكثر جيش المتعطلين من السارقين ، وتندثر طرق المكاسب الحلال من صناعات وزراعات وتجارات.

السابع: أن في تحريم السرقة أساس في وقاية المجتمع من آفاته ، التي تقوض بنيانه ، وحتى يمكن قيام مدنية فاضلة ؛ لأن هذه الجريمة وغيرها خُبثٌ يجب إزالته ، وشرٌّ يجب تنقية الجماعة منه ؛ فكان تحريم السرقة ، وما يترتب عليها من حد بقطع اليد حكمة جليةً وجليلةً.

الثامن: أن السرقة باعتبارها تقع من فاعلها سرّاً ، وما يترتب على حصول السارق على المال خفية من تسلق للأسوار ، وكسر للأقفال وعدم تمكن صاحب المال من حمايته بأكثر مما فعل من غلق بابه ، وستر ماله في حرزه ، وكونه نائماً مطمئناً في سربه ، وما قد يحدث غالباً من جهة السارق من انتهاكٍ للحرمات ،

وربما اطلاع على العورات، فتشدد المصيبة على الأمنين من كثرة السرقات، فكان تحريم السرقة لذلك كله من تشريع رب الأرض والسموات، المطلع على الخفيات.

٤. حد السرقة والحكمة فيه :

أولاً: لا خلاف في أن حد السارق هو قطع يده؛ لآية سورة "المائدة"، والقطع واجب بشروطه الآتية بعد ذلك، وكيفيته، وفي (موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي): يجب قطع يد السارق بإجماع الأمة.

ثانياً: تعددت أقوال الفقهاء في الحكمة من القطع، ومن ذلك:

القول الأول: ما قاله صاحب (الاختيار لتعليل المختار): لأن المال محبوب، أي: محبب إلى النفوس، تميل إليه الطباع البشرية؛ خصوصاً عند الحاجة والضرورة. ومن الناس من لا يردعه عقل، ولا يمنعه نقل، ولا تزجرهم الديانة، ولا تردهم المروءة والأمانة، فلولا الزواجر الشرعية من القطع، والصلب ونحوهما؛ لبادروا إلى أخذ الأموال مكابرة على وجه المجاهرة، أو خيفة على وجه الاستصرار، وفيه من الفساد ما لا يخفى؛ فناسب شرع هذه الزواجر في حق المستسر، والمكابر في السرقتين الصغرى والكبرى؛ حسماً لباب الفساد وإصلاحاً لأحوال العباد.

القول الثاني: يبين ابن القيم في (أعلام الموقعين): الحكمة في شرع الحدود إجمالاً، بقوله: فكان من بعض حكمته سبحانه ورحمته، أن شرع العقوبات بالجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض، في النفوس والأبدان، والأعراض والأموال، كالقتل والجراح، والقذف والسرقة، فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات، غاية الإحكام، وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر.

مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع. فلم يشرع في الكذب قطع اللسان، ولا القتل، ولا في الزنا الخصاء، ولا في السرقة إعدام النفس، وإنما شرع لهم في ذلك ما هو موجب أسمائه وصفاته من حكمته ورحمته، ولطفه وإحسانه، وعدله لتزول النوائب، وتنقطع الأطماع عن التظالم والعدوان، ويقتنع كل إنسان بما آتاه مالكة وخالقه، فلا يطمع في استلاب غيره حقه، ثم يبين -رحمه الله- في موضع آخر الحكمة في قطع السارق؛ خاصة فيقول: ثم إن في حد السرقة معنى آخر، وهو أن السرقة، إنما تقع من فاعلها سرّاً، كما يقتضيه اسمها، والعازم على السرقة مخنفٍ كاتم خائف أن يشعر بمكانه؛ فيأخذ به، ثم هو مستعدٌّ للهرب والخلاص بنفسه إذا أخذ الشيء المسروق، واليدان للإنسان كالجنّاحين للطائر في إعانتة على الطيران، فعوقب السارق بقطع اليد قصاً لجنّاحه، فإذا فعلَ به هذا في أول مرة بقى مقصوص أحد الجنّاحين ضعيفاً في العدو -الجري- ثم يقطع في الثانية رجله؛ فيزداد ضعفاً في عدوه فلا يكاد يفوت الطالب، ثم تقطع يده الأخرى في الثالثة، ورجله الأخرى في الرابعة، فيبقى لحمًا على وضم فيستريح ويريح.

القول الثالث: يقول الماوردي الشافعي في (الأحكام السلطانية) عن الحدود عموماً: والحدود زواجر وضعتها الله تعالى عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به، لِمَا في الطبع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة، بعاجل اللذة، فعجل الله تعالى من زواجر الحدود ما يردع به ذا الجهالة؛ حذراً من ألم العقوبة، وخيفة من مكان الفضيحة، ليكون ما حضر من محارمه ممنوعاً وما أمر به من فروضه متبوعاً؛ فتكون المصلحة أعم. والتكليف أتم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] يعني في استنقاذهم من الجهالة، وإرشادهم من الضلالة، وكفهم عن المعاصي وبعثهم على الطاعة.

القول الرابع: في (الجامع لأحكام القرآن الكريم) للإمام القرطبي، وفي (الحاوي) للمواردي إجابة عن تساؤل، لماذا جعل حد السرقة قطع اليد لتناول المال بها؟ ولم يجعل حد الزنا قطع الذكر لمواقعة الزنا به؟.

والجواب ذلك لثلاثة معاني:

أحدها: أن للسارق مثل يده التي قطعت، فإن انزجر بها اعتاض بالثانية، وليس للزاني مثل ذكره، إذا قطع فلم يعتض بغيره، لو انزجر بقطعه.

الثاني: أن الحد زجر للمحدود وغيره، وقطع اليد في السرقة ظاهر، فُتري - أي من الناس - وقطع الذكر في الزنا باطن لا يرى منه.

الثالث: أن قطع الذكر فيه إبطال للنسل، وليس ذلك في قطع اليد، ونختم بما قاله الأستاذ عبد القادر عودة في (التشريع الجنائي الإسلامي) والشيخ سيد قطب في (ظلال القرآن) من علة فرض عقوبة القطع للسرقة: أن السارق حينما يفكر في السرقة، إنما يفكر في أن يزيد كسبه بكسب غيره، فهو يستصغر ما يكسبه من طريق الحلال، ويريد أن ينميه من طريق الحرام، وهو لا يكتفي بثمره عمله؛ فيطمع في ثمرة عمل غيره.

وقد حاربت الشريعة هذا الدافع في نفس الإنسان، بتقرير عقوبة القطع؛ لأن قطع اليد أو الرجل يؤدي إلى نقص الكسب، وهو يؤدي إلى نقص الثراء، وهذا يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق وعلى الظهور، ويدعو إلى شدة الكدح، وكثرة العمل، والتخوف الشديد على المستقبل.

فالشريعة الإسلامية بتقريرها عقوبة القطع، دفعت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب الجريمة بعوامل نفسية مضادة، تصرف عن جريمة السرقة ثم يقولان: وتجعل القوانين الحبس عقوبة للسرقة، وهي عقوبة قد أخفقت في محاربة الجريمة

على العموم، والسرقه على الخصوص، والعله في هذا الإخفاق: أن عقوبة الحبس لا تخلق في نفس السارق العوامل النفسية التي تصرفه عن جريمة السرقة؛ لأن عقوبة الحبس لا تحول بين السارق وبين العمل والكسب إلّا مدة الحبس، وما حجه إلى الكسب في الحبس - أي السجن - وهو موفر الطلبات، مكفي الحاجات.

أقول: من هنا كانت النظرات القاصرة، والشبهات الباطلة، التي وردت على عقوبة قطع اليد في السرقة.

٥. شبهات وافتراءات على شرعية حد القطع في السرقة ودحض ذلك والرد عليه:

أولاً: يعيب بعض الغربيين على الشريعة الإسلامية قطع يد السارق، ويزعمون أن هذه العقوبة صارمة جامدة، لا تليق لمجتمع متحضر، ويقولون: يكفي في عقوبة السارق السجن ردعاً له، وزجرًا لغيره، وكان من أثر هذه الفلسفة التي لا تستند على منطق سليم، أن زادت الجرائم، وكثرت العصابات، وأصبحت السجون ممتلئة بالمجرمين، وقطاع الطريق، الذين يهددون الأمن والاستقرار.

يسرق السارق وهو آمن مطمئن لا يخشى شيئاً، اللهم إلّا ذلك السجن الذي يطعم ويكسى فيه، بل ويزار، فيقضي مدة العقوبة التي فرضها عليه القانون الوضعي، ثم يخرج من السجن، وهو إلى الإجرام أميل، وعلى الشر أقدر؛ وذلك لقصور العقل البشري عن الوصول إلى الدواء الناجع، والشفاء النافع لمعالجة مثل هذه الأمراض الخطيرة في المجتمع، أما الإسلام الحنيف: فقد استطاع أن يقتلع الشر من جذوره، ويدّ واحدةً تقطع كافية لردع المجرمين، وزجر غيرهم، فياله من تشريع حكيم!.

ثانياً: قد ذكروا أن أبا العلاء المعري لما قدم بغداد اشتهر عنه أنه أورد إشكالاً على الفقهاء في جعلهم نصاب السرقة ربع دينار، ونظم في ذلك شعراً دلّ على جهله، وقلة عقله، فقال:

يَدٌ بِخَمْسِ مِئِينَ عَسْجِدٍ وَوَدِيَتْ ❖ مَا بِأَلْهَا قُطِعَتْ فِي رُبْعِ دِينَارٍ
تَنَاقَضُ مَا لَنَا إِلَّا السُّكُوتُ لَهُ ❖ وَأَنْ نَعُوذَ بِمَوْلَانَا مِنَ النَّارِ

"يدٌ بخمس مئتين عسجد" عسجد يعني: ذهب، ووديت: يعني دية اليد الواحدة على النصف من دية الشخص، ففيها: خمسمائة دينار من ذهب، يستغرب فيقول: ما بالها قطعت في ربع دينار؟! ثم يجيب على نفسه قائلاً: تناقض أي في الشرع -والعياذ بالله- ما لنا إلا السكوت له، وأن نعوذ بمولانا من النار، وفي شطرة البيت الثاني لفظة أخرى، وهي "نستجير بمولانا من النار، وقد قيض الله تعالى من يدافع عن هذا التشكيك المريب ومن هؤلاء الإمام الشافعي < فقال:

هناك مظلومةٌ غالت بقيمتها ❖ وها هنا ظلمت هانت على الباري

هناك: أي في الجناية عليها، هي مظلومة؛ لذلك غالت بقيمتها، يعني: كانت قيمتها خمسمائة دينار، وها هنا، أي: في السرقة ظلمت وتعدت وتجاوزت؛ فهانت على الباري.

والثاني: الذي رد على هذا التشكيك: القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، بقوله:

عز الأمانة أغلاها وأرخصها ❖ ذل الخيانة فافهم حكمة الباري

عز الأمانة لما كانت أمينة، فغلت قيمتها، وأرخصها ذل الخيانة، أي بالسرقة، فافهم حكمة س الباري.

الثالث الذي أجاب: شمس الدين الكردي، فقال:

فقه الجنايات

قل للمعري عار أيما عار ❖ جهل الفتى وهو عن ثوب التقى عاري
 لا تَقْدَحَنَّ زِنَادَ الشُّعْرِ عَنْ حَكْمِ ❖ شعائرُ الشرع لم تقدح بأشعار
 فَقِيْمَةُ الْيَدِ نِصْفُ الْأَلْفِ مِنْ ذَهَبٍ ❖ فإن تعدت فلا تسوي بدينار
 وقال ابن الجوزي، لما سأل عن هذا التشكيك أيضاً: لما كانت أمينة كانت ثمينه،
 ولما خانت هانت.

ونقل الحافظ ابن كثير عن بعضهم، قوله: هذا من تمام الحكمة، والمصلحة
 وأسرار الشريعة العظيمة، فإن في باب الجنايات ناسب أن تعظم قيمة اليد
 بخمسمائة دينار؛ لثلاثي يحنى عليها، وفي باب السرقة ناسب أن يكون القدر الذي
 تقطع فيه، هو ربع دينار؛ لثلاثي يسارع الناس في سرقة الأموال، فهذا هو عين
 الحكمة عند ذوي الألباب؛ ولهذا قال الله تعالى: ﴿جَزَاءُ يَمَّا كَسَبْنَا نَكْلًا مِّنَ اللَّهِ
 وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ أي: مجازاة على صنيعهما السيئ في أخذ أموال الناس
 بأيديهم، فناسب أن يقطع ما استعان به في ذلك أي السارق والسارقة؛ نكالا من
 الله: أي تنكيلا من الله بهما على ارتكاب ذلك، والله عزيز: أي في انتقامه،
 حكيم: أي في أمره ونهيه، وشرعه وقدره.

وقال الأستاذ الدكتور عبد الله المصلح في كتابه (الشبهات المسقطه للعقوبات):
 والاعتراض على العقوبة في السرقة من الزنادقة قديم، وما زنادقة اليوم إلا امتداد
 لزنادقة الأمس، يجمع بينهم قصر النظر، وعدم التسليم لأمر الله تعالى،
 والاعتراض على حكمه سبحانه.

ولو نظرنا إلى ما نحن فيه الآن من انتشار السرقات بكافة صورها، وأشكالها؛
 لظهرت لنا جلياً حكمة الله تعالى في تشريع حد القطع في السرقة، التي عمت
 وهالت، وصار الإنسان لا يأمن على ماله، حيث لا ضمير يمنع، ولا عقوبة

تزجر، ففي شرعية حد القطع للسارق محافظة على الأموال، ومنع للمعتدين أن يكرروا اعتدائهم على الآخرين، وزجر لغيرهم ممن تسول لهم أنفسهم سلب أموال الناس وحرمانهم منها.

وهذا حكم الله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

ثالثاً: وقد يقال: لماذا بدأ الله تعالى بالسارق في هذه الآية من سورة "المائدة" قبل السارقة؟ فقال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ أما في سورة "النور" فقد بدأ سبحانه بالزانية قبل الزاني، فما الحكمة من ذلك؟ وقد أجاب الإمام القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن العظيم) عن ذلك بقوله: الجواب أن يقال: لما كان حب المال على الرجال أغلب، وشهوة الاستمتاع على النساء أغلب، بدأ بهما في الموضعين.

رابعاً: يعترف الإمام الشيخ محمد أبو زهرة مجازياً من يستفطعون هذه العقوبة، وهي قطع يد السارق، ويشنعون على الإسلام بها، وما هم إلى قصار النظر، فيقولوا: نعم إنها عقوبة قاسية، ولكن عند النظر في قسوتها يجب أن ينظر أيضاً إلى النتائج المترتبة على فشوها، والقسوة التي يرتكبها السراق.

وإننا لو أحصينا الأيدي التي قطعت بحق في البلاد التي تطبق الحدود والأحكام الشرعية، ثم أحصينا الأنفس التي أزهقت في سبيل السرقة؛ لوجدنا الأيدي التي تقطع عددها ضئيل بالنسبة للنفوس التي تزهق، ذلك أن قطع يد سارق واحد تروع السارقين، فتجعلهم يترددون عند الإقدام على السرقة، والحقيقة: إننا نتردد بين ترويعين، إما أن نروع الآثمين المجرمين، وإما أن نروع الآمنين المسالمين، فاختر الإسلام أن يروع الآثم ليختفي، ويكون الأمن الشامل، وحماية الحقوق.

وقطع اليد لا يكون إلا بثبوت السرقة، بدليل لا شبهة فيه، وبشروط لا بد من تحققها، في كل ركن من أركان السرقة؛ فكانت عقوبة القطع؛ لترويع السارقين، وإفراغهم؛ لتحقيق أمن العباد والبلاد.

الإقرار والشهادة على السرقة، ونوع الحق فيها

ثبتت السرقة الموجبة للقطع بأحد أمرين:

أولهما: الإقرار.

وثانيهما: البينة - أي: الشهادة.

ونتناول كل أمر على حدة، وما يشترط فيه:

١. الإقرار بالسرقة وشروطه:

اتفق الفقهاء عن أن جريمة السرقة تثبت بالإقرار من السارق، ويشترط في المقر ما يلي:

أولاً: أن يكون بالغاً - أي: بلوغ سن التكليف - وعلى هذا، لا يصح إقرار الصبي في شيء من الحدود؛ لحديث النبي ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق)) والحديث أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه وأسناده صحيح.

ولأن الحدود لا تقام إلا على المكلفين، ولأن السبب الحدي لا بد أن يكون جنائية، وفعل الصبي لا يوصف بكونه جنائية.

ثانياً: أن يكون عاقلاً؛ لأن العقل مناط التكليف، فلا يصح إقرار المجنون؛ للحديث السابق، ولأن القول بصحة الإقرار يتضمن المؤاخذة، وبين المؤاخذة وعدم الفعل منافاته؛ فتعين القول بعدم صحة إقرار غير العاقل.

ثالثاً: أن يكون مختاراً، فإن كان الإقرار بسبب إكراه؛ فإنه يكون باطلاً؛ لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْأَيْمَنِ﴾ [النحل: ١٠٦] ولقوله ﷺ: ((إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)) أخرجه الطحاوي في (شرح المعاني) والحاكم وصححه وفيه ما قال.

ولأن صحته الالتزامات مشروطة برضا والإقرار التزام؛ فتكون صحته متوقفة على الرضا، ولما كان المكروه لا رضاه؛ فإن إقراره يكون غير صحيح.

رابعاً: أن يفصل المقرر في إقراره، فبين العين المسروقات؛ لاحتمال أن تكون مما لا يجب القطع بسرقة، كالمال غير المحرم، ويبين قيمتها وقت السرقة؛ إذ القطع لا يجب فيما دون النصاب، ويبين المكان الذي سرقت منه؛ لئلا تكون سرقت من غير حرزٍ أو من حرزٍ لا يصلح لحفظ هذه العين ويبين المسروق منه؛ لجواز أن يكون للسارق شبهة في المال المسروق، كما لو سرق مال أحد أصوله أو فروعه وغير ذلك؛ لاحتمال الشبهة الدائرة للحد.

خامساً: أن يكون إقراره بعد الدعوى عليه، فإن أقر قبلها؛ لم يثبت القطع في المال؛ بل يوقف على حضور المالك وطلبه؛ لأنه ربما حضر وأقر أنه كان أباح له المال، أو يقر له بالملك؛ فيسقط الحد، وإن كذبه السارق؛ للشبهة أيضاً.

سادساً: أن يكون الإقرار صريحاً ظاهر الدلالة لا لبس فيه ولا إيهام ولا غموض؛ بحيث لا يحتمل إلا وجهاً واحداً؛ لأن الإقرار الذي يحتمل التأويل أو يثير الشك يورث شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات على ما مر في الحدود السابقة.

وبقى شرطان فيهما خلاف بين الفقهاء، نوجزهما فيما يلي:

سابعاً: هل يشترط أن يكون الإقرار في مجلس القضاء، أو لا يشترط؟.

فقه الجنایات

رأیان: ذهب الحنفية إلى الأول: وقالوا: أن المقر إذا ثبت على إقراره؛ فالحجة عليه هي الإقرار، وإن أنكر أمام الحاكم؛ فأنكاره رجوعٌ، فتثبت الشبهة، فلا حد معها.

وذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة: إلى عدم اشتراط كون الإقرار في مجلس القضاء، وقالوا: إن أقر بالسرقة أمام البينة العادلة، وشهدوا بذلك عند الحاكم؛ ثبت الحد واستدل الجمهور بقصة العسيف -أي: الأجير الشاب- الذي زنى بامرأة اليهودي، وقول الرسول ﷺ: ((واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها)).

وظاهر هذا أن الاعتراف لا يشترط أن يكون أمام الحاكم؛ لأن اعترافها كان بعيداً عن حضرته ﷺ خصوصاً وأنه وقد جاء في بعض الروايات ما يشعر أن أنيساً أعاد جوابها على رسول الله ﷺ.

ويناقش دليل الجمهور بأن أنيساً < كان نائباً عن الرسول ﷺ لذلك يترجح قول الحنفية؛ لأن المقر إن أنكر أمام الحاكم؛ كان رجوعاً فيه شبهة تدرأ الحد عنه.

ثامناً: هل يشترط التكرار في الإقرار أو لا يشترط؟

قولان أيضاً:

أولهما: يشترط الإقرار مرتين لثبوت حد السرقة، وذهب إلى ذلك الحنابلة في المشهور عندهم، وأبو يوسف وابن أبي ليلى من الحنفية، واستدلوا بما رواه أبو داود عن أبي أمية المخزومي، ((أن النبي ﷺ أتى بسارق اعترف، ولم يوجد عنده متاع، فقال رسول الله ﷺ: ما إخالك سرقت؟! فقال: بلى، مرتين أو ثلاثة، فقال: اذهبوا فاقطعوه ثم أحسموه)) أخرجهم أحمد وأبو داود والنسائي.

والحديث في إسناده مقال ؛ لجهالة أحد رواته، فلم يكن حجة ؛ لكن قال المستدلون به : إن الرسول ﷺ لم يأمر بتنفيذ العقوبة إلا بعد أن اعترف السارق أكثر من مرة.

الثاني: لا يشترط التكرار في الإقرار، وهو مذهب الجمهور، واستدلوا بما رواه البيهقي عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان: ((أن سارقاً أتى به إلى رسول الله ﷺ فقيل: إن هذا سرق شملة، فقال # : ما إخاله سرق، فقال السارق: بلى، يا رسول الله، فقال: اذهبوا به فاقطعوه ثم أحسموه)) فقالوا: ليس في الحديث تكرار الإقرار، وأنه أمر بإقامة الحد عليه بعد اعترافه، كما قالوا: إن الأصل عدم اشتراط التكرار؛ إلا إذا دل دليل على اشتراطه، ولا يصح القياس على اشتراط التكرار في الإقرار بالزنا حيث ثبت بالخبر، والراجح ما ذهب إليه الجمهور، من عدم اشتراط تكرار الإقرار، حيث صار الإقرار حجة لرجحان جانب الصدق على جانب الكذب.

٢. الشهادة على السرقة وما يشترط فيها:

اتفق الفقهاء على أن الشهادة وسيلة من وسائل إثبات جريمة السرقة الموجبة للقطع، وأنها حجة في إصدار الأحكام، وهي الطريق المعتاد لإثبات الجرائم، واشترط الفقهاء في الشهادة شروطاً بعضها موضع اتفاق وبعضها موضع خلاف، وإليك هذه الشروط بدأ مما اتفقوا عليه، وانتهاء بما فيه خلاف:

أولاً: العدد: فيشترط أن يكون الشهود اثنين من الرجال على الأقل؛ فلو شهد واحد فقط فإنه لا يثبت به حد السرقة.

ثانياً: أن يكون الشاهد مسلماً، فلو كان كافراً؛ لا تقبل شهادته لأن الشهادة فيها معنى الولاية، ولا ولاية للكافر على المسلم لقول الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ

فقه الجنایات

لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿ [النساء: ١٤١] ولقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢] والكافر ليس بعدل، فمع الكفر تنتفي العدالة، كما أنه ليس منا وبالتالي فلا تقبل شهادته علينا، هذا إن كان يشهد على المسلم.

أما إذا شهد على الكافر، فهل تقبل شهادته؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

أحدهما: لا تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض، وهو مذهب المالكية والشافعية والظاهرية، واستدلوا على ذلك بقوله الله سبحانه: ﴿ وَالْقِيَانَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [المائدة: ٦٤].

والآخر: تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض، وهو مذهب أبي حنيفة والثوري ومن لف لفهما، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [الأنفال: ٧٣] ويفعل النبي ﷺ في قبول شهادتهم في الحدود، كما رواه الإمام مسلم في (صحيحه) عن اليهودي واليهودية وقد زنيا ورجمهما رسول الله ﷺ والراجح من القولين القول الأخير، فتقبل شهادة بعضهم على بعض.

ثالثاً: أن يكون الشاهد بالغاً، فلا تقبل شهادة الصبي حتى لو كان مميزاً، لقول الله تعالى: ﴿ وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والصبي ليس من الرجال، كما أنه غير مؤتمن على ماله فعلى حقوق غير أولى.

رابعاً: أن يكون عاقلاً؛ فلا تقبل شهادة المجنون والمعتوه والسكران سواء أسكر بمباح أم محرّم؛ لأن الشهادة كلام يترتب عليه حكم خطير، فلا بد من فهم الحادثة المشهود بها، والفهم لا يكون إلا بألته وهي العقل، وهؤلاء لا عقل لهم.

خامساً: أن يكون عدلاً؛ فلا تقبل شهادة الفاسق لقول الله تعالى: ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢] وقوله سبحانه: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَ كُرْفَاسِقٌ

بِنِيًّا فَتَيَّنُوا ﴿الحجرات: ٢٦﴾ حيث أمر الله تعالى بالتبين بنبأ الفاسق، والشهادة نبأ؛ فوجب التوقف والامتناع.

سادساً: أن يكون ذكراً؛ فلا تقبل شهادة النساء في حد السرقة؛ لما روي عن الزهري أنه قال: مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفين من بعده؛ أنه لا تقبل شهادة النساء في الحدود والقصاص، وعلى ذلك، لو شهد رجال وامرأتان؛ ثبت المال فقط، ولا يثبت الحد.

وبقي شرطان خالف فيهما بعض الفقهاء وهما:

سابعاً: أن يكون شاهد بصيراً؛ فلا تقبل شهادة الكفيف، لما روي أن رجلاً أعمى شهد عند علي بن أبي طالب < فقالت أخت المشهود عليه: إنه أعمى، فذكر ذلك لعلي، فرد شهادته، والأثر أخرجه عبد الرزاق في (مصنفه).

وخالف في هذا الشرط بعد المالكية والشافعية والظاهرية؛ فقالوا بقبول شهادة الأعمى، وذلك للعموم الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ثامناً: أن يفصل الشاهدان في شهادتهما، فيذكران الشروط الموجبة للقطع، وبيان السارق والمسروق منه، وقدر المسروق، والحرز ويقران بأنه لا علم لهما بوجود شبهة للسارق، وأن يتفقا في شهادتهما، فلو اختلف الشاهدان في شهادتهما، كأن يقول أحدهما: سرق في المساء، ويقول الآخر: سرق في الصباح؛ فلا تثبت السرقة، لأن الشهادة وقعت على شيئين لا على شيء واحد، وكلام كلا منهما يكذب الآخر.

وخالف في شرط التفصيل الظاهرية؛ فأوجبوا الحد على السارق؛ لأن الاختلاف في هذا ليس اختلافاً في جوهر الشهادة، فلا تتم بدونه.

هذا، ولا يشترط قيام رب الشيء المسروق بطلب القطع؛ وذلك لأن شهادة البيئة بالسرقة بشروطها سبب في لزوم القطع، ويلزم من وجود السبب وجود المسبب؛ ولأن القطع حق لله تعالى؛ فلا يسقطه عدم القيام للمسروق منه بطلبه، أو بالتنازل عنه، أما التنازل فيسقط تغريم السارق المال، وهو مذهب المالكية، وذلك صيانة لحق المجتمع ومحافظة على أموال الناس.

٣. حد السرقة بين حق الله تعالى وحق العبد:

تناولنا أقسام الحدود والحقوق المترتبة عليها، وتبين لنا أن حد السرقة من الحدود التي للعبد فيها حق، والله تعالى حق، وأن حق العبد ثابت في السرقة ابتداءً، وأن حق الله تعالى ثابت وحده في الانتهاء، أي أنه: بعد تقديم الدعوى من المسروق منه، أو ثبوت السرقة على السارق؛ فإن معاقبته تصبح حق خالصاً لله سبحانه، ليس للعبد أن يتنازل عنه وليس لأحد أن يشفع فيه، ونستكمل بعض ما قاله الفقهاء في ذلك.

القول الأول: قال الإمام الماوردي الشافعي في (الحاوي الكبير): فصل: وقطع السرقة من حقوق الله المحضة، والغرم فيه من حقوق الأدميين المحضة، فأما الغرم؛ فيصح العفو عنه قبل علم الإمام وبعده، وأما القطع؛ فيصح العفو عنه قبل علم الإمام، ولا يصح عنه بعد علمه؛ لرواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبي ﷺ قال لصفوان بن أمية حين قال في سارق رداؤه: "هو عليه صدقة"، فقال ﷺ: ((هلا قبل أن تأتيني به، اشفعوا ما لم يصل إلى الوالي، فإذا وصل إلى الوالي فعفا؛ فلا عفا الله عنه. وأمر بقطعه)).

القول الثاني: والحديث بتمامه رواه الإمام مالك في (الموطأ): باب ترك الشفاعة للسرقة إذا بلغ السلطان، من كتاب الحدود، وهو مالك عن ابن شهاب عن

صفوان بن عبد الله بن صفوان: ((أن صفوان بن أمية قيل له: إنه من لم يهاجر؛ هلك، فقدم صفوان بن أمية المدينة، فنام في المسجد وتوسد لردائه، فجاء سارق فأخذ رداءه، فأخذ صفوان السارق، فجاء به إلى رسول الله ﷺ فقال له رسول الله ﷺ: أسرقت رداء هذا؟ قال: نعم، فأمر به رسول الله ﷺ أن تقطع يده، فقال له صفوان: إني لم أرد هذا، يا رسول الله، هو عليه صدقة، فقال رسول الله ﷺ: فهلا قبل أن تأتيني به)).

ثم روى الإمام مالك الحديث التالي في ذات الباب: عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن: "أن الزبير بن العوام لقي رجلاً قد أخذ سارقاً، وهو يريد أن يذهب به إلى السلطان، فشفع له الزبير ليرسله، فقال: لا، حتى أبلغ به السلطان، فقال الزبير: إذا بلغت به السلطان؛ فلعن الله الشافع والمشفع".

قال أبو عمر بن عبد البر في (الاستذكار): أدخل مالك خبر الزبير؛ بيأناً لحديث صفوان؛ لأن السلطان لا يحل له أن يعطل حداً من الحدود التي لله ﷻ إقامتها عليه؛ إذا بلغت، كما ليس له أن يتجسس عليها؛ إذا استترت عنه، وبأن الشفاعة في ذوي الحدود حسنة جائزة؛ وإن كانت الحدود فيها واجبة، إذا لم تبلغ السلطان، وهذا كله لا أعلم خلافاً بين العلماء، وحسبك بذلك علماً.

ثم أورد بن عبد البر آثاراً في ذلك، وقال في نهايتها: والآثار في الستر على المسلم عن النبي ﷺ كثيرة، وهذا كله قبل أن يبلغ إلى السلطان؛ لقوله ﷺ: ((من حالت شفاعته دون حد من حدود الله؛ فقد ضاد الله ﷻ في حكمه)) والحديث أخرجه أبو داود في الأقضية وغيره.

القول الثالث: وقال الكاساني في (بدائع الصنائع): للسرقة حكمان:

أحدهما يتعلق بالنفس، والآخر يتعلق بالمال، أما الذي يتعلق بالنفس: فالقطع، لقوله ﷻ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ولما روينا من

فقه الجنایات

الأخبار وعليه إجماع الأمة، ثم قال: إن السرقة سبب لوجوب القطع والضمان؛ لأنها جناية على حقين: حق الله وَعَلَيْكَ وحق المسروق منه.

أما الجناية على حق الله وَعَلَيْكَ: فهتك حرمة حفظ الله وَعَلَيْكَ إذ المال حال غيبة المالك محفوظ بحفظ الله وَعَلَيْكَ وأما الجناية على حق العبد: فبإتلاف ماله، فكانت الجناية على حقين، فكانت مضمونة بضمانين، فيجب ضمان القطع من حيث إنها جناية على حق الله وَعَلَيْكَ وضمان المال من حيث إنها جناية على حق العبد، كمن شرب الخمر الذمي، أنه يجب عليه الحد حقاً لله تعالى، والضمان حقاً للعبيد، وكذا قتل الخطأ يوجب الكفارة حقاً لله تعالى، والدية حقاً للعبد، كذا هذا، والدليل عليه: أن المسروق لو كان قائماً؛ يجب رده على المالك، فدل أنه بقى معصوماً حقاً للمالك.

القول الرابع: ونختم بما قاله الإمام أبو زهرة في (العقوبة): وجريمة السرقة فيها اعتداء على الأشخاص، وفيها مع ذلك اعتداء على المجتمع، يصغر بجواره الأذى الشخصي؛ إذ فيها الترويع والإفزاع، وهو معنى لاحظته كل القوانين؛ ولهذا المعنى الاجتماعي العام كانت اعتداء على حق الله تعالى، انتهى.

ثم العجب من أول حد ترك في الإسلام، وهو ما حكاه ابن كثير في (البداية والنهاية) وأورده الماوردي في (الحاوي الكبير) من: أن معاوية بن أبي سفيان أتى بلصوص فقطعهم؛ حتى بقي واحد منهم، فقدم ليقطع فقال:

- ❖ يميني أمير المؤمنين أعيذها بعفوك أن تلقى مكاناً يشينها
- ❖ يدي كانت الحسناء لو تم سترها ولن تعدم الحسناء عيباً يشينها
- ❖ فلا خير في الدنيا وكانت حبيبة إذا ما شمالي فارقتها يمينها

فقال معاوية: كيف أصنع بك، وقد قطعت أصحابك؟! فقالت أم السارق: يا أمير المؤمنين، اجعلها في ذنوبك التي تتوب منها؛ فخلي سبيله.

٤. السرقة بين الجرائم على الأموال:

أ. نقل الشيخ محمد بن البناني المالكي في حاشيته على (شرح الزرقاني) المسماه: (الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، على مختصر الإمام خليل) نقل قول القاضي عياض الذي بين فيه موضع السرقة مع غيرها من الاعتداءات على الأموال:

فقال عياض: أخذ المال بغير حق على ضروب عشرة: حراية، وغيلة، وغصب، وقهر، وخيانة، وسرقة، واختلاس، وخديعة، وتعد، وجحد، واسم "الغصب" يطلق على ذلك كله في اللغة، فالحراية: كل ما أخذ بمكابرة ومدافعة، والغيلة: ما أخذ بعد قتل صاحبه بحيلة؛ ليأخذ ماله، وحكمه حكم الحراية، والغصب: ما أخذه ذو القدرة والسلطان، والقهر: نحو منه، إلا أنه يكون من ذي القوة في جسمه للضعيف، ومن الجماعة للواحد، والخيانة: كل ما كان لأخذه قبله أمانة أو أمانة أو يد، والسرقة: ما أخذ على وجه الاختفاء، والاختلاس: كل ما أخذ بحضرة صاحبه على غفلة، وفرأخذه بسرعة، والخديعة: كل ما أخذ بحيلة، كالتشبيه - أي: كالتشبه بصاحب الحق أو الوديعه، أو المتزبي بزي أهل الصلاح والفقر؛ ليأكل بذلك، والتعدي: ما أخذ بغير إذن صاحبه بحضرة أو بغيبته، والجحد: إنكار ما تقرر في ذمة الجاحد وأمانته، وهو نوع من الخيانة.

ب. ويفرق الدكتور الصادق العرياتي في (مدونة الفقه المالكي) بين السارق والناهب والمختلس والخائن، فيقول: والفرق بين السارق وغيره، أن السارق

فقه الجنايات

يأتي متخفياً، لا يراه أحد، يتخطى الأسوار ويكسر الأبواب ويأخذ المال المحفوظ في حرزه خفية دون أن يراه أحد، والمختلس: من يغافل غيره، فيخطف منه ماله، في غفلة منه جهراً ويذهب به، ولا يخلوا من اختلس منه الشيء من نوع تفریط، فالمختلس، يمكن التحفظ منه؛ لأنه لا يأتي مستتراً كالسارق، والخائن: من اؤتمن على شيء؛ فجحده وأخفاه، والمنتهب: هو الذي يخطف الشيء من يد صاحبه جهاراً على مرأى من الناس، وهي حرام: سواء فعلها صاحبه جاداً أو هازلاً، فقد نهى النبي ﷺ فقال: **((من انتهب فليس منا))** رواه الترمذي والإمام أحمد من (مسنده) ورمز له السيوطي بالحسنة.

ج. ويذكر الدكتور وهبة الزحيلي في (الفقه الإسلامي وأدلته) بعد التعريفات المترادفة لبعض الجرائم التي فيها أخذ المال، فيقول: والاختلاس: أن يستغل صاحب المال؛ فيخطفه ويذهب بسرعة جهراً، فهو من يتعمد الهرب، والخائن: هو الذي يضمّر ما لا يظهره في نفسه، والمراد به: هو الذي يأخذ المال خفية من مالكه، مع إظهاره له النصيحة والحفظ، والمنتهب: هو المغير، مأخوذ من النهبة، وهي: الغارة والسلب، والمراد به: ما كان على جهة الغلبة والقهر.

أقول: وأخذاً مما ذكر القاضي عياض ووافقه الغرياتي والزحيلي؛ يمكن بيان الجرائم على الأموال بأبجديتها، ومنها السرقة على النحو الآتي:

الأولى: الجحد، هو عند القاضي عياض: إنكار ما تقرر في ذمة الجاحد وأمانته، وهو نوع من الخيانة، وهو كذلك في اللغة، يقال: جحد الأمر وبه جحداً وجحوداً: أنكروه مع علمه به، وفي الكتاب العزيز: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] وجحد فلاناً حقه وبحقه، أي: لم يعترف به.

الثانية: الحرابة، عند القاضي عياض: كل ما أخذ بمكابرة ومدافعة. وسوف يأتي الحديث عن حد الحرابة.

الثالثة: الخديعة، عند القاضي: كل ما أخذ بحيلة، ومن معانيها اللغوية: خدع فلان خدعاً وخدعة وخديعة: أظهر له خلاف ما يخفيه، وأراد به المكروه من حيث لا يعلم، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَأِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٦٢] وخدع الشيء خدعاً، أي: كتمه وأخفاه.

الرابعة: الاختلاس، عند القاضي: كل ما أخذ بحضرة صاحبه على غفلة، وفر أخذه بسرعة، وأصله في اللغة من: خلس الشيء خلساً: استلبه في نهزة ومخاتلة، أي: في فرصة ومخادعة عن غلفه، يقال: خالس فلاناً: انتهز منه فرصة؛ فأعجله.

الخامسة: الخيانة، عند القاضي: كل ما كان لآخذه قبله أمانة أو يد، وفي اللغة: خان الأمانة: لم يؤديها أو بعضها، واختان المال واختان النفس، وفي التنزيل العزيز: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] أي: تخونونها، وتخونني حقي، أي: نقصه شيئاً فشيئاً.

السادسة: السرقة، عند القاضي: ما أخذ على وجه الاختفاء، وهي كذلك موجزة على ما سبق في تعريفها لغة واصطلاح.

السابعة: التعدي: ما أخذ بغير إذن صاحبه بحضرتة أو بغيته، وفي اللغة: تعدى عليه، أي: ظلمه، من عدى عليه عدواً وعدواً وعداءً وعدواناً: ظلمه وتجاوز الحد، وعدى اللص على الشيء: سرقه.

الثامنة: الغصب، عند عياض: ما أخذه ذو القدرة والسلطان، وفي اللغة: غصب الشيء غصباً: أخذ قهراً وظلماً، ويقال: غصبه ماله، وغصب منه ماله، فهو غاصب في سورة الكهف: ﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ١٧٩].

التاسعة: الغيلة، عند القاضي: ما أخذ بعد قتل صاحبه بحيلة؛ ليأخذ ماله، وحكم الغيلة كحكم الحراة، كما قال عياض.

العاشرة: القهر: نحو الغضب عند القاضي؛ إلا أنه يكون من ذي القوة في جسمه للضعيف، ومن الجماعة للواحد.

٥. هل في التعدي على الأموال بغير السرقة قطع؟

أولاً: بالنظر في الجرائم العشر السابقة يتبين ما يلي بحسب ترتيبها:

أ. الجحد يدخل في الخيانة، ويمكن إدخال الخديعة فيها أيضاً، أي: إدخال الخديعة في الخيانة.

ب. الحراة لها حدها المنصوص عليه في القرآن الكريم، بقول الله تعالى:

﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾

[المائدة: ٣٣] وحدها - أي: الحراة - أعظم من حد السرقة.

ويدخل في الحراة الغيلة - كما قال القاضي عياض، رحمه الله - ويتوجه أن يدخل القهر بحسب تعريفه في الحراة كذلك.

ج. الاختلاس: هو ما أخذ بحضرة صاحبه على غفلة وفر آخذه بسرعة، وعلى ذلك، يمكن إدخال التعدي فيه؛ حيث إن من معانيه أخذ الشيء ثم العدو به، أي: السرعة بعد أخذه.

د. السرقة، وهي موضوعنا، وفيها القطع بشروطه.

ثانياً: في حكم بقية الجرائم، عدا السرقة والحراة وما ألحق بها، يأتي حديث

رسول الله ﷺ الذي رواه الإمام الترمذي في (جامعه): باب ما جاء في الخائن

والمختلس والمنتهب: عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ قال:

((ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع)) قال الترمذي: هذا حديث

حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم.

وقال الحافظ المباركفوري في (تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي): الخائن: هو من يأخذ المال خفية ويظهر النصح للمالك، والمختلس: الذي يسلب المال على طريقة الخلسة، وقال في النهاية: هو من يأخذه سلباً ومكابرة، والمنتهب: هو من ينتهب المال على جهة القهر والغلبة.

ثالثاً: يأتي النظر في أقوال فقهاء المذاهب في حكم الخائن والمختلس والمنتهب، وذلك على النحو التالي:

القول الأول: في (الفقه الحنفي): ولا قطع على خائن ولا خائنة، وهما اسما فاعل من "الخيانة": وهو أن يؤتمن على شيء بطريق العارية أو الوديعة، فيأخذه، ويدعي ضياعه، أو ينكر أنه كان عنده وديعة أو عارية؛ وذلك لأنه قد كان في يد الخائن وحرزه، لا حرز المالك على الخلوص، ولا قطع على منتهب؛ لأنه مجاهر بفعله لا محتفٍ، فلا سرقة فلا قطع، وكذا المختلس فإنه: المختطف للشيء من البيت ويذهب أو من يد المالك.

وقال ابن الهمام الحنفي: وقد حكى الإجماع على هذه الجملة؛ لكن مذهب إسحاق بن راهويه، ورواية عن أحمد في جحد العارية: أنه يقطع؛ لما في (الصحيحين) عن حديث عائشة > : ((أن امرأة كانت تستعير المتاع وتجحده؛ فأمر النبي ﷺ بقطعها)).

وجماهير العلماء أخذوا بهذا الحديث، وأجابوا عن حديث عائشة: بأن القطع كان عن سرقة صدرت منها، بعد أن كانت أيضاً متصفة مشهورة بجحد العارية، فعرفت عائشة بوصفها المشهور، فالمعنى: أن امرأة كان وصفها جحد العارية، فسرت، فأمر بقطعها، بدليل أن في قصتها: أن أسامة بن زيد < شفع فيها.

القول الثاني: وقال ابن رشد في (بداية المجتهد): أجمعوا أنه ليس في الخيانة ولا في الاختلاس قطع، إلا إياس بن معاوية فإنه أوجب في الخلسة القطع، وأوجب

أيضاً قوم القطع على من استعار حلياً أو متاعاً ثم جرده ؛ لمكان حديث المرأة المخزومية المشهورة، ثم ذكر ابن رشد من قال بذلك، وموقف الجمهور من الحديث، وقولهم: في الحديث حذف، وهو: أنها سرقت، مع أنها جحدت، ويدل عليه قوله ﷺ: ((إنما أهلك من كان قبلكم: أنهم إذا سرق فيهم الشريف تركوه)).

وقالوا: وروى هذا الحديث الليث بن سعد عن الزهري بإسناده فقال فيه: ((إن المخزومية سرقت)) قالوا: وهذا يدل على أنها فعلت الأمرين جميعاً: الجحد، والسرقه.

وكذلك أجمعوا على أنه ليس على الغاصب وعلى المكابر المغالب قطع، إلا أن يكون قاطع طريق شاهراً السلاح على المسلمين، مخيفاً للسبيل، فحكمه حكم المحارب، على ما سيأتي في حد المحارب، إن شاء الله تعالى.

القول الثالث: ثم يأتي ابن القيم في (أعلام الموقعين) بالفرق بين السارق وبين المختلس والمنتهب والغاصب فيقول: وأما قطع يد السارق في ثلاثة دارهم، وترك قطع المختلس والمنتهب والغاصب؛ فمن تمام حكمة الشارع؛ فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه؛ فإنه ينقب الدور، ويهتك الحرز، ويكسر القفل، ولا يمكن لصاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك، فلو لم يشرع قطعه؛ لسرق الناس بعضهم بعضاً، وعظم الضرر، واشتد المحنة بالسراق، بخلاف المنتهب، والمختلس.

فإن المنتهب: هو الذي يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس؛ فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم، أو يشهدوا له -أي: لهذا المظلوم- عند الحاكم -أي: ضد من انتهب ماله.

وأما المختلس : فإنه إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكة وغيره ، فلا يخلوا من نوع تفريط ، يمكن به المختلس من اختلاسه ؛ وإلا فمع كمال التحفظ والتيقظ لا يمكنه الاختلاس ، فليس كالسارق ؛ بل هو بالخائن أشبهه .

وأيضاً ، فالمختلس : إنما يأخذ المال من غير حزر مثله غالباً ؛ فإنه الذي يغافلك ويختلس متاعك في حال تخليك عنه وغفلتك عن حفظه ، وهذا يمكن الاحتراز منه غالباً ، فهو كالمنتهب .

وأما الغاصب : فالأمر فيها ظاهر ، وهو أولى بعد القطع من المنتهب ؛ ولكن يسوغ كف عدوان هؤلاء بالضرب ، والنكال ، والسجن الطويل ، والعقوبة بأخذ المال ، وغير ذلك من التعزير ، ونكتفي بهذا القدر من كلام ابن القيم - رحمه الله .

تابع حد السرقة وأحكامه

عناصر الدرس

- العنصر الأول : أنواع السرقة، وأركانها، وشروط كل ركن ٧٩١
- العنصر الثاني : كيفية القطع، وتكرار السرقة، وحال المسروق ٨٠٧
- العنصر الثالث : أنواع من السرقات في العبادات والمعاملات،
والسرقات العلمية ٨٢٣

أنواع السرقة، وأركانها، وشروط كل ركن

١. أنواع السرقة:

تحدث عن ذلك الأستاذ عبد القادر عودة في (التشريع الجنائي الإسلامي)، ويؤخذ من كلامه أن السرقة في الشريعة الإسلامية نوعان:

أحدهما: سرقة عقوبتها الحد.

الآخر: سرقة عقوبتها التعزير.

النوع الأول: سرقة عقوبتها الحد:

وهو المعاقب إليه بالحد، فينقسم قسمين:

أولهما: سرقة صغرى، وهي أخذ مال لغير خفية - أي: على سبيل الاختفاء - وهي التي تناولنا بعض أحكامها فيما سبق.

ثانيهما: السرقة الكبرى، وهي أخذ مال الغير على سبيل المغالبة، وهي التي تسمى: "الحرابة".

والفرق بين السرقة الصغرى، وبين السرقة الكبرى، هو أن الأولى يؤخذ فيه المال دون علم المجني عليه - أي: المسروق منه - ودون رضاه طبعاً، مع اشتراط معتبرة في كل ركن من أركانها؛ لذلك لم يعتبر الفقهاء أخذ المال عن طريق الاختلاس أو الانتهاب أو الخيانة أو الغصب ونحو ذلك من السرقة التي يجب فيها الحد.

أما السرقة الكبرى - وهي الحراية - فيؤخذ فيها المال بعلم المجني عليه، أي: بحضوره ومشاهدته، ولكن بغير رضاه، وعلى سبيل المغالبة، فإن لم تكن مغالبة؛ فالفعل اختلاس أو غضب أو نهب ما دام الرضا غير متوافر.

النوع الثاني: سرقة عقوبتها التعزير:

وهي نوعان:

أولهما: يدخل فيه كل سرقة ذات حد لم تتوفر شروط الحد فيها - أي: في أركانها على ما يأتي بيانه وتفصيله - أو دُرِيَّ فيها الحد للشبهة: كأخذ مال الابن، وأخذ المال المشترك، وغير ذلك، مما يندري به حد السرقة، أو أخذ مال دون النصاب المعتبر لوجوب الحد.

ثانيهما: هو أخذ مال الغير دون استخفاء، أي: بعلم المجني عليه وبدون رضاه وبغير مغالبة، ويدخل تحت هذا النوع: الاختلاس، والغصب، والنهب، مثل: أن يأخذ السارق ملابس آخر خلعها ووضعها بجواره ثم يهرب بها على مرأى من المجني عليه، ومثل: أن يخطف شخص من آخر ورقة مالية كان يمسكها بين أصابعه.

وهذا النوع من السرقة لا حد فيه - أي: لا قطع فيه - لحديث النبي ﷺ: ((ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع)).

وفقهاء المذاهب عندما يتحدثون عن السرقة، ويوبون لها ضمن الحدود، فإنما يقصدون السرقة الصغرى، وتتضمن ما فيه حد القطع بشروطه، وما لا قطع فيه؛ بل التعزير، بينما يتناولون السرقة الكبرى تحت عنوان: الحراية وقطع الطريق، أما ما عدا ذلك من نهب وغصب واختلاس، فيدرجونه ضمن باب السرقة، مبينين حكم ذلك من عدم القطع.

والسبب الذي دعا الفقهاء إلى إطلاق لفظ "السرقه" على السرقه الصغرى دون تمييز -أي: بينها وبين السرقه الكبرى- أن عقوبتها قطع اليد، وأن أكثر السرقات تقع على سبيل الاستخفاء، أي: تقع سرقه صغرى.

والقاعدة العامة التي يسير عليها الفقهاء: أنهم يعنون عناية تامة بالجرائم المعاقب عليها بحد أو قصاص، والحد يشمل الرجم في زنا المحصن أو الجلد مائة لغير المحصن، أو ثمانين للقاذف، وكذلك للشارب، على ما سبق بيانه من حدود الزنا والقذف وشرب الخمر.

{ والفقهاء يبينون أركان كل حد وشروطه، ويفصلون أحكامه، ولا يتركون صغيرة ولا كبيرة إلا تحدثوا عنها.

وبالنظر في الكتب الفقهية يتبين أن السرقه تتحقق بوجود أركان أربعة هي: السارق، والمسروق، والمسروق منه، والمسروق فيه -أي: الحرز- ويشترط في كل ركن شروطاً.

هذا، وتبدو لنا أنواع أخرى من السرقات، في العبادات: كالسرقه من الصلاة، أو في المعاملات بأنواعها، وكالسرقه العلمية في البحوث.

٢. أركان السرقه، وشروط كل ركن:

الركن الأول: السارق:

ويشترط فيه ما يلي:

أولاً: أن يكون مكلفاً أي: بالغاً عاقلاً، وهذا باتفاق بين الفقهاء، قال ابن رشد في (بداية المجتهد): وأما السارق الذي يجب عليه حد السرقه، فإنهم اتفقوا على

أنه من شرطه أن يكون مكلفاً، وسواء كان حراً أو عبداً، ذكراً أو أنثى، أو مسلماً أو ذمياً، إلا ما روي في الصدر الأول من الخلاف في قطع يد العبد الآبق إذا سرق.

وقال الكاساني في (بدائع الصنائع): وأما الشرائط التي ترجع إلى السارق: فأهلية وجوب القطع وهي: العقل والبلوغ، فلا يقطع الصبي والمجنون، واستدل على ذلك بمحدث: **(رفع القلم عن ثلاثة)** حيث أخبر ﷺ بأن القلم مرفوع عنهما، وفي إيجاب القطع إجراء القلم عليهما، وهذا خلاف النص.

ولأن القطع عقوبة؛ فيستدعي جناية، وفعلهما لا يوصف بالجنایات؛ ولهذا لم يجب عليهما سائر الحدود.

وأضاف صاحب (الاختيار في تعليل المختار) قوله: ولأن القطع شرع زاجراً عن الجناية، ولا جناية من الصبي والمجنون، ثم قرر الكاساني: أن الصبي والمجنون يضمنان السرقة؛ لأن الجناية ليست بشرط لوجوب ضمان المال، وقال: إن كان السارق يجن مدة ويفيق أخرى؛ فإن سرق في حال جنونه لم يقطع، وإن سرق في حال الإفاقة؛ يقطع، ثم تحدث عما إذا سرق جماعة فيهم صبي أو مجنون، وحكم القطع عند الإمام والصاحبين ووجهة كل لمن أراد الرجوع لذلك.

ويوافق ابن جزى المالكي في (القوانين الفقهية الحنفية) على شرطي العقل والبلوغ قائلاً: فلا يقطع الصبي ولا المجنون اتفاقاً، ويضيف شروطاً أخرى وهي الآتية في:

ثانياً: ألا يكون السارق عبداً للمسروق منه؛ فلا يقطع العبد إذا سرق مال سيده، خلافاً لداود.

ثالثاً: ألا يكون السارق على المسروق منه ولادة، فلا يقطع الأب في سرقة مال ابنه وزاد الشافعي: الجد، فلا يقطع في مال حفيده، وزاد أبو حنيفة: كل ذي

رحم ، واختلف في الزوج والزوجة إذا سرق كل واحد منهما من مال صاحبه على ما يأتي قريباً.

وقال ابن قدامة في (المغني): إن الوالد لا يقطع بالسرقة من مال ولده وإن سفل - أي: نزل - وسواء في ذلك الأب والأم والابن والبنت والجد والجددة من قبل الأب والأم، وهذا قول عامة أهل العلم، ثم قال: ولا يقطع الابن وإن سفل، بسرقة مال والده وإن علا، وبه قال الشافعي وأصحاب الرأي، وظاهر قول الخرقي: أنه يقطع، وهو قول مالك وابن المنذر لظاهر الكتاب - أي: القرآن.

وأما سائر الأقارب: كالأخوة والأخوات ومن عداهم، فيقطع بسرقة مالهم، ويقطعون بسرقة ماله، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يقطع بالسرقة من ذي رحم، ثم فصل ابن قدامة القول فيما إذا سرق أحد الزوجين من مال الآخر، بقوله: فإن كان مما ليس محرراً عنه؛ فلا قطع فيه، وإن سرق مما أحرزه عنه؛ ففيه روايتان:

إحداهما: لا قطع عليه، وهي اختيار أبي بكر ومذهب أبي حنيفة.

الثانية: يقطع، وهو مذهب مالك وأبي ثور وابن المنذر.

وقال الخرقي الحنبلي: وإذا اشترك الجماعة في سرقة قيمتها ثلاثة دراهم؛ قطعوا، وقال ابن قدامة: وبهذا قال مالك، وقال أبو حنيفة والشافعي: لا قطع عليهم، إلا أن تبلغ حصة كل واحد منهم نصاباً؛ لأن كل واحد لم يسرق نصاباً؛ فلم يجب عليه قطع، كما لو انفرد بدون النصاب، وهذا القول أحب إليّ - أي: إلى ابن قدامة - وهو أحب إلينا كذلك.

رابعاً: ألا يضطر السارق إلى السرقة من جوع، قال ابن قدامة في (المغني): قال أحمد: لا قطع في الجماعة، يعني: أن المحتاج إذا سرق ما يأكله؛ فلا قطع عليه؛

لأنه كالمضطر، وروي عن عمر < أنه قال: "لَا قَطْعَ فِي عَامِ سَنَةِ" - أي: قحط وجذب.

خامساً: ألا يكون للسارق في المسروق ملك ولا شبه ملك، فلا قطع على من سرق رهنه من مرتته، أو سرق أجرته من المستأجر، ولا من سرق شيئاً له فيه نصيب، ولا على صاحب الدين إذا سرق من غريمه، واختلف في قطع من سرق من المغنم، قبل القسمة؛ إذا كان له فيه نصيب.

سادساً: أن يخرج السارق الشيء المسروق من الحرز، فإن أكله في الحرز: كالطعام مثلاً؛ فلا قطع.

سابعاً: أن يأخذ المسروق على وجه السرقة، وهي الأخذ الخفي، لا على وجه الانتهاب والاختلاس، وهو الاختطاف من غير حرز، خلافاً لابن حنبل والظاهرية، ولا في الغصب ولا في الخيانة فيما أؤتمن عليه، وقال ابن حنبل والظاهرية: إن استعار شيئاً فجحده؛ قطع خلافاً للثلاثة.

هذا، وقد اتفق الفقهاء على قطع "الطرار" وهو النشال، وسواء شق الجيب، أو أخذ ما فيه خفية.

الركن الثاني: المسروق:

وقد اشترط الفقهاء فيه شروطاً، بعضها محل اتفاق، وبعضها فيه اختلاف، وبيان هذه الشروط فيما يلي:

الشرط الأول: أن يكون المسروق مما يتموله الناس ويعدونه مالاً، ويجوز بيعه على اختلاف أصناف الأموال، وقال الحنفية: لا قطع في طعام، ولا فيما أصله مباح كالحطب، ولا قطع فيما لا يتملك، إلا في سرقة الحر الصغير فإنه يقطع عند المالكية؛ لأنه عندهم أعظم من المال.

قال ابن العربي في (أحكام القرآن): ولم يقطع في السارق في المال لعينه؛ وإنما قطع لتعلق النفوس به، وتعلقها بالحر أكثر من تعلقها بالعبد.

قلنا: بل قد يُسرق الصغير لاستخدامه في التسول من قبل سارقه، وقد يقتلون الصغير بعد سرقة، ويأخذون بعض أجزائه كالكليتين والكبد؛ لبيعونها لتجار الأعضاء البشرية وهي جريمة عظمى، أما العبد الصغير فيقطع سارقه؛ لأنه سرق مال مملوكاً تبلغ قيمته نصاباً؛ فوجب القطع عليه، كما قال ابن قدامة، وهو كذلك عند الجميع، وكذلك لا قطع في الحر الكبير والعبد الكبير باتفاق.

وهل المصحف الشريف، وكتب العلم مما يتمول؟ وهل في سرقتها قطع أو لا؟ قال ابن قدامة في (المغني): فإن سرق مصحفاً، فقال أبو بكر والقاضي: لا قطع فيه، وهو قول أبي حنيفة؛ لأن المقصود منه ما فيه من كلام الله تعالى، وهو مما لا يجوز أخذ العوض عنه، واختار أبو الخطاب وجوب قطعه، وهو ظاهر كلام أحمد؛ فإنه سئل عن سرق كتاباً فيه علم؛ لينظر فيه، فقال: كل ما بلغت قيمته ثلاثة دراهم فيه قطع، وهذا قول مالك والشافعي وابن المنذر؛ لعموم الآية في قطع كل سارق، ولأنه متقوم تبلغ قيمته نصاباً؛ فوجب القطع بسرقة كتب الفقه، ولا خلاف بين أصحابنا في وجوب القطع بسرقة كتب الفقه والحديث، وسائر العلوم الشرعية.

وفي شرح (فتح القدير) للحنفية: ولا قطع في سرقة الكلب؛ للاختلاف في مالية الكلب؛ فأورث ذلك شبهة خلافاً لأشهب المالكي فإنه قال بعدم القطع في المنهي عن اتخاذه، أما في المأذون في اتخاذه ككلب الصيد والماشية، فيقطع -أي: السارق- قلنا: وكذلك في الكلاب البوليسية، فهي من باب كلاب الحراسة.

الشرط الثاني: أن يكون المسروق نصاباً؛ فلا قطع في أقل من النصاب، واختلف الفقهاء في مقدار النصاب على مذهبين:

المذهب الأول: النصاب دينار أو عشرة دراهم مضروبة أو قيمة أحدهما ، وهو مذهب الحنفية ، وعند ابن أبي ليلى خمسة دراهم.

المذهب الثاني: النصاب ربع دينار شرعي من الذهب ، أو ثلاثة دراهم شرعية خالصة من الفضة ، أو قيمة ذلك من العروض والتجارات والحيوان ، وهو مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة ؛ إلا إن التقويم عند المالكية والحنابلة في سائر الأشياء المسروقة - عدا الذهب والفضة - يكون بالدرهم ، وعند الشافعية بربع الدينار.

واستدل الجمهور بما رواه البخاري : ((تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً)) وعند مسلم : ((لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً)) واستدل الحنفية بما أخرجه الإمام أحمد بسنده عن النبي ﷺ أنه قال : "لا قطع إلا في عشرة دراهم" وروى ابن عباس } قال : "قطع رسول الله ﷺ يد رجل في مجن قيمته دينار أو عشرة دراهم" أخرجه أبو داود.

والقول الراجح هو قول الجمهور ، ولما كان الدينار الشرعي يساوي أربعة جرائم وربع جرم ؛ فربع دينار يساوي جرماً وواحداً من ستة عشر جرماً أي ما قيمته الآن بالجنية المصري مائة جنية تقريباً ، وبحساب الفضة يكون أقل من ذلك.

كذلك اختلف الفقهاء في وقت اعتبار قيمة المسروق ، فقال جمهور الحنفية بكون القيمة من وقت السرقة إلى وقت القطع ، وقال جمهور الفقهاء ومعهم محمد من الحنفية : تعتبر قيمة المسروق وقت الإخراج من الخرز.

الشرط الثالث: أن يكون المسروق مملوكاً لغير السارق ، فعليه : لو سرق ملك نفسه من المرتهن أو المستأجر ؛ فلا قطع ، ولو طراً الملك بإرث قبل الخروج من

الحرز؛ فلا قطع، وبعده لا يؤثر التملك بل يقطع، ولو قال السارق: سرقت ملكي؛ سقط القطع، بمجرد دعواه على النص؛ لأنه سار خصماً في المال، فكيف يقطع بحلف غيره؟! فإن كان للسارق في المسروق ملك أو شبهة ملك؛ فلا قطع على ما سبق بيانه في شروط السارق.

الشرط الرابع: أن يكون المسروق محترماً شرعاً؛ فلا قطع على سارق الخمر والخنزير، ولا على سارق المعازف وآلات اللهو والنرد ونحوها، وأضاف الشافعية: ولا على سارق الأواني الذهبية التي يجوز كسرها؛ إن قصد السارق بإخراجها الكسر، أما إن قصد السرقة ورضاضها -أي: بعد أن كسرت- نصاب؛ فوجهان عنده.

الشرط الخامس: أن يكون ملك المسروق تاماً قوياً لصاحبه، فلو كان للسارق فيه شركة؛ ولو بجزء يسير؛ فلا يقطع، كما لو سرق ألف دينار وله منه وزن دينار شائع، وقيل: يجب القطع، مهما أخذ من مال الشريك قدر نصاب، وأما ما للسارق فيه حق، كما لو سرق من بيت المال، ففيه وجهان:

أحدهما: لا يقطع بحال.

الثاني: لا يقطع إن كان متصفاً بصفة الاستحقاق.

الشرط السادس: أن يكون المسروق خارجاً عن شبهة استحقاق السارق؛ فلا قطع على مستحق الدين، إذا سرق من غريمه المماثل جنس حقه، فإن لم يكن مماطلاً؛ قطع، ولا يقطع من يحق النفقة على المسروق منه بالبعضية، وفي الزوجة خلاف على ما سبق.

الشرط السابع: أن يكون المسروق محرراً بملاحظة أو حصانة موضعه، وهو شرط مجمع عليه، كما حكاه ابن المنذر، حيث قال في الإجماع: وأجمعوا أن القطع

إنما يجب على من سرق ما يجب فيه قطع من الحرز، والحرز: هو الموضع الذي يحرز فيه المسروق، من دار أو حانوت أو ظهر دابة أو سفينة، مما جرت عادة الناس على أن يحفظوا فيه أموالهم، وهو الموضع المسروق منه.

الركن الثالث: المسروق فيه:

وهو الحرز، وهو الموضع الذي يحرز فيه الشيء لغةً، وشرعاً: هو ما نصب عادة لحفظ أموال الناس: كالدار والханوت والخيمة والشخص، والحرز أحد أركان السرقة، فإن لم يكن حرزاً؛ فلا سرقة.

والأصل في الحرز ما رواه الإمام مالك في (الموطأ): باب ما يجب فيه القطع: من كتاب الحدود: أن رسول الله ﷺ قال: ((لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل، فإذا آواه المراح أو الجرين، فالقطع فيما يبلغ ثمن المجن)) والثمر المعلق: هو ما كان من الثمار في رءوس الأشجار، لم يجذبه ربه، ولم يأوه صاحبه إلى جرين ولا بيدر، وحريسة الجبل معناها: أي: ليس فيما يسرق من ماشية بالجبل قطع، أما إذا جمع الثمر، ووضع في مكان كالجرين؛ فهو حرز له، فمن سرق منه قطع، وكذلك الماشية إذا آواها المكان الذي تبيت فيه؛ فهو حرز لها؛ فيقطع من سرقها منه.

وقسم الكاساني في (البدائع) الحرز نوعين:

أحدهما: حرز بنفسه: وهو كل بقعة معدة للإحراز ممنوعة الدخول فيها إلا بإذن، كالدر والحوانيت والخزائن والصناديق.

الآخر: حرز بغيره: وهو كل مكان غير معد للإحراز يدخل إليه بلا إذن ولا يمنع منه، كالمساجد والطرق، وحكمه حكم الصحراء؛ إن لم يكن هناك حافظ، فإن كان ثم حافظ؛ فهو حرز أيضاً.

ولما كانت السرقة: هي الأخذ على سبيل الاستخفاء؛ فإن الأخذ من الحرز يستخفي عند الأخذ؛ لذلك وجب قطعه؛ زجراً لأطماع السراق عن أموال الناس، حيث تميل أطماعهم إلى ما هو محرز.

أما ما ليس محرزاً فلا خطر له في القلوب عادة؛ فلا قطع في الأخذ منه؛ لذلك نفى عليه السلام القطع في الثمر المعلق على الشجر، أما إن جُدَّ وضمه الجرين فالقطع إن بلغ نصاباً، على ما سبق.

ويقول الماوردي في (الحاوي الكبير): الأحراز تختلف باختلاف المحروقات اعتباراً بالعرف؛ لأنها لم تتقدر بشرع ولا لغة، فاعتبر فيها العرف، كما اعتبر العرف في القبض والافتراق في البيع، وإذا كانا كذلك؛ فالعرف جارٍ بأن ما قلَّت قيمته من الخشب والحطب؛ خفت أحرازه، وما كثرت قيمته من الجوهر والفضة والذهب؛ غلظت أحرازه، وما توسطت قيمته من الحنطة والزبيب، توسطت أحرازه.

ثم قال الماوردي: فإذا ثبت اعتبار العرف فيه -أي: في الحرز- فالأحراز تختلف من خمسة أوجه:

أحدها: باختلاف جنس المال ونفاسته.

الثاني: باختلاف البلدان، فإن كان البلد واسع الأقطار كثير الذعار -أي: الخوف والفرع- غلظت أحرازه، وإن كان صغيراً قليل المار، لا يختلط بأهله غيرهم؛ خفت أحرازه.

الثالث: باختلاف الزمان، فإن كان زمان سلّم وودعة؛ خفت أحرازه، وإن كان زمان فتنة وخوف؛ غلظت أحرازه.

الرابع: باختلاف السلطان، فإن كان عادلاً غليظاً على أهل الفساد؛ خفت أحرازه، وإن كان جائراً مهملاً لأهل الفساد؛ غلظت أحرازه.

الخامس: باختلاف الليل والنهار، فتكون الأحرار في الليل أغلظ؛ لاختصاصه بأهل العبث والفساد، فلا يقتنع فيه بغلق الأبواب وكثرة الأغلاق حتى يكون لها حارس يحرسها، وهي في النهار أخف؛ لانتشار أهل الخير فيه، ومراعاة بعضهم لبعض؛ فلا يفتقر إلى حراس، فإذا جلس أرباب الأموال في دكاكينهم، وأمتعهم بارزة بين أيديهم؛ كان ذلك حرزاً لها، وإن لم يكن حرزاً في الليل.

ثم بين الماوردي ما يشترط في حرز المتاع في الأسواق خاصة فيقول: إنه يكون حرزاً على ستة شروط:

أحدها: أن يكون من الأمتعة الجافية - أي: الثقيلة - التي لا تنتقل باليد، فإن كان من خفيفها الذي يتناول باليد من غير كلفة ولا مشقة، كالثوب والإناء؛ لم يكن ذلك حرزاً لها.

الثاني: أن يضم بعضه إلى بعض، حتى يجتمع ولا يفترق، فإن افترق؛ لم يكن حرزاً.

الثالث: أن يدار عليه حبل يشد به جميعه - إن كان خشباً - حتى لا يمكن أخذ شيء منه إلا بحل الحبل.

الرابع: أن يكون في سوق تغلق دروبها، فإن كان في بلد واسع ولم يكن عليه دروب؛ لم يكن حرزاً.

الخامس: أن يكون الموضع أنيساً إما بمساكن فيها أو بحارس يكون مراعيّاً لها؛ وإلا فليس حرزاً.

السادس: أن يكون الوقت ساكنًا والذعار قليلًا والفساد قليلًا، فإن تحركت فتنة، أو انتشر فساد؛ لم يكن حرزًا، وقد عدد الماوردي أمثلة لأحراز، وبين ما يشترط في كل منها.

ويقول ابن رشد في (بداية المجتهد): إن جميع فقهاء الأمصار الذين تدور عليهم الفتوى وأصحابهم، متفقون على اشتراط الحرز في وجوب القطع، وإن كانوا قد اختلفوا فيما هو حرز مما ليس بحرز، والأشبه أن يقال في حد الحرز: إنه ما شأنه أن تحفظ به الأموال كي يعسر أخذها، مثل الأغلاق والحظائر، وما أشبه ذلك.

ثم قال: وأما الحرز عند الذين أوجبوه، فإنهم اتفقوا منه على أشياء، واختلفوا في أشياء، مثل اتفاهم على أن باب البيت وغلقه حرز، واختلفهم في الأوعية، ومنها: اختلافهم في القبر هل هو حرز حتى يجب القطع على النباش - أي: سارق ما في القبور - أو ليس بحرز؟

فقال مالك والشافعي وأحمد وجماعة: هو حرز، وعلى النباش القطع، وقال أبو حنيفة: لا قطع عليه، وفصل ابن قدامة الحكم في (المغني) فقال مع الجمهور بقطع من سرق كفنًا قيمته ثلاثة دراهم، وقال: إن الكفن الذي يقطع بسرقة، ما كان مشروعًا، فإن كفن الرجل في أكثر من ثلاث لفائف، أو المرأة في أكثر من خمس، فسرق الزائد عن ذلك، أو تركه في تابوت فسرق التابوت، أو ترك معه ذهبًا أو فضة؛ لم يقطع بأخذ شيء من ذلك؛ لأنه ليس بكفن مشروع، فتركه فيه سفه وتضييع، فلا يكون محرزًا، ولا يقطع سارقه.

قلنا: وإن بعض النباشين الآن لا يسرقون الأكفان؛ بل يسرقون الجثث كاملة - والعياذ بالله - لبيعونها لبعض طلاب كليات الطب، ومثل هؤلاء النباشون يقطعون؛ بل ويعزرون زيادة على ذلك؛ زجرًا لهم وردعًا لغيرهم.

وكذلك من نام بصحراء أو مسجد، ونحو ذلك من موضع مباح، على ثوب له، أو توسد متاعاً تحت رأسه؛ فيعتبر ذلك حرزاً، فيقطع السارق بدليل أمر النبي ﷺ بقطع سارق رداء صفوان، قال الإمام الشافعي: ورداؤه كان محرزاً باضطجاعه عليه، ولقضاء العرف بذلك.

هذا، ولا بد من إخراج المتاع من الحرز كما قال ابن قدامة، وسواء دخل الحرز فأخرجه أو نقبه ثم أدخل إليه يده أو عصاً لها شجنة - أي: شعبة - فاجتذبه بها، فعليه القطع.

وبناء على ما تقدم، فإن ما يشترط في الحرز بصفة عامة يرجع إلى العرف، ويختلف ذلك باختلاف البلدان والسلطان والزمان.

الركن الرابع: المسروق منه:

هو المجني عليه في جريمة السرقة، ويُشترط فيه ما يلي:

أولاً: أن تكون له يد صحيحة على الشيء المسروق، واليد الصحيحة ثلاثة أنواع:

الأول: يد المالك الحقيقية.

الثاني: يد الأمانة، كيد المودع لديه، والمستعير، ونحوهما.

الثالث: يد الضمان، كيد المرتهن، ويد القابض على سوم الشراء.

فيجب القطع على السارق من هؤلاء، ولا يجب القطع على السارق من السارق؛ لأن يد السارق ليست بيد صحيحة، كما لا يقام الحد على من سرق من الأموال المباحة، التي لا مالك لها.

ثانياً: أن لا يكون المسروق منه قريباً للشارق، وعد ابن رشد في (بداية المجتهد) من الشبهات التي يُدرأ بها حد القطع: القرابات فقال: ومنها: القرابات، فمذهب مالك فيها ألا يقطع الأب فيما سرق من مال الابن، فقط، لقوله ﷺ: ((أنت ومالك لأبيك)) ويقطع ما سواهم من القرابات، وقال الشافعي: لا يقطع عمود النسب الأعلى والأسفل، يعني: الأب والأجداد والأبناء وأبناء الأبناء، وقال أبو حنيفة: لا يقطع ذو الرحم المحرمة، قال الكاساني في (البدائع): السرقة من سائر ذي الرحم المحرم لا توجب القطع.

ثالثاً: ألا يكون المسروق منه زوجاً للشارق، قال ابن رشد في (بداية المجتهد): ومنها: أحد الزوجين يسرق من مال الآخر، وقال مالك: إذا كان كل واحد ينفرد ببيت فيه متاعه؛ فالقطع على من سرق من مال صاحبه، وقال الشافعي: الاحتياط ألا قطع على أحد الزوجين؛ لشبهة الاختلاط، وشبهة المال، وقد روي عنه مثل قول مالك، واختاره المزني.

رابعاً: ألا يكون المسروق منه سيداً لعبده السارق، قال ابن رشد: ومنها: العبد يسرق مال سيده، فإن الجمهور من العلماء على أنه لا يقطع، وقال أبو ثور: يقطع، ولم يشترط شرطاً، وقال أهل الظاهر: يقطع، إلا أن يأتمنه سيده.

وفي فقه الحنفية في الشرطين الأخيرين - أعني: سرقة أحد الزوجين من مال الآخر، وسرقة العبد من مال سيده - قالوا: وإذا سرق أحد الزوجين من الآخر، أو العبد من سيده؛ لم يقطع؛ لوجود الإذن بالدخول عادة، وإن سرق أحد الزوجين من حرز لآخر خاصة لا يسكنان فيه؛ فكذلك عندنا، وفي قول: يقطع من سرق، وفي قول ثالث: يقطع الرجل خاصة؛ لأن للمرأة حقاً في ماله - أي: النفقة.

ووجه عدم القطع أن بينهما بسوطة في الأموال عادة ودلالة ؛ فإنها لما بذلت نفسها -أي: المرأة- وهي أنفس من المال ؛ كانت بالمال أسمح ، ولأن بينهما سبباً يوجب التوارث من غير حجب حرمان ، كالوالدين .

خامساً: أن لا يكون المسروق منه مديناً للسارق ، ففي (الاختيار لتعليق المختار): ولا يقطع إن سرق من غريمه مثل ما له عليه ؛ لأنه استوفى حقه ، والحال والمؤجل سواء ؛ لأن الحق ثابت ، والتأجيل لتأخير المطالبة ، وكذا لو سرق أكثر من حقه ؛ لأنه يصير شريكاً بمقدار حقه ، ويقطع بسرقة خلاف جنس ماله ؛ لأنه ليس له ولاية الاستيفاء منه إلا بيعاً ؛ إلا إذا قال: أخذته رهناً بحقي أو قضاء به ، فلا يقطع ؛ لأنه مختلف فيه ؛ لأنه ظن في موضعه .

وكذلك عند الملكية ففي (القوانين الفقهية): لا قطع على صاحب الدين ؛ إذا سرق من غريمه وفي (روضه الطالبين) قال الإمام النووي: سرق مستحق الدين مال المدين ، نص أنه لا قطع ؛ فليل بإطلاقه ، والأصح التفصيل ، فإن أخذه لا يقصد استيفاء الحق أو بقصده ، والمدين غير جاحد ولا مماطل ؛ قطع ، وإن قصده -أي: استيفاء الحق- وهو جاحد أو مماطل ؛ فلا قطع ، ولا فرق بين أن يأخذ من جنس حقه أو من غيره ، وتبدو وجهة قول الإمام النووي في ذلك .

سادساً: ألا يكون المسروق منه قد أذن له في الدخول ، ومن صورة ذلك الضيف مع صاحب البيت المضيف ، ففي (الهداية) مع (شرح فتح القدير): ولا قطع على الضيف إذا سرق ممن أضافه ؛ لأن البيت لم يبق حرزاً في حقه ؛ لكونه مأذوناً في دخوله ؛ ولأنه بمنزلة أهل الدار ، فيكون فعله خيانة لا سرقة .

ويقول ابن جزى المالكي في (القوانين الفقهية): ولا يقطع الضيف إذا سرق من البيت الذي أذن له في دخوله ، واختلف إذا سرق من خزانة في البيت .

وفي (المجموع شرح المهذب): إذا نزل رجل ضيفاً برجل، فسرق الضيف من مال صاحب البيت نصاباً؛ نظرت، فإن سرق متاعاً من البيت الذي أنزل فيه، أو من موضع غير محرز عنه؛ لم يقطع، وإن سرق من موضع محرز عنه؛ قطع لأنه سرق نصاباً لا شبهة له فيه محرز عنه؛ فقطع كغير الضيف.

وأضاف ابن قدامة في (المغني): إن كان منعه قراه -أي: ما يقدم له من ضيافة- فسرق بقدره؛ فلا قطع عليه، وإن لم يمنعه قراه؛ فعليه القطع.

كيفية القطع، وتكرار السرقة، وحال المسروق

يأتي التساؤل أولاً: ماذا يجب على السارق؟

ويجب عن ذلك ابن جزبي المالكي في (القوانين الفقهية) بقوله: يجب على السارق حقان؛ حق لله تعالى وهو القطع، وحق للمسروق منه، وهو غرم ما سرق، وقريب من ذلك ما قاله الإمام الغزالي في (الوجيز): الواجب هو القطع ورد المال، أو الغرم إن كان تالفًا.

١. كيفية القطع في المرة الأولى:

اتفق الفقهاء على قطع يمين السارق من مفصل الكف، وهو الكوع أو الزنדה، ثم حسم مكان القطع بالزيت المغلي لمنع نزيف الدم، قال ابن قدامة في (المغني): لا خلاف بين أهل العلم في أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف وهو الكوع، وهو الزند عند الحنفية.

وأما الأدلة على قطع اليد اليمنى من الكوع، فهي ما يلي:

الأول: أما القطع؛ فلقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وعليه الإجماع، ولأحاديث رسول الله ﷺ الثابتة في القطع.

الثاني: وأما يمين السارق، فللآتي:

أ. قراءة عبد الله بن مسعود } : "فاقطعوا أيماهما" فإن لم تكن قراءة، فهي تفسير كما ورد عن ابن عباس } : أيماهما.

ب. ما رواه البيهقي وعبد الرزاق عن أبي بكر الصديق وعمر } أنهمها قالوا: "إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع" ولا مخالف لهما في الصحابة.

ج. ج- أن اليد تتناول إلى الإبط وإلى المرفق وإلى الزند، وقد وردت السنة مفسرة، فإن النبي ﷺ أمر بقطع يد السارق من الزند، وفي (معجم الطبراني) أن النبي ﷺ أتى بسارق، فقطع يمينه.

الثالث: وما الحكمة في قطع اليد اليمنى؟

تتجلى الحكمة فيما يلي:

أ. أنها آلة السرقة غالباً، فناسب عقوبته بإعدام آلتها.

ب. أن البطش بها أقوى، فكانت البداية بها أردع.

الرابع: ماذا لو كان السارق أعسر، أي: لا يعمل إلا بيده اليسرى؟

قال المالكية: إن الأعسر تقطع يسراه، وقال الشافعية: تقطع يده اليمنى وإن كان أعسر بالإجماع.

الخامس: ماذا لو كانت اليد اليمنى مقطوعة أصلاً أو شللاً أو ناقصة الأصابع؟

في هذا التساؤل ثلاثة فروع ، يتبين من أقوال فقهاء المذاهب فيها ما يلي :

الفرع الأول: إن كانت يد السارق اليمنى ذاهبة أو مقطوعة لأي سبب سماوي أو بقصاص سابق ، فتُقطع رجله اليسرى من المفصل ، وهذا باتفاق المذاهب الأربعة ، فقد قاله الكاساني الحنفي ، وهو المذهب عند المالكية ، وأخذ به ابن القاسم ، ونص عليه الغزالي في (الوجيز) وقاله ابن قدامة في (المغني).

الفرع الثاني: إن كانت اليمنى شلاء ، فثلاثة أقوال للفقهاء :

أولها: تقطع اليد المشلولة وهو ظاهر الرواية عند الحنفية ، وقالوا: لأن المستحق بالنص قطع يده اليمنى دون اليسرى ، واستيفاء الناقص عند تعذر استيفاء الكامل جائز ، ونص عليه الغزالي في (الوجيز) وهي الرواية الثانية عند الحنابلة ، إذا قال أهل الخبرة: إنها إذا قطعت رقاً دمها ، وانحسمت عروقها ؛ لأنه أمكن قطع يمينه فوجب.

الثاني: تقطع الرجل اليسرى ، وهو المذهب عند المالكية ، كما لو كانت اليمنى مقطوعة أصلاً ، والرواية الأولى عند الحنابلة ؛ لأن الشلاء لا نفع فيها ولا جمال ، فأشبهت كفاً لا أصابع عليها ، وكذلك في الرواية الثانية إن قال أهل الخبرة: إنه لا يُرقأ دمها فلا تقطع ؛ لأنه يخاف تلفه ، فتقطع رجله على ما ذكره ابن قدامة في الروايتين.

الثالث: لا تقطع اليد اليمنى ولا الرجل اليسرى ، وهو قول أبي يوسف من الحنفية ، ووجهته: أن مطلق الاسم يتناول الكامل.

الفرع الثالث: إذا كانت اليمنى مقطوعة الأصابع ، فينظر: إن كانت أصابع اليمنى كلها ذاهبة ، ولم يبق إلا الكف فقولان :

أحدهما: تقطع اليمنى ؛ لأن الراحة بعض ما يقطع في السرقة.

الآخر: تقطع ، وتقطع الرجل اليسرى ؛ لأن الكف لا تجب فيه دية اليد.

وإن ذهب بعض الأصابع نظرنا أيضاً :

أ. فإن ذهب الخنصر والبنصر أو أصبع سواهما ، قطعت اليد ؛ لأن معظم نفعها باقٍ.

ب. وإن لم يبق إلا واحدة -أي : أصبع واحدة- فهي التي ذهب جميع أصابعها.

ج. وإن بقي اثنتان ، فهل تُلحق بالصحيحة ، أو بما قطع جميع أصابعها؟ قولان ؛ والأولى قطعها ، حيث لم يذهب نفعها بالكلية.

وأخيراً ، قال ابن قدامة : ومَن سرق وله يمنى ، فُقطعت في قصاص أو ذهبت بأكلة -أي : بحكمة- أو تعدى عليها متعد فقطعها ، سقط القطع ، ولا شيء على العادي -أي : المتعدي- إلا الأدب.

٢. في كيفية قطع اليد وحسمها ، وما يُفعل بها بعد القطع؟

تحدث الفقهاء عن كيفية القطع ، وكذلك عن طريقة الحسم ، ثم ماذا يُفعل باليد المقطوعة بعد ذلك ، وتتناول هذه الأمور في بنود ثلاثة على النحو الآتي :

أولاً: كيفية قطع اليد:

سبق أن القطع من الزند ، وهو مفصل طرف الذراع من الكف ، وذلك بالإجماع ، خلافاً لقول شاذ يقطع الأصابع فقط ؛ لأن بها البطش ، وخلافاً لقول الخوارج : تقطع يمين السارق من المنكب.

وعن الكيفية ؛ قال الإمام الشافعي < في (الأم): ويقطع ما يقطع به من خفة المؤنة عليه ، وأقربه من السلامة ، وكان الذي أعرف من ذلك أن يُجلس ويضبط ، ثم تمد يده بخيط حتى يبين مفصلها ، ثم يقطع بمجديدة حديدية -أي : جديدة- ثم يحسم ، وإن وجد أرفق وأمكن من هذا قطع به ؛ لأنه إنما يراد به إقامة الحد لا التلف ، انتهى كلامه .

وقال الماوردي في (الحاوي الكبير) -تعليقاً على الجملة الأولى من كلام الإمام الشافعي - : وهذا صحيح ، إذا أراد الإمام قطع يد السارق ، فينبغي أن يساق إلى موضع القطع سوقاً رقيقاً ، لا يعنف به ، ولا يقابل بسب ولا شتم ولا تعيير ، ولا يقطع قائماً حتى يُجلس ، ويمسك عند القطع حتى لا يضطرب ، وتمد يده بجبل حتى يبين مفصلها ، ويتولى قطعه مأمولٌ عارف بالقطع بأحد سكين وأمضاهها ، ولا يضربها بالسكين ، وربما نزلت في غير موضع الفصل ، ولكن يضع السكين عليها ، ويعتمد جذبها بقوته حتى تنفصل بجذبة واحدة لا يكررها ، فإن لم تنفصل بجذبة واحدة ، أعادها حتى تنفصل ، ولا يدق السكين بحجر .

وقريب مما قاله الماوردي يقول ابن قدامة في (المغني): ويقطع السارق بأسهل ما يمكن ، فيُجلس ويضبط ؛ لئلا يتحرك فيجني على نفسه ، وتشد يده بجبل ، وتجرح حتى يبين مفصل الكف من مفصل الذراع ، ثم يُوضع بينهما سكين حاد ، ويدق فوقها بقوة ؛ ليقطع في مرة واحدة ، أو تُوضع السكين على المفصل مدة واحدة ، وإن عُلِمَ قطع أوحى من هذا -أي : أسرع من الفعل السابق- قطع به .

قلنا : فانظر -يرحمك الله- إلى الرحمة والتيسير في إقامة الحد ، ومنع القسوة والشتم والتعيير ، وبينما يمنع الماوردي الدق على السكين ، يجيز ابن قدامة ذلك ، ولعل وجهتهما التعجيل بقطع اليد ، وعدم الإطالة والشدة .

وانظر أيضاً: هل يجوز تخدير السارق قبل قطع يده بناءً على قول الإمام الشافعي: وإن وجد أرفق وأمكن من هذا، أم أن الألم مقصود، فلا يجوز التخدير؟.

ثانياً: الحسم معناه، وكيفيته:

في اللغة: حَسَمَ الشيءَ قطعه، وحَسَمَ الداء: أزاله بالدواء وحسم العرق: قطعه وكواه؛ لثلا يسيل دمه، ومن مشتقات الكلمة: الحُسام وهو السيف القاطع، والمراد هنا من الحسم هو الفعل الذي يحصل بعد قطع يد السارق، وهو حسم العروق التي قُطعت مع اليد، وحتى لا يستمر سيلان الدم منها، واستدل الحنفية على الحسم بالحديث الشريف: ((فاقطعوه واحسموه)) وقالوا: لأنه إذا لم يُحسم لأدى إلى التلف؛ لأن الدم لا ينقطع إلا به، ولأن الحد زاجر لا متلف، أي: أن الحدود شُرعت للزجر عن ارتكاب الكبائر لا متلفة للنفوس المحرمة، وقالوا: إن الحسم هو الكي؛ لينقطع الدم.

بينما يقول الشيخ خليل المالكي في مختصره المشهور باسمه: وتُحسم بالنار، وفي شرحه الكبير يقول الشيخ الدردير: والمراد من الحسم بالنار أن يُغلى الزيت على نار وتُحسم به اليد؛ لتسد أفواه العروق، فينقطع الدم.

ويفصل الماوردي في (الحاوي الكبير) مفرقاً بين البدوي والحضري، فيقول: فإذا انفصلت حسم موضع القطع من يده، فإن كان بدوياً حسم بالنار؛ لأن هذه عادتهم -أي: الكي بحديدة محماة على النار- وإن كان حضرياً أغلى له الزيت وحسنت فيه؛ لأن حسمها بالنار أو الزيت يسد أفواه العروق، فتقطع مجاري الدم، فيقلُّ الخوف على نفسه، انتهى.

حكم الحسم: هل هو واجب أو مستحب؟

قولان: أولهما للحنفية؛ حيث قالوا بالوجوب، وقال الدردير في شرحه على كلام الإمام خليل: ظاهر المصنف أن الحسم من تمام حد السرقة، فيكون واجباً على الإمام، فإن تركه أثم، ويحتمل أنه واجب مستقل، وأنه على الكفاية يقوم به الإمام أو السارق أو غيرهما.

والثاني: إن الحسم مستحب، وهو مذهب الشافعية والحنابلة؛ لأنه نوع مداواة. أما ثمن الزيت، وكلفة الحاسم - أي: القاطع - ففيها قولان أيضاً؛ أحدهما: أنها على بيت المال، وهو قول الشافعية والحنابلة، والآخر: أنها على السارق، وهو مذهب الحنفية.

ثالثاً: ما يُفعل باليد بعد قطعها؟

قال جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة: بأنه يُسن تعليق يد السارق في عنقه، واستدلوا على ذلك بما رواه أبو داود وابن ماجه، عن فضالة بن عبيد أن النبي ﷺ: ((أُتي بسارق فقطعت يده، ثم أمر بها، فعلق في عنقه)) وفعل ذلك علي < قال ابن قدامة: ولأن فيه ردعاً وزجراً.

وقال الإمام النووي في (روضه الطالبين): والسنة أن تعلق اليد المقطوعة في عنقه، ثم الذي يوجد في كتب الجمهور أنها تعلق ساعة، وأطلقوا، ولم يفوضوه إلى رأي الإمام، وعند الحنفية: أن ذلك مطلق للإمام إن رآه، ولم يثبت منه ﷺ في كل من قطعه ليكون سنة.

ما يفعل باليد بعد ذلك؟

والجواب : أنها تُلف في خرقة وتدفن في المكان الذي يُدفن فيه صاحبها بعد ذلك ، ولا يصلى عليها ، حيث إن السارق على قيد الحياة.

٣. لو تكررت السرقة من السارق :

قد تحصل السرقة من السارق مرات قبل إقامة الحد عليه ، وقد تحصل بعد إقامته ، وبتناول الأمرين في بندين متتاليين :

أولاً : تكرار السرقة قبل إقامة الحد على السارق :

يقول ابن قدامة في ذلك : وإذا سرق مرات قبل القطع ، أجزأ قطع واحد عن جميعها ، وتداخلت حدودها ؛ لأنه حد من حدود الله تعالى ، فإذا اجتمعت أسبابه تداخل كحد الزنا ، وذكر القاضي فيما إذا سرق من جماعة وجاءوا متفرقين رواية أخرى : أنها لا تتداخل ، ولعله يقيس ذلك على حد القذف ، والصحيح أنها تتداخل ؛ لأن القطع خالص حق الله تعالى ، فتتداخل كحد الزنا والشرب ، وفارق حد القذف ، فإنه حق لآدمي ، ولهذا يتوقف على المطالبة باستيفائه ، ويسقط بالعفو عنه.

قلنا : أما حد السرقة ، فلا يتوقف على المطالبة من المسروق منه باستيفائه ، بل متى ثبت وجب القطع فيه ، كما أنه لا يسقط بعفو المسروق منه بعد وصول الأمر إلى الإمام.

ثم يقول ابن قدامة : فأما إن سرق فقطع ، ثم سرق ثانياً قطع ثانياً ، سواء سرق من الذي سرق منه أولاً ، أو من غيره ، وسواء سرق تلك العين التي قطع بها أو غيرها.

ويأتي التساؤل عن العضو الذي يقطع في السرقة الثانية بعد قطع اليد اليمنى في المرة الأولى؟ والإجابة عن ذلك تأتي في البند التالي :

ثانياً : تكرار السرقة بعد إقامة الحد على السارق :

سبق أن ذكرنا الاتفاق على قطع يمين السارق من المفصل بعد ثبوت السرقة بشروطها ، وهذا إن كانت يمينه موجودة وسليمة ، فإن كانت ذاهبة أو مقطوعة ، فإنه يجب قطع رجله اليسرى باتفاق الفقهاء ، واختلفوا فيما إذا كانت شلاء أو مقطوعة الأصابع ، وعلى ذلك نتحدث عن القطع الثاني بعد السرقة الثانية على النحو التالي :

الحالة الأولى : بعد قطع مفصل اليد اليمنى السليمة :

لا خلاف بين فقهاء المذاهب الأربعة هنا في قطع الرجل اليسرى -أي : بعد قطع اليد اليمنى - وقال الشافعية : فرجله اليسرى تقطع إن برئت يده اليمنى ، وإلا أُخرت للبرء ، وإنما لم تقطع الرجل إلا بعد اندمال اليد ؛ لثلاث تفضي الموالاتة إلى هلاك ، واستدل الشافعية بما رواه الإمام الشافعي بإسناده ، عن أبي هريرة < أن رسول الله ﷺ قال في السارق : ((إن سرق فاقطعوا يده ، ثم إن سرق فاقطعوا رجله ، ثم إن سرق فاقطعوا يده ، ثم إن سرق فاقطعوا رجله)) وقال الخطيب الشربيني : والحكمة في قطع اليد والرجل ، أن اعتماد السارق في السرقة على البطش والمشى ، فإنه يأخذ بيده وينقل برجله ، فتعلق القطع بهما ، وإنما قطع من خلاف ؛ لثلاث يفوت جنس المنفعة عليه ، فتضعف حركته كما في قطع الطريق ؛ لأن السرقة مرتين تعدل الحراقة شرعاً ، والمحارب تقطع أولاً يده اليمنى ورجله اليسرى ، وفي الثانية يده اليسرى ورجله اليمنى .

أما عن موضع القطع من الرجل اليسرى ، فيقول فيه ابن رشد في (بداية المجتهد):
واختلف في موضع القطع من القدم ، فقيل : يقطع من المفصل الذي في أصل
السارقة -قلنا : ولعل الصواب في أصل الساق - وقيل : يدخل الكعبان في
القطع ، وقيل : لا يدخلان ، وقيل : إنها تقطع من المفصل الذي في وسط القدم ،
والقول الأول هو المتفق عليه .

قال ابن قدامة إجمالاً : وإذا سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى ، وبذلك قال
الجماعة ، إلا عطاء حكي عنه : أنه تقطع يده اليسرى ؛ لقوله تعالى :
﴿ فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ ولأنها آلة السرقة والبطش ، فكانت العقوبة بقطعها
أولى ، ورؤي عن ربيعة وداود ، وهذا شذوذ يخالف قول جماعة فقهاء الأمصار
من أهل الفقه والأثر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وقول أبي بكر وعمر
} .

وقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال في السارق : ((إذا سرق فاقطعوا يده ،
ثم إن سرق فاقطعوا رجله)) أخرجه الدارقطني في كتاب الحدود والديانة .

ولأن في المحاربة الموجبة قطع عضوين ، إنما تقطع يده ورجله ولا تقطع يده ،
فنقول : جناية أوجب قطع عضوين ، فكانا رجلاً ويداً كالمحاربة ؛ ولأن قطع يديه
يفوت منفعة الجنس ، فلا تبقى له يد يأكل بها ، ولا يتوضأ ، ولا يستطيع ، ولا
يدفع عن نفسه ، فيصير كالهالك ، فكان قطع الرجل الذي لا يشتمل على هذه
المفسدة أولى ؛ وأما الآية فالمراد بها : قطع يد كل واحد منهما -أي : السارق
والسارقة - بدليل أنه لا تقطع اليدان في المرة الأولى ، ثم قال ابن قدامة : وتقطع
الرجل من مفصل الكعب في قول أكثر أهل العلم ، وفعل ذلك عمر < وكان
علي < يقطع من نصف القدم من مَعْقِدِ الشراك ، ويدع له عقباً يمشي عليها ،

وهو قول أبي ثور، والشراك: سير النعل على ظهر القدم، والعقب: عظم مؤخر القدم، وهو أكبر عظامها.

الحالة الثانية: إذا كانت اليد اليمنى ذاهبة أو مقطوعة، فإنه تقطع رجله اليسرى باتفاق الفقهاء.

الحالة الثالثة: إذا كانت اليمنى شلاء، فثلاثة أقوال على ما مضى: فتقطع المشلولة أو الرجل اليسرى، أو لا يقطعان.

ثالثاً: فيمن سرق المرة الثالثة، ثم الرابعة، وبعد ذلك:

اختلف الفقهاء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: إن سرق الثالثة تقطع يده اليسرى، ثم إن سرق الرابعة تقطع رجله اليمنى، ثم إن سرق بعد ذلك، ضُرب وحبس، وبذلك قال المالكية والشافعية، وهي الرواية الثانية عن الإمام أحمد.

المذهب الثاني: إن سرق بعد الثانية، لم يقطع، ويحبس حتى يموت، فلا يقطع من السارق سوى يد ورجل، وهو مذهب الحنفية، والرواية الأولى عن الإمام أحمد نص عليها الخرقي، ورجحها ابن قدامة بعد استدلاله للروایتين ولأقوال الفقهاء في المذهبين، ولقول ثالث في المسألة.

ولنأت إلى ما قاله الخرقي في مختصره، وما ذكره ابن قدامة في (المغني):

قال الخرقي: فإن عاد حبس، ولا يقطع غير يد ورجل، وقال ابن قدامة: يعني: إذا عاد فسرق بعد قطع يده ورجله، لم يقطع منه شيء آخر وحبس، وبهذا قال علي < والحسن، والشعبي، والنخعي، والزهري، والثوري، وأصحاب

الرأي، وعن أحمد: أنه تقطع في الثالثة يده اليسرى، وفي الرابعة رجله اليمنى، وفي الخامسة يعذر ويحبس، وروى عن أبي بكر وعمر } أنهما قطعاً يدً أقطع اليد والرجل، وهذا قول قتادة، ومالك، والشافعي، وأبي ثور، وابن المنذر.

وروي عن عثمان، وعمرو بن العاص، وعمر بن عبد العزيز: أنه تقطع يده اليسرى في الثالثة، والرجل اليمنى في الرابعة، ويقتل في الخامسة؛ لأن جابراً قال: "جاء إلى النبي ﷺ بسارق، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله، إنما سرق، فقال: اقطعوه، قال: فقطع، ثم جاء به الثانية، فقال: اقتلوه، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: اقطعوه، قال: فقطع، ثم جاء به الثالثة، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: اقطعوه، قال: ثم أتى به الرابعة، فقال: اقتلوه، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: اقطعوه، ثم أتى به الخامسة، قال: اقتلوه، قال: فانطلقنا به فقتلناه، ثم اجترناه فألقيناه في بئر" رواه أبو داود، باب: في السارق سرق مراراً من كتاب الحدود.

وعن أبي هريرة < : ((أن النبي ﷺ قال في السارق: إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله، ثم إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله)) أخرجه الدارقطني في كتاب الحدود والدية.

ثم استدل ابن قدامة في المذهب الثاني بقوله: ولنا ما روى سعيد: "حدثنا أبو معشر، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبيه قال: حضرت علي بن أبي طالب < - أتى برجل مقطوع اليد والرجل قد سرق، فقال لأصحابه: ما ترون في هذا؟ قالوا: اقطعه يا أمير المؤمنين، قال: قتلته إذاً وما عليه القتل، بأي شيء يأكل الطعام؟ بأي شيء يتوضأ للصلاة؟ بأي شيء يغتسل من جنابته؟ بأي شيء يقوم على حاجته؟ فرده إلى السجن أياماً، ثم أخرجه فاستشار أصحابه،

فقالوا مثل قولهم الأول، فقال لهم مثل ما قال أول مرة، فجلده جلدًا شديدًا، ثم أرسله "أخرجه البيهقي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة.

وروي عنه أنه قال: "إني لأستحيي من الله ألا أدع له يداً يبطش بها، ولا رجلًا يمشي عليها".

ولأن في قطع اليدين تفويت منفعة الجنس، فلم يشرع في حد كالقتل؛ ولأنه لو جاز قطع اليدين لقطعت اليسرى في المرة الثانية؛ لأنها آلة البطش كاليمنى، وإنما لم تقطع للمفسدة في قطعها؛ لأن ذلك بمنزلة الإهلاك، فإنه لا يمكنه أن يتوضأ، ولا يغتسل، ولا يستنجي، ولا يحتزز من نجاسة، ولا يزيلها عنه، ولا يدفع عن نفسه، ولا يأكل ولا يبطش، وهذه المفسدة حاصلة بقطعها في المرة الثالثة، فوجب أن يمنع قطعها، كما منعه في المرة الثانية.

وأما حديث جابر، ففي حق شخص استحق القتل، بدليل أن النبي ﷺ أمر به في أول مرة، وفي كل مرة، وفعل ذلك في الخامسة، ورواه النسائي وقال: حديث منكر.

وأما الحديث الآخر وفعل أبي بكر وعمر، فقد عارضه قول علي، وروي عن عمر أنه رجع إلى قول علي، فروى سعيد: "حدثنا أبو الأحوص، عن سماك بن حرب، عن عبد الرحمن بن عابد قال: أتني عمر برجل أقطع اليد والرجل قد سرق، فأمر به عمر أن تقطع رجله، فقال علي إنما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: ٣٣] الآية، وقد قطعت يد هذا ورجله، فلا ينبغي أن تقطع رجله، فتدعه ليس له قائمة يمشي عليها، إما أن تعذره، وإما أن تستودعه السجن، فاستودعه السجن" والأثر أخرجه البيهقي، وعبد الرزاق كذلك.

ويترجح لدينا هذا القول الثاني ؛ لِمَا قاله ابن قدامة ، ولِمَا في (الاختيار لتعليق المختار) من القول بأن كل قطع يؤدي إلى إتلاف جنس المنفعة كان إتلافاً للنفس من وجه فلا يشرع ، وقطع اليد اليسرى والرجل واليمنى يؤدي إلى إتلاف جنس منفعة البطش والمشي ، فلا يشرع حداً ، ثم استدلوا بقول علي وفعله ، وبرجوع عمر ، وقال الحنفية : ففتوى علي ورجوع عمر } إليه من غير تكبير ولا مخالفة من غيرهما ، دليل على إجماعهم عليه ، أو أنه كان شريعة عرفوها من رسول الله ﷺ وهذا بخلاف القصاص ؛ لأنه حق العبد ، فيستوفى جبراً لحقه .

٤ . ختام حد القطع ، وحق المسروق منه :

بقي لنا في حد القطع الحديث عن يقيمه ، ومتى يقام ؟ وما يسقطه ؟

أولاً : مَنْ يقيم حدَّ القطع ؟ ومتى يقام ؟ وما يسقطه ؟ :

أ . أما من يقيم حد القطع ؟ فالإجابة عن هذا السؤال يقول الإمام الكاساني في (بدائع الصنائع) : الذي يقيمه الإمام أو من ولّاه ؛ لأن هذا حد ، والمتولي لإقامة الحدود الأئمة أو من ولوهم من القضاة والحكام ، وهذا عندنا - أي : عند الحنفية - وعند الشافعي - رحمه الله تعالى - المولى - أي : السيد - يملك إقامة الحد على مملوكه .

ب . أمّا متى يقام الحد ؟ فيقام في الجو المعتدل وعلى سارق غير مريض أو سارقة غير حامل ، يقول ابن قدامة في (المغني) : ولا تقطع - أي : اليد أو الرجل - في شدة حر ولا برد ؛ لأن الزمان ربما أعان على قتله ، والغرض الزجر دون القتل ، ولا تقطع حامل حال حملها ، ولا بعد وضعها ، حتى

ينقضني نفاسها ؛ لئلا يُفضي إلى تلفها وتلف ولدها، ولا يقطع مريض في مرضه ؛ لئلا يأتي ذلك على نفسه، ولو سرق فقطعت يده، ثم سرق قبل اندمال يده، لم يقطع ثانياً حتى يندمل القطع الأول، وكذلك لو قطعت رجله قصاصاً، لم تقطع اليد في السرقة حتى تبرأ رجله.

فانظر - يرحمك الله - إلى تيسيرات الشريعة في إقامة الحدود ونظرتها الحانية والعادلة على المحدود.

ج. وأما الذي يسقط الحد، فأمر منها:

الأول: سقوط العضو الذي يجب قطعه، سواء سقط بسماوي أو قصاص أو تعدي.

الثاني: تكذيب المسروق منه السارق في إقراره بالسرقة، وكذا تكذيبه البينة بأن قال: شهدَ شهودي بزور.

الثالث: رجوع السارق عن الإقرار بالسرقة، فلا يقطع ويضمن المال.

الرابع: رد السارق المسروق إلى صاحبه قبل المرافعة بخلاف الرد بعدها، أي: فلا تنفع.

الخامس: ملك السارق المسروقة قبل القضاء؛ لحديث النبي ﷺ في شأن رداء صفوان <: ((هلاً قبل أن تأتيني به)).

هذا، ولا يسقط الحد بتوبة أو عدالة بعد ثبوت السرقة لدى القاضي.

ثانياً: في حق المسروق منه:

ذكرنا ما يجب على السارق وهو حقان؛ حق لله تعالى وهو القطع، وتناولناه، أما الحق الثاني: فهو حق المسروق منه، وهو رد المسروق إليه إن كان قائماً - أي:

موجوداً- أو غرم قيمته إن كان تالفاً، وهذا الحق هو للمسروق منه، وهو مجال الحديث في هذا البند، فلتنظر إلى ما قاله فقهاء المذاهب هنا:

قال ابن رشد في (بداية المجتهد): إنه متفق على أن الواجب القطع من حيث هي جناية، والغرم إذا لم يجب القطع، واختلفوا: هل يجب الغرم مع القطع؟

فقال قوم: عليه الغرم مع القطع، وبه قال الشافعي، وأحمد، والليث، وأبو ثور، وجماعة، وقال قوم: ليس عليه غرم إذا لم يجد المسروق منه متاعه بعينه، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة، والثوري، وابن أبي ليلى، وجماعة؛ وفرق مالك وأصحابه فقالوا: إن كان مُوسِراً أتبع السارق بقيمة المسروق، وإن كان معسراً لم يتبع به إذا أثرى، واشترط مالك دوام اليسر إلى يوم القطع فيما حكى عنه ابن القاسم.

ثم بين ابن رشد وجهة كل فريق، فقال: فعمدة من جمع بين الأمرين، أنه اجتمع في السرقة حقان؛ حق لله تعالى، وحق للآدمي، فاقتضى كل حق موجبه، وأيضاً فإنهم لما أجمعوا على أخذه منه إذا وجد بعينه، لزم إذا لم يوجد بعينه عنده أن يكون في ضمانه قياساً على سائر الأموال الواجبة؛ وعمدة الكوفيين حديث عبد الرحمن بن عوف: "أن رسول الله ﷺ قال: لا يغرم السارق إذا أُقيم عليه الحدُّ" وهذا الحديث ضعيف عند أهل الحديث.

قال أبو عمر -أي: ابن عبد البر- لأنه عندهم مقطوع، وقد وصله بعضهم، وخرجه النسائي.

هذا، وتفصيل ما ذكره ابن عبد البر في (الاستذكار) في الجزء السابع لمن أراد الرجوع إليه.

ثم نحوه، وجب رده ورد نقصه، ووجب القطع.

ويترجح لدي وجوب حق الله تعالى في القطع بشروطه، ووجوب حق المسروق منه في رد المسروق إليه إن كان قائماً، وقيمته إن كانت تالفة، فالضمان على السارق للمسروق منه، ولا يتنافى ذلك مع حق الله تعالى في القطع.

أنواع من السرقات في العبادات والمعاملات، والسرقات العلمية

١. السرقة في العبادات:

أولاً: في الصلاة:

في (موطأ الإمام مالك) - رحمه الله - من كتاب الصلاة القول في جامع الصلاة: حدثني عن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن النعمان بن مرة، أن رسول الله ﷺ قال: ((ما تروون في الشارب والسارق والزاني؟ وذلك قبل أن ينزل فيهم، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: هن فواحش، وفيهن عقوبة، وأسوأ السرقة الذي يسرق صلاته، قالوا: وكيف يسرق صلاته يا رسول الله؟ لا يتم ركوعها ولا سجودها)) قال ابن عبد البر في (الاستذكار): هكذا الرواية في (الموطأ): ((أسوأ السرقة)) بكسر الراء، والمعنى: أسوأ السرقة سرقة من يسرق صلاته.

وقد جاء في القرآن: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧] والمعنى: ولكن البر بر من آمن بالله، ومن روى: ((أسوأ السرقة الذي يسرق صلاته)) بفتح الراء يريد: أسوأ السرقة فعلاً الذي يسرق صلاته، والسرقة جمع سارق، مثل: الفاسق والفسقة، والكافر والكفرة.

ثم قال : ومعلوم أن السرقة والزنا وشرب الخمر من الكبائر، وأسوأ السرقة الذي يسرق صلاته، يريد : وشترُّ من ذلك كله من يسرق صلاته، فلا يتم ركوعها ولا سجودها، وفي (شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك) للشيخ محمد بن عبد الباقي الزرقاني، أعاد "لا" دفعاً لتوهم الاكتفاء بالطمأنينة في أحدهما -أي: الركوع والسجود- : أي : في قوله ﷺ : ((فلا يتم ركوعها ولا سجودها)) قال الباجي : خصهما ؛ لأن الإخلال غالباً إنما يقع بهما، وسماه سرقة على معنى أنه خيانة فيما أوتمن على أدائه، قال الطيبي : جعل جنس السرقة نوعين ؛ متعارف وغير متعارف، وهو ما ينقص من الطمأنينة والخشوع، ثم جعل غير المتعارف أسوأ من المتعارف، ووجه كونه أسوأ، أن السارق إذا وجد مال الغير قد ينتفع به في الدنيا، أو يستحلُّ صاحبه، أو يحدُّ، فينجو من عذاب الآخرة، بخلاف هذا فإنه سرق حق نفسه من الثواب، وأبدل منه العقاب في العقبي.

وهذا الحديث وإن رواه مالك مرسلًا، فهو صحيح مسند من وجوه من حديث أبي هريرة وأبي سعيد، قاله ابن عبد البر، روى أحمد والطيالسي وأبو يعلى بإسناد صحيح، عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً : ((أسوأ الناس سرقة الذي يسرق صلاته، قالوا: يا رسول الله، وكيف يسرقها؟ قال: لا يتم ركوعها ولا سجودها ولا خشوعها)).

فالسرقه من الصلاة هي عدم الأمانة في إتمام الركوع والسجود والخشوع، وهذا نوع من السرقة في العبادة الأعظم -وهي الصلاة.

ثانياً: السرقة في الزكاة:

فمن وجبت عليه زكاة في ماله، فالمفترض أن يخرجها لمستحقيها حقاً معلوماً للفقراء والمساكين، فماذا لو خص من هذه الزكاة من وجبت عليه نفقته من والد

أو ولد، أي: أعطى من زكاته لأبيه أو أمه، فأسقط بذلك الفعل جزءاً من النفقة الواجبة عليه، ألا يعد ذلك سرقة؟ بلى، أما من يوجهها لقرابته الذين لا تجب عليه نفقته، وهم مستحقون لها، فذلك صلة وصدقة، لا سرقة والحمد لله.

ثالثاً: السرقة في الصيام:

أخرج الإمام البخاري في "كتاب الصوم" باب: "من لم يدع قول الزور، والعمل به في الصوم" عن أبي هريرة < قال: قال رسول الله ﷺ: ((مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشْرَابَهُ)) وفي (فتح الباري) لابن حجر - رحمه الله - قال ابن بطال: ليس معناه أن يُؤمر بأن يدع صيامه، وإنما معناه التحذير من قول الزور وما ذكر معه، وقال ابن العربي: مقتضى هذا الحديث أن من فعل ما ذكر لا يثاب على صيامه، ومعناه أن ثواب الصيام لا يقوم في الموازنة بإثم الزور وما ذكر معه، واستدل بالحديث على أن هذه الأفعال تنقص الصوم إلى آخره.

قلنا: فالذي يقول الزور ويعمل به، سرق بذلك من ثواب صيامه، فلا يرضى الله عنه ولا يتقبل منه، والله تعالى أعلم، كذلك من يمضي نهاره وهو صائم في لهو وعبث، ألا يعد ذلك سرقة من صومه؟ بلى.

رابعاً: السرقة في الحج:

قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ وأخرج البخاري في "كتاب المحصر" باب "قول الله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ [البقرة: 197]"

عن أبي هريرة < قال: قال رسول الله ﷺ: ((مَنْ حَجَّ هَذَا الْبَيْتَ فَلَمْ يَرِفْثْ وَلَمْ يَفْسُقْ، رَجَعَ كَمَا وَلَدَتْهُ أُمُّهُ)) فالحج المبرور المقبول ما لا رِفْثَ فيه ولا فسوقَ ولا جدالَ، أما الذي يحصل منه ذلك، فكأنه سرق من حجه سرقة غير السرقة المتعارف عليها فيما سبق، فهي سرقة في العبادات.

٢. السرقة في المعاملات:

تتعدد السرقات في المعاملات تعددًا كبيرًا، ولنا أن نذكر بعضها فيما يلي:

أولاً: التطفيف في الميزان، وقد نهى الله تعالى عن ذلك في آيات كريمات، منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَأَمِيرَانَ بِالْقِسْطِ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وقوله: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٥] وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا أَمِيرَانَ﴾ [الرحمن: ٩] وقوله: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝٣ أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ۝٤ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ۝٥ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: ١ - ٦].

فمن يطفف الميزان - أي: يبخس في الكيل والميزان - بالازدياد لنفسه إن اشترى من الناس أو بالنقصان إن باع لهم، فهو سارق من أموال الناس في الحالتين، وفي وضع الجزار قطعة من الدهن ونحوها في قعر كفة الميزان؛ ليقبل بها وزن اللحم للمشتري سرقة كذلك، وفي تقليل وزن رغيف الخبز، بل وعدم تطيبه وطهيه جيداً، فلا يستفيد به المشتري استفادة كاملة نوع من السرقة أيضاً، وعلى ذلك نتصور أمثلة لا حصر لها في البيع والشراء.

ثانياً: عدم تأدية الموظف لعمله المكلف به على الوجه المطلوب، ومن ذلك: قضاؤه معظم وقت العمل في قراءة الصحف اليومية، أو الأحاديث الجانبية مع

زملائه، أو تجهيز المأكولات من جانب الموظفين، وأيضاً الخروج لقضاء مصالحه الشخصية فترة العمل الرسمية، تغييه عن العمل مع التوقيع من جانب زملائه له بالحضور، ومن ذلك أيضاً عدم استيفاء وقت المحاضرة أو الحصة من الأستاذ أو المدرس في التدريس الجيد لطلبة العلم، وذلك بالمدارس والجامعات، بينما يجد هذا المدرس أو ذاك في الدروس الخصوصية، متحريراً الجودة والإجادة، طمعاً في أموال الطلاب والطالبات.

ثالثاً: استخدام وسائل العمل الوظيفي للصالح الشخصي، ومن ذلك: استعمال الهاتف المخصص لقضاء الأعمال الحكومية ونحوها في المكالمات الشخصية، وتعجب حينما يكون في بعضهم في بيته ويريد قضاء مصلحة في عمله، فيطلب عامل السُّوتش ويقول له: اطلبني في البيت؛ لأنني أريد التحدث مع فلان.

سرقة الأوراق البيضاء، والأقلام المخصصة للعمل؛ لاستخدامها في الأمور الشخصية، وكذا سرقة كراسات الإجابة الشاغرة، القيام بتصوير الأوراق الخاصة من بطاقات وشهادات للموظف وأولاده على ماكينة التصوير بمكان العمل الوظيفي.

رابعاً: تكليف رؤساء الأعمال أو الإدارات العمال الفنيين بأعمال شخصية في منازلهم ومحالهم، مثل تكليف الكهربائي أو النجار أو السباك بالقيام بأعمال الكهرباء أو النجارة أو السباكة في بيت المسئول الكبير، والمقابل ماذا؟ إما أجر زهيد أو عدم محاسبة العامل على غيابه وتأخير، وكل ذلك سرقة من العمل، ووقت العامل الذي يجب أن يكون للمصلحة العامة.

خامساً: سرقة المقاول من مواد البناء والحديد والأسمنت، وعدم محاسبة المهندس المسئول عن العمل عن ذلك، مقابل ما يأخذه الأخير من رشوة في صور متعددة، يترتب عليها عدم الجودة في البناءات، وانهايار للعمارات؛ بسبب تلك السرقات،

وكذلك السرقة من طبقة الأسفلت عند رصف الشوارع مثلاً، ولك أن تتخيل أن الطبقة المطلوبة لو كانت عشرة سنتيمترات مثلاً بطول عدة كيلو مترات، فأنقصها المقاول سنتيمتراً واحداً، ماذا ستكون النتيجة من سرقة للآلاف من الأموال؟

سادساً: سرقة الأدوية والعلاجات المخصصة للمرضى عن طريق بعض القائمين عليها، أو المسئولين عن كتابتها للمحتاجين من المرضى ضرورة أمراضهم ولعلاجهم.

سابعاً: إفشاء أسرار المناقصات لبعض المتقدمين إليها؛ ليخفصوا عطاءاتهم، ولينال المفشون لهذه الأسرار أنصبتهم منهم، ولا ينظر حينئذ لجودة الأعمال، بل النظر لِمَا يعود عليهم من أموال.

ثامناً: التدليس والغش في عرض السلع والمنتجات، حتى يقبل المشتري ارتفاع ثمنها الخداعاً منه لتزيين عرضها، ونوع من السرقة شاهده في طبع بعض الكتب العلمية وغيرها، حيث يسقط الطابع أرقام بعض الصفحات؛ ليوفر لنفسه ملزمة أو ملزمتين، حينما ينظر صاحب الكتاب لآخر رقم صفحة في الكتاب المطبوع، فيدفع أكثر مما يجب فيه، كل هذه وغيرها سرقات جدت، لم يرقم فيها حد، ولم يحصل فيها تعزير، ولكن الجزاء عليها في الآخرة من العليم الخبير الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء.

٣. السرقات العلمية تعريفاً وتكبيراً فقهيّاً:

الحديث عن السرقات العلمية يعني ببساطة: عدم الأمانة في التأليف العلمية والمؤلفات البحثية والأدبية، والتي تبدأ من البحوث التي تُقدم في المرحلة الجامعية، ثم مروراً بالأطروحات التي تنال بها الدرجات العلمية من الماجستير،

فالدكتوراه، ثم التّاج لعلمي من البحوث الذي يحصل بها المدرس الجامعي على درجة أستاذ مساعد أو أستاذ مشارك، ثم درجة أستاذ، وما يترتب على ذلك من ترقيات في السلك الجامعي، والكتب التي تُؤلف باعتبارها مقررات على طلاب الجامعات.

ولما كان الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره؛ وحتى نحكم على هذه الظاهرة التي بدأت تشيع في الحقل العلمي والمجال البحثي، يتطلب الأمر الحديث عن تأليف الكتب والبحوث أولاً، وما يتطلبه البحث العلمي ثانياً، ومن ثم نأتي بتعريف للسرقعة العلمية وتكييفها تكييفاً فقهياً في البند ثالثاً.

أولاً: أقسام التأليف:

في اللغة: ألف الشيء وصل بعضه ببعض، وألف الكتاب: جمعه ووضعه، والمؤلف: اسم مفعول، الكتاب: يُدون فيه علم أو أدب، والمؤلف اسم فاعل هو من قام بذلك، ويقول "حاجي خليفة" في كتابه (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون): إن التأليف أقسام لا يؤلف عالم عاقل إلا فيها، وهي: إما شيء لم يُسبق إليه، فيخترعه.

أو: شيء ناقص يتمه.

أو: شيء مغلق يشرحه.

أو: شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.

أو: شيء متفرق يجمعه.

أو: شيء مختلط يرتبه.

أو: شيء أخطأ فيه مصنفه، فيصلحه.

وبناء على ذلك، فإن التأليف لا يخرج عن اختراع جديد، أو إتمام للناقص، أو شرح للمغلق، أو اختصار للمطول، أو تجميع للمتفرق، أو تركيب للمختلط، أو إصلاح للخطأ، وما خلا ذلك، فلا يكون من قبيل التأليف.

هذا، والبحث العلمي هو دراسة متخصصة في موضوع معين حسب مناهج وأصول معينة، أو هو تقرير واف يقدمه باحث عن عمل تعهده وأتمه، على أن يشمل التقرير كل مراحل الدراسة منذ أن كانت فكرة حتى صارت نتائج مدونة مرتبة، مؤيدة بالحجج والأسانيد، والبحث العلمي بذلك يمثل أعلى المراحل العلمية، فيتطلب إعداداً علمياً متكاملًا، قد حُضِرَ له السنين الطويلة، والجهود المتواصلة؛ لتكوين الشخصية العلمية الباحثة المنطلقة، التي لا تقف عند حدود المناهج الدراسية، بل تبحث في الأصول وعنها، وتستقي المعارف والأفكار الأصيلة من مصادرها، وتستهبها المعارف، لا زخرف القول وبريق العبارات، كما يقول الأستاذ الدكتور "عبد الوهاب أبو سليمان" في (كتابة البحث العلمي).

ثانياً: ما يتطلبه البحث العلمي:

إن البحث العلمي وكذا كل مؤلف علمي مسئولية تتطلب من الباحث أموراً كثيرة، أولها وأهمها فيما نحن بصدده: الأمانة العلمية، ومن ضرورات هذه الأمانة:

الأولى: صحة نقل النصوص من مصادرها الأصيلة، وعدم التحريف أو التبديل في ذلك النقل.

الثانية: التجرد في فهم النصوص والعبارات دون تحيز أو تعصب.

الثالثة: توثيق هذه النصوص بنسبتها وعزوها إلى أصحابها، لذلك كان تدوين المصادر والمراجع في الرسائل والبحوث العلمية أمراً جوهرياً في تقديرها، وإهمال ذلك يعد خدشاً في أمانة الباحث، وعبئاً لا يمكن التغاضي عنه - كما ذكرنا ذلك في مؤلفنا (محاضرات في قاعة البحث الفقهي).

ويقول الدكتور "عبد الوهاب أبو سليمان" في مؤلفه (كتابة البحث العلمي): والأمانة العلمية المتمثلة في نسبة الأفكار والنصوص إلى أصحابها مهما تضاءلت، هي عنوان شرف الباحث، بل الشعار الذي يعلنه في كل خطوات البحث. قلنا: أي: شعار الأمانة والصدق في البحث العلمي، أما عدم ذلك، فهو الخيانة والكذب في البحث العلمي.

ثالثاً: تعريف السرقة العلمية:

وهي - بحسب ما تقدم - : نقل نصوص أو أفكار من مؤلفات سابقة دون نسبتها إلى أصحابها في هامش البحث العلمي المؤلف، وإن شئت قلت: هي عدم الأمانة العلمية، وبعبارة ثالثة: هي الخيانة العلمية، أو هي السطو العلمي المسلح للخيانة والكذب، أو هي الاستنساخ العلمي المشوه والمرفوض، وإذا كان المسلم قد تعثر به صفات من البخل أو الجبن وغيرهما، فإنه لا يكون بحال من الأحوال خائناً أو كاذباً، فالأمانة والصدق صفتان متلازمتان نأخذهما دائماً، وتأسى فيهما بمن ختم الله برسالته الأديان، سيدنا محمد، الصادق، الأمين ﷺ.

لهذا لما كانت السرقة على ما تقدم هي الأخذ خفية واستتاراً، وهي تستوجب بشروطها وأركانها قطع يد السارق، فما ظنكم بمن سرق نصوصاً وأفكاراً من مؤلف أو مؤلفات لغيره؟.

٤. أركان السرقة العلمية، وأنواعها، وأمثلتها:

أولاً: أركان السرقة العلمية:

الأول: السارق، وهو الباحث أو المؤلف لبحث علمي أو كتاب ما.

الثاني: المسروق منه، وهو صاحب العبارة أو الفكرة التي أخذها السارق وضمنها ببحثه دون عزوها لصاحبها، أو إحالة عليه -أي: على صاحب البحث المسروق منه.

الثالث: الشيء المسروق، وهو يختلف بحسب صغره وضخامته، وإن كان النصاب في السرقة قد تمثل في ربع الدينار أو ثلاثة دراهم، أو ما قيمته كذلك، وقد يصل المسروق إلى الآلاف، بله المليارات، فإن أقل نصاب في السرقة العلمية هي النص أو الفكرة، ولو كانت بعض سطور قليلة، وقد يصل ذلك إلى سرقة بحث كامل أو كتاب كامل.

الرابع: المسروق فيه، وهو الحرز في السرقة الأصلية، وهو الوعاء الحصين الذي يحفظ فيه الشيء ويصان، وأعتبره في مجال السرقات العلمية هو الحصن العلمي والأمانة العلمية التي إذا اخترقت بالخيانة، كانت انتهاكاً خطيراً في هذا المجال. هذا وقد تُنوّلت كلمة غدت مثلاً، وهي: من بركة العلم وشكره عزوه إلى قائله.

ثانياً: أنواع السرقات العلمية:

الأول: الاقتباس، وهو في اللغة: يعني الاستفادة، يقال: قبس العلم، أي: استفاد، ويقال: جئت لأقتبس من أنوارك، وفي القرآن الكريم: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ

من تُورِكُم ﴿الحديد: ١٣﴾ والقباس: أداة ذات شعبتين أو أكثر، تُوصَل بالمقبس؛ لتستمد منه التيار الكهربائي، والمقصود بالاقْتباس هنا: ما يحتويه البحث العلمي من نصوص منقولة من مؤلفات العلماء السابقين وكتابتهم؛ للاستفادة بها في صيغة البحث وكتابه، فالباحث غالباً لا يبدأ من فراغ، وهذا لا عيب فيه ما دام قد نسب ما اقتبسه إلى صاحبه، أما إن اقتبس دون عزو أو إسناد صراحة أو ضمناً، فذلك نوع من السرقة العلمية، تُلاحق الباحث بعد ذلك وربما كلفته مستقبلاً، وكانت وصمة عار تلازمه مدى حياته، فيتحدث بها في الوسط العلمي في احتقار وازدراء، باعتبار ذلك عملاً غير شريف.

الثاني: اجتزاء غير مشروع، بأن يختصر كلام من سبقه دون الإشارة لذلك، مما يوحي أن الكلام للباحث وليس كذلك، فهو لم ينقل نص السابق كما هو، بل اجتزأه واختصره وادعاه لنفسه، وذلك يتنافى مع الأمانة العلمية، فهو نوع سرقة كسابقه.

الثالث: نقل النص مع النقص منه إخلالاً به، إنه من المتعارف لدى الفضلاء أن نقل الكلام بتمامه وكماله محملة ومنقبة، والإنقاص منه سوء ومذمة، وكونهما في العلوم أشد وأعظم، ثم شر البلية عدم عزو ذلك إلى صاحبه، بل نقله دون إسناد وتوثيق، فيعد بذلك من أسوأ السرقات العلمية.

الرابع: سرقة الإنترنت، وهو نوع استُحدث في وسط الحقل الجامعي، حيث ينسخ الباحث بحثاً مما يتوفر في مواقع النت، وقد يغير عنوانه وقد يغيره، ويتقدم به على أنه من نتاجه وبنات أفكاره، وقد لا يتنبه لذلك أعضاء لجنة الترقية القارئة، حيث لم يسبق لهم الاطلاع على البحث الأصلي المسروق.

ثالثاً: بحوث جاهزة، وأطروحات مكتوبة، وأمثلة للسرقات العلمية، يقوم بها بعض المهتمين بذلك، والذين لا ينتمون إلى الحقل الجامعي، وقد لمست ذلك بنفسي في إحدى الدول الخليجية، وقد أعلن عن ذلك أيضاً عبر وسائل الإعلام المصرية، حيث كتب الأستاذ فهمي هويدي في "جريدة أخبار الخليج" العدد ١٠٤٧ الخميس ١٥ ربيع أول سنة ١٤٢٧هـ الموافق ١٣ من أبريل ٢٠٠٦ ميلادياً، تحت عنوان: "دكتوراه للبيع"، بدأه بقوله: هذه فضيحة من العيار الثقيل، تضرب بقوة سمعة مصر الثقافية، وتسلب الضوء على المدى الذي بلغه الفساد حتى طال رأس الهرم التعليمي، وهتك عرض أعلى الشهادات وأرفعها، حتى حولها إلى سلعة مبتذلة تُباع وتُشترى على أرصفة سوق النخاسة الجديدة، واستشهد في المقال بإعلان نشره أحد أساتذة الجامعات عن استعداده لتوريد الأبحاث العلمية اللازمة للراغبين في الحصول على الماجستير والدكتوراه، وقال الكاتب: إن هذه الظاهرة تفتت في مصر خلال السنوات الأخيرة.

قلنا: وآخرها ما كتبه محمود عارف في "جريدة الأخبار" الأربعاء ٥ يوليو سنة ٢٠٠٦ ميلادياً، تحت عنوان: "نصرة قوية للأخبار"، حيث عقد مجلس جامعة عين شمس اجتماعاً طارئاً يوم الاثنين ٣ يوليو ٢٠٠٦ لمناقشة موضوع واحد، هو: موقف الجامعة من أستاذ مساعد سبق للمجلس الموافقة على ترقيته إلى وظيفة أستاذ منذ عام تقريباً، بعد أن تلقت الجامعة من المجلس الأعلى للجامعات تقريراً علمياً يؤكد قيام الأستاذ المساعد بسرقة كتاب ألماني صدر عام ١٩٦٥ ميلادياً، تقدم به ضمن أبحاثه للترقية إلى وظيفة أستاذ للغة الألمانية بكلية الألسن، وياجماع الآراء قرر المجلس سحب لقب الأستاذية، وإحالة إلى مجلس تأديب أعضاء هيئة التدريس؛ ليقول فيه كلمة الحق والعدل.

ونختم بمثال قديم ذكره الدكتور عبد الحكيم الأنيس مدير تحرير "مجلة الأحمدية" التي تصدرها دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي، في افتتاحية العدد الثاني والعشرين محرم ٢٧ أربعمائة وألف هجريًا فبراير ٢٠٠٦ ميلاديًا، تحت عنوان: "هموم مجلة محكمة" قال: أليس من العيب أن يدعي باحث ما ليس له، وأن يقتطع، ونستقل أن نقول: يسرق عملًا ليس له، وأظن أن العادة لم تجر بكتابة شرط في قواعد النشر، هو ألا يكون مسروقًا، ولقد رأينا من يأخذ من غيره ويسطو عليه سطوًا مسلحًا وغير مسلح، وسكتنا على مضمض، ثم فوجئنا بمن يأخذ عمل أبيه وينسبه إلى نفسه بحقوق ظاهرة وإقدام سافر، هل تصدقون؟! ورحم الله الإمام السيوطي، فقد وقع أن سرق بعض أهل عصره كتابًا له، ونسبه إلى نفسه، ولم يكن عند الشيخ غيره، فألف في ذلك كتابًا سماه (البارق في قطع يد السارق) ثم قال: لعمري، إن المؤلف يطلب ثوابه من الله تعالى، فكيف يطلب أجره على ما لم يعمله.

٥. في حكم السرقات العلمية، والحلول المقترحة لتلافيها:

أولاً: بين يدي الحكم الشرعي للسرقات العلمية:

نورد قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من ١ إلى ٦ جمادى الأولى سنة ١٤٠٩ هجريًا، الموافق ١٠ إلى ١٥ ديسمبر سنة ١٩٨٨م القرار رقم ٥ قرر:

أ. الاسم التجاري والعنوان التجاري والتأليف والاختراع أو الابتكار، هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة

مالية معتبرة لتمول الناس لها، وهذه الحقوق يعتد بها شرعاً، فلا يجوز الاعتداء عليها.

ب. حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مصونة شرعاً، ولأصحابها حق التصرف فيها، ولا يجوز الاعتداء عليها - قد تركت البند ثانياً؛ لعدم تعلقها بموضوعنا.

هذا، وقد درج بعض المؤلفين على كتابة تحذير في نهاية الكتاب بعدم جواز الأخذ منه إلا بإذن من مؤلفه أو من ورثته من بعده، كما فعل الشيخ محمد نجيب المطيعي في تكملته لكتاب (المجموع) للنووي (شرح المهذب) فسَطَّرَ في آخر صفحة من الكتاب هذه العبارة: تنبيه، طبقاً للقانون رقم ٣٥٤ لسنة ١٩٥٤ ميلادياً، الخاص بحماية الملكية الفنية والأدبية، لا يجوز طبع جزء من بحوث هذا الكتاب أو باب من أبوابه أو إعادة طبعه، إلا بإذن مؤلفه أو ورثته من بعده.

ثانياً: من أمثلة بعض الفتاوى التي صدرت حول السرقات العلمية ما يلي:

المثال الأول: من كتاب (الألباني كما عرفته) سأل الأستاذ عصام موسى هادي - صاحب الكتاب - شيخه محمداً ناصر الدين الألباني، قائلاً: لَمَّا كَثُرَ اللُّغْطُ حَوْلَ مَا يَفْعَلُهُ بَعْضُ إِخْوَانِنَا مِنْ نَقْلِ لِكَلَامِ دُونَ أَنْ يَعْزُوا ذَلِكَ إِلَيْهِمْ - أي: إلى المنقول منهم - سألت شيخنا: هل هذه سرقة أم لا؟ فقال شيخنا: نعم، هو سرقة، ولا يجوز شرعاً؛ لأنه تشبع بما لم يعط، وفيه تدليس وإيهام أن هذا الكلام أو التحقيق من كيس علمه، فقلتُ: شيخنا بعضهم يحتج بما وقع فيه بعض العلماء السابقين، فقال: هل يفخرون بذلك؟ لا ينبغي لطالب العلم أن يفخر بذلك، واعلم يا أستاذ، أن المنقول هو أحد أمرين؛ فمن نقل كلاماً لا يشك أحد رآه أنه ليس من كلامه، كمثّل ما أقوله أنا وغيري: إن فلاناً ضعيف أو ثقة، فكل من

يقرأ هذا يعلم أن هذا ليس من كلامي فهذا يغتفر، أما ما فيه بحث وتحقيق، فلا يجوز أباً كان فاعله.

المثال الثاني: من "موقع الإسلام اليوم فتاوى" جاء هذا العنوان: هل يجب كشف السرقات العلمية؟ وكان المحيب الدكتور "سامي عبد العزيز الماجد" عضو هيئة التدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والسؤال هو: هل يجوز شرعاً الكشف عن السرقة العلمية، حيث إنني أستاذ جامعي ولي زميلان ألفا كتاباً وقرراً تدرسه للطلبة، وقد ثبت لدي بعد التدقيق والبحث أن الكتاب مسروق في مجمله من كتابين لمؤلفين من دولة أخرى، فهل يجوز كشف هذه السرقة العلمية، وإن ترتب عليها ضرر معنوي بالزميلين، السرقة ثابتة بنسبة مائة في المائة، وواضحة وجلية لمن قارن بين الكتب المشار إليها، وجزاكم الله خيراً؟

الجواب: الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ أما بعد، فينبغي إذا ضمّن المؤلف كتابه كلاماً لغيره، أن يعزوه له ولو كان نقلاً يسيراً، من باب نسبة الفضل لأهله، فكيف إذا كان كتاباً بأكمله، هذا لا يسمى تأليفاً، بل يسمى سرقة، ويخشى على من يفعل ذلك أن يصدق عليه قوله ﷺ: ((المتشعب بما لم يعطَ كلابس ثوبي زور)) والحديث في البخاري ومسلم عن أسماء > .

قلنا: والحديث عند الإمام مسلم في "كتاب اللباس" باب "النهي عن التزوير في اللباس وغيره".

وقال النووي: معناه المتكثر بما ليس عنده، بأن يظهر أن عنده ما ليس عنده، يتكثر بذلك عند الناس، ويتزين بالباطل، فهو مذموم كما يُذم من لبس ثوبي زور، وأن يصدق عليه قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ

يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١٨٨﴾ آل عمران: ١١٨٨ وينبغي عليكم تُجاه هذه المسألة :

أ. مناصحة المؤلفين ، وتذكيرهما بالله تعالى ، وتخويفهما عذابه مع وعدكم لهما بالستر عليهما متى ما انتصحا وسحبا كتابهما من السوق ، وتصدقا بما كسبت يداهما من بيعه ؛ لأنه كسب حرام -قلنا: والأولى أن يُقال: تخلصا بدلا من: تصدقا ؛ لأن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً- أو يستأذنان صاحب الكتاب المسروق ، فإن أذن لهما فالحق لا يعدوه ، والأمر يخصه ، وهو ما أختاره ، أي : المجيب.

ب. إن لم ينتصحا ويفعلوا ما شرطتم عليهما من سحب الكتاب والتصدق بقيمته ويتوباً إلى الله ، فلكم حينئذ أن تشهروا بهما ، وتفضحوهما على رءوس الأشهاد ، وأن تشعروا صاحب الكتاب المسروق بالأمر ؛ ليقيم دعواه عليهما ، يأخذ حقه منهما ، والله أعلم ، وصلى الله على نبينا محمد ، وعلى آله ، وصحبه ، وسلم. انتهت الفتوى.

ثالثاً : الحلول المقترحة لتلافي السرقات العلمية :

يبدو لي من هذه الحلول ما يلي :

الأول : تنمية العلم بمراعاة القيم والأخلاق والمعايير العلمية ، ومن أهمها الصدق والأمانة وتجنب الكذب والخيانة والتدليس.

الثاني : ضرورة الرقابة الجادة والحازمة على المؤلفات العلمية المتعددة.

الثالث: إذا ثبتت سرقة بحث أو مؤلف، فيجب معاقبة السارق علمياً، وسحب ترقيته إن كانت قد تمت، وعدم توليته لأي منصب إداري في الحقل العلمي.

الرابع: توالي إصدار القوانين التي تُحرم وتجرم السرقات العلمية، ووضع النصوص القانونية التي تترتب على ذلك.

الخامس: إعادة النظر في الكتب الجامعية المقررة بحيدة وموضوعية.

السادس: ينبغي النص على أن التربية الجامعية لا تتحسن بمرور الزمن إذا ما ثبت أن النتاج العلمي للمرقى كان مسروقاً من قبل.

الحرابة وأحكامها

عناصر الدرس

- العنصر الأول : تعريف الحرابة وما تثبت به وشروط إقامة الحد ٨٤٣
- العنصر الثاني : عقوبة المحاربين وأنواع قطع الطريق وأحكام إقامة الحد ٨٧٣

تعريف الحراية وما تثبت به وشروط إقامة الحد

١. تعريف الحراية:

أولاً: اللغة: أصلها من الحرب التي هي نقيض السلم، وهي مؤنثة؛ لأنها في معنى المحاربة، وكذلك السلم أو السلم بتشديد السين المهملة وكسرهما مرة وفتحها أخرى، يذهب بها إلى المسالمة فتؤنث، قال الله تعالى: ﴿وَلِإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأشغال: ٦١] وقد تذكر الحرب، كما قال الجوهري، وتصغيرها "حريب" بلا تاء.

والحرب" و"الحراية" و"المحاربة" مأخوذ من مادة "حَرَبَ" التي تدل على السلب، ومن ذلك الحَرَبُ بالتحريك، يقال: حربته ماله، أي: سلبته، واشتقاق الحرب بمعنى: المقاتلة للعدو، من ذلك لأنها تسلب الأرواح والأموال، وقولهم: أسد حَرَبٌ أي: من شدة غضبه؛ كأنه حرب شيئاً أي: سلبه، وكذلك الرجل الحرب، يقال: حرب الرجل فهو حريب، أي: سلب، وحرب بالكسر اشتد غضبه، والتحريب إثارة الحرب، ورجل مَحْرَبٌ كأنه آلة حرب، وقيل: صاحب حروب، والحربة آلة للحرب معروفة والجمع حراب، ومحراب المسجد قيل: سمي بذلك؛ لأنه موضع محاربة الشيطان والهوى، وقيل: سمي بذلك؛ لكون حق الإنسان فيه أن يكون حريباً، أي: سلباً من أشغال الدنيا ومن توزع الخواطر.

ويقال: تحاربوا واحتربوا وحاربوا بمعنى، وهو اقتتلوا وحربه يحربه حرباً أخذ ماله وتركه بلا شيء، ودار الحرب بلاد الكفر الذين لا صلح لهم مع المسلمين، وقول

الله تعالى: ﴿فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] أي: بقتل؛ لأن الحرب داعية القتل، وقيل المعنى: فإن لم تنتهوا أي: عن الربا فأنتم حرب لله ورسوله، ومحاربة الله ورسوله تعني المعصية، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: ٣٣] وقيل: المراد السرقة والقتل والكفر بعد الإيمان وقيل: نقض العهد، وقطع السبيل.

ثانياً: في اصطلاح الفقهاء: جاءت على النحو التالي:

أ. في الفقه الحنفي: أطلقوا عليها -أي: الحرابة- قطاع الطريق، وعرفها الكاساني في (بدائع الصنائع) بقوله: هو الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمنع المارة عن المرور وينقطع الطريق، سواء كان القطع من جماعة أو الواحد بعد أن يكون له قوة القطع، وسواء كان القطع بسلاح أو غيره من العصا والحجر والخشب ونحوها.

ب. وسماها المالكية الحرابة، وبدأها الإمام خليل في "مختصره" بتعريف المحارب فقال: المحارب قاطع الطريق لمنع سلوك، أي: سير فيها أو أخذ -بالمذ اسم فاعل معطوف على قاطع- أو أخذ مال مسلم أو غيره على وجه يتعذر معه الغوث.

وإلى هنا يتفق المالكية مع الحنفية في أن الحرابة قطع طريق لأخذ مال أو لمنع مرور، ثم يضيف الإمام خليل قوله: وإن انفرد بمدينة كسقي السكران لذلك، ومخادع الصبي أو غيره؛ ليأخذ ما معه، والداخل في ليل أو نهار في زقاق أو دار قاتل ليأخذ المال، فهذه الإضافة من المالكية توسع من دائرة الحرابة وما يندرج فيها.

ج. واتفق الشافعية مع الحنفية في تسمية الجريمة قطع الطريق، وقال الشيرازي في (المهذب) باب: حد قاطع الطريق، وعرفه بأنه: مَنْ شَهِرَ السِّلَاحَ وَأَخَافَ السَّبِيلَ فِي مِصْرٍ أَوْ بَرِيَّةٍ، وَجَمَعَ الْمَاورِدِي الْقَوْلَيْنِ فَقَالَ فِي (الْحَاوِي الْكَبِيرِ): الْأَصْلُ فِي الْحِرَابَةِ وَقَطَاعِ الطَّرِيقِ مَجَاهِرَةٌ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ﴾ الآية.

د. وفي فقه الحنابلة: عنون ابن قدامة في (المغني) بعنوان: كتاب قطع الطريق، قال: والأصل في حكمهم قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، بينما عرفهم الخرقي بقوله: المحاربون الذي يعرضون للقوم بالسلاح في الصحراء، فيغصبونهم المال مجاهرة.

فمذهب الحنابلة: أن من شروط المحاربين: أن يكون فعلهم ذلك في الصحراء، فإن كان ذلك منهم في القرى والأمصار فقد توقف أحمد -رحمه الله- فيهم، وظاهر كلام الخرقي: أنهم غير محاربين، وبه قال أبو حنيفة والثوري وإسحاق، قال ابن قدامة: لأن الواجب يسمى حد قطع الطريق، وقطع الطريق إنما هو في الصحراء.

قلنا: فالحنفية ومعهم الحنابلة يرون: أن الحرابة أو قطع الطريق لا تكون إلا في الصحراء، أي وما نأى عن القرى والمدن، بينما يذهب المالكية والشافعية إلى عدم التفرقة بين الصحراء والقرى أو بين البرية والمصر في ذلك، وهو ما يحتاج لبسط بعض أقوال الفقهاء فيه.

٢. بين الحرابة وقطع الطريق، وبقية جرائم الأموال:

المقصد من هذا النقطة بيان ما ينطبق عليه حد الحرابة: هل على قطع الطريق خارج المدن فقط أي: في الصحراء والبرية؟ أم يشمل ذلك وغيره فتتسع دائرة التطبيق، وماذا عن بقية جرائم الأموال؟

فقه الجنایات

وللإجابة عن ذلك: نستعرض ما قاله بعض الفقهاء وصولاً إلى الرأي الراجح - إن شاء الله تعالى.

أولاً: قال ابن رشد في (بداية المجتهد): فأما الحراية فاتفقوا على أنها إشهار السلاح، وقطع السبيل خارج المصر، واختلفوا في من حارب داخل المصر: فقال مالك: داخل المصر وخارجه سواء.

واشترط الشافعي الشوكة، وإن كان لم يشترط العدد، وإنما معنى الشوكة عنده: قوة المغالبة، ولذلك يشترط فيها البعد عن العمران؛ لأن المغالبة إنما تتأتى بالبعد عن العمران، وكذلك يقول الشافعي: إنه إذا ضعف السلطان ووجدت المغالبة في المصر كانت محاربة، وأما غير ذلك فهو عنده اختلاس. وقال أبو حنيفة: لا تكون المحاربة في المصر.

ثانياً: وقريب مما قاله ابن رشد يقول ابن جزري في (القوانين الفقهية): الفصل الأول في معرفة المحارب: وهو الذي شهر السلاح، وقطع الطريق، وقصد سلب الناس، سواء كان في مصر أو قفر.

وقال أبو حنيفة: لا يكون محارباً في مصر، وكذلك -أي: عند المالكية- من حمل السلاح على الناس من غير عداوة ولا ثارة فهو محارب، ومن دخل داراً بالليل وأخذ المال بالكره ومنع من الاستغاثة فهو محارب، والقاتل غيلة محارب، ومن كان معاوناً للمحاربين كالكمين والطليلة فحكمه حكمهم خلافاً للشافعي.

ثالثاً: على قول ابن رشد وابن جزري: لا تكون المحاربة في المصر عند الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- فلننظر -إدًا- فيما قاله الحنفية عن إمامهم، قال الكاساني في (البدائع): فيما يرجع إلى المقطوع فيه، وهو المكان فنوعان:

أحدهما: أن يكون قطع الطريق في دار الإسلام.

الثاني: أن يكون في غير مصر، فإن كان في مصر فلا يجب الحد سواء كان القطع نهاراً أو ليلاً، وسواء كان بسلاح أو غيره، وهذا استحسان وهو قولهما، والقياس: أن يجب وهو قول أبي يوسف، وجه القياس أن سبب الوجوب قد تحقق - وهو قطع الطريق - فيجب الحد كما لو كان في غير مصر، ووجه الاستحسان: أن القطع لا يحصل بدون الانقطاع، والطريق لا ينقطع في الأمصار، وفيما بين القرى؛ لأن المارة لا تمتنع عن المرور عادة فلم يوجد السبب. وقيل: إنما أجاب أبو حنيفة - عليه الرحمة - على ما شاهده في زمانه؛ لأن أهل الأمصار كانوا يحملون السلاح، فالقطع ما كانوا يتمكنون من مغالبتهم في مصر، ثم يقول الكاساني: والآن ترك الناس هذه العادة فتمكنهم، أي: قطاع الطريق المغالبة، فيجري عليهم الحد.

قلنا: فالكاساني مع المالكية والشافعية في أن المحاربة في مصر الآن ينطبق عليها حد قطاع الطريق.

رابعاً: بقي لنا مذهب الحنابلة والذي فصله ابن قدامة في (المغني) بقوله: إن المحاربين الذين تثبت لهم أحكام الحاربة تعتبر لهم شروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن يكون ذلك في الصحراء، فإن كان ذلك منهم في القرى والأمصار؛ فقد توقف أحمد - رحمه الله - فيهم؛ لأن الواجب يسمى حد قطاع الطريق، وقطع الطريق إنما هو في الصحراء، ولأن من في مصر يلحق به الغوث غالباً فتذهب شوكة المعتدين ويكونون مختلسين، والمختلس ليس بقطاع ولا حد عليه، وقال كثير من أصحابنا - أي: الحنابلة - : هو قاطع حيث كان، وبه قال الأوزاعي والليث والشافعي وأبو يوسف وأبو ثور.

قلنا: والمالكية أيضاً لتناول الآية بعمومها كل محارب، ولأن ذلك إذا وجد في المصر كان أعظم خوفاً وأكثر ضرراً فكان بذلك أولى، وذكر القاضي: أن هذا إن كان في المصر مثل: أن كبسوا داراً فكان أهل الدار بحيث لو صاحوا أدركهم الغوث، فليس هؤلاء بقطاع طريق؛ لأنهم في موضع يلحقهم الغوث عادة، وإن حصروا قرية أو بلدًا ففتحوه وغلبوا على أهله أو محلة مفردة، أي: منفردة بحيث لا يلحقهم الغوث عادة فهم محاربون؛ لأنهم لا يلحقهم الغوث -أي: لا يدركهم- فأشبهوا قطاع الطريق.

الشرط الثاني: فهو أن يكون معهم سلاح.

الشرط الثالث: أن يأتوا مجاهرة ويأخذوا المال قهراً، فأما إن أخذوه مختفين فهم سراق، وإن اختطفوه وهربوا فهم منتهبون لا قطع عليهم.

قلنا: فتختلف الحراية بذلك عن السرقة وغيرها من جرائم الأموال.

هذا، ومن قول أكثر أصحاب الحنابلة ومما ذكره القاضي يتبين: أنهم مع جمهور الفقهاء خاصة المالكية الذين ذكروا في التعريف قولهم: "على وجه يتعذر معه الغوث".

وبناء على ما تقدم يتبين أن الراجح في المحاربين أنهم الذين يقطعون الطريق، ويأخذون المال مجاهرة ومغالبة على وجه يتعذر معه الغوث، وسواء أكان ذلك في صحراء أم في قرية أم مدينة، وهو مذهب المالكية، والشافعية، وقول أبي يوسف من الحنيفة، ورجحه الكاساني، وكذلك كثير من الحنابلة، وذكره القاضي، كما يتبين مما سبق الفارق بين الحراية، وبين السرقة، وما لا قطع فيه من الاختلاس والانتهاب. واستكمالاً للفائدة ينبغي التعرض للأقوال التي وردت في الآية الكريمة من سورة "المائدة" وصولاً إلى القول الراجح أيضاً.

الأقوال التي وردت في سبب نزول الآية الكريمة والراجح منها:

قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقَدَّرُوا عَلَيْهِمْ ۖ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾ المائدة: ٣٣ ، ٣٤ .

اختلف أهل العلم في سبب نزول هذه الآية، وفيمن أريد بها، وذلك على أربعة أقوال، وهي:

القول الأول: إنها نزلت في قوم من أهل الكتاب كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد فنقضوه، وأفسدوا في الأرض، فحكم الله بذلك فيهم، فيكون حكمها مقصوداً على ناقضي العهد من أهل الكتاب، وأورد هذا القول الطبري في تفسيره والسيوطي في (الدر المنثور) عن ابن عباس { .

القول الثاني: إنها نزلت في العرنيين ففي (الصحيحين) وغيرهما عن أنس بن مالك: "أن ناساً من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فاجتووها" وفي رواية: "استوخموها" أي: لم توافقهم، وكرهوها لسقم أصابهم، واجتووها مشتق من الجوى، وهو داء في الجوف، فقال لهم رسول الله ﷺ: ((إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا فصحوا، ثم مالوا على الرعاة فقتلوهم، وارتدوا عن الإسلام، وساقوا ذود رسول الله ﷺ أي: إبل الصدقة، فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في إثرهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم)) هكذا في معظم النسخ "سمل" باللام، ومعناه: نقاها، وأذهب ما فيها، وفي بعض النسخ سمر بالميم المخففة، وفي بعض المواضع من البخاري

فقه الجنايات

سمر بتشديد الميم، والمعنى: كحلها بمسامير محمية، وقيل: هما -أي سمل وسمر- بمعنى أي واحد، وتركهم في الحروة حتى ماتوا، والحديث أخرجه الإمام مسلم في باب حكم المحاربين والمرتدين من كتاب القسامة.

ونقل الإمام النووي في شرحه عن القاضي عياض < قال: واختلف العلماء في معنى حديث العرنين هذا:

الرأي الأول: قال بعض السلف: كان هذا قبل نزول الحدود وآية المحاربة، والنهي عن المثلة فهو منسوخ، وقيل: ليس منسوخاً، وفيهم نزلت آية المحاربة، وإنما فعل النبي ﷺ بهم ما فعل قصاصاً؛ لأنهم فعلوا بالرعاة مثل ذلك.

الرأي الثاني: قال به أنس بن مالك وقتادة، وحكي عن ابن عمر } وكذلك عن الحسن حيث ارتد العرنيون عن الإسلام، وقال القرطبي: الذي عليه الجمهور أنها نزلت في العرنين.

القول الثالث: إنها نزلت في المحاربين من أهل الحرب -أي: المشركين- حكم الله فيهم عند الظفر بهم بما ذكره في هذه الآية من عقوبتهم، فيكون حكمها مقصوداً على أهل الحرب، ففي (تفسير الطبري) عن عكرمة والحسن والبصري: أنها نزلت في المشركين، وأضاف الماوردي إليهما: إبراهيم النخعي وابن علية.

القول الرابع: إنها نزلت إخباراً من الله تعالى بحكم من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً من المسلمين وغيرهم، قال الماوردي في (الحاوي الكبير): وهذا قول الجمهور، وهو الصحيح الذي عليه الفقهاء؛ لأن الله تعالى قد بين حكم أهل الكتاب والمرتدين وأهل الحرب في غير هذه الآية، فافتضى أن تكون هذه الآية في غيرهم؛ لأن الله تعالى قال في سياق الآية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ

أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٠﴾ وهذا في حكم المسلمين دون غيرهم.

وبناء على ما تقدم من الأقوال الأربعة يتبين أن القول الثاني - وهو أن الآية نزلت في العرنيين - هو القول الصحيح لنصوص الأحاديث الثابتة في ذلك كما قال القرطبي، وأضاف قائلاً: وقال مالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي: الآية نزلت في من خرج من المسلمين يقطع السبيل ويسعى في الأرض بالفساد، قال ابن المنذر: قول مالك صحيح، قال أبو ثور محتجاً لهذا: القول وفي الآية دليل على أنها نزلت في غير أهل الشرك، وهو قوله - جل ثناؤه - : ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾. وقد أجمعوا على: أن أهل الشرك إذا وقعوا في أيدينا فأسلموا أن دماءهم تحرم، فدل ذلك على أن الآية نزلت في أهل الإسلام.

وبعد إيراد الأقوال في ذلك: حسن القرطبي أن الآية في المحارب المؤمن، وهو معنى ما ذهب إليه مالك والشافعي، ولذلك قال الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾، ومعلوم أن الكفار لا تختلف أحكامهم في زوال العقوبة عنهم بالتوبة بعد القدرة، كما تسقط قبل القدرة، والمرتب يستحق القتل بنفس الردة دون المحاربة، ولا يُنفى ولا تقطع يده ولا رجله، ولا يُخلى سبيله، بل يقتل إن لم يسلم، وهذا ما رجحه ابن قدامة أيضاً في (المغني) حيث قال: وهذه الآية في قول ابن عباس وكثير من العلماء نزلت في قطاع الطريق من المسلمين، وبه يقول مالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي.

قلنا: وإن ثبت أن الآية نزلت في العرنيين كما في (الصحيح) فإنها تنسحب على كل من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً؛ إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

٣. في حكم الحاربة أو المحاربة ومضارها:

أولاً: في (موسوعة نضرة النعيم) عد الإمام ابن حجر المحاربة من الكبائر محتجاً بقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** ﴾ الآية، كما ذكر الله تعالى تغليظ الإثم في قتل النفس بغير حق أتبعه ببيان أنواع من الفساد في الأرض، فقال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** ﴾ أي: أولياءه.

وقال الزمخشري: محاربة المسلمين في حكم محاربة رسول الله ﷺ يعني: أن القصد محاربة رسول الله ﷺ وذكر اسم الله تعالى تعظيماً لإثم محاربة رسوله كما في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾ [الفتح: ١٠] ولك أن تحمل المحاربة على مخالفة أمر الله، أي: إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون في الأرض فساداً جزاؤهم القتل أو الصلب إلى آخره.

وذكر بعضهم أن مجرد قطع الطريق وإخافة السبيل يعد ارتكاباً لكبيرة، فكيف إذا أخذ المال أو جرح أو قتل أو فعل عدة كبائر مع ما يغلب على القطاع من ترك الصلاة وإنفاق ما يأخذونه في الخمر والزنا والعياذ بالله؟!.

ثانياً: وفي مضار الحرب التي تنشأ بين المسلمين من المحاربة والحاربة جاء في (موسوعة نضرة النعيم):

- أ. الحروب ابتلاء وسخط من الله ﷻ يسلبها على من خالف أمره.
- ب. فيها خراب البلاد وإضاعة الأموال وإزهاق الأرواح.
- ج. تورث الفقر والدمار للمحروبين، وإن شئت قلت: للمحاربين.
- د. تشيع العداوة والبغضاء وتنتج أجيالاً ضائعة.

ثالثاً: وفي كتاب (الكبائر) للإمام أبي عبد الله محمد شمس الدين الذهبي: الكبيرة الرابعة والعشرون: قطع الطريق، واستهلها الإمام الذهبي بآية الحراية، ثم نقل عن الواحدي - رحمه الله - قوله معنى يحاربون الله ورسوله: يعصونهما ولا يطيعونهما، كل من عصاك فهو محارب لك، ويسعون في الأرض فساداً، أي: بالقتل والسرقة، وأخذ الأموال وتحدث الذهبي عن معنى بقية الآية، وأقوال العلماء في ذلك، ثم ختم الكلام عن هذه الكبيرة بقوله: فمجرد قطع الطريق وإخافة السبيل من فعلهما فقد ارتكب الكبيرة، فكيف إذا أخذ المال أو جرح أو قتل؟! لقد فعل عدة كبائر مع ما غالبهم عليه من ترك الصلاة وإنفاق ما يأخذونه في الخمر والزنا واللواط وغير ذلك، نسأل الله العافية من كل بلاء ومحنة إنه جواد كريم غفور رحيم. انتهى كلامه.

رابعاً: وفي معنى الحراية، يقول الإمام محمد أبو زهرة في كتابه (العقوبة): أخذ اسم الحراية من تعبير الله تعالى عن هؤلاء في القرآن بأنهم يحاربون الله ورسوله، فهم يعلنون الحرب على أمن المسلمين وعلى جماعتهم، ومن كانوا كذلك يحاربون الله ورسوله؛ لأنهم يحاربون شرعه ويحاربون المجتمع الإسلامي الذي جاء الإسلام لحمايته، ووضع الحدود المانعة الزاجرة فيه، ونسبة المحارب إلى أنه يحارب الله تعالى مجاز من ناحيتين:

الناحية الأولى: أنه لم يعلن الحرب على الدولة نفسها، ولكن على أمنها، وأقيم الحرب على الأمن مقام إعلان الحرب على الدولة الإسلامية.

الناحية الثانية: أن الله تعالى لا يُحارب، ولكن اعتبرت محاربة أحكامه محاربة له تعالى.

خامساً: وفي حكم هذه الجريمة وما ينتج عنها من أضرار تكشف عن الحكمة من التحريم وتشديد العقاب. يقول الدكتور عبد الله المصلح في كتابه (الشبهات المسقطة للعقوبات): تعد جريمة قطع الطريق من أشد الجرائم ترويعاً للناس؛ لأنها خروج عن كل نظام وعن كل رباط اجتماعي، ففي هذه الجريمة يخرج جماعة لهم قولة وصولاً لارتكاب جرائم القتل والسلب وشق عصا الطاعة للحكام لغير غاية إلا الإجرام وفرض سلطانه، والمتأمل في هذه الجريمة يجدها متضمنة لثلاثة معانٍ:

الأول: التمرد على الولاية العامة والخروج على أحكامها.

الثاني: الاتفاق الجنائي.

الثالث: المجاهرة بالإجرام.

وليست هذه الجريمة في حاجة إلى بيان مقدار الأذى الاجتماعي الذي ينال الناس بارتكابها، فهي إرهاب للمحكومين، وتمرد على الحاكمين، وإهمال لكل الفضائل الإنسانية والاجتماعية، ومن هنا كانت عقوبة هذه الجريمة في النظام الإسلامي أشد العقوبات على الإطلاق، وقد جاء بها القرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ﴾ الآية.

ويقول القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن): وإنما كانت المحاربة عظيمة الضرر؛ لأن فيها سد سبيل الكسب على الناس؛ لأن أكثر المكاسب وأعظمها التجارات وركنها وعمادها الضرب في الأرض كما قال ﴿وَأَخْرَجُوا مِنَ الْأَرْضِ الَّذِينَ يُبْتِغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠] فإذا أخيف الطريق انقطع الناس عن السفر،

واحتاجوا إلى لزوم البيوت ، فانسد باب التجارة عليهم ، وانقطعت أكسابهم ، فشرع الله على قطاع الطريق الحدود المغلظة ، وذلك الخزي في الدنيا ؛ ردعاً لهم عن سوء فعلهم ، وفتحاً لباب التجارة التي أباحها لعباده لمن أرادها منهم .

فجريمة الحراية من أكبر الكبائر ، وأشد الموبقات ، وأفظع المعاصي والمحرمات ، ويترتب عليها أشنع المضرات ، نعوذ بالله تعالى من شرها وشر أهلها .

٤ . ما يجب على المحارب إجمالاً :

أولاً : تحدث عن ذلك ابن رشد في (بداية المجتهد) فقال : وأما ما يجب على المحارب فاتفقوا على أنه يجب عليه حق الله وحق للآدميين ، واتفقوا على أن حق الله هو القتل والصلب وقطع الأيدي وقطع الأرجل من خلاف والنفي على ما نص الله تعالى في آية الحراية .

واختلفوا في هذه العقوبات : هل هي على التخيير أم مرتبة على قدر جنائية المحارب؟

فقال مالك : إن قتل فلا بد من قتله ، وليس للإمام تخيير في قطعه ولا في نفيه ، وإنما التخيير في قتله أو صلبه ، وأما إن أخذ المال ولم يقتل فلا تخيير في نفيه ، وإنما التخيير في قتله أو صلبه أو قطع من خلاف ، وأما إذا أخاف السبيل فقط ، فالإمام عنده مخير في قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه ، ومعنى التخيير عنده -أي : عند الإمام مالك - رحمه الله - : أن الأمر راجع في ذلك إلى اجتهاد الإمام ، فإن كان المحارب ممن له الرأي والتدبير فوجه الاجتهاد قتله أو صلبه ؛ لأن القطع لا يرفع ضرره ، وإن كان لا رأي له ، وإنما هو ذو قوة وبأس قطعه من خلاف ، وإن كان ليس فيه شيء من هاتين الصفتين أخذ بأيسر ذلك فيه ، وهو الضرب والنفي .

فقه الجنايات

وذهب الشافعي وأبو حنيفة وجماعة من العلماء إلى: أن هذه العقوبة هي مرتبة على الجنايات، المعلوم من الشرع ترتيبها عليه، فلا يُقتل من المحاربين إلا من قتل، ولا يقطع إلا من أخذ المال، ولا ينفى إلا من لم يأخذ المال ولا قتل. وقال قوم: بل الإمام مخير فيهم على الإطلاق، وسواء قتل أو لم يقتل أخذ المال أو لم يأخذه.

ويبين ابن رشد سبب الخلاف بين الفقهاء فيقول: وسبب الخلاف: هل حرف "أو" في الآية للتخيير أو للتفصيل على حسب جنائياتهم؟ ومالك حمل البعض من المحاربين على التفصيل والبعض على التخيير.

واختلفوا في معنى قوله: ﴿أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ [المائدة: ٣٣] فقال قوم: إنه يصلب حتى يموت جوعاً، وقال قوم: بل معنى ذلك أنه يقتل ويصلب معاً، وهؤلاء منهم من قال: يقتل أولاً ثم يصلب، وهو قول أشهب، وقيل: إنه يصلب حياً ثم يقتل في الخشبة، وهو قول ابن القاسم وابن الماجشون، ومن رأى أنه يقتل أولاً ثم يصلب صلي عليه عنده قبل الصلب، ومن رأى أنه يقتل في الخشبة، فقال بعضهم: لا يصلى عليه تنكيلاً له، وقيل: يقف خلف الخشبة ويصلى عليه، والخشبة أي: الذي يصلب عليه المحارب.

وذكر ابن رشد بقية أقوال الفقهاء في ذلك، ومدة بقاءه مصلوباً، وما إذا كانت يمينه مقطوعة وغير ذلك.

ثانياً: وتناول الكاساني في (بدائع الصنائع) ما يجب على قاطع الطريق بقوله: وأما حكم الطريق فله حكمان، أحدهما: يتعلق بالنفس، والآخر: يتعلق بالمال.

أما الذي يتعلق بالنفس فهو وجوب الحد، وأصل الحكم الذي يتعلق بالنفس، فلن يمكن الوصول إلى معرفته إلا بعد معرفة أنواع قطع الطريق؛ لأنه يختلف باختلاف أنواعه.

ثم قال الكاساني في الواجب بالنسبة للمال: وأما الحكم الذي يتعلق بالمال فهو وجوب الرد إن كان قائماً بعينه، ولصاحبه أن يأخذه أينما وجدته، سواء وجدته في يد المحارب أو في يد من ملكه المحارب ببيع أو هبة أو غير ذلك، ولو تغير إلى الزيادة أو النقصان فقد ذكرنا الحكم في كتاب السرقة.

ثالثاً: وتحت عنوان "صفة حكم قطع الطريق" يقول الدكتور وهبة الزحيلي في (الفقه الإسلامي وأدلته): حد الحرابة من حقوق الخالصة له، فيجري فيه التداخل، ولا يشمل العفو والإسقاط والإبراء والصلح عنه، وأما اجتماع الغرم والقطع ففيه خلاف بين العلماء، اتفق الفقهاء على أنه إذا أخذ المحاربون المال وأقيمت فيه حدود الله فإن كانت الأموال موجودة ردت إلى مالكها، وإن كانت تالفة أو معدومة: فقال الحنفية: لا يجمع بين الحد والضمان لقوله # : ((إذا أقيم الحد على السارق فلا غرم عليه)) ولأن التضمن يقتضي التمليك، والمالك يمنع الحد فلا يجمع بينهما، وقال المالكية والشافعية والحنابلة: يجمع الحد والضمان كما في السرقة لأن المال عين يجب ضمانها بالرد لو كانت باقية، فيجب ضمانها إذا كانت تالفة كما لو لم يُقَم عليه الحد، ولأن الحد والغرم حقان يجبان لمستحقين فجاز اجتماعهما كالجزاء والقيمة في الصيد الحرمي المملوك، انتهى.

وبناء على ما تقدم: فالواجب على المحارب؛ حقان حق لله تعالى، وحق للآدميين؛ فالأول: يتعلق بنفس المحارب من إقامة حد الله تعالى عليه، والثاني: يتعلق بالمال الذي هو حق للآدمي.

٥. ما تثبت به الحراة :

أولاً: يقول الكاساني في (بدائع الصنائع) إجمالاً: وأما بيان ما يظهر به القطع عند القاضي - أي: الحاكم - فالذي يظهر به البينة أو الإقرار عقيب خصومة صحيحة، ولا يظهر بعلم القاضي على ما ذكرنا في كتاب السرقة.

ثانياً: يقول ابن رشد في (بداية المجتهد): وأما بماذا يثبت هذا الحد؟ فالقرار أو بالشهادة، ومالك يقبل الشهادة المسلوبين على الذين سلبوهم، وقال الشافعي: تجوز شهادة أهل الرفقة عليهم إذا لم يدعوا لأنفسهم ولا لرفقاتهم مالا أخذوه، وتثبت الحراة عند مالك بشهادة السماع.

ولننظر إلى ما أجمله ابن رشد عن الإمامين مالك والشافعي في ثبوت حد الحراة، وذلك في كتب المذهبين المالكي والشافعي:

أ. في (عقد الجواهر الثمينة) يقول ابن الشاس: إن قطع الطريق يثبت بشهادة رجلين ولو من الرفق، إذا لم يضافا في الشهادة الجنائية إلى أنفسهما، فتجوزا على المحاربن شهادة من حاربهم إذا كان عدولاً؛ إذ لا سبيل إلى غير ذلك، ولأن المحاربن إن قالوا: ما قطعنا عليكم، فقد أزالوا عنهم الظن، وإن أقرروا فقد صدقوهم في قطع الطريق عليهم شهدوا بقتل، أو بأخذ مال، أو غير، ولا تُقبل شهادة أحد منهم لنفسه، وتقبل شهادة بعضهم لبعض، وإذا كان المحارب مشهوراً، وكان حاله في الحراة مستفيضاً فشده عليه من يعرفه بعينه أن هذا هو فلان المشهور أقام الإمام عليه الحد بهذا الشهادة وقتله، وإن لم يشهد عليه هؤلاء الشهود بمعاينة القتل والسلب وقطع الطريق.

فهذه شهادة السماع التي تثبت بها الحراة عند الإمام مالك كما ذكره ابن رشد.

ب. وفي (الوجيز) يقول الإمام الغزالي الشافعي: إن قطع الطريق يثبت بشهادة رجلين ولو من الرُفقة إذا لم يضيفوا في الشهادة الجنائية إلى أنفسهم بأن يقولوا: أخذ مال رفقاتنا ومالنا.

وكلام ابن شاس المالكى قريبٌ من كلام الغزالي الشافعي في ثبوت الحراية بشهادة الرُفقة. قال ابن قدامة في نهاية كتاب قطع الطريق: إذا شهد عدلان على رجل أنه قطع عليهم الطريق وعلى فلان، وأخذ متاعهم لم تُقبل شهادتهما؛ لأنهما صار خصمين له بقطعه عليهما، وإن قال: نشهد أن هذا قطع الطريق على فلان وأخذ متاعه، قُبِلت شهادتهما، ولم يسألتهما الحكام: هل قطع عليكم معها أو لا؟ لأنه لا يسألها ما لم يدعى عليهما، وإن عاد المشهود له فشاهد عليه أن قطع عليهما الطريق وأخذ متاعهما، لم تُقبل شهادته؛ لأنه صار عدواً له بقطعه الطريق عليه، وإن شهد شاهدان أن هؤلاء عرضوا لنا في الطريق وقطعوها على فلان قُبِلت شهادتهما؛ لأنه لم يثبت كونهما خصمين بما ذكره. انتهى كلامه.

فابن قدامة لا يجوز شهادة المقطوع عليهم ولو كانوا عدولاً، ووجهة أن الشهود صاروا خصماء للمحاربين، أما لو شهدوا بأن هذا القاطع عرض لهم، وقطع الطريق على فلان، والحال أنه رفيقهم قبله شهادتهم؛ حيث لم يثبت عداوتهم للمشهود عليهم، بينما أجاز المالكية والشافعية شهادة العدول على المحارب، ويترجح لدي ذلك نظراً لكونهم عدولاً من جهة فينتفي كذبهم على المشهود عليه؛ ولأنهم المعتدى عليهم، وقد لا يوجد غيرهم ليشهد لهم خاصة أنهم لم يضيفوا الجنائية إلى أنفسهم واحدهم، بل أضافوها إلى أنفسهم ولمن كان معهم من الرُفقة، فإن صدقهم المحاربون فيما شهدوا بها كان ذلك إقراراً واعترافاً من المحاربين بحصول الحراية منهم ضد هؤلاء الشهود. والله تعالى أعلى وأعلم.

أما شروط قطع الطريق، فقال الكاساني في (البضائع): إن بعضها يرجع إلى القاطع خاصة، وبعضها يرجع إلى المقطوع عليه خاصة، وبعضها يرجع إليهما جميعاً، وبعضها يرجع إلى المقطوع له، وأخيراً ما يرجع إلى المقطوع فيها.

٦. ما يُشترط في القاطع:

القاطع أي: المحارب، ويُشترط في قاطع الطريق خاصة أو المحارب عامة شروط؛ بعضها محل اتفاق بين الفقهاء، وبعضها محل اختلاف، ونعرض لهذه وتلك في البندين التاليين:

أولاً: الشروط التي اتفق عليها الفقهاء:

الأول: أن يكون عقلاً.

الثاني: أن يكون بالغاً.

قال الكاساني في (بدائع الصنائع): فإن كان المحارب صبيّاً أو مجنوناً، فلا حد عليهما؛ لأن الحد عقوبة فيستدعى جنائية، وفعل الصبي والمجنون لا يوصف بكونه جنائية؛ ولهذا لم يتعلق به القطع في السارقة كذا هذا، ولو كان في القطاع صبيّاً أو مجنوناً، فلا حد على أحدٍ في قولهما -أي: قول الإمام أبي حنيفة ومحمد -رحمهما الله تعالى- وقال أبو يوسف -رحمه الله-: إن كان الصبي يلي القطع -أي: الحراة- فكذلك، وإن كان غيره حد العقلاء البالغين. انتهى.

أما الصبي فيؤدب ويُعزر بلا خلاف.

الثالث: أن يكون مختاراً غير مكره.

الرابع: أن يكون صاحبياً غير سكران.

ثانياً: الشروط المختلف فيها:

فهي شرطٌ واحدٌ، هو: شرط الذكورة، وجاءت أقول فقهاء المذهب كما يلي:

الأول: قال الكاساني في (البدائع): ومنها الذكورة في ظاهر الرواية حتى لو كانت في القطاع امرأة فوليت القتال وأخذ المال دون الرجال لا يقام الحد عليها في الرواية المشهورة.

وذكر الطحاوي -رحمة الله- وقال: النساء والرجال في قطع الطريق سواء، وجهة ما ذكره الطحاوي أن هذا حدٌ يستوي في وجوبه الذكر والأنثى كسائر الحدود، ولأن الحد إن كان هو القطع -أي: للأيدي والأرجل من خلاف- فلا يُشترط فيه وجوبه الذكورة أو الأنوثة كسائر الحدود، فلا يُشترط في وجوبه الذكورة كحد السرقة، وإن كان هو القتل فكذلك حد الزنا، وهو الرجم وإن كانت محصنة.

ثم بين الكاساني وجه اشتراك الذكورة في الرواية المشهورة بقوله: وجه الرواية المشهورة أن ركن القطع، وهو الخروج على المارة على وجه المحاربة والمغالبة لا يتحقق من النساء عادة لرقة قلوبهن وضعف بنيتهن، فلا يكن من أهل الحاربة؛ ولهذا لا يُقتلن في دار الحرب بخلاف السرقة؛ لأنها أخذ المال على وجه الاستخفاء ومسارقة الأعين، والأنوثة لا تمنع من ذلك، وكذا أسباب سائر الحدود تحقق من النساء كما تحقق من الرجال، وأما الرجال الذين معها -أي: مع المرأة- فلا يقام عليهم الحد في قول أبي حنيفة ومحمد -رحمهما الله- سواء باشروا معها القطع أو لم يباشروا.

وفرق أبو يوسف بين الصبي وبين المرأة؛ حيث قال: إذا باشر الصبي لا حد على من لم يباشر من العقلاء البالغين، وإذا باشرت المرأة تحدُّ الرجال، ووجه الفرق له: أن امتناع الوجه على المرأة ليس لعدم الأهلية؛ لأنها من أهل التكليف، ألا تراه أنه تتعلق بسائر الحدود بفاعلها، بلا بعدم المحاربة منها، أو نقصانها عادة، وهذا لم يوجد في الرجال، فلا يمتنع وجواب الحد عليهم، وامتناع الوجوب على الصبي لعدم أهلية الوجوب - أي: في الصبي - لأنه ليس من أهل الإيجاب عليه؛ ولهذا لم يجب عليه سائر الحدود، فإذا انتفى الوجوب عليه - أي: على الصبي - وهو أصلٌ امتنع التبع ضرورة، ووجه قولهما - أي: أبي حنيفة ومحمد - رحمهما الله تعالى: - أن سبب الوجوب شيءٌ واحدٌ، وهو قطع الطريق، وقد حصل - أي: القطع - ممن يجب عليه وممن لا يجب عليه، فلا يجب أصلاً كما إذا كان فيهم صبيٌّ أو مجنونٌ، والله سُبْحَانَهُ أعلم. انتهى كلامه.

الثاني: قال ابن الشاس المالكي في (عقد الجواهر الثمينة): ولا تشتط الذكورة، وقال ابن عبد البر في (الكافي) في فقه أهل المدينة المالكي: والمرأة والعبد في ذلك كالحر.

الثالث: قال الماوردي الشافعي في (الحاوي الكبير): إذا كان في قُطَاع الطريق امرأةٌ أُقيم عليها الحد في الحراية كالرجل في قطعها وصلبه، ودليلنا - أي الشافعي - مع عموم الآية في الحراية من طريق القياس: أن مَنْ وجبت عليه الحدود في غير الحراية وجبت عليه في الحراية، ولأن كل حدٍّ وجب على الرجل جاز أن يجب على المرأة كالحد في غير الحراية، والمرأة يجب عليها الحد في غير الحراية لوجود التكليف، فوجب في الحراية لوجود هذا المعاني، والله أعلم بالصواب. انتهى كلامه.

الرابع: قال ابن قدامة في (المغني): وإن كان فيهم امرأة ثبت في حقها حكم المحاربة فمتى قُتلت وأخذت المال فحدها حد قُطاع الطريق، واستدل ابن قدامة لمذهبه -أي: الحنبلي- ولمذهب الجمهور بنحو ما استدل به الماوردي الشافعي. وبناءً على ما تقدم فالخلاف في شرط الذكورة غير معتبر، فالنساء والرجال سواء في حد الحرابة.

وأخيراً قال الكاساني في (البدائع): إن الحرية ليست بشرطٍ لعموم الآية الكريمة من غير فصلٍ بين الحرية والعبد، ولأن الركن وهو قطع الطريق يتحقق من العبد حسب تحققه من الحر فيلزمه حكمه كما يلزم الحر، وكذلك الإسلام لما قلنا، والله تعالى أعلم. انتهى كلامه.

أي: لا يشترط الإسلام؛ بل المسلم وغيره في حد الحرابة سواء.

٧. ما يشترط في المقطوع عليه خاصة، وفي القاطع والمقطوع عليه معاً:

أولاً: ما يشترط في المقطوع عليه:

أي: المحارب، وهو اسم المفعول، فيُشترط فيه ما يلي:

أ- أن يكون مسلماً أو ذمياً، قال الكاساني في (بدائع الصنائع): فإن كان حربياً مستأمناً لا حد على القاطع؛ لأن مال الحربي المستأمن ليس بمعصومٍ مطلقاً، بل في عصمة شُبّهة العدم؛ لأنه من أهل دار الحرب، وإنما العصمة بعارض الأمانى مؤقتةً إلى غاية العود إلى دار الحرب، فكان في عصمته شُبّهة الإباحة، فلا يتعلق الحد بالقطع عليه، كما لا يتعلق بسرقة ماله بخلاف الذمي؛ لأن عقد الذمة أفاد له عصمة ماله على التأييد، فتعلق الحد بأخذه كما تعلق بسرقة.

وقال ابن رشد في (بداية المجتهد): فأما المحاربة، فهو كل مَنْ كان دمه محقوفاً قبل الحاربة، وهو المسلم والذمي.

ب- أن تكون يده صحيحة بأن كانت يد ملك، أو يد أمانة، أو يد ضمان، فإن لم تكون يد صحيحة كيد السارق، فلا حد على القطع كما لا حد على السارق على ما مر في كتاب السرقة، والله تعالى أعلم.

ثانياً: ما يُشترط في القاطع والمقطوع عليه جميعاً:

يُشترط في القاطع والمقطوع عليه جميعاً -أي: في المحارب والمحارب معاً-: ألا يكون في المحاربين ذو رحمٍ محرّمٍ من المقطوع عليهم -أي: من المحاربين- وهذا كلام الحنيفة، فإن كان أحدهم ذا رحمٍ من المقطوع عليهم لا يجب الحد على القُطّاع؛ لأنه يوجد بينهم قريبٌ للمقطوع عليهم، والسبب في منع الحد هو أنه يكون عادة بين هذا القريب وبين المقطوع عليه تبسّطٌ في المال والحرز لوجود الإذن بالتناول عادة، فقد أخذ المحارب مالاً لن يحرّزه عنه المحارب الحرز المعتبر في الحضر ولا السلطان الجار في السافر، فأورث ذلك شبهة في الأجانب لاتحاد السبب، وهو قطع الطريق، وهذا الشرط اشترطه الحنفية خاصة كما نص عليه الكاساني في (البدائع).

أما جمهور الفقهاء من المالكي والشافعي والحنابلة، فقالوا بعدم سقوط الحد عن المحاربين إذا كان فيهم ذو رحمٍ من المقطوع عليه؛ لأن وجود هؤلاء شبهة اختص به واحد، فلم يسقط عن الباقيين.

وإليك ما قاله بعض الفقهاء المذهب في ذلك:

أ. قال الإمام النووي في (المنهاج): وقتل القاطع يُغلب فيه معنى القصاص، وفي قول: الحد، فعلى الأول -أي: على الحد بالقصاص - لا يُقتل يولده، ولو مات فدية.

وفي (مغني المحتاج) تعليقا على ذلك يقول الخطيب الشربيني: شرع -أي: الإمام النووي- في بيان الخلاف في المعنى المغلب في قتل القاطع بقوله: وقتل القاطع يُغلب به معنى القصاص؛ لأنه حق آدمي، والأصل فيما اجتمع فيه حق آدمي وحق لله تعالى يُغلب فيه حق الآدمي لبنائه على الضيق، ولأنه لو قتل بلا محاربة ثبت لوليه القصاص، فكيف يحبط حقه بقتله فيها -أي: في قطع الطريق أو الحراقة- وفي قول: الحد -أي: معنى الحد- وهو حق الله تعالى؛ لأنه لا يصح العفو عنه ويستوفيه الإمام بدون طلب الولي، وفرع على القولين مسائل خمساً ذكرها في قوله: فعلى الأول لا يُقتل والد بولده الذي قُتل في قطع الطريق وتجب الدية، وعلى الثاني: يُقتل إلا أن يكون المقتول غير معصوم كمرتد وزان محصن فإنه يُقتل.

ب. وقريباً من هذا قال الماوردي في (الحاوي الكبير): وإن كان المقتول في الحراقة غير مكافئ للقاتل؛ لأنه حرُّ قتل عبداً، أو مسلماً قتل معاهداً، أو والدٌ قتل ولداً ففيه قولان:

أحدهما: أن التكافؤ معتبر في الحراقة، فلا يُقتل به القاتل إذا لم يكن كفواً.

الثاني: أن التكافؤ غير معتبر، ويُقتل به القاتل وإن لم يكن كفواً؛ لأنه لما سقط في قتل الحراقة خيار الولي سقط فيها كفاءة المقتول.

قلنا: فالقول الأول هنا هو معنى القصاص عند الإمام النووي، والقول الثاني هو معنى الحد، وهو حق الله تعالى.

ج. ويأتي ابن قدامة بترجيح عدم اشتراط ذي الرحم، فيقول في (المغني): وإن كان فيهم صبي، أو مجنون، أو ذو رحم من المقطوع عليه لم يسقط الحد عن غيره في قول أكثر أهل العلم، وقال أبو حنيفة: يسقط الحد عن جميعهم، ويصير القتل للأولياء إن شاءوا قتلوا، وإن شاءوا عفوا؛ لأن حكم الجميع واحد، فالشبهة في فعل واحد شُبَّهة في حق الجميع، ولنا -أي: للحنابلة والجمهور- أنها شُبَّهة اختص بها واحد، فلم يسقط الحد عن الباقيين.

٨. ما يُشترط في المقطوع له:

أولاً: المقطوع له أي: من أجله، وهو المال المأخوذ عن طريق قطع الطريق -أي: الحراقة.

ثانياً: يؤخذ من كلام الكاساني في (البدائع): وأما الذي يرجع إلى المقطوع له فما ذُكر في كتاب السرقة.

ويمكن بيان هذه الشروط فيما يلي:

الشرط الأول: أن يكون المأخوذ عن طريق الحراقة مألماً متقوماً -أي: له قيمة، ويتموله الناس.

الشرط الثاني: أن يكون هذا المال معصوماً ليس فيه لأحد حق الأخذ.

الشرط الثالث: ألا يكون في هذا المال تأويل التناول ولا تهمة التناول.

الشرط الرابع: أن يكون مملوكاً لصاحبه -أي: المأخوذ منه- لا ملك فيه للقاطع -أي: المحارب- ولا تأويل الملك، ولا شبهة الملك.

الشرط الخامس: أن يكون محرراً مطلقاً بالحافظ ليس فيه شبهة العدم -أي: عدم الحرز.

الشرط السادس: أن يكون نصاباً كاملاً، وهو عشرة دراهم عند الحنفية، أو مُقدراً بها، أو ربع دينار، أو ثلاثة دراهم عند جمهور الفقهاء -على ما سبق بيانه في شروط المسروق- فإن كان المأخوذ عن طريق الحرابة لا يصيب كل واحدٍ من القاطع -أي: المحاربين- عشرة، فلا حد عليهم عند الحنفية والشافعية والحنابلة، لكن عليهم الحد عند المالكية، وهي مسألة خلافية سبق الحديث عنها. قال الخرقى الحنبلي في مختصره: ولا يُقطع منهم إلا مَنْ أخذ ما يُقطع السارق في مثله.

وقال ابن قدامة: وبهذا قال الشافعي وأصحاب الرأي، وقال مالك وأبو ثور وابن المنذر: للإمام أن يحكم عليه حكم المحارب؛ لأنه محاربٌ لله ولرسوله ساعٍ في الأرض بالفساد، فيدخل في عموم الآية الكريم، ولأنه لا يُعتبر الحرز فكذلك النصاب، ثم استدل ابن قدامة لمذهبه ومَنْ لفَّ لفهم من الحنفية والشافعية، فقال: ولنا قول النبي ﷺ: **((لا قطع إلا في ربع دينار))** ولم يفصل، ولأن هذه جناية تعلقت بها عقوبة في حق غير المحارب، فلا تتغلظ في المحارب بأكثر من وجهٍ واحدٍ كالقتل بالانحتمام -أي: بالوجوب الذي لا يمكن إسقاطه- كذلك ها هنا تتغلظ بقطع الرجل معها -أي: بقطع الرجل مع اليد- في الحرابة، ولا تتغلظ بما دون النصاب.

ثم رد ابن قدامة على المالكية في عدم اعتبار الحرز في الحراية، فقال: وأما الحرز فهو معتبر، فإنهم لو أخذوا مالاً مضيعاً لا حافظ له لم يجب القطع، وإن أخذوا ما يبلغ نصاباً، ولا تبلغ حصة كل واحدٍ منهم نصاباً قطعوا على قياس قولنا في السرقة.

قلنا: ويبدو لي أن هذا من ابن قدامة يتناقض مع قول الخراقي، وما استدل به ابن قدامة للجمهور على عدم القطع فتدبر.

ثم قال -أي: ابن قدامة-: وقياس قول الشافعي وأصحاب الرأي أنه لا يجب القطع حتى تبلغ حصة كل واحدٍ منهم نصاباً.

الشرط السابع: ويشترط أيضاً أن لا تكون لهم شبهة فيما يأخذونه من المال على ما سبق ذكره في شروط السارق والمسروق.

وأضاف الكاساني في (البدائع) قوله: وقد ذكرنا دلائل هذه الشرائط -أي: الشروط- والمسائل التي تُخرَج عليها في كتاب السرقة، ثم قال: وشرط الحسن بن زياد في نصاب قطع الطريق أن يكون عشرين درهماً فصاعداً، وقال عيسى بن زياد: إن قتلوا قُتلوا، وإن كان ما أخذ كل واحدٍ منهم أقل من عشرة -أي: دراهم.

وجه قول الحسن، وهو الحسن بن زياد: أن الشرع قدّر نصاب السرقة بعشرة، والواجب فيها قطع طرفٍ واحدٍ أي: اليد أو الرجل في المرة الثانية، وها هنا يُقطع طرفان أي من خلاف يده اليمنى ورجله اليسرى، فيُشترط نصابان، وذلك عشرون درهماً فصاعداً.

أما وجه قول عيسى بن زياد -رحمه الله-: إننا أجمعنا على أنهم لو قتلوا ولم يأخذوا المال أصلاً قُتلوا، فإذا أخذوا شيئاً من المال، وإن قلّ هذا المأخوذ أولى أن يُقتلوا.

ولنا -أي: للحنفية- على ما يقول الكاساني الفرق بين النوعين، وهو أنهم لما قتلوا ولم يأخذوا المال أصلاً عَلِمَ أن مقصودهم القتل وليس أخذ المال، والقتل جناية متكاملة في نفسها، فيجازى بعقوبة متكاملة، وهي القتل، ولما أخذوا المال وقتلوا دلّ أن مقصوده المال، وإنما قتلوا ليتمكنوا من أخذ المال، وأخذ المال لا يتكامل جناية إلا إذا كان المأخوذ نصاباً كما في السرقة، والله تعالى أعلم. انتهى كلام الكاساني -رحمه الله.

ويمكن إضافة ما سبق اشتراطه في المسروق -وهو الشرط الثامن هنا-: أن يكون المأخوذ مالاً مُحترماً شرعاً، فلا قطع على محاربين أو قطاع طريق أخذوا خمرًا، أو آلات لهوٍ مثل: المعازف والنرد ونحوها، وكذلك لا قطع عليهم في أخذ الأواني الذهبية أو الفضية إن قصدوا بأخذها كسرهما -أي: حتى لا تستخدم- وذلك للنهي عن اتخاذها، بدليل قوله ﷺ كما في (صحيح مسلم) باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة من كتاب اللباس والزينة، قال رسول الله ﷺ: ((لا تشربوا في إناء الذهب والفضة، ولا تلبسوا الديباج والحريز، فإنه لهم في الدنيا، وهو لكم في الآخرة)) صدق رسول الله ﷺ.

٩. ما يُشترط في المقطوع فيه، وأمثلة للحراية الآن:

أولاً: قال الكاساني في (بدائع الصنائع): وأما الذي يرجع إلى المقطوع فيه وهو المكان فنوعان:

أحدهما: أن يكون قطع الطريق في دار الإسلام، فإن كان في دار الحرب لا يجب الحد -أي: لا حد على قطاع الطريق في دار الحرب- لأن المتولي لإقامة الحد هو الإمام وليس له ولاية في دار الحرب، فلا يقدر على الإقامة، فالسبب حين

فقه الجنائيات

وجوده لم ينعقد سبباً للوجوب لعدم الولاية، فلا يستوفيه في دار الإسلام؛ ولهذا لا يستوفي -أي: الإمام- سائر الحدود في دار الإسلام إذا وجد أسبابها في دار الحرب كذا هذا -أي: الحكم هنا كذلك.

الثاني: أن يكون -أي: قطع الطريق- في غير مصر، فإن كان في مصر فلا يجب الحد -أي: فلا حد- سواء كان القطع نهاراً أو ليلاً، وسواء كان بسلاح أو غيره، وهذا استحسان، وهو قولهما -أي: قول الإمامين أبي حنيفة ومحمد- رحمهما الله تعالى- والقياس: أن يجب، وهو قول أبي يوسف -رحمه الله- وجه القياس: أن سبب الوجوب قد تحقق، وهو قطع الطريق، فيجب الحد كما لو كان في غير مصر، وجه الاستحسان -أي: في قول الإمام أبي حنيفة ومحمد-: أن القطع لا يحصل بدون الانقطاع، والطريق لا ينقطع في الأمصار وفيما بين القرى؛ لأن المارة لا تمتنع عن المرور عادة فلم يوجد السبب.

وقد تقرر سابقاً أن الكاساني مع المالكية والشافعية، وهو قول أبي يوسف، ووافقهم كثير من الحنابلة فترجح بذلك أنه لا يُشترط في المحاربة أن تكون خارج المصر، بل متى حصلت بتعريفاتها السابقة وبالشروط المتقدمة وجبت إقامة الحد على قطاع الطريق -أي: المحاربين.

ثانياً: وبناء على ما تقدم وما ترجح يمكن إيراد أمثلة لما ذكره فقهاء المالكية خاصة، مما ينطبق عليه حد الحرابة الآن، ومن ذلك:

أ. قال القاضي ابن العربي في (أحكام القرآن): ولقد كنت أيام توليتي القضاء قد رُفِعَ إلي قومٌ خرجوا محاربين إلى رفقة -أي: جماعة- فأخذوا منهم امرأة مغالبة على نفسها من زوجها، ومن جملة المسلمين معه فيها، معه أي: مع الزوج، فيها أي: في الرفقة، فاحتملوها -أي: أخذوها معهم- ثم

جد فيهم الطلب فأخذوا -أي: هؤلاء القطاع المحاربين- وجيء بهم -أي: إلى القاضي ابن العربي- فسألت مَنْ كان ابتلاني الله به من المفتين، فقالوا: ليسوا محاربين؛ لأن الحراية إنما تكون في الأموال لا في الفروج، فقلت لهم: إننا لله وإنا إليه راجعون، ألم تعلموا أن الحراية في الفروج أفحش منها في الأموال، وأن الناس كلهم لا يرضون أن تذهب أموالهم وتُحرب من بين أيديهم -أي: تسلب- ولا يحرب المرء من زوجته وبنته -يعني: لا تسلب منه زوجته وبنته- ولو كان فوق ما قال الله عقوبة لكانت لمن يسلب الفروج، وحسبكم من بلاء صحبة الجهال، وخصوصاً في الفتيا والقضاء.

ب. وقال -رحمه الله- بعد ذلك بصفحات -أي: بعد أن اعتبر اغتصاب النساء أو أخذ البنات من الحراية الشديدة في هذا العصر- قال: وكنت في أيام حكمي بين الناس إذا جاءني أحدٌ بسارقٍ، وقد دخل الدار بسكين يسحبه على قلب صاحب الدار وهو نائم، وأصحابه -أي: أصحاب هذا الذي رفع السكين على صاحب الدار- يأخذون مال الرجل، حكمتُ فيهم بحكم المحاربين، فافهموا هذا من أصل الدين، وارتفعوا إلى يفاع العلم، ويفاع العلم هو: علوه وارتفاعه عن حضيض الجاهلين، فافهموا هذا من أصل الدين، وارتفعوا إلى يفاع العلم عن حضيض الجاهلين.

قلنا: ورحم الله القاضي ابن العربي في فهمه الجيد والعالي لمعنى المحاربة، فما أكثر حالات خطف النساء واغتصابهن الآن، مما يسمون في عصرنا بالذئاب البشرية، وما أفضح حالات السرقة بالإكراه والمغالبة، فوجب أن يطبّق على هؤلاء وأولئك حد جريمة الحراية؛ ليتحقق الأمن والأمان في الأماكن والبلدان.

ج. ويضيف أبو عمر بن عبد البر في كتابه (الكافي) في فقه أهل المدينة المالكي صورة ثالثة إلى الصورتين السابقتين، والتي حكاها القاضي ابن العربي،

فيقول ابن عبد البر: وَمَنْ سَقَى البَنَجَ أو السَّمَّ في طعامه فقتل وأخذ المال على ذلك، فهو بذلك محاربٌ يجتهد فيه الإمام على قدر جُرمه واشتهار شره.

د. ويقول ابن شاس في (عقد الجواهر الثمينة) عن صفة المحاربين: أما صفتهم فإنهم المشهرين للسلح قصد السلب محاربون، كان ذلك في مصر أو كفر صدر من ذي شوكة أو ممن لا شوكة له، ولا تشترط الذكورة، ولا آلة مخصوصة، فقد يقتل المحارب بالحبل وبالْحِجْر، وقد يقتل بغير آلة كالخنق باليد وبالْفَم وغير ذلك، وقتل الغيلة أيضاً من الحرابة، وهو أن يغتال رجلاً أو صبيّاً فيخدعه حتى يُدخله موضعاً فيأخذ ما معه، فهو كالحرابة.

وقد كثر في زماننا من يحملون السيوف التي يخفونها في ملابسهم وخلف ظهورهم، ويشهرونها في وجه الناس، فيسلبونهم ما معهم من أموال، أو أجهزة جواله -أي: موبايل- وقد يقطعون أيديهم أو يفجرون بطونهم، إنها محاربون، ولا شك خاصة مع تعذر الغوث.

هـ. وصورة أخرى من الحرابة يضيفها الدكتور الصادق الغرياني في (مدونة الفقه المالكي) بقوله: من الحرابة تعمد نشر مرض الإيدز في المجتمع، مرتباً ذلك على نص قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن مرض نقص المناعة المكتسبة: الإيدز، حيث جاء فيه: إن نقل العدوى لهذا المرض ألا تتم إلا بصورة إرادية تتمثل بصفة أساسية في إحدى الطرق الآتية: الاتصال الجنسي في القبل أو الدبر، نقل الدم المصاب بالمرض أو مشتقاته إلى إنسانٍ آخر، استعمال الإبر الملوثة، ولا سيما بين متعاطي المخدرات، وكذا استعمال أمواس الحلاقة الملوثة.

ومما يبدو لنا من صور المحاربة في عصرنا الحالي أيضاً: استخدام الهرمونات الضارة في النباتات والدواجن؛ بُغيةَ ظهورها بكبر الأحجام، وما يترتب على ذلك من حصول السرطانات في البشر- أعاذنا الله من ذلك- وقيده بفضله من يطبق على هؤلاء حد الحرابة؛ حيث أفسدوا في البلاد وأضروا بالعباد، وإلا فالله تعالى يجازيهم يوم التناد.

عقوبة المحاربين وأنواع قطع الطريق، وأحكام إقامة الحد

١. عقوبة المحاربين إجمالاً:

عقوبة المحاربين هي التي ذكرها الله ﷻ في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

نوضح شرح الآية الكريمة من خلال البنود التالية:

أولاً: سبب نزول الآية:

فقد تقدم ذكر الأقوال الواردة في ذلك، وترجح هناك أنها نزلت في العرنيين كما ثبت في الصحاح، وهي تنطبق أيضاً على كل من حارب الله ورسوله، وسعى في الأرض فساداً.

ثانياً: ظاهر الآية محالٌ كما قال القاضي ابن العربي في (أحكام القرآن)، فإن الله سبحانه لا يُحارب، ولا يُغالب، ولا يُشاق، ولا يُحد، وهذه الكلمات بياناً لما جاء في آيات كريمات، إن الله تعالى لا يحارب لوجهين:

أحدهما: ما هو عليه سبحانه من صفات الجلال ، وعموم القدرة والإرادة على الكمال ، وما وجب له تعالى من التنزه عن الأضداد والأنداد.

الثاني: أن ذلك -أي: الحراية والمحاربة- يقتضي أن يكون كل واحد من المتحاربين في جهة وفريق على الآخر ، والجهة على الله تعالى محال.

وقد قال جماعة من المفسرين لما وجب من حمل الآية على المجاز معناه: يحاربون أولياء الله ، وعبر بنفسه العزيزة سبحانه عن أوليائه إكباراً لأذيتهم ، كما عبر بنفسه عن الفقراء في قوله تعالى: ﴿ **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا** ﴾ [الحديد: ١١] لطفاً بهم ورحمة لهم.

ثالثاً: في تحقيق المحاربة وعقوبتها ، قال ابن العربي في (أحكام القرآن): وقد شرح ذلك مالك شرحاً بليغاً فيما رواه ابن وهب عنه ، قال ابن وهب: قال مالك: المحارب الذي يقطع السبيل ، ويُنفّر بالناس في كل مكان ، ويُظهر الفساد في الأرض وإن لم يقتل أحداً ، إذا ظهر عليه يُقتل ، وإن لم يقتل فإن للإمام أن يرى فيه رأيه بالقتل أو الصلب أو القطع أو النفي ، قال مالك: والمستتر في ذلك والمعلن بجرايمه سواء ، وإن استخفى بذلك وظهر في الناس إذا أراد الأموال وأخاف فقطع السبيل أو قتل ، فذلك إلى الإمام يجتهد أي هذه الخصال شاء.

وفي رواية عن ابن وهب: "أن ذلك إن كان قريباً -أي: هذا الفعل- وأخذ بحدثانه فليأخذ الإمام فيه بأشد العقوبة" ، وفي رواية: "بأيسر العقوبة" ، وأظنها هي الأخيرة ؛ لأن هذا قد حدث منه يعني في وقت قريب.

رابعاً: قال ابن رشد في (بداية المجتهد) في حد الحراية: واتفقوا على أن حق الله تعالى هو القتل ، والصلب ، وقطع الأيدي وقطع الأرجل ، والنفي ، على ما نص

الله تعالى في آية الحرابة، واختلفوا في هذه العقوبات هل هي على التخيير أو مرتبة على قدر جناية المحارب؟

وهو ما سوف نتناوله تفصيلاً - إن شاء الله تعالى.

وفي (الحاوي الكبير) للماوردي: قال الشافعي - رحمه الله - : روي عن ابن عباس { في قُطَاع الطريق: "إذا قتلوا وأخذوا المال قُتِلُوا وصُلِبُوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قُتِلُوا ولم يُصَلَّبُوا، وإذا أخذوا المال ولم يُقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، ونفيهم إذا هربوا أن يُطلبوا حتى يؤخذوا فيقام عليهم الحد"، قال الشافعي: فهذا أقول.

ثم قال المارودي: حكم الله تعالى في المحاربين من قُطَاع الطريق بأربعة أحكام ذكرها في الآية، فقال: أي يُقتلوا، أو يُصَلَّبُوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، فاختلف الفقهاء في هذه الأحكام الأربعة التي جعلها الله تعالى عقوبة لهم - أي: للمحاربين - هل وجبت على طريق التخيير في أن يفعل الإمام منها ما يراه صالحاً، أو وجبت على طريق الترتيب، فتكون كل عقوبة منها في مقابلة ذنب لا يتعداه إلى غيره.

وقد حكى المارودي القولين - أي: في التخيير، أو في الترتيب - ورجح مذهب الشافعية القائل: بأن الآية وجبت على الترتيب دون التخيير، وذلك لأمر ثلاثة حكاها المارودي.

بينما ذكر ابن العربي في (أحكام القرآن) القولين المعتبرين في الآية، ورجح مذهبه المالكي في كون الآية على التخيير، ولما كان لكل من الإمامين المارودي وابن العربي وجهةٌ هو مولياها.

خامساً: هل "أو" في الآية للتخيير أو للترتيب؟

أ. قال القاضي ابن العربي في (أحكام القرآن) عن الآية الكريمة: فيها قولان:

الأول: أنها على التخيير، قاله سعيد بن المسيب، ومجاهد، وعطاء، وإبراهيم - أي: النخعي.

الثاني: أنها على التفصيل - أي: على الترتيب.

واختلفوا في كيفية التفصيل على سبعة أقوال:

القول الأول: أن المعنى: أن يُقتلوا إن قتلوا، أو يُصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال، أو تُقطع أيديهم وأرجلهم من خلافٍ إن أخذوا المال، أو ينفوا من الأرض إن أخافوا السبيل، قاله ابن عباس، والحسن - أي: البصري - وقتادة، والشافعي، وجماعة.

القول الثاني: المعنى: إن حارب فقتل وأخذ المال فُطعت يده ورجله من خلاف وقُتل وصلب، فإن قتل ولم يأخذ مالا قُتل، وإن أخذ المال ولم يقتل فُطعت يده ورجله من خلاف، وإذا لم يقتل ولم يأخذ مالا نفي، وهذا يقارب الأول إلا في الجمع بين قطع الأيدي والأرجل والقتل والصلب.

القول الثالث: أنه إن قتل وأخذ المال وقُطع الطريق يخير فيه الإمام، إن شاء قطع يده ورجله من خلافٍ وصلبه، وإن شاء وصلبه ولم يقطع يده ورجله، وإن شاء قتله ولم يقطع رجله ويده ولم يصلبه، فإن أخذ بالأول فقتل قُطع من خلاف، وإن لم يؤخذ بالأول غُربَ ونُفي من الأرض.

القول الرابع: قال الحسن مثله إلا في الآخر فإنه قال: يؤدب ويُسجن حتى يموت.

القول الخامس: قال أبو يوسف ومحمد بن الحسن: إن اقتصروا على القتل قُتلوا، وإن اقتصروا على أخذ المال قطعوا من خلاف.

القول السادس: قال أبو يوسف ومحمد بن الحسن: وإن أخذوا المال وقتلوا فإن أبا حنيفة قال: يُخَيَّرُ فيهم بأربع جهات: قتل، صلب، قطع وقتل، قطع وصلب، وهذا نحو ما تقدم.

القول السابع: قال ابن المسيب ومالك في إحدى روايته بتخيير الإمام بمجرد الخروج -أي: لقطع الطريق- أما مَنْ قال: لأن أو على التخيير، فهو أصلها وموردها في كتاب الله، وأما مَنْ قال: إنها للتفصيل، فهو اختيار الطبري، وقال: هذا كما لو قال: إن جزاء المؤمنين إذا دخلوا الجنة أن تُرفع منازلهم أو يكونوا مع الأنبياء في منازلهم، وليس المراد حلول المؤمنين معهم في مرتبة واحدة.

يقول ابن العربي: وهذا الذي قاله الطبري لا يكفي إلا بدليل، ومعولهم قول النبي ﷺ: ((لا يحل دم امرئ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاث: زناً بعد إحصان، أو كفر بعد إيمان، أو قتل نفس بغير نفس)) فمن لم يقتل كيف يُقتل؟! قالوا: وأما قولكم: إنها على التخيير، فإن التخيير يُبدأ فيه بالأخف، ثم ينتقل فيه إلى الأثقل، وها هنا بدأ بالأثقل ثم انتقل إلى الأخف، فدل على أنه قرر ترتيب الجزاء على الأفعال، فترتب عليه بالمعنى، فمن قتل قُتل، فإن زاد وأخذ المال صُلب، فإن الفعل جاء أفحش، فإن أخذ المال وحده قطع من خلاف، وإن أخاف نفي.

الجواب: الآية نصٌ في التخيير، وصرّفها إلى التعقيب والتفصيل -أي: الترتيب- تحكم على الآية وتخصيص لها، وما تعلقوا منه بالحديث لا يصح؛ لأنهم قالوا: يُقتل الردء ولم يُقتل، وقد جاء القتل من عشرة أشياء منها متفق عليه ومنها

مختلف فيه، فلا تعلق بهذا الحديث لأحد، وتحرير الجواب القطع لتشغيبهم أو لتشغيبهم، والمعنى لحيدة بقية الفقهاء، أو لاضطرابهم وبعدهم عن الطريق الصواب، أن الله تعالى رتب التخيير على المحاربة والفساد، وقد بينا أن الفساد وحده موجب للقتل، ومع المحاربة أشد.

قلنا: فالقاضي ابن العربي رجح القول بأن "أو" على التخيير، ورد على مَنْ قال بأنها على الترتيب والتفصيل، ومعنى الردء في كلامه أي: المعين والناصر، كما في قصة موسى في القرآن الكريم عن أخيه هارون -عليهما السلام- قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾ [القصص: ١٣٤].

ب. قال الإمام الماوردي في (الحاوي الكبير):

اختلف -أي: العلماء- فيها -أي: في الأحكام الأربعة المذكورة في الآية على -قولين:

أحدهما: قاله سعيد بن المسيب، ومجاهد، وعطاء، والنخعي، ومالك، وداود من أهل الظاهر: إنها وجبت على طريق التخيير في أن يفعل الإمام منها ما شاء؛ لقوله تعالى: ﴿أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ و"أو" تدخل في الكلام للتخيير في الأوامر والشك في الأخبار، وهذا أمر -أي: من الله تعالى- فكانت للتخيير لهم ككفارة اليمين.

الثاني: قاله الشافعي وأبو حنيفة: إنها وجبت على طريق الترتيب لثلاثة أمور:

أحدها: أن اختلاف العقوبات يوجب اختلاف أسبابها.

الثاني: أن التخيير مفضٍ إلى أن يعاقب مَنْ قل جُرمه بأغلظ العقوبات، ومَنْ كثر جرمه بأخف العقوبات، والترتيب يمنع من هذا التناقض؛ لأنه يعاقب في قلة الجُرم بأخف العقوبات، وفي كثرة الجُرم بأغلظها فكان أولى.

الثالث: أنه لما بدئ فيها بالأغلظ وجب أن يكون على الترتيب مثل: كفارة القتل والظهار، ولو كانت على التخيير لبدئ فيها بالأخف مثل كفارة اليمين.

ثم قال الماوردي: فصل: فإذا ثبت أنها على الترتيب دون التخيير فقد اختلف من قال بترتيبها في صفة الترتيب على ثلاثة مذاهب، وحكى هذه المذاهب الثلاثة.

ويبقى الخلاف قائماً بين أصحاب القولين -أي: القول بالتخيير للمالكية ولمن لف لفهم، والقول بالترتيب للشافعية، ومن سار على دربهم- وإن كنت أرى وجهة ما قاله ابن العربي، وكذلك عقلانية ما ذكره الماوردي في الأمرين الأول والثاني، أما قوله: إن التخيير مفضي إلى أن يعاقب من قل جرمه بأغلظ العقوبات، والعكس بالعكس فغير مُسلّم؛ لأن التخيير عند القائلين به ليس عن تحكّم من القاضي، بل عن النظر فيه لفداحة الجرم وجسامته، ولخفته وضالته، وإن جمع بينهما كونها من محاربة الله ورسوله والإفساد في الأرض.

٢. قول الله تعالى: ﴿أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾، وأنواع قطع الطريق:

نستعرض هنا ما قاله فقهاء المذاهب الأربعة حول عقوبة القتل والصلب الواردة في الآية الكريمة على النحو التالي:

الأول: مذهب الحنفية:

أ. في (الاختيار لتعليق المختار) نأخذ منه ما يلي: إن قُتِلوا ولم يأخذوا مالاً قتلهم -أي: الإمام- ولا يلتفت إلى عفو الأولياء؛ لأنه إنما يقتلهم حقاً لله تعالى، ولا يصح العفو عن حقوق الله تعالى.

وإن قُتِلوا وأخذوا المال قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وقتلهم وصلبهم، أو قتلهم -يعني من غير قطع- أو صلبهم من غير قطع.

ب. وفي (بدائع الصنائع) بعد بيان الكاساني لأنواع قطع الطريق، وهي أربعة:

النوع الأول: إما أن يكون بأخذ المال لا غير.

النوع الثاني: أن يكون بالقتل لا غير.

النوع الثالث: أن يكون بهما جميعاً.

النوع الرابع: أن يكون بالتخويف من غير أخذ ولا قتل.

قال الكاساني:

أ. وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ قُتِلَ.

ب. وَمَنْ أَخَذَ الْمَالَ وَقَتَلَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ < : الإمام بالخيار إن شاء قطع يده ورجله، ثم قتله أو صلبه، وإن شاء لم يقطعه وقتله أو صلبه، وقيل: إن تفسير الجمع بين القطع والقتل عند أبي حنيفة - رحمه الله - هو: أن يقطعه الإمام ولا يحسن موضع القطع، بل يتركه حتى يموت، وعندهما يُقتل ولا يقطع.

الثاني: مذهب المالكية:

قال ابن رشد في (بداية المجتهد): قال مالك: ونأخذ من هذا الكلام ثلاث نقاط:

أ. إن قتل فلا بد من قتله، وليس للإمام تخيير في قطعه ولا في نفيه، وإنما التخيير في قتله أو صلبه.

ب. وأما إن أخذ المال ولم يقتل، فلا تخيير في نفيه، وإنما التخيير في قتله أو صلبه أو قطعه من خلاف.

ج. وأما إذا أخاف السبيل فقط فالإمام عنده مُخَيَّرٌ في قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه، ومعنى التخيير عنده: أن الأمر راجع في ذلك إلى اجتهاد الإمام، فإن كان المحارب ممن له الرأي والتدبير فوجه الاجتهاد قتله أو صلبه؛ لأن القطع لا يرفع ضرره.

الثالث: مذهب الشافعية:

قال الماوردي في (الحاوي الكبير):

أ. إن قُتِلَ ولم يأخذ المال قُتِلَ ولم يُصَلَب.

ب. إن قُتِلَ وأخذ المال قُتِلَ وصُلب ولم يُقَطع.

واستدل الماوردي بما رواه الشافعي بسنده عن ابن عباس } أنه قال في قُطَاع الطريق: "إذا قتلوا وأخذوا المال قُتِلُوا وصُلبُوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قُتِلُوا ولم يُصَلَبُوا". وقال الماوردي: إن قول الصحابي حجة، حيث لم يظهر خلافه، وابن عباس ترجمان التنزيل، وحبر التأويل.

الرابع: مذهب الحنابلة:

نص الخرقى الحنبلي في مختصره على مذهب الحنابلة بقوله:

أ. فمن قتل منهم وأخذ المال قُتِلَ، وإن عفا صاحب المال وصُلبَ

حتى يُشتهر، ودُفِعَ إلى أهله - أي: بعد ذلك.

ب. ومن قتل منهم ولم يأخذ المال قُتِلَ ولم يُصَلَب.

ثم قال ابن قدامة تعقيباً على كلام الخرقى مفصلاً للأقوال: روينا نحو هذا عن ابن عباس، وبه قال قتادة والليث والشافعي، وعن أحمد: أنه إذا قُتِلَ وأخذ المال،

فقه الجنایات

قُتل وقُطع ؛ لأن كل واحدة من الجنایتین توجب حدًا منفردًا ، فإذا اجتمعا وجب حدهما معًا كما لو زنى وسرق ، وذهبت طائفة إلى أن الإمام مُخَيَّرٌ فيهم بين القتل ، والصلب ، والقطع ، والنفي ؛ لأن "أو" تقتضي التخيير ، وهذا قول سعيد بن المسيب وعطاء ومجاهد والحسن .

وكذلك قول الإمام مالك ، ورؤي عن ابن عباس : "ما كان في القرآن "أو" فصاحبه بالخيار" ، ثم روى ابن قدامة بقية الأقوال ، واستدل لمذهب الحنابلة بقوله : ولنا على أنه لا يُقتل إذا لم يقتل قول النبي ﷺ : ((لا يجل دم امرئ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاث : كفر بعد إيمان ، أو زناً بعد إحصان ، أو قتل نفسٍ بغير حق)) .

فأما "أو" فقد قال ابن عباس مثل قولنا : فإما أن يكون توقيفًا أو لغة ، وأيهما كان فهو حجة ، يدل عليه أنه بدأ بالأغلظ فالأغلظ ، وعُرف القرآن فيما أريد فيه التخيير البداية بالأخف ككفارة اليمين ، وما أريد به الترتيب بدئ فيه بالأغلظ فالأغلظ ككفارة الظهار والقتل ، ويدل عليه أيضاً أن العقوبات تختلف باختلاف الإجرام ؛ ولذلك اختلف حكم الزاني والقاذف والسارق ، وقد سورا بينهم ها هنا مع اختلاف جنایاتهم .

وهذا يرد على مالك فإنه إنما اعتبر الجلد والرأي دون الجنایات ، وهو مخالفٌ للأصول التي ذكرناها ، وأما قول أبي حنيفة فلا يصح ؛ لأن القتل لو وجب لحق الله تعالى لم يُخَيَّر الإمام فيه كقطع السارق ، وكما لو انفرد بأخذ المال ، ولأن الحدود لله تعالى إذا كان فيها قتلٌ سقط ما دونه كما لو سرق وزنى وهو محصنٌ .

ثم قرر ابن قدامة ما يترجح في المسألة - وهو ما يطمئن إليه القلب - فقال : فإذا ثبت هذا ، فإن قاطع الطريق لا يخلو من أحوال خمس - نأخذ منها الحالة الأولى والثانية ، وهو ما يتعلق بهذه النقطة .

الحال الأولى: إذا قتل وأخذ المال فإنه يُتقل ويُصلب في ظاهر المذهب، وقتله متحتمٌ لا يدخله عفو أجمع على هذا كل أهل العلم، قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل مَنْ نحفظ عنهم من أهل العلم، وبه قال مالك والشافعي وأصحاب الرأي، ولأنه حدٌ من حدود الله تعالى، فلم يسقط بالعفو كسائر الحدود.

الحال الثانية: قتلوا ولم يأخذوا المال فإنهم يُقتلون ولا يُصلبون، وعن أحمد رواية أخرى: أنهم يصلبون؛ لأنهم محاربون يجب قتلهم فيصلبون كالذين أخذوا المال، والأولى أصح؛ لأن الخبر المروي فيهم قال فيه: ومَنْ قتل ولم يأخذ المال قتل ولم يذكر صلْبًا، ولأن جنائتهم بأخذ المال مع القتل تزيد على الجناية بالقتل وحده، فيجب أن تكون عقوبتهم أغلظ، ولو شرع الصلْب ها هنا لاستويا.

٣. قول الله تعالى: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ ، وكيفية القطع:

أولاً: مذهب الحنفية:

أ. في (الاختيار لتعليق المختار): وإن أخذوا مال مسلمٍ أو ذميٍّ، وأصاب كلُّ واحدٍ منهم نصاب السرقة قطع -أي: الإمام- أيديهم وأرجلهم من خلاف.

ب. وفي (بدائع الصنائع) قال الكاساني: فمن أخذ المال ولم يقتل قطع يده ورجله من خلاف، وعلى ذلك فقطع الأيدي والأرجل من خلاف عند الحنفية في حالة أخذ المال وعدم القتل، وكذلك مَنْ أخذ المال وقتل، فالإمام بالخيار إن شاء قطع يده ورجله ثم قتله أو صلبه، وإن شاء لم يقطعه وقتله أو صلبه.

ثانياً: مذهب المالكية:

سبق ما عناه ابن رشد للإمام مالك - رحمه الله - والتخيير بين الحدود الأربعة ، وأما إن أخذ المال ولم يقتل ، فلا تخيير في نفيه ، وإنما التخيير في قتله أو صلبه أو قطعه من خلاف .

ثالثاً: مذهب الشافعية:

قال الماوردي: إن أخذ المال ولم يقتل قُطعت يده ورجله من خلاف ، واستدل بما رواه ابن لُهيعة عن يزيد بن أبي حبيب: أن عبد الملك بن مروان كتب إلى أنس بن مالك يسأله عن هذه الآية ، فكتب إليه مالك يخبره أن هذه الآية نزلت في العُربيين ، فسأل رسول الله ﷺ جبريل عن القصاص فيمن حارب ، فقال: ((مَنْ سرق وأخاف السبيل فاقطع يده لسرقته ورجله لإخافته)).

وروى أبو داود في سننه عن ابن عباس } أنه قال: ((وإدع رسول الله ﷺ أبا بردة الأسلمي فجاء ناسٌ يريدون الإسلام ، فقطع عليهم أصحابه الطريق ، فنزل جبريل بالحد فيهم: أن مَنْ قُتل وأخذ المال قُتل وصلب ، ومَنْ قُتل ولم يأخذ المال قُتل ، ومَنْ أخذ المال ولم يقتل قُطعت يده ورجله من خلاف)) وهذا بمنزلة المسند عن رسول الله ﷺ لأن ما نزل به جبريل # لا يُعلم إلا منه ﷺ .

رابعاً: مذهب الحنابلة:

قال الخرقى في مختصره: وإن أخذ المال ولم يقتل قُطعت يده اليمنى ورجله اليسرى في مقام واحدٍ ، ثم حسمتا وخلي - أي: سبيله - وهذا هو الحال الثالث الذي ذكره ابن قدامة ، فقال: الحال الثالثة أخذ المال ولم يقتل فإنه تقطع يده

اليمنى ، ورجله اليسرى ، وهذا معنى قوله سبحانه : ﴿ مِّنْ خَلْفٍ ﴾ ، وإنما قطعنا يده اليمنى للمعنى الذي قطعنا به يمنى السارق ، ثم قطعنا رجله اليسرى لتحقيق المخالفة ، وليكون أرفق به في إمكان مشيه ، ولا يُنتظر اندمال اليد في قطع الرجل بل يقطعان معاً ، يبدأ بيمينه فتقطع وتحسم ثم برجله ؛ لأن الله تعالى بدأ بذكر الأيدي ، ولا خلاف بين أهل العلم في أنه لا يُقطع منه غير يدي ورجل إذا كانت يده ورجلاه صحيحتين ، فأما إن كان معدوم اليد والرجل إما لكونه قد قُطِعَ في قطع طريق أو سرقة أو قصاص أو لمرض ، فمقتضى كلام الخرقى سقوط القطع عنه سواء كانت اليد اليمنى والرجل اليسرى أو العكس ؛ لأن قطع زيادة على ذلك يذهب بمنفعة الجنس إما منفعة البطش أو المشي أو كلاهما ، وهذا مذهب أبي حنيفة .

وعلى الرواية التي تستوفي أعضاء السارق الأربعة يُقطع ما بقي من أعضائه ، فإن كانت يده اليمنى مقطوعة قُطعت رجله اليسرى وحدها ، ولو كانت يده صحيحتين ورجله اليسرى مقطوعة قُطعت يمنى يديه ولم يُقطع غير ذلك وجهًا وحدًا ، وهذا مذهب الشافعي ، ولا نعلم فيه خلافاً ؛ لأنه وُجد في محل الحد ما يستوفي فاكتفي باستيفائه ، كما لو كانت اليد ناقصة بخلاف التي قبلها ، وإن كان ما وجب قطعه أشل ، وذكر أهل الطب أن قطعه يفضي إلى تلفه لم يُقطع ، وكان حكمه حكم المعدوم ، وإن قالوا : لا يفضي إلى تلفه ففي قطع روايتان ذكرناهما في قطع السارق : إحداهما القطع ، والأخرى عدمه .

ما ذكره القاضي ابن العربي حول الخلاف فيمن تُقطع يده من المحاربين :

فقال في (أحكام القرآن) : المسألة الثامنة : قوله تعالى : ﴿ أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ ﴾ قال الشافعي : إذا أخذ في الحراية نصابًا ، قلنا : أنصف من نفسك

فقه الجنايات

أبا عبد الله، ووفي شيخك حقه لله، إن ربنا -تبارك وتعالى- قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فاقترضى هذا قطعه في حقه، وقال في المحاربة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ فاقترضى بذلك توفيت الجزاء لهم على المحاربة عن حقه، فبين النبي ﷺ في السارق أن قطعه في نصاب، وهو ربع دينار، وبقيت المحاربة على عمومها، فإن أردت أن ترد المحاربة إلى السرقة كنت ملحقاً الأعلى بالأدنى وخافضاً الأرفع إلى الأسفل، وذلك عكس القياس، وكيف يصح أن يقاس المحارب، وهو يطلب النفس إن وقى المال بها على السارق، وهو يطلب خطف المال، فإن شُعرَ به فرّ، حتى إن السارق إذا دخل بالسلاح يطلب المال فإن مُنع منه أو صيح عليه وحارب عليه، فهو محاربٌ يُحكم عليه بحكم المحارب. انتهى كلامه.

٤. قول الله تعالى: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾:

متى يكون النفي، وما المراد به؟

أولاً: مذهب الحنفية:

في (الاختيار لتعليق المختار) فإذا أخافوا السبيل ولم يقتلوا ولم يأخذوا مالاً حُبسوا، وهو المراد من النفي من الأرض، وقيل: هو -أي: معناه- أن الإمام لا يزال يطلبهم حتى يخرجوا من دار الإسلام.

وأجمل الكاساني في (البدائع) فقال: وَمَنْ أَخَافَ وَلَمْ يَأْخُذْ مَالًا، وَلَا قَتَلَ نَفْسًا يَنْفَى، ثم عاد بعد ذلك، فقال: وأما النفي في قوله -تبارك وتعالى-: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣] فقد اختلف أهل التأويل فيه، فقال بعضهم: المراد منه: وينفوا من الأرض بحذف الألف، ومعناه: وينفوا من الأرض بالقتل والصلب؛ إذ هو النفي من وجه الأرض حقيقة.

وقيل: إن الإمام يكون مُخَيَّرًا بين الأجزية الثالثة والنفي من الأرض، ليس غير واحدٍ من هذه الثلاثة في التخيير؛ لأن بالقتل والصلب يحصل النفي، فكذا لا يجوز أن يجعل النفي مشاركاً للأجزية الثالثة في التخيير؛ لأنه لا يزاحم القتل لأنه دونه بكثير.

وقيل: نفيه أن يُطرد حتى يخرج من دار الإسلام، وهو قول الحسن، وعن إبراهيم النخعي - رحمه الله - في رواية: أن نفيه طلبه، وبه قال الشافعي - رحمه الله - أنه يُطلب في كل بلد، والقولان لا يصحان؛ لأنه إن طُلبَ في البلد الذي قطع فيه الطريق ونفي عنه فقد أُلقي ضرره في بلد آخر، وإن طُلبَ من كل بلدٍ من بلاد الإسلام، ونفي عنه يدخل دار الحرب، وفيه تعريضٌ له على الكفر وجعله حرباً لنا، وهذا لا يجوز.

وعن النخعي - رحمه الله - في رواية أخرى: أنه يُحبس حتى يحدث توبة، وفيه نفي عن وجه الأرض مع قيام الحياة إلا عن الموضع الذي حبس فيه، ومثل هذا في عُرف الناس يُسمّى نفيًا عن وجه الأرض وخروجًا عن وجه الدنيا، كما أنشد لبعض المحبوسين:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها ❖ فلسنا من الأحياء فيها ولا الهوتى
إذا جاءنا السجن يوماً لحاجة ❖ عجبنا وقلنا: جاء هذا من الدنيا

ثانياً: مذهب المالكية:

سبق قول ابن رشد عن الإمام مالك: أن المحارب إذا أخاف السبيل فقط فالإمام عنده مُخَيَّرٌ في قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه، ثم إذا كان لا رأي له أو تدبير وليس ذا قوة وبأس أخذ بأيسر الجزاءات فيه، وهو الضرب والنفي.

ثم قال ابن رشد بعد ذلك معدداً الأقوال في (بداية المجتهد): واختلف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ فقيل: إن النفي هو السجن، وقيل: إن النفي هو أن ينفي من بلد إلى بلد فيُسجن فيه إلى أن تظهر توبته، وهو قول ابن القاسم عن مالك، ويكون بين البلدين أقل ما تُقصر فيه الصلاة، والقولان عن مالك، وبالأول -أي: بالسجن- قال أبو حنيفة.

وقال ابن الماجشون: معنى النفي هو فرارهم من الإمام لإقامة الحد عليهم، فأما أن يُنفي بعد أن يقدر عليه فلا.

وقال الشافعي: أما النفي فغير مقصود، ولكن إن هربوا شردناهم في البلاد بالاتباع، وقيل: هي عقوبة مقصودة، فقيل: على هذا يُنفي ويُسجن دائماً، وكلها عن الشافعي، وقيل: معنى أن ينفوا أي: من أرض الإسلام إلى أرض الحرب.

وبعد هذه الأقوال استظهر ابن رشد ما بدا له، فقال: والذي يظهر أن النفي تغريبهم عن وطنهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كُنَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [النساء: ٦٦] الآية، فسوى بين النفي والقتل، وهي عقوبة معروفة بالعادة من العقوبات كالضرب والقتل، وكل ما يقال فيه -أي: في النفي- سوى هذا فليس معروفاً لا بالعادة أو بالعرف.

وبقي لنا ما قاله الشافعية والحنابلة في النفي من الأرض، وهو الآتي في ثالثاً ورابعاً.

ثالثاً: مذهب الشافعية:

حكى الماوردي في (الحاوي الكبير) مذاهب أربعة في المراد بالنفي، وعزاها إلى أصحابها، ورجح المذهب الرابع، وهو قول ابن عباس والشافعي: إنه طلبهم لإقامة

الحدود عليهم فيبعدون، فقال: ودليلنا قوله تعالى: ﴿أَوْ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ فاقتضى الظاهر أن يكون النفي راجعاً إلى جميعهم، ولا يكون راجعاً إلى جمعهم إلا على قولنا: أن يُطلبوا لإقامة الحدود عليهم، ورد الماوردي على بقية المذاهب.

رابعاً: مذهب الحنابلة:

فقال الحزقي الحنبلي إجمالاً: ونفيهم أن يُشردوا، فلا يتركوا بأوون في بلد، ثم فصل ابن قدامة الأقوال في المسألة، ورجح مذهبه بقوله: ولنا ظاهر الآية، فإن النفي الطرد والإبعاد، والحبس إمساك، وهما يتنافيان، فأما نفيهم إلى غير مكان معين فلقوله سبحانه: ﴿أَوْ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ وهذا يتناول نفيهم من جميعها، ولم يذكر أصحابنا قدر مدة نفيهم، فيحتمل أن تقدر مدته بما تظهر فيه توبتهم وتحسن سيرتهم، ويحتمل أن ينفوا عاماً كنفي الزنا. انتهى كلامه.

وبعد، فيترجح عندنا ما قاله ابن رشد المالكي وابن قدامة الحنبلي: من أن النفي هو التغريب عن الوطن بالطرد، والإبعاد لا بالحبس وغيره، وإن كان للقائلين به وجهتهم، حيث قد يصعب النفي الآن، وعلى كل فنعوذ بالله تعالى من الحبس ومن الطرد والإبعاد.

٥. كيفية إقامة حد القتل، وهل يجوز فيه العفو؟

تقرر أن المحارب إذا قتل تعين قتله، وذلك باتفاق الفقهاء، فكيف يتم قتله؟

نظرنا في المراجع الفقهية فوجدنا ما يلي:

أولاً: في (الاختيار لتعليل المختار): ويُطعن تحت ثنوته اليسرى -أي: ثديه الأيسر- حتى يموت؛ لأنه أبلغ في زجر غيره.

وفي (بداية المبتدي) للمرغيناني: وإن قتلوا ولم يأخذوا مالاً قتلهم الإمام حدًا. وقال البابرني في (شرح العناية على الهداية): حدًا أي لا يسقط القتل بعفو الأولياء.

وقال ابن الهمام في (شرح فتح القدير): ومعنى حدًا أنه لو عفا أولياء المقتولين لا يقبل عفوهم؛ لأن الحد خالص حق الله تعالى لا يُسمع فيه عفو غيره، فمتى عفا عنهم عصى الله تعالى.

وفي (فتاوى قاضي خان): وإن قتل ولم يأخذ المال يُقتل قصاصًا، وهذا يخالف ما ذكرنا، أي من أن القتل حدٌ لله.

ثانيًا: في (الكافي في فقه أهل المدينة المالكي) قال ابن عبد البر: في تخيير الإمام على الاجتهاد في شأن المحارب، أو ضرب عنقه قتل أو لم يُقتل، ويؤخذ من كلامه أن القتل يكون بضرب العنق، ثم قال: وأما إن قتل فإنه يُقتل بمن قتل لا يجوز فيه عفو لأحدٍ من أولياء المقتول، ويقول الإمام خليل في مختصره: فيقاتل بعد المناشدة إن أمكن.

قلنا: وسوف يأتي معنى المناشدة وحكمها.

وقال الشيخ الدردير في شرحه الكبير على (مختصر الإمام خليل): فإن عاجل - أي: المحارب - بالقتال قوتل بلا مناشدة بالسلاح أو غيره مما فيه هلاكه، فعلم من قوله: يقاتل، أنه يقتل، وهو أحد حدوده الأربعة، والقاتل له إما رب المال حال حرابته له، وإما الحاكم، ولو بعد حرابته إذا ظفر عليه قبل توبته.

قلنا: فقتل المحارب للمحارب يكون بسلاح أو بغيره مما فيه هلاكه، كما قال الدردير، أما كيف يقتل الإمام المحارب، فلم يذكر الدردير ولا الدسوقي كيفية ذلك، فلننظر إذًا في البند التالي للشافعية.

ثالثاً: في (الحاوي الكبير) للماوردي: قال الشافعي -رحمه الله- : ومنَّ وجب عليه القتل دون الصلب قُتلَ، ودُفِعَ إلى أهله يكفونوه، قال الماوردي: وهذا صحيح لا يُسقط قتلهم في الحراية فرض الله فيهم من غسلهم، وتكفينهم، والصلاة عليهم، ودفنهم؛ لأنها حقوقٌ وجبت لحرمة إسلامهم.

والكلام هنا على ما بعد القتل، لكن لا كلام فيه لكيفية القتل، وفي (المنهاج) للإمام النووي: ولو قتل بمثقلٍ أو بقطع عضوٍ فُعلَ به مثله.

ويقول الخطيب الشربيني في (مغني المحتاج): أي: ولو قتل القاطع شخصاً بمثقلٍ أو بقطع عضوٍ أو بغير ذلك فُعلَ به مثله على الأول، أي: تغليياً للقصاص، وعلى الثاني -أي: القول بأن القتل حد- يقتل بالسيف كالمترد، أقول. فعلى القول بأن قتل القاطع يكون قصاصاً إذا فُعلَ به مثلما فعل بالمتول، وعلى القول بأنه حدٌ يقتل بالسيف، فماذا قال الحنابلة؟

الجواب في البند التالي.

رابعاً: نقل ابن قدامة في (المغني) قول الأوزاعي، ومالك، والليث، وأبي حنيفة، وأبي يوسف: يصلب حياً ثم يُقتل مصلوباً، يطعن بالحربة؛ لأن الصلب عقوبة، وإنما يعاقب الحي لا الميت، ولأنه جزاءٌ على المحاربة فيُشرع في الحياة كسائر الأجزية، ولأن الصلب بعد قتله يمنع تكفينه ودفنه، فلا يجوز، ثم بين ابن قدامة مذهب الحنابلة بقوله: ولنا أن الله تعالى قدّم القتل على الصلب لفظاً، والترتيب بينهما ثابتٌ بلا خلاف، فيجب تقديم الأول في اللفظ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨].

وقد قال ﷺ: ((أبدأ بما بدأ الله به)) أو قال لأصحابه: ((ابدءوا بما بدأ الله به)).

ثم قال ابن قدامة: ولأن القتل إذا أُطلق في لسان الشرع كان قتلاً بالسيف؛ ولهذا قال النبي ﷺ: ((إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا

القتلة)) والحديث أخرجه مسلم في باب الأمر بإحسان الذبح والقتل من كتاب الصيد، قال ابن قدامة: وأحسن القتل هو القتل بالسيف.

ويتحصل مما سبق من أقوال الفقهاء أن القتل جاء على كفياتٍ ثلاث هي:

الأولى: يُطعن تحت ثنوته اليسرى حتى يموت، وهو مذهب الحنفية.

الثانية: يُضرب عنقه، وهو مذهب المالكية.

الثالثة: يُقتل بالسيف كالمرتد، وهو مذهب الشافعية والحنابلة.

والذي يترجح لدينا في القتل هو مذهب الجمهور من المالكية، فضرب العنق هو القتل بالسيف، وهو ما نص عليه الشافعية والحنابلة.

٦. كيفية الصلب ومدته:

نستعرض ما قاله فقهاء المذاهب وصولاً إلى القول الراجح في ذلك على النحو الآتي:

أولاً: في (بداية المبتدي) مع (الهداية) للمرغيناني: ويصلب حياً، ويبعج بطنه برمح إلى أن يموت، ومثله عن الكرخي، وعن الطحاوي: أنه يُقتل، ثم يصلب توفياً عن المثلة، وجه الأول - وهو الأصح - أن الصلب على هذا الوجه أبلغ في الردع، وهو المقصود به، ولا يُصلب أكثر من ثلاثة أيام؛ لأنه يتغير بعدها - أي: يتأذى الناس به - وعن أبي يوسف: أنه يُترك على خشبة حتى يتقطع فيسقط ليعتبر به - أي: ليعتبر به غيره - قلنا: حصل الاعتبار بما ذكرنا، والنهاية غير مطلوبة.

وبمثل ما قال المرغيناني ذكر الكاساني في (البدائع) ثم صحح القول الأول، أي: أنه يُصلب حياً، ثم يُطعن برمح حتى يموت، وقال: لأن الصلب في هذا الباب

شُرِعَ لزيادة في العقوبة تغليظاً، والميت ليس من أهل العقوبة، ولأنه لو جاز أن يقال: يُصَلَّب بعد الموت لجاز أن يقال: تقطع يده ورجله من خلافٍ بعد الموت وذلك بعيد، فكذا هذا، والمراد من المثلة في الحديث: قطع بعض الجوارح، كذا قال محمد -رحمه الله- وقيل: إذا صلبه الإمام تركه ثلاثة أيامٍ عبرةً للخلق، ثم يخلي بينه وبين أهله؛ لأنه بعد الثلاثة يتغير فيتضرر به الناس، انتهى كلام الكاساني -رحمه الله.

ثانياً: يقول القاضي ابن العربي في (أحكام القرآن): المسألة التاسعة: إذا صلب الإمامُ المحاربَ فإنه يصلبه حياً، وقال الشافعي: يصلبه ميتاً ثلاثة أيام؛ لأن الله تعالى قال: ﴿يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ فبدأ بالقتل، قلنا: نعم، القتل مذكور أولاً، ولكن بقي أنا إذا جمعنا بينهما كيف يكون الحكم؟ ها هنا هو الخلاف، والصلب حياً أصح؛ لأنه أنكى وأفضح، وهو مقتضى معنى الردع الأصح.

فمذهب المالكية مع القول الأصح عند الحنفية، وهو أن الصلب يكون قبل القتل، فلننظر في مذهبي الشافعية والحنابلة في البندين التاليين.

ثالثاً: قال الماوردي في (الحاوي الكبير): "مذهب الشافعي: أنه يُصَلَّب بعد قتله، وقال مالك وأبو يوسف: يُصَلَّب حياً، ثم يبعج بطنه بالرماح، أو برمي السهام حتى يُقتل، وحكاة الكرخي عن أبي حنيفة؛ لأن الصلب إذا كان حدّاً وجب أن يكون في الحياة؛ لأن الحدود لا تقام على ميت، ولأجل هذا التعليل ذهب بعض أصحابنا إلى أنه يُصَلَّب حياً، ويترك على حاله مصلوباً حتى يموت، وليس هذا بصحيح لما فيه تعذيب نفسه، وقد قال النبي ﷺ: ((إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتل)) وروي عنه ﷺ: ((إنه نهى أن تجعل الروح غرضاً)) وقولهم: إنه حدٌّ لا يقام على ميت، فيقال لهم: وإن كان ميتاً

فالمقصود به ردع غيره؛ لأن المقتول لا يُردع، وإنما يُردع به الأحياء، والردع بالصلب موجودٌ في الأحياء، وإن كان بعد القتل فإذا صُلبَ فمذهب الشافعي أنه: يُصلب ثلاثة أيام لا يزداد عليها إلا أن يتغير قبلها فيحط.

وحُكي عن أبي علي بن أبي هريرة: أن مدة صلبه معتبرة بأن يسيل صديده، ولا يتقدر بزمان، وهذا فاسدٌ؛ لأن قتله وصلبه لا يوجب سقوط حرمة في غسله، وتكفينه، والصلاة عليه، ودفنه لحرمة إسلامه، وانتهاؤه إلى سيلان صديده يمنع من هذه الحقوق فلم تعتبر، فلو مات هذا المحارب حتف أنفه لم يُصلب بعد موته وإن صُلب بعد قتله، نقله الحارث بن سريج عن الشافعي نصًّا، والفرق بينهما: أن قتله حدٌ يستوفى فيُكمل بصلبه، وموته مُسقطٌ لحده فسقط تأثيره "انتهى كلام الماوردي - رحمه الله.

رابعاً: قال ابن قدامة في (المغني) عن قوله تعالى: ﴿أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ [المائدة: ٣٣]: والكلام فيه في ثلاثة أمور:

أحدها: في وقته، ووقته بعد القتل، وذكر ابن قدامة مذاهب الفقهاء في المسألة ورد على الحنفية والمالكية في قولهم: إنه يُصلب حياً ثم يُقتل، فقال: وفي صلبه حياً تعذيباً له، وقد نهى النبي ﷺ عن تعذيب الحيوان، وقولهم: إنه جزاء على المحاربة.

لو شرع لردعه لسقط بقتله كما تسقط سائر الحدود مع القتل، وإنما شرع الصلب ردعاً لغيره ليشتهر أمره، وهذا يحصل بصلبه بعد قتله، وقولهم: يمنع تكفينه ودفنه، هذا لازمٌ لهم؛ لأنهم يتركونه بعد قتله مصلوباً.

الثاني: في قدره - أي: قدر مدة الصلب - ولا توقيت فيه إلا قدر ما يشتهر أمره، قال أبو بكر: لم يوقت أحمد في الصلب، وقد رد ابن قدامة على توقيته بثلاثة

أيام، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي، فقال: وهذا توقيتٌ بغير توقيف، فلا يجوز مع أنه في الظاهر يفضي إلى تغييره ونتاجه، وأذى المسلمين برائحته ونظره، ويمنع تغسيله وتكفينه ودفنه، فلا يجوز بغير دليل.

الثالث: في وجوبه -أي: في وجوب الصلب- وهذا واجبٌ حتمٌ في حق مَنْ قتل وأخذ المال لا يسقط بعفوٍ ولا غيره، ثم قال: إذا اشتهر -أي: أمر المصلوب- أنزل ودُفِعَ إلى أهله فيغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن. ويتحصل من أقوال فقهاء المذاهب في الصلب قولان:

القول الأول: يُصلب المحارب ثم يُقتل؛ لأنه أردع له، وهو مذهب الحنفية والمالكية.

القول الثاني: يُقتل ثم يصلب لردع غيره، وهو مذهب الشافعية والحنابلة.

ولكلٍّ من القولين وجهته، وإن كان يترجح لدينا القول الأول لكون الصلب منصوباً عليه ضمن الحدود الأربعة للمحارب، كما أنه يترجح الصلب بقدر ما يُشتهر أمر المحارب، ثم يُنزل ويُسلم لأهله للقيام بحقوق المسلم من تغسيل، وتكفين، وصلاة، وإقبار.

٧. محلُّ إقامة الحدِّ، ومَنْ يقيمه؟

أولاً: محلُّ إقامة الحدِّ:

المقصود من المحل هنا هو الموضع الذي يطبق عليه الحد من المحارب، والمراد بمن يقيمه أي: الذي يتولى إقامته، وقد بيّن الكاساني في (بدائع الصنائع) هذين الأمرين، فقال: وأما محل إقامة هذا الحكم، فنقول: محل إقامة هذا الحكم

يختلف باختلاف الحكم، فإن كان الحكم هو القتل بأن قتل، أو أخذ المال وقتل، أو الحبس بأن لم يأخذ المال ولم يقتل، ولكنه خوف لا غير فمحل إقامته النفس، وإن كان الحكم هو القطع بأن أخذ المال لا غير فمحل إقامته اليد اليمنى والرجل اليسرى؛ لقوله -تبارك وتعالى-: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ﴾ ويعتبر في ذلك سلامة اليد اليسرى والرجل اليمنى على ما ذكرنا في كتاب السرقة، وكذلك حكم فعل الحداد إذا قطع اليد اليسرى مكان اليد اليمنى متعمداً أو مخطئاً، وحكم فعل الأجنبي إذا قطع اليد اليسرى خطأ أو عمداً ها هنا مثل الحكم في السرقة، وكذا محل القطع من اليد اليمنى هو المفصل كما في السرقة، والله ﷻ أعلم.

قلنا: فمحل إقامة الحد في حالة القتل من المحارب هو بدنه وذلك بقتله حتماً، وفي حالة القتل وأخذ المال هو بدنه أيضاً بصلبه ثم قتله، أو بقتله ثم صلبه على ما تقدم من الخلاف في ذلك، أما إن أخاف السبيل فقط، وقلنا: ينفي من الأرض تطبيقاً للآية الكريمة، وذلك بإبعاده وطرده، أو بجبسه فذلك كله واقع على البدن، وهو ما عبّر عنه الكاساني بالنفس في الأحوال السابقة، أما إذا أخذ المحارب المال فقط فمحل إقامة الحد هو الأطراف من يد ورجل على ما سبق بيانه، فالمحارب إذا قتل وأخذ المال فإنه يكتفى بقتله وصلبه، ومحل ذلك البدن، ولا يُقطع في هذه الحالة؛ لأن الحدود تُراد لمجرد الزجر، كما قال ابن قدامة في (المغني) ومع القتل لا حاجة إلى زجره، ولا فائدة فيه، فلا يُشرع، ويفارق القصاص، فإن فيه غرض التشفي والانتقام، ولا يقصد منه مجرد الزجر.

أما إذ وُجد ما يوجب الرجم والقتل للمحاربة أو القتل للردة فينبغي أن يُقتل للمحاربة ويسقط الرجم؛ لأن في القتل للمحاربة حق آدمي في القصاص، وإنما

أثرت المحاربة في تحتمه، وحقّ الأدمي يجب تقديمه، وإن اجتمع القتل للقتل في المحاربة والقصاص بدئاً بأسبقهما؛ لأن القتل للمحاربة فيه حقٌّ لأدمي أيضاً فقدم أسبقهما، فإن سبق القتل في المحاربة استوفي، ووجب لولي المقتول الآخر دية في مال الجاني، وإن سبق القصاص قتل قصاص ولم يُصلب؛ لأن الصلب من تمام الحدِّ، وقد سقط الحدُّ بالقصاص، فسقط الصلب كما لو مات، ويجب لولي المقتول في المحاربة دية؛ لأن القتل تعذر استيفاؤه، وهو قصاصٌ فصار الوجوب إلى الدية، وهكذا لو مات القاتل في المحاربة وجبت الدية في تركته لتعذر استيفاء القتل من القاتل، ولو كان القصاص سابقاً فعفا ولي المقتول استوفي القتل للمحاربة سواء عفا مطلقاً أو عن الدية.

وأما القطع فإذا اجتمع وجوب القطع في يد أو رجلٍ قصاصاً أو حداً قُدم القصاص على الحد المتمعن لله تعالى سواء تقدم سببه أو تأخر، وإن عفا ولي الجناية استوفي الحد، فإذا قطع يداً، وأخذ المال في المحاربة قطعت يده قصاصاً، ويتنظر برؤه، فإذا برأ قطعت رجله في للمحاربة؛ لأنهما حدان.

ثانياً: بيان مَنْ يقيم الحد:

قال الكاساني: وأما بيان مَنْ يقيم هذا الحكم فالذي يقيمه الإمام، أو مَنْ وُلّاه الإمام الإقامة، ليس إلى الأولياء ولا إلى أرباب الأموال شيء، بل يقيمه الإمام طالب الأولياء وأرباب الأموال بالإقامة أو لم يطالبوا، وهذا عندنا، وعند الشافعي - رحمه الله - المولى - أي: السيد - يملك إقامة الحد على مملوكه من غير تولية الإمام، والكلام في هذا الفصل على الاستقصاء ذكرناه في كتاب الحدود، انتهى.

هذا، وقد سبق أنه لا يقام شيء من الحدود في المسجد؛ لما روي عن ابن عباس } عن رسول الله ﷺ قال: ((لا تقام الحدود في المساجد)) وهذا نص في الباب، ولأن تعظيم المسجد واجب، وفي إقامة الحدود فيه ترك تعظيمه.

٨. ما يسقط الحد:

أولاً: يتناول الكاساني في (البدائع) هذه المسألة بقوله: وأما بيان ما يسقط بيان هذا الحكم بعد وجوبه، فالمسقط له بعد الوجوب أشياء ذكرناها في كتاب السرقة؛ منها:

أ. تكذيب المقطوع عليه القاطع في إقراره بقطع طريق أنه لم يقطع عليه الطريق.

ب. رجوع القاطع عن إقراره بقطع طريق.

ج. تكذيب المقطوع عليه البينة - أي: الشهود.

د. ملك القاطع المقطوع له، وهو المال قبل الترافع أو بعده.

ه. ومنها توبة القاطع قبل أن يُقدر عليه لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ أي: رجعوا عما فعلوا فندموا على ذلك، وعزموا على أن لا يفعلوا مثله في المستقبل، فدلّت هذه الآية الشريفة على أن قاطع الطريق إذا تاب قبل أن يُظفر به يسقط عليه الحد، وتوبته برد المال على صاحبه إن كان أخذ المال لا غير، مع العزم على أن لا يفعل مثله في المستقبل، ويسقط عنه القطع أصلاً، ويسقط عنه القتل حدّاً.

وكذلك إن أخذ المال وقتل حتى لم يكن للإمام أن يقتله، ولكن يدفعه إلى أولياء المتقول ليقتلوه قصاصاً إن كان القتل بالسلاح، وإن لم يأخذ المال ولم يقتل فتوبته الندم على ما فعل، والعزم على ترك مثله في المستقبل، وهو أن يأتي الإمام عن طوع واختيار، ويُظهر التوبة عنده، ويسقط عنه الحبس؛ لأن الحبس للتوبة وقد تاب، فلا معنى للحبس، وكذلك السرقة الصغرى إذا تاب السارق قبل أن يُظفر به ورد المال إلى صاحبه يسقط عنه القطع بخلاف سائر الحدود أنها لا تسقط بالتوبة.

والفرق أن الخصومة شرط في السرقة الصغرى والكبرى؛ لأن محل الجناية خالص حق العباد، والخصومة تنتهي بالتوبة.

والتوبة تمامها برد المال إلى صاحبه، فإذا وصل المال إلى صاحبه لم يبق له حق الخصومة مع السارق بخلاف سائر الحدود، فإن الخصومة فيها ليست بشرطٍ فعدمها لا يمنع من إقامة الحدود، وفي حد القذف إن كانت شرطاً لكنها لا تبطل بالتوبة؛ لأن بطلانها برد المال إلى صاحبه ولم يوجد.

وقد روي عن سيدنا علي < : "أنه كتب إليه عامله بالبصرة أن حارثة بن زيد حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً، فكتب إليه سيدنا علي < : إن حارثة قد تاب قبل أن تقدر عليه، فلا تتعرض له إلا بخير" هذا إذا تاب قاطع الطريق قبل القدرة عليه، فأما إذا تاب بعدما قُدِرَ عليه بأن أُخِذَ ثم تاب لا يسقط عنه الحد؛ لأن التوبة عن السرقة إذا أخذ المال برد المال على صاحبه، وبعد الأخذ لا يكون رد المال، بل يكون استرداداً منه جبراً، فلا يسقط الحد، وإذا لم يأخذ المال، فهو بعد الأخذ متهمٌ في إظهار التوبة، فلا تتحقق التوبة. والله >>>> أعلم انتهى كلام الكاساني - رحمه الله.

ثانياً: عقد الإمام ابن رشدٍ في (بداية المجتهد) الباب الرابع في مسقط الواجب عنه من التوبة، فقال فيه تفصيلاً: "وأما ما يسقط الحق الواجب عليه، فإن الأصل فيه قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقَدَّرُوا عَلَيْهِمْ﴾ واختُلف من ذلك في أربعة مواضع: أحدها: هل تقبل توبته؟ الثاني: إن قُبِلَتْ، فما صفة المحارب الذي تُقبل توبته؟ فإن لأهل العلم في ذلك قولين: قول: إنه تُقبل توبته، وهو أشهر؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ الآية، وقول: إنه لا تُقبل توبته، قال ذلك مَنْ قال: إن الآية لم تنزل في المحاربين.

وأما صفة التوبة التي تُسقط الحكم، فإنه اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن توبته تكون بوجهين:

الوجه الأول: أن يترك ما هو عليه وإن لم يأت الإمام.

الوجه الثاني: أن يُلقي سلاحه ويأتي الإمام طائعاً، وهو مذهب ابن القاسم.

القول الثاني: أن توبته تكون بأن يترك ما هو عليه، ويجلس في موضعه، ويُظهِرَ لجيرانه وإن أتى الإمام قبل أن تظهر توبته أقام عليه الحد، وهذا قول ابن الماجشون.

القول الثالث: أن توبته إنما تكون بالمجيء إلى الإمام، وإن ترك ما هو عليه لم يُسقط عنه حكماً من الأحكام إن أُخِذَ قبل أن يأتي الإمام، وتحصيل ذلك هو أن توبته قيل: إنها تكون بأن يأتي الإمام قبل أن يقدر عليه، وقيل: إنها إنما تكون إذا ظهرت توبته قبل القدرة فقط، وقيل: تكون بالأمرين جميعاً.

وأما صفة المحارب الذي تُقبل توبته، فإنهم اختلفوا فيها أيضاً على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن يلحق بدار الحرب.

القول الثاني: أن تكون له فئة.

القول الثالث: كيفما كانت له فئة أو لم تكن لحق بدار الحرب أو لم يلحق.

وأما ما تسقط عنه التوبة فاختلفوا في ذلك على أربعة أقوال:

القول الأول: أن التوبة إنما تُسقط عنه حد الحرابة فقط، ويؤخذ بما سوى ذلك من حقوق الله وحقوق الأدميين، وهو قول مالك.

القول الثاني: إن التوبة تُسقط عنه حد الحرابة، وجميع حقوق الله من الزنا والشرب والقطع في السرقة، ويُتبع بحقوق الناس من الأموال والدماء إلا أن يعفو أولياء المقتول.

القول الثالث: أن التوبة ترفع جميع حقوق الله، ويؤخذ بالدماء، وفي الأموال بما وُجدَ بعينه في أيديهم ولا تتبع ذمهم.

القول الرابع: إن التوبة تسقط جميع حقوق الله وحقوق الأدميين من مالٍ ودم، إلا ما كان من الأموال قائم العين بيده. انتهى كلام ابن رشد - رحمه الله.

٩. **الراجع فيما تسقطه التوبة:**

أولاً: ذكر القاضي ابن العربي في (أحكام القرآن) المسألة الثانية عشرة، وهي: قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾. وعدد أقوالاً خمسة فيها؛ فقال: فيه خمسة أقوال:

القول الأول: إلا الذين تابوا من أهل الكفر، قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة.

القول الثاني: إلا الذين تابوا وقد حاربوا بأرض الشرك.

القول الثالث: إلا المؤمنين الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم.

فقه الجنایات

القول الرابع: إلا الذين تابوا في حقوق الله، قاله الشافعي ومالك، إلا أن مالكا قال: وفي حقوق الأدميين إلا أن يكون بيده مال يُعرف، أو يقوم ولي يطلب دمه فله أخذه والقصاص منه.

القول الخامس: قال الليث بن سعد: لا يُطلب بشيءٍ لا من حقوق الله، ولا من حقوق الأدميين.

ثم رد القاضي ابن العربي الأقوال الضعيفة بقوله: أما قول من قال: إن الآية في المشركين، فهو الذي يقول: إن قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ عائد عليهم، وقد بينا ضعفه. وذلك في سبب نزول الآية، وهي المسألة الثانية عند القاضي ابن العربي.

وأما من قال: إنه أراد إلا الذين تابوا ممن هم بأرض الشرك، فهو تخصيصٌ طريفٌ، وله وجه طريفٌ، وهو أن قوله: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ يعطي أنهم بغير أرض أهل الإسلام، ولكن كلُّ مَنْ هو في دار الإسلام تأخذه الأحكام، وتستولي عليه القدرة، وهذا إذا تبينته لم يصح تنزيهه، فإن الذي يُقدر عليه هو الذي يكون بين المسلمين، فأما الذي خرج إلى الجبل وتوسط البيداء، فهو في منعة، فلا تتفق القدرة عليه إلا بجر جيشٍ ونفير قومٍ، فلا يقال: إنا قادرون عليه.

وأما من قال: أراد به المؤمنين، فيرجع إلى الرابع والخامس قلنا: إنا نقول: هو على عمومته في الحقوق كلها أو في بعضها، فأما من قال: إنه على عمومته في الحقوق كلها قلنا: وهو قول الليث بن سعد، فقد علمنا بطلان ذلك بما قام من الدليل على أن حقوق الأدميين لا يغفرها الباري سبحانه إلى بمغفرة صاحبها، ولا يُسقطها إلا بإسقاطه، فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] فكانت هذه المغفرة عامة في كل حق.

فهذه مغفرة عامة بلا خلافٍ للمصلحة في التحريض لأهل الكفر على الدخول في الإسلام، فأما مَنْ التزم حكم الإسلام، فلا يُسقط عنه حقوق المسلمين إلا أربابها، وقد قال النبي ﷺ في الشهادة: ((إنها تكفر كل خطيئة إلا الدين)). فبطل القول الخامس.

وأما مَنْ قال: إن حكمها أنها تكفر حقوق الله تعالى، فهو صحيح؛ لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنبَاءَ اللَّهِ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وأما مَنْ قال: في حقوق الأدميين إن الإمام لا يتولى طلبها، وإنما يطلبها أربابها، وهو مذهب مالك فصحيح؛ لأن الإمام ليس بوكيلٍ لمعينين من الناس في حقوقهم المعينة، وإنما هو نائبهم في حقوقهم المجملة المبهمة التي ليست بمعينة، وأما إن عرفنا بيده مالاً لأحد أخذه في الحراية، فلا نبقية في يده؛ لأنه غصب، ونحن نشاهده، والإقرار على المنكر لا يجوز، فيكون بيد صاحبه المسلم حتى يأخذه مالكة من يد صاحبه وأخيه الذي يوقفه الإمام عنده. انتهى كلام القاضي ابن العربي - رحمه الله.

وقد رجح بذلك القول الرابع من الأقوال الخمسة بفهمٍ جيد، وترجيحٍ دقيقٍ.

ثانياً: في (المغني) لابن قدامة: قال الخرقى إجمالاً: فإن تابوا من قبل أن يُقدر عليهم سقط عنهم حدود الله تعالى، وأخذوا بحقوق الأدميين من الأنفس والجراح والأموال إلا أن يُعفى لهم عنها، ويعقب ابن قدامة على ذلك بقوله: لا نعلم في هذا خلافاً بين أهل العلم، وبه قال مالك والشافعي وأصحاب الرأي وأبو ثور، والأصل في هذا قول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنبَاءَ اللَّهِ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٤] فعلى هذا يسقط عنهم تحتم القتل والصلب والقطع والنفي، ويبقى عليهم القصاص في النفس والجراح، وغرامة المال والدية لما لا قصاص فيه، فأما إن تاب بعد القدرة عليه لم يسقط

عليه شيءٌ من الحدود؛ لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا﴾ فأوجب عليهم الحد.

ثم استثنى التائبين قبل القدرة، فمن عداهم يبقى على قضية العموم، ولأنه إذا تاب قبل القدرة فالظاهر أنها توبة إخلاص، وبعدها الظاهر أنها تقية من إقامة الحد عليه، ولأن في قبول توبته وإسقاط الحد عنه قبل القدرة ترغيباً في توبته، والرجوع عن محاربه وإفساده فناسب ذلك الإسقاط عنه، وأما بعدها فلا حاجة إلى ترغيبه؛ لأنه قد عجز عن الفساد والمحاربة. انتهى.

وبذلك يترجح القول بأن: التوبة قبل القدرة على المحارب تُسقط حقوق الله تعالى، أما حقوق الآدميين، فلا تسقط إلا بعفوهم وإسقاطهم، أما التوبة بعد القدرة عليهم، فلا تأثير لها.

١٠. حكم اعتبار التكافؤ في الحد:

أولاً: يقول القاضي ابن العربي في (أحكام القرآن): المسألة العاشرة: لا خلاف في أن الحاربة يقتل فيها من قتل، وإن لم يكن المقتول مكافئاً للقاتل.

وللشافعي قولان: منهما أنه تعتبر المكافأة في الدماء؛ لأنه قتل، فاعتبرت فيه المكافأة كالقصاص، وهذا ضعيف لأن القتل هنا ليس على مجرد القتل، وإنما هو على الفساد العام من التخويف وسلب المال، فإن انضافت إليه إراقة الدم فحش، ولأجل هذا لا يراعى مال مسلم من كافر وكذلك قال القرطبي في تفسيره وأضاف أن الله تعالى أمر بإقامة الحد على المحارب إذا جمع شيئين محاربةً وسعيًا في الأرض بالفساد، ولم يخص شريفًا من وضيع، ولا رفيعًا من دنيء.

فلنرجع إلى المذهب الشافعي في البند التالي.

ثانياً: قال الماوردي في (الحاوي الكبير) وإن كان الموجود في الحراة غير مكافئ للقاتل، لأنه حر قتل عبداً، أو مسلم قتل معاهداً، أو والد قتل ولداً ففيه قولان:

القول الأول: أن التكافؤ معتبر في الحراة فلا يقتل به القاتل إذا لم يكن كفئاً.

القول الثاني: أن التكافؤ غير معتبر، ويقتل به القاتل، وإن لم يكن كفئاً لأنه لم سقط في قتل الحراة خيار الولي؛ سقط فيها كفاءة المقتول فعلى هذا لو كان المقتول مرتداً؛ فإن لم يعلم القاتل برده قُتل به اعتباراً بقصده، وإن علم برده لم يقتل به؛ لأنه قتل مباح.

فالماوردي يرجح بذلك القول بعدم اعتبار التكافؤ.

ثالثاً: قال ابن قدامة في (المغني): وهل يعتبر التكافؤ بين القاتل والمقتول؟ فيه روايتان:

إحدهما: لا يعتبر بل يؤخذ الحر بالعبد، والمسلم بالذمي، والأب بالابن؛ لأن هذا القتل حد لله تعالى فلا تعتبر فيه المكافآت كالزنا والسرقه.

الثانية: تعتبر المكافأة؛ لقول النبي ﷺ: ((لا يقتل مسلم بكافر)) والحد فيه انحتمه؛ بدليل أنه لو تاب قبل القدرة عليه سقط الانحتم، ولم يسقط القصاص، فعلى هذه الرواية إذا قتل المسلم ذمياً أو الحر عبداً وأخذ ماله؛ قطعت يده ورجله من خلاف؛ لأخذه المال وغرم دية الذمي وقيمة العبد، وإن قتله ولم يأخذ مالا غرم ديته ونُفي.

وذكر القاضي: أنه إنما يتحتم قتله إذا قتله ليأخذ المال، وإن قتله لغير ذلك مثل أن يقصد قتله لعداوة بينهما، فالواجب قصاص غير متحتم.

فابن قدامة ذكر الروايتين في المذهب ، ووجهة كل منهما دون ترجيح منه لإحدهما ، وإن كان ما عزاه للقاضي يرجح عدم اعتبار المكافأة ، فيكون بذلك موافقاً لما رجحه الماوردي الشافعي ، ولما ذكره القاضي ابن العربي من أنه لا خلاف في عدم اعتبار المكافأة.

رابعاً: يأتي الدكتور أمير عبد العزيز في كتابه (فقه الكتاب والسنة) بعنوان "اعتبار المكافأة" ، فيقول فيه : المكافأة والتكافؤ بمعنى المساواة ، وتساؤل هل تعتبر المكافأة بين القاتل والمقتول في الحرابة؟ وأجاب عن ذلك بقوله : ثمة قولان للعلماء في ذلك :

القول الأول: عدم اعتبار التكافؤ بينهما لتغليب معنى الحد ، وعلى هذا يؤخذ الحر بالعبد ، والمسلم بالذمي ، والأب بابنه ، وهو قول المالكية والحنابلة في إحدى الروايتين عنهم ، وكذا الحنفية في الظاهر من قولهم.

وهو القول الثاني عند الشافعية ، ويظهر من كلام الماوردي ترجيحه على ما سبق ، ثم يبين الدكتور أمين وجه ذلك القول ؛ فيقول : إن القتل في الحرابة إن تحتم ليس قصاصاً ، ولكنه حد من حدود الله تعالى ، فلا يعتبر فيه التكافؤ كالزنا والسرقه ، فإنه يستوي في إقامة الحد في ذلك ما لو كان أحدهما حرّاً ، بخلاف الآخر ، أو كان أحدهما مسلماً أو مسلمة والآخر ذمياً أو ذمية.

القول الثاني: اعتبار التكافؤ بينهما ، وهو قول الشافعية والحنابلة في الرواية الثانية عنه.

وكلام الدكتور أمير هنا - وهو قول الشافعية - يفهم منه أنه قول واحد للشافعية ، وقد سبق أن هذا هو القول الأول الذي حكاه الماوردي ، وقد أردت التنبيه إلى ذلك حتى لا تُؤخذ أقوال المذاهب من غير مراجعهم المعتمدة ، ثم يبين الدكتور

أمير وجهة نظر القائلين: باعتبار المكافأة، فيقول: وجملة ذلك أنه إذا تحتم القتل في الحراية، اجتمع فيها معنى الحد ومعنى القصاص، فيغلب معنى القصاص؛ لأن الأصل فيما اجتمع فيه حق الله، وحق العباد أن يغلب حق العباد، هذا وقد فرغ مؤلف كتاب (فقه الكتاب والسنة) على القول الثاني، واستدل له بما يوحى أنه هو الراجح عنده.

لكن الذي يترجح لدينا هو عدم اعتبار تكافؤ بين القاتل والمقتول في الحراية؛ لكونها حد من حدود الله تعالى، التي لا تقبل عفواً من الأولياء وذلك ما صدر به القاضي ابن العربي قول المالكية في المسألة، وهو الظاهر من ترجيح الماوردي الشافعي للقول بعدم اعتبار المكافأة، وما عزاه ابن قدامة.

١١. حكم المحاربين على التأويل:

يُقال في اللغة أول الكلام: أي: دَبْرُهُ، وقدره وفسره والتأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد يخرج قوم على الإمام، الذي ثبتت إمامته يريدون خلعه، أو يمتنعون عن أداء الواجب عليهم، وهؤلاء يسمون بغاة، وأحكامهم في باب البغي، وفيه: أن سيدنا أبا بكر < اعتبر من امتنعوا عن أداة الزكاة بعد وفاة سيدنا رسول الله ﷺ اعتبرهم بغاة، وقاتلهم فيما يعرف بحروب الردة، مع أنهم كانوا متأولين، حيث زعم بعضهم أن النبي ﷺ أوصى بالخلافة لعلي بن أبي طالب <.

وزعم البعض الآخر أن المخاطب بأخذ الزكاة المفروضة هو النبي ﷺ استناداً منهم إلى قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣] فهؤلاء بغاة متأولون.

فالمراد من حكم المحاربين على التأويل: أن بعض الناس قد يخرجون لأخذ الأموال من الآخرين؛ بتأويل من المحاربين بأن الذين لا يحكمون بما أنزل الله كافرون، عملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] والكافر يحل ماله ودمه؛ فيستباحون لأنفسهم أموال أهليهم من المسلمين بهذا التأويل. ومن هذه الجماعات الخارجة ما سموا بجماعة التكفير والهجرة. فماذا لو خرج هؤلاء وأمثالهم يأخذون الأموال، ويحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فساداً؟ هم محاربون، ولكنهم حاربوا على هذا التأويل الذي لديهم.

ومعنى ذلك: أن المحاربين الذين تناولنا أحكامهم - فيما مضى - ليسوا متأولين، أما هؤلاء الذين نبين أحكامهم هنا هم المتأولون في محاربتهم، فما حكمهم؟ ذلك ما تحدث عنه ابن رشد في (بداية المجتهد) تحت عنوان: حكم المحاربين على التأويل، وقال فيه: وأما حكم المحاربين على التأويل، فإن محاربتهم الإمام، فإذا قدر على واحد منهم؛ لم يقتل إلا إذا كانت الحرب قائمة، فإن مالاً قال: إن للإمام أن يقتله إذا رأى ذلك، لما يخاف من عونه لأصحابه على المسلمين وأما إذا أسر بعد انقضاء الحرب، فإن حكمه حكم البدعي، الذي لا يدعو إلا بدعته فهو يستتاب، فإن تاب - أي: فيها ونعمت - وإلا قتل، وقيل: يستتاب فإن لم يتب يؤدب ولا يقتل. وأكثر أهل البدع إنما يكفرون بالمال.

واختلف قول مالك في التكفير بالمال، ومعنى التكفير بالمال: أنهم لا يصرحون بقول هو كفر، ولكن يصرحون بأقوال يلزم عنها الكفر، وهم لا يعتقدون ذلك اللزوم، وأما ما يلزم هؤلاء من الحقوق إذا ظفر بهم فحكمهم إذا تابوا ألا يقيم عليهم حد الحرابة، ولا يؤخذ منهم ما أخذوا من المال، إلا أن يوجد بيده فيرد

إلى ربه، وإنما اختلفوا هل يقتل قصاصاً بمن قتل -أو لا يقتل فقيلاً: يقتل وهو قول عطاء وأصبغ. وقال مطرف وابن الماجشون عن مالك: لا يقتل، وبه قال الجمهور؛ لأن كل من قاتل على التأويل، فليس بكافر بته، أصله قتال الصحابة، وكذلك الكافر بالحقيقة هو المكذب لا المتأول.

فائدة: فرق الإمام القرافي في الفرق الثالث والأربعين والمائتين بين قاعدة قتال البغاة، وقاعدة قتال المشركين، ونقل في أول الفرق ما قاله ابن بشير: من أن البغاة هم الذين يخرجون على الإمام؛ يبغون خلعه أو منع الدخول في طاعته، أو تبغي منع حق واجب، بتأويل في ذلك كله وقال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل { وما علمت في ذلك خلافاً، وبه يمتازون عن المحاربين، ثم فرق القرافي بين قتال البغاة وقتال المشركين بأحد عشر وجهاً، وهو لا يهمننا فيما نحن بصدد، لكن الذي يهمننا هو ما فرق به بين قتال البغاة وقتال المحاربين، بقوله: ويمتاز قتالهم عن قتال المحاربين بخمسة: يقاتلون مدبرين ويجوز تعمد قتلهم، ويطالبون بما استهلكوا من دم أو مال في الحرب وغيرها، ويجوز حبس أسراهم لاستبراء أحوالهم، وما أخذوه من الخراج والزكاة لا يسقط عنم كان عليه كالغاصب.

فهذه الوجوه الخمسة تجوز مع المحاربين، ولا تجوز مع البغاة؛ لكون الآخرون متأولين، فإن كان المحاربون متأولين أيضاً في محاربتهم، فهل يجوز ذلك معهم؟ يبدو لنا أنه لا يجوز؛ نظراً لتأويلهم في خروجهم للحرابة.

١٢. حكم الصائل:

في اللغة: صال عليه صولاً وصولاً، سطا عليه ليقهره، والصولة السطوة في الحرب ونحوها، ويقال: هو ذو صولة: أي مقدم، والصائل اسم فاعل، وهو الذي يسطو على غيره؛ ليقهره في نفسه أو ماله أو أهله.

والصائل في هذا المعنى داخل في المحارب، لذلك نتحدث عن حكم فعله وعن حكم دفعه، ومقاتلته:

أولاً: حكم فعل الصائل حرام كتحریم فعل المحارب سواء بسواء؛ لقوله ﷺ: ((بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام؛ دمه وماله وعرضه)) والحديث أخرجه الإمام مسلم في باب تحريم ظلم المسلم وخذله من كتاب البر والصلة.

ثانياً: حكم دفع الصائل ومقاتلته: تحدث الفقهاء عن ذلك، ومن هؤلاء الكاساني، حيث قال في (بدائع الصنائع) لو أشهر على رجل سلاحاً نهاراً أو ليلاً في غير مصر، أو في مصر؛ فقتله المشهور عليه عمداً؛ فلا شيء عليه، وكذلك إن شهر عليه عصاً ليلاً في غير مصر أو في مصر، وإن كان نهاراً في مصر فقتله المشهور عليه يقتل به.

والأصل في هذا: أن من قصد قتل إنسان لا ينهدر دمه، ولكن ينظر إن كان المشهور عليه يمكنه دفعه عن نفسه بدون القتل؛ لا يباح له القتل، وإن كان لا يمكنه الدفع إلا بالقتل؛ يباح له القتل؛ لأنه من ضرورات الدفع فإن شهر عليه سيفه؛ يباح له أن يقتله لأنه لا يقدر على الدفع إلا بالقتل، فإذا قتله فقد قتل شخصاً مباح الدم؛ فلا شيء عليه.

ويقول ابن عبد البر إجمالاً في (الكافي في فقه أهل المدينة المالكي): وعلى من خرج إليه لص في طريق أو غيره أن يناشده الله، والمناشدة أن يقول له مثلاً: ناشدتك الله إلا ما خلقت سبيلي أو سبيلنا، يعني: يذكره بالله ويستعطفه ويسترحمه إلا أن يعجله عن ذلك، فإن أبى الكف عنه قاتله، فإن قتله فدمه هدر، ولا شيء فيه عليه - أي: على القاتل - فإن قتل - أي هذا المشهور عليه - فهو شهيد.

ويستدل الإمام القرطبي على ذلك فيقول في (الجامع لأحكام القرآن): المسألة الثالثة عشرة: قال علمائنا -أي: المالكية-: ويناشد اللص بالله تعالى، فإن كف تُرك، وإن أبى أي رفض قتل، فإن أنت قتلتَه فشر قتيل ودمه هدر.

روى النسائي عن أبي هريرة <: ((أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أرايت إن عدي علي مالي قال: فانشد بالله، قال: فإن أبو علي، قال: فانشد الله، قال: فإن أبو علي قال: فانشد بالله، قال: فإن أبو علي، قال: فقاتل، فإن قُتلتَ ففي الجنة وإن قُتلتَ ففي النار)) وأخرجه البخاري ومسلم.

وليس فيه ذكر المناشدة، عن أبي هريرة < قال: ((جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أرايت إن جاء رجل يريد أخذ مالي، قال ﷺ: فلا تعطه مالك، قال: أرايت إن قاتلني؟ قال ﷺ: فقاتله، قال: أرايت إن قتلني؟ قال ﷺ: فأنت شهيد، قال: فإن قتلتَه؛ قال ﷺ: هو في النار)) قال ابن المنذر: وروينا عن جماعة من أهل العلم أنهم رأوا قتال اللصوص، ودفَعهم عن أنفسهم وأموالهم هذا مذهب ابن عمر، والحسن البصري، ومالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق والنعمان. وبهذا يقول عوام أهل العلم.

إن للرجل أن يقاتل عن نفسه وأهل وماله إذا أريد ظمًا؛ للأخبار التي جاءت عن النبي ﷺ لم يخص وقتًا دون وقت، ولا حالًا دون حال إلا السلطان، فإن جماعة أهل الحديث كالمجتمعين على أن من لم يمكنه أن يمنع عن نفسه وماله، إلا بالخروج على السلطان، ومحاربتَه أنه لا يحاربه ولا يخرج عليه؛ للأخبار الدالة عن رسول الله ﷺ التي فيها الأمر بالصبر على ما يكون منهم من الجور والظلم، وترك قتالهم والخروج عليهم؛ ما أقاموا الصلاة.

وينقل ابن شاس في (عقد الجواهر الثمينة) أقوال إمام المذهب وفقهائه في ذلك فيقول: ولم يختلف قول مالك وأصحابه في إجازة قتال المحاربين قال مالك: ويناشد المحارب الله تعالى ثلاثاً، فإن عاجله قاتله، وقال عبد الملك: لا يدعوه، وليبادر إلى قتله، وفي كتاب ابن سحنون وغيره، قال مالك: يدعى اللص إلى التقوى، فإن أبى قاتله، وإن طلبوا مثل الطعام والثوب وما خف فليعطوه ولا يقاتلوا.

وقال عبد الملك: لا تدعه وقاتله وأجهز عليه.

فلعل الإمام مالكا -رحمه الله- استدل بالمناشدة الواردة في حديث النسائي، ولعل عبد الملك -غفر الله له- نظر إلى روايتي البخاري ومسلم، وليس عندهما مناشدة.

والذي يترجح لدينا إن عاجل الصائل بالقتال؛ فليعاجله المصول عليه، وإن لم يعاجل وأمكنك المناشدة، ناشده بالله، ودعاه للتقوى، فإن أبى قاتله دفاعاً عن نفسه وماله وعرضه.

هذا وقد تحدث الدكتور أمير عبد العزيز في (فقه الكتاب والسنة) عن أحكام الصائل، وما إذا كان بهيمة أو رجلاً، وما يجب على المسلمين من عون المصول عليه، وحكم المطلع على عورات المسلمين، وأن من فقا عين هذا المطلع؛ فلا دية ولا قصاص، وكذا حكم العض بالأسنان مستدلاً على هذه الأحكام بالأحاديث الثابتة، وذلك لمن أراد الرجوع إلى هذه الأحكام، التي توضح حرمة المسلم ماله ودمه وعرضه، والتي ألحقت بباب الحراة؛ لوجود معانيها فيها والله تعالى أعلم.

١٣. هل يضمن المحاربون ما أتلّفوه من أنفس؟

للإجابة عن هذا التساؤل، نستعرض أقوال فقهاء المذاهب على النحو التالي:

أولاً: قال الكاساني في (بدائع الصنائع) وأما صفات هذا الحكم، فأنواع؛ منها: أن ينفي وجوب ضمان المال، والجراحات عمداً كانت الجراحة، أو خطأ، أما المال: فإنه لا يجمع بين الحد والضمان عندنا، وأما الجراحات إذا كانت خطأ؛ فلأنها توجب الضمان، وإن كانت عمداً فلأن الجناية فيما دون النفس يسلك بها مسلك الأموال، ولا يجب ضمان المال، فكذا ضمان الجراحات.

فإذا طبق الحد على المحاربين؛ فهذا يكفي عند الحنفية؛ فلا يضمن المحاربون ما أتلّفوه من أنفس أو أموال بعد ذلك؛ حيث لا يجمع في المذهب الحنفي بين الحد والضمان.

ثانياً: في الفقه المالكي جاءت الأقوال التالية:

قول ابن عبد البر في (الكافي في فقه أهل المدينة المالكي): ولا تبعة على المحاربين فيما استهلكوه بعد إقامة هذه الحدود عليهم، إلا أن يكون موسرين كالسواق سواء، وما وجد بأيديهم صرف إلى ربه -أي: دفع إليه- فإن تابوا من قبل المقدرة عليهم؛ سَقَطَ عنهم ما ذكرنا من الحدود التي كان السلطان فيها مخيراً، وثبت عليهم القصاص بمن ثبت له بقتل وليه، ويجوز عفو الولي ها هنا عنهم، وها هنا عليهم غرم ما أخذوه من أموال الناس؛ لأن حقوق الأدميين غير ساقطة عنهم، يلزمهم ذلك في العسر واليسر.

وعلى الإمام فيما وجده بأيدي المحاربين من أموال المسلمين، أن يجرزها ويشهر ذكرها، فمن جاء بصفة وعلامة تلوم في أمره -يعني تثبت- ثم أحلفه، ودفع

ذلك إليه، وإن لم يكن غريباً، فحسن أن يأخذ منه بما دفع إليه ضمناً؛ لئلا يستحقه غيره بأقوى من سببه، ولا يكلف الغريب حميلاً في ذلك فيقطع به، وإذا حلف دفع إليه متاعه.

هذا، وقد يوحى صدر كلام ابن عبد البر بأنه مع الحنفية، لكن بقية كلامه تبين مذهب المالكية في ضمان المحاربين، وما يفعله الإمام بالأموال التي وجدها بأيديهم، ويتأكد هذا الضمان في البند التالي.

ما قاله الإمام خليل في مختصره وشرحه الإمام الدردير في (شرحه الكبير) وهو: وغرم كل - أي: كل واحد بانفراده من المحاربين - إذا أخذوا شيئاً من الأموال عن الجميع؛ لأنهم كالحملاء، فكل من قدير عليهم منهم أخذ بجميع ما أخذه هو وأصحابه، مطلقاً، أي سواء كان ما أخذه أصحابه باقياً، أم لا، جاء المحارب تائباً أم لا، نابه شيء مما نهبوه أم لا، لتقوي بعضهم ببعض؛ فكانوا كالحملاء، ومثلهم البغاة والغصاب، أو النصاب واللصوص، وأتبع كالسارق، أي: أتبع المحارب كالسارق، فإن سقط عنه الحد بمجيئه تائباً أغرم مطلقاً، أيسر أو أعسر، وإن قتل أو قطع؛ أغرم إن أيسر من الأخذ، أي من وقت الأخذ إلى القطع - أي: إلى وقت القطع - أو القتل؛ فيؤخذ من تركته لأن اليسار المتصل كقيام المال، وإلا فلا غرم والنفي كالقطع على الراجح، وقيل: كسقوط الحد؛ فيغرم فيه مطلقاً، انتهى كلام الدردير في (الشرح الكبير على مختصر خليل).

فمذهب المالكية يوجب تضمين المحاربين لما أتلفوه، وكذلك تضمينهم فيما بينهم، كالحملاء - أي: الضمانين - لتقوي بعضهم ببعض.

ثالثاً: في المذهب الشافعي: نقل الماوردي في (الحاوي الكبير) ما عزاه المُرْنِي للإمام الشافعي من قوله: ومن قتل وجرح أقص لصاحب الجرح، أي: اقتص

له، ثم قُتِلَ، ولو أخذ المال وجرح أُقْصَّ لصاحب الجرح ثم قطع، لا يمنع حق الله تعالى حق الأدميين في الجراح.

وفي موضع آخر، قال الشافعي -رحمه الله تعالى- : وَمَنْ تَابَ مِنْهُمْ قَبْلَ اللَّهِ أَنْ يَقْدَرَ عَلَيْهِ سَقَطَ عَنْهُ الْحَدُّ، وَلَا يَسْقُطُ حَقُوقُ الْأَدْمِيِّينَ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَسْقُطَ كُلُّ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى بِالتَّوْبَةِ، وَقَالَ فِي كِتَابِ (الْحُدُودِ) وَبِهِ أَقُولُ.

وفي (روضة الطالبين وعمدة المفتين) للإمام النووي : إذا تاب قاطع الطريق قبل القدرة؛ فإن كان قد قتل سقط عنه انتحام القتل، أي : تحتم القتل للولوي أن يقتص، وله العفو هذا هو المذهب -أي : الشافعي- وإن كان قد قتل وأخذ المال سقط الصلب وانتحام القتل، وبقي القصاص، وضمن المال.

فيؤخذ من كلام الإمام الشافعي والإمام النووي -رحمهما الله تعالى- ضمان المحاربين لما أتلّفوه من أنفس أو أموال، لكنني لم أجد لهم قولاً في تضامنهم كالحملاء كما نص المالكية على ذلك، فلنختتم هذا العنصر بقول الحنابلة.

رابعاً: يأتي الحَرْقِيُّ في مختصره بالقول الجامع في المسألة، فيقول: فإن تابوا من قبل أن يقدر عليهم سقط عنهم حدود الله تعالى، وأخذوا بحقوق الأدميين من الأنفس والجراح والأموال، إلّا أن يعفى لهم عنها. ثم يقول ابن قدامة شارحاً ومعلقاً على قول الحَرْقِيِّ: لا نعلم في هذا خلافاً بين أهل العلم، وبه قال مالك والشافعي، وأصحاب الرأي، والأصل في هذا قول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٤] فعلى هذا يسقط عنهم تحتم القتل والصلب والقطع والنفي، ويبقى عليهم القصاص في النفس والجراح، وغرامة المال والدية لما لا قصاص فيه.

فأما إن تاب لم يسقط عنه شيء من الحدود، ثم قال ابن قدامة بعد ذلك: وإذا أخذ المحاربون المال، وأقيمت فيهم حدود الله تعالى، فإن كانت الأموال موجودة ردت إلى مالكيها، وإن كانت تالفة أو معدومة؛ وجب ضمانها على آخذها، وهذا مذهب الشافعي.

ومقتضى قول أصحاب الرأي: أنها إن كانت تالفة لم يلزمهم غرامتها كقولهم في المسروق إذا قطع السارق.

وبناء على ما تقدم يتحصل في مسألة، ضمان المحاربين لأنفس والأموال قولان: **القول الأول:** عدم الضمان إذا أقيمت حدود الله تعالى، وهو مذهب الحنفية.

القول الثاني: الضمان في الأنفس والأموال، إلا أن يعفو أصحابها، وهو مذهب الجمهور، وهو الراجح، فلا تسقط حقوق الآدميين إلا بإسقاطهم وعفوهم وانفرد المالكية بالقول: بتضامن المحاربين فيما بينهم، وهو قول له وجهاته وحكمته.

١٤. تداخل الحدود:

ماذا لو اجتمعت الحدود؟

قد وجدت في (المغني) لابن قدامة ما يغني عن غيره في ذلك؛ حيث قال مبيناً الأحكام والأقوال، ومستدلاً للراجح منها: إذا اجتمعت الحدود لم تخل من ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن تكون خالصة لله تعالى، فهي نوعان:

النوع الأول: أن يكون فيها قتل، مثل: أن يسرق ويزني وهو محصن، ويشرب الخمر، ويقتل في المحاربة؛ فهذا يقتل، ويسقط سائرهما، وهذا قول ابن مسعود، وعطاء ومالك، وأبي حنيفة.

وقال الشافعي: يستوفى جميعها؛ لأن ما وجب مع غير القتل، وجب مع القتل، كقطع اليد قصاصاً، ولنا - أي للحنابلة ومن معهم - قول ابن مسعود: إذا اجتمع حدان؛ أحدهما القتل؛ أحاط القتل بذلك.

وقال إبراهيم - أي: النخعي - : يكفيه القتل، وعن الشعبي، وعطاء أنهم قالوا مثل ذلك، وهذه أقوال انتشرت في عصر الصحابة، والتابعين { ولم يظهر لهم مخالف؛ فكانت إجماعاً؛ ولأنها حدود لله تعالى فيها قتل فسقط ما دونه كالمحارب إذا قتل وأخذ المال، فإنه يكتفى بقتله، ولا يقطع، ولأن هذه الحدود تراد لمجرد الزجر، ومع القتل لا حاجة إلى زجره، ولا فائدة فيه، فلا يشرع.

ويفارق القصاص فإن فيه غرض التثقيف والانتقام، ولا يقصد منه مجرد الزجر.

النوع الثاني: أن لا يكون فيها قتل؛ فإن جميعها يستوفى من غير خلاف نعلمه، ويبدأ بالأخف فالأخف، فإذا شرب وزناً - أي: وهو غير محصن - وسرق حد للشرب أولاً أي ثمانين جلدة، ثم حد للزنا، أي مائة جلدة، ثم قطع للسرقة، وإن أخذ المال في المحاربة؛ قطع لذلك أي من خلاف ويدخل فيه القطع بالسرقة؛ ولأن محل القطعين واحد؛ فتداخلا كالقتلين وبهذا قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: يتخير بين البداءة بحد الزنا وقطع السرقة؛ لأن كل واحد منهما ثبت بنص القرآن ثم يحد للشرب، ولنا أن حد الشرب أخف، فيقدم كحد القذف، ولا نسلم أن حد الشرب غير منصوص عليه، فإنه منصوص عليه في السنة، ومجمع على وجوبه، وهذا التقديم على سبيل الاستحباب، ولو بدأ بغيره جاز، ووقع الموقع أي السليم، ولا يوالى بين هذه الحدود؛ لأنه ربما أفضى إلى تلفه، بل متى برأ من حد أقيم الذي يليه.

فقه الجنایات

القسم الثاني: الحدود الخالصة للآدميين، وهو القصاص، وحد القذف، فهذه تستوفى كلها، ويبدأ بأخفها، فيحد للقذف، ثم يقطع أي إن كان تمّ قطع في طرف مثلاً، ثم يقتل لأنها حقوق لآدميين أمكن استيفاؤها؛ فوجب كسائر حقوقهم، وهذا قول الأوزاعي، والشافعي.

وقال أبو حنيفة: يدخل ما دون القتل فيه احتجاجاً بقول ابن مسعود < أي: السابق، وهو إذا اجتمع حدان أحدهما القتل؛ أحاط القتل بذلك، وقياساً على الحدود الخالصة لله تعالى، ولنا: أن ما دون القتل حق لآدمي؛ فلم يسقط به كديونهم، وفارق حق الله تعالى، فإنه مبني على المسامحة.

القسم الثالث: أن تجتمع حدود لله تعالى، وحدود لآدميين؛ فهذه ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ألا يكون فيها قتل فهذه تستوفى كلها، وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعي، وعن مالك: أن حدي الشرب والقذف يتداخلان لاستوائهما؛ فهما كالقتلين والقطعين، ولنا: أنهما حدان من جنسين لا يفوت بهما المحل، فلم يتداخل كحد الزنا والشرب، وإن سلّم استوائهما لم يلزم تداخلهما؛ لأن ذلك لو اقتضى تداخلهما؛ لوجب دخولهما في حد الزنا؛ لأن الأقل مما يتدخل يدخل في الأكثر، وفارق القتلين والقطعين؛ لأن المحل يفوت بالأول؛ فيتعذر استيفاء الثاني، وهذا بخلافه فعلى هذا يبدأ بحد القذف؛ لأنه اجتمع فيه معنيان: خفته، وكونه حقاً لآدمي.

النوع الثاني: أن تجتمع حدود لله تعالى، وحقوق لآدمي، وفيها قتل، فإن حدود الله تعالى تدخل في القتل، سواء كان من حدود الله تعالى: كالرجم في الزنا، والقتل للمحاربة أو للردة، أو لحق آدمي كالقصاص - لما قدمناه - وأما حقوق الآدميين فتستوفى كلها، ثم إن كان القتل حقاً لله تعالى استوفيت الحقوق كلها

متوالية ؛ لأنه لا بد من فوات نفسه ، فلا فائدة في التأخير ، وإن كان القتل حقاً
لآدمي ؛ انتظر باستيفاء الثاني برؤه من الأول ؛ لوجهين :

الوجه الأول : أن الموالاة بينهم يحتمل أن تفوت نفسه قبل القصاص ؛ فيفوت
حق الآدمي .

الوجه الثاني : أن العفو جائز ، فتأخيره يحتمل أن يعفو الولي فيحيى ، بخلاف
القتل حقاً لله تعالى .

النوع الثالث : أن يتفق الحقان في محل واحد ، ويكون تفويتاً كالقتل والقطع
قصاصاً وحداً ، فأما القتل : فإن كان فيه فهو خالص لحق الله تعالى : كالرجم في
الزنا ، وما حق لآدمي كالقصاص قدم القصاص لتأكد حق الآدمي ، وإن اجتمع
القتل للقتل في المحاربة بالقصاص بدأ بأسبقهما ؛ لأن القتل في المحاربة فيه حق
لآدمي أيضاً ، فإن سبق القتل في المحاربة استوفى ، ووجب لولي المقتول الآخر
ديته في مال الجاني ، وهكذا .

قائمة المراجع العامة

١. (بداية الجتهد ونهاية المقتصد)
محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده، ١٩٧٥م.
٢. (التشريع الجنائي الإسلامي)
عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
٣. (الجنایات وعقوباتها في الإسلام)
الدكتور محمد بلتاجي حسن، دار السلام، ٢٠٠٣م.
٤. (القصاص في الفقه الإسلامي)
أحمد فتحي بهنسي، دار الشروق، ١٩٨٢م.
٥. (الفقه الجنائي في الإسلام)
أمير عبد العزيز، القاهرة، دار السلام، ١٩٩٧م.
٦. (القصاص في القتل)
حسن الشاذلي، مطبعة السعادة، ١٩٧٠م.
٧. (القصاص في النفس في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة)
عبد القادر صالح، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩م.
٨. (الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي)
منصور محمد منصور الحفناوي، القاهرة، مطبعة الأمانة، ١٩٨٦م.

٩. (القصاص في الجناية على ما دون النفس)

فهد إبراهيم المحيميد، جامعة الإمام المعهد العالي للقضاء، ١٩٨٨م.

١٠. (التعزير)

عبد العزيز عامر، دار الفكر، ١٩٩٧م.

١١. (الدية)

أحمد فتحي بهنسي، دار الشروق، ١٩٨٤م.

١٢. (سياسة الإسلام في التجريم والإيلام)

سعد جبالي عبد الرحيم، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٣م.

١٣. (نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار)

محمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،

١٩٨٢م.

