



الفصل الثالث

بذل النفس^(*) عن القتل بين أبناء نوح

تناقش في هذا الفصل أحكام بذل النفس عن القتل بين أبناء نوح. وسنناقش تحديداً ثلاث حالات:

١- اقتل فلاناً أو نقتلك.

٢- عندما تقتل شخص من أجل العلاج (على سبيل المثال: الحصول على أحد أعضاء جسده).

٣- عندما تقتل رهينة يجتبي بها أحد القتلة.

وكما اتضح سلفاً، بالنسبة للحالة الأخيرة، أنه يجوز لأبناء نوح، بإجماع الآراء، قتل الرهينة في هذه الحالة.

١ - حكم وجوب بذل النفس عن القتل لدى اليهود والأغيار

على اليهودي بذل نفسه في حالة ارتكابه لإحدى الكبائر الثلاث^(**)، والتي تضم شريعة القتل، كما ورد في الجمارا في فصول (سنهدين ١٧٤: ١) و (يوما ٦: ٥ - ٧) و (بساحيم^{***}) (٢: ٢٥).

وهو المعنى نفسه الذي يتفق مع ما أورده الرابي موسى بن ميمون في «شرائع مبادئ الشريعة ٥، ٦ - ٧»، ومع ما ورد في «شولحان عاروخ» كذلك:

(*) يقصد به التضحية بالنفس.

(**) وهي: عبادة الأوثان، وسفك الدماء، وزنا المحارم. وهي الكبائر التي تؤدي، وفقاً للشريعة اليهودية، إلى تدنيس النفس، ويترتب عليها آثار خطيرة في أرض الواقع، وبالتالي يجب التضحية بالنفس في حال ارتكابها.

(***) يساحيم «סכנת מוסר»: هو الفصل الثالث من الباب الثاني من التلمود، ويناقش كل ما يتعلق بعيد الفصح.

يُسمح بانتهاك جميع المحظورات الواردة في التوراة من أجل العلاج، ما عدا عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء، وحتى وإن كان ثمة خطر، لا يُسمح بارتكاب أي من هذه الكيثر للاحتفاء من الخطر.

وفيما يخص قتل نفس من إسرائيل المداواة نفس أخرى أو لإنقاذ شخص من أيدي مُغتصب، يميل الرأي إلى حظر إنهاء حياة نفس لصالح نفس أخرى.

وفي المقابل، فإن غير اليهود غير ملزمين ببذل النفس في حالة انتهاك أي من الوصايا السبع، حتى تلك الوصايا الملزمة لليهود، وكما قال الراي موسى بن ميمون في (شرايع الملوك ١٠: ٢):

ابن نوح الذي أرغم على انتهاك أي من وصاياه، يُسمح له بذلك، حتى وإن أرغم على عبادة الأوثان، فليفعل؛ لأن الأغيار غير ملزمين ببذل النفس^(١).

لا شك أنه بالنسبة لشرايع القتل، هناك من وضع حدوداً للرخصة الممنوحة لابن نوح بالسماح له بارتكاب جريمة في حالة إرغامه على ذلك.

ويخبرنا كتاب «باراشات دراخيم»^(٢) عن أن ثمة خلافاً حول وجوب بذل النفس لدى الأغيار في حالة ارتكاب جريمة القتل:

واعلم أن مقصدي هو أن ابن نوح غير ملزم ببذل النفس، خاصة فيما يتعلق بعبادة الأوثان، وزنا المحارم. أما في حالة سفك الدماء، فإنه إذا قتل يُقتل، ويمكننا القول إنه بالنسبة لابن نوح الذي لم يلتزم بالوصايا السبع، أنه لم يتم تنيبه إلى عقيدة بذل النفس. أما بالنسبة لسفك الدماء، فالأمر يتعلق فقط باحتكام غير اليهودي لفرضية (لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياة صاحبك؟).

من أين نتعلم - وفقاً لهذه الفرضية - أن ثمة خلافاً في الأمر بين اليهودي وابن نوح. هكذا أكد الراي شموئيل شنيورسون^(*) (٣) طيب الله ثراه؛ حيث قال: «إنه على الرغم مما استنتجناه من الفرضية السابقة، من أن أبناء نوح لم تُفرض عليهم عقيدة بذل النفس عن عبادة الأوثان، وزنا المحارم، ولأنه قد تم استحداث هذا التشريع في التوراة من أجل إسرائيل، فمن المنطقي أيضاً أن الأمر نفسه حدث فيما يتعلق بسفك الدماء، إلى هنا.

(*) الراي شموئيل شنيورسون ١٧٢٥-١٨١٤ (١٨٣٤-١٨٨٢): هو رابع زعيم حسيدي في سلسلة زعماء منظمة حيد الحسيديّة.

وقد سبق كتاب «باراشات دراخيم» في حضره على غير اليهودي قتل صاحبه حتى لو كان هذا بديلاً عن بذل النفس، سبقه في ذلك الراي يهودا ليفا بن بتسلييل^(*) عندما تحدث عن الشبل (تكوين ٣٢: ٨):

ولا يمكننا القول «إنه خاف أن يقتل آخرين» أي هؤلاء الذين أتى بهم عيسو، وعلى الرغم من أنهم جاءوا لقتله، وقد ورد في ذلك «فلتسبق بقتل من جاء لقتلك» أي أنهم كانوا مرغمين، فقد أجبرهم عيسو على الحضور معه، هذا لا يمكن أن يكون حقيقياً!

إذا ارتكب أيًا من الجرائم التي ذُكرت في التوراة لا يُقتل باستثناء عبادة الأوثان وزنا المحارم، أما إذا سفك الدماء فإنه يستحق القتل، وإذا قيل له «اقتل فلانًا أو تقتلك» لا يجب عليه أن يفعل ذلك إلا فإنه يستحق القتل، وقد ورد أن مغزى الكلام أن «لمأذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي»، ومن غير المنطقي أن نترض أن عيسو أجبرهم على أن يرتكبوا جريمة القتل.

ويضيف «باراشات دراخيم» (وكتب أخرى تتفق معه) إلى ما سبق فيخبرنا بأن غير اليهودي غير ملزم ببذل النفس عن الوصايا المفروضة عليه، يُحظر عليه قتل غير اليهودي الذي أرغم على القتل؛ لأن ثمة فرضية تحظر هذا القتل، كما تورد الجمارا هذه الفرضية كمرجع لوجوب بذل النفس عن قتل اليهودي^(٤).

وفي مقابلهم يدرك الراي شموئيل شنيئورسون ببساطة أن غير اليهودي غير ملزم ببذل النفس على أي من الوصايا المفروضة عليه، ولذلك إذا قيل له «اقتل فلانًا أو تقتلك»، فإنه يُسمح له بقتل غير اليهودي الآخر لينقذ حياته. وأيضًا وفقًا لرأيه، يُحظر على غير يهودي ثالث أن يتدخل فيقتل نفس غير اليهودي الذي يرغب الشخص المعتدي في قتله، لينقذ بذلك الأول الذي أرغم على القتل^(٥).

الرخصة ممنوحة فحسب لغير اليهودي الذي أرغم على القتل؛ لأنه غير ملزم ببذل النفس، بيد أنه ليس ثمة رخصة لغير يهودي ثالث بقتل أحدهما لينقذ الآخر.

(*) الراي يهودا ليفا بن بتسلييل רבי יהודה לויא בן בצלאל (מהר"ל) (١٥٢٠ - ١٦٠٩ م): فيلسوف ومن كبار حاخامات اليهود في أوروبا في بداية العصر الحديث.

ويتفق ما ورد في كتاب «عاروخ هشلحان»^(*) (٦)، مع ما أخبرنا به الرابي شموئيل شنيئورسون:

وهناك من يرى أن سفك الدماء يلزم بذل النفس، هذا لأنه ثمة فرضية أيضًا وهي: «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي...؟ إلى آخره». ولا نرى هذا المعنى من كلمات الرابي موسى بن ميمون، لأنه قال: «حتى لو عيد الأوثان... إلى آخره»، وهو يقصد: «فاهيك عن زنا المحارم وسفك الدماء».

ويمكننا أن نفترض أنه ثمة فرضية لهذا الأمر، وهو نفسه يأتي بهذه الفرضية في الفصل الخامس من مبادئ التوراة^(٧). على كل حال، إذا لم يرغب في التوضيح بحياته لا يتم إجباره على ذلك.

٢ - رأى الرابي شموئيل شنيئورسون حول قتل من يمنع شخصًا من إنقاذ حياته

سنحدد الفرضية التي بسببها يمنح الرابي شموئيل شنيئورسون رخصة لارتكاب جريمة قتل في سبيل إنقاذ الحياة، بواسطة حالة أخرى: غير يهودي يهرب من خطر على حياته، وغير يهودي آخر يعترض طريقه «عن عمد»^(٨)، والطريق الوحيد المتاح أمام الأول لينقذ حياته من الخطر الذي يحدق به، هو أن يقتل ذلك الذي يعترض طريقه.

وفقًا للرابي شموئيل شنيئورسون، يجوز دهمس ذلك الذي يغلق الطريق. كما يسمح لغير اليهودي بقتل الآخرين، إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة لكي لا يلقي حتفه. سبب السماح بذلك في حالة «اقتل فلائًا أو نقتلك»، لا يكمن في أن القاتل هنا تلقى أمرًا بتنفيذ الجريمة من شخص آخر، حتى نقول إنه فحسب قام بتنفيذ الجريمة دون أن يقصدها لنفسها. فتلقني الأوامر ليس سببًا لاستثناء من ارتكب الجريمة من تلقي العقوبة؛ حيث ورد أن «عليك اتباع أوامر المعلم وليس التلميذ»^(٩).

إن سبب إعفاء غير اليهودي من العقوبة هو أنه عندما تكون المسألة حياة أو موتًا، فإنه حينها غير ملزم بأي وصية، وبالتالي فليس ثمة حظر يمنعه من القتل.

(*) «عاروخ هشلحان» ٧٦٦ ٧٦٧: قام بتأليفه الرابي يجهيئيل ميخال هليفي أفشتين، وناقش الكتاب كل ما يتعلق بكتاب «شلحان عاروخ»، ولكن لأن ثمة بعض الأحكام التي لم ترد في النسخة الأصلية، قام الرابي أفشتين بتضمينها في نسخة أحدث بنفس العنوان تقريبًا (٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨) صدرت بين عامي (١٩٣٨ و ١٩٤٦ م).

يسري هذا الحكم سواء في حالة القاتل الذي يأمر غير اليهودي بالقيام بهذا الفعل، أو عندما تدفع الظروف نفس الشخص للقتل من أجل إنقاذ حياته.

والأدهى من ذلك: في حالة وجود شخص يسد طريق الإنقاذ، ثمة فرضية أكبر تسمح بقتله؛ لأنه بالفعل يضر بذلك الذي يرغب في إنقاذ حياته، وهو ما لا نجده في حالة «اقتل فلاناً أو نقتلك»؛ لأن وقتها لم يفعل فلان هذا أي شيء لذلك الذي يقتله، والعلاقة بينهما جاءت فحسب من تهديد القاتل.

٣ - التلمود الأورشليمي: دليل على رأي «باراشات دراخيم»

ورد في التلمود الأورشليمي في فصل (عفودا زارا*) (٢-٢):

يقول الراي حينا: هذا يعني أنه لا يجوز العلاج عن طريق سفك الدماء. وجاء في التلمود البابلي أن: إذا خرج معظم جسد الجنين من بطن أمه، لا يجب المساس به... إلخ «خشية أن يموت، ويُحظر قتل نفس من أجل نفس أخرى، ليس أمراً حاسماً أنه تلقى أمراً أن «اقتل فلاناً»، بل أمره أن يؤدي فلاناً. غير اليهودي الذي يلحق الأذى بغير اليهودي أو يهودي، فهو مذنب؛ أما اليهودي الذي يضر بغير اليهودي، فهو غير مذنب.

تناقش الفقرة الأخيرة في التلمود الأورشليمي تحديداً، القضية التي اختلف حولها الراي موشيه شنيورسون وكتاب «باراشات دراخيم».

بعد أن أورد التلمود الأورشليمي الحكم فيما يتعلق باليهودي «لا يجوز العلاج بسفك الدماء»، ويُحظر قتل الشخص الثاني حتى يجبر غيره «قال له اقتل فلاناً»، يكتب الحكم الخاص بغير اليهود وعلاقتهم باليهود في هذه الأحكام.

ويتضح لأول وهلة من هذه القضية برهان ناصح على صحة رأي «باراشات دراخيم»؛ لأنه ورد صراحة في التلمود الأورشليمي أن الأمر لا يقتصر فحسب على أنه يُحظر على غير يهودي قتل غير يهودي آخر يفعل هذا رغماً عنه، إلا أنه إذا فعل هذا فهو مذنب يجب قتله^(١١)! وهذا هو نفس رأي «باراشات دراخيم».

(*) «عفودا زارا» מסכת בבבא מציעא: هو الفصل الثامن من الباب الرابع، (نزيكين ١١٦)، من التلمود، ويتناول الباب في فصوله الخمسة تحريم التقرب من الأغيار من عابدي الأوثان.

٤ - رفض البرهان حسب تفسير «مرثيه هبانيم»^(*)

يرى التلمود الأورشليمي أنه يمكن رفض البرهان وفقاً لتفسير «مرثيه هبانيم»، الذي تشدد في الأمر، حيث يقول «لم يقتصر الأمر فقط على أنه قيل له: اقتل فلاناً، بل اظلم فلاناً». أي يُحظر ظلم أو سرقة صاحبه، حتى إذا كان السارق ينقذ حياته بهذا.

لأول وهلة تبعث كلمات التلمود على الدهشة؛ لأنه ثمة التزام يبذل النفس عن ارتكاب إحدى الكبائر الثلاث، لكننا لم نجد ما يعيد بأن ثمة إلزاماً يبذل النفس حتى لا يسرق شخص، شخصاً آخر!

وما السبب في أن الأمر فُسر هنا على أساس أنه سواء قال له «اقتل فلاناً» أو قال «اظلم فلاناً»، فإنه يجب بذل النفس وعدم القيام بهذه الفعلة؟

ويجد «مرثيه هبانيم» لنفسه من الذرائع وفقاً للجمارا ما يلي:

«قال الرابي حسدا^(**): هكذا اعتقد صاحب المقام الرفيع: الشهود الذين قيل لهم أن يشهدوا زوراً ولا تقتلوا أحداً. قال له التثائي الكبير: فلتفعلوا؛ لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يقف أمام إنقاذ حياة أحد، إلا إذا كنا بصدد عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء فحسب!»

ها قد وجدنا أن الرابي حسدا يقول إنه يجب أن نضحى بحياتنا وهذا أفضل من أن نشهد زوراً شهادة تؤدي فيما بعد لخسارة مالية.

وقد اقتبس الرابي موسى بن نحمان والرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي^(***)) بعض التوساوت التي أوردت هذا الرأي:

ثلاثة أمور لا تنفق في وجه بذل النفس، وهي عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء. والرابي ميثير، يقول: والسرقه أيضاً.

وإذا كان الأمر كذلك، يمكننا أن نفسر كلمات التلمود الأورشليمي هنا على أنها تتفق مع رأي الرابي حسدا «بحسب الرابي ميثير»، وتختلف مع رأي التثائي الكبير.

(*) «مرثيه هبانيم» أحد المؤلفات التفسيرية الخاصة بالتلمود، من وضع الرابي موشيه بار شمعون مرجليت.
(**) الرابي حسدا 207b: من كيار الأمورايم في بابل وقد عاصر الجيل الثاني والثالث منهم.
(***) الرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي)، ويُعرف اختصاراً بالراشبا רשב"א - שלמה בן אברהם בן אדרת (١٢٣٥ - ١٣١٠م): وأبوه أفراهام (الإشبيلي) من كبار علماء التوراة في الأندلس، من أشهر كتبه «إجابات الراشبا».

وها هو رأي «مرثيه هباييم»:

لم يقتصر الأمر على أنه قيل له اقتل فلانًا، بل أيضًا: اظلم فلانًا.

وهو ما يتفق مع ما ذهب إليه الرابي حسدا في التلمود البابلي (الفصل الثاني في كتوبات، الصفحات ١-١٩) حيث قال:

يرى الرابي ميئر أن الشهود الذين قيل لهم أن يشهدوا زورًا حتى لا يُقتل أحدهم، فليرتكبوا جريمة القتل، ولا يشهدوا زورًا.

بيد أن حكيمنا الأكبر يقول في التلمود البابلي ببساطة أن:

اشهد زورًا ولا تُقتل.

حيث إن معلمنا قال:

ليس ثمة شيء يقف في وجه بذل النفس سوى عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء فحسب.

نظرًا، تقرر أن النفس لا تُبذل عن السرقة، كما فسر الرابي موسى بن ميمون، وورد في «شولحان عاروخ» كذلك.

ووفقًا لذلك، فإن ما ورد في التلمود الأورشليمي حول أن من «يظلم فلانًا يُقتل»، ما هو إلا رأي فردي لا علاقة له بأحكام الشريعة^(١٥).

وبناء على هذا التفسير يمكننا أن نفسر أيضًا أن ما ورد في التلمود الأورشليمي حول أن غير اليهود ملزمون ببذل النفس عن جريمة القتل، هو رأي مشابه لما قاله الرابي حسدا، وأما بالنسبة للتنائي الكبير - الذي يتفق مع أحكام الشريعة - فإن هذا الحكم غير صحيح.

فها هي فرضية الرابي حسدا المتشددة لأول وهلة: ألم نجد ثلاث جرائم فقط يجب بذل النفس عنها، وكما يقسو عليه التنائي الكبير.

وعلينا أن نقول إن فرضية الرابي حسدا هي: أنه بالفعل جميع الجرائم يتم إلغاؤها من أجل بذل النفس، هذا بالنسبة للحساب الإلهي.

الرب تبارك وتعالى يتجاوز عن وصاياه من أجل حياة الشعب اليهودي. بيد أن إلحاق الضرر بشخص آخر، غير مسموح به حتى إذا كان بدلًا من بذل النفس.

لذلك يُحظر سرقة شيء ما من صاحبك بدلاً من بذل النفس بحسب الراي حسداً. ويمكن أن نفهم الأمر نفسه في حالة القتل: الحظر في مسألة القتل لا ينبع (فقط) من خطورة التحريم، بل (أيضاً) من ناحية أنه غير مسموح لأي شخص أن ينقذ عن طريق إلحاق الأذى بشخص آخر، على الرغم من أن ثمة وصايا يتم إلغاؤها من أجل بذل النفس.

من هنا، نبدأ أمر بذل النفس فيما يخص الأعيار، فالأعيار ليس لديهم وصايا خطيرة تلزمهم ببذل النفس. حتى عبادة الأوثان لديهم ليست خطيرة، كما هو الحال لدى اليهود^(١٦). ولذلك فإنه من ناحية خطورة الجرائم، غير اليهود ليسوا ملزمين ببذل النفس. لكن إذا كان ثمة فرضية ببذل النفس من ناحية الإضرار بالآخر - كما فهمنا من رأي الراي حسداً - وفي هذه النقطة ليس ثمة اختلاف بين اليهودي وغير اليهودي، ويُحظر على غير اليهودي كذلك أن يلحق الأذى بغير اليهودي لينقذ نفسه^(١٧).

ووفقاً لذلك، يتضح لماذا قيل في قضية التلمود الأورشليمي أنه يُحظر على الأعيار الإضرار ببعضهم البعض، حتى إذا كان هذا بدلاً من بذل النفس:

يتفق ما ورد في هذه القضية مع ما ذهب إليه الراي حسداً. ووفقاً لمنهجه، بما أنه يُحظر السرقة بدلاً من بذل النفس، يُحظر أيضاً ارتكاب جريمة القتل سواء لدى اليهود أو لدى الأعيار، كما أوضحنا^(١٨).

لكن بالنسبة لما يراه الثنائي الكبير، من أنه ليس ثمة مشكلة في إيذاء شخص آخر بدلاً من بذل النفس، وأن السرقة تُلغى من أجل بذل النفس، فإنه من غير الواضح ما هو حكم القتل لدى الأعيار.

فإيذاء شخص آخر ليست فرضية يمكننا أن نتطرق منها وصولاً إلى الإقرار بالحظر بدلاً من بذل النفس وفقاً لمنهجه، ولا يؤخذ في الاعتبار لدى الأعيار خطورة الجرائم كما هو الحال لدى اليهود، وفقاً لمنهجه فإنه يُحتمل أن الأعيار يُسمح لهم بالقتل بدلاً من بذل النفس؛ لأنه ليس ثمة إلزام لهم ببذل النفس على أي جريمة بسبب خطورتها. ووفقاً لهذا، فإنه ليس ثمة دليل من كلمات الراي حيننا يخالف ما ذهب إليه الراي شموئيل شنيورسون؛ لأن كلماته تناقض كلمات الراي حسداً. ونظرياً، فإن الرأي الشرعي يتفق مع رأي الثنائي الكبير.

٥ - إلغاء البرهان وفقاً للخلاف بين العلاج والإنقاذ «أور ساميح»

ثمة ذريعة أخرى للمعضلة المتصلة بـ «بارشات دراخيم»، وجدناها في كلمات «أور ساميح» (عن الفصل الخامس من شرائع أسس التوراة). يتطرق «أور ساميح» هناك للتناقض الوارد في كلمات الراي موسى بن ميمون، الذي يتناول الشرائع التي تتصل بوصية التضحية في سبيل الرب، أي بذل النفس عن الوصايا. ففي الشريعة الرابعة كتب الراي موسى بن ميمون:

وكل من ورد عنه أن يُقتل ولا يرتكب الذنب، وارتكب الذنب ولم يُقتل.

فإن مرتكب هذه الفعلة قد جُذِفَ على الرب...».

وعلى الرغم من هذا؛ لأنه ارتكب الذنب تحت التهديد فإنه لا يُجْلَد، ولا يجب علينا أن نقول إنه لا يُعاقب بالقتل، إلا إذا ارتكب ذنبه لرغبته في ذلك أمام شهود، مع توجيه تحذيراً للضحية.

وفي الشريعة السادسة ورد ما يلي:

كما هو معروف، فقد قيل عن الأمراض نفس ما قيل عن الإجبار...

وتعالجون بكل ما حظرت التوراة بدلاً من تعريض أنفسكم للخطر، باستثناء عبادة الأوثان، ووزن المحارم، وسفك الدماء، وهي المحظورات التي لا يمكن العلاج بها، حتى إذا عرضتم أنفسكم للخطر، وإذا ارتكبتم هذه الفعلة، يجب أن تتلقوا عقاباً مناسباً لكم في الحياة الدنيا.

ولأول وهلة يبدو هذا تناقضاً كبيراً في الشريعة الرابعة، حيث ورد أن من لا يلتزم بعدد من الوصايا لتعرضه للخطر لا يُعاقب (أيضاً في حالة أن الأمر محذور)، وأما في الشريعة السادسة فقد ورد أن من يتعالج عن طريق الإتيان بأحد المحظورات يُعاقب «بالعقوبة التي تناسبه».

وكما كتب شيم طوف بن يوسف (*) في الأعمدة الأربعة:

إننى أتعجب من أنه بدأ يساوي بين الإجبار والاضطرار في حالة المريض،

كيف هذا وهو في حالة مرضٍ!؟

لماذا يُفَرِّق الراي موسى بن ميمون بين الحالتين؟ ويدهشني أيضاً تفسير كلامه كله الذي لم ينتبه إلى هذه النقطة، والأمر في حاجة إلى المزيد من البحث.

(*) أحد حكماء اليهود في الأندلس.

في تفسير هذه القضية كتب «أور ساميح»، أنه علينا التفريق بين حالة من ينقذ نفسه عن طريق ارتكاب أحد المحظورات، وبين من يفعل هذا ليتعالج:

ها هو قد نأكد لنا أن الأمر لا يتشابه مع ما ورد في الشريعة الرابعة، من أنه في حالة الإجبار «يُقتل ولا يرتكب الذنب»، إذا قتل لا يُعاقب لأنه مجبر على ذلك.

وفرضيته هنا مقادها تحديداً: إذا أُجبر شخص ما على قتل فلان، أو على ارتكاب زنا المحارم (إذا كان الأمر صعب الحدوث قبل ذلك)، حيث إنه يفعل ذلك وفق رغبة الآخرين لا وفقاً لرغبته، فهو مجبر على قتل شخص، وإذا لم يفعل سيقتل هو.

ماذا سيكون حينها السبب في وفاته إذا قتله من أجبره على ارتكاب الجريمة فعلاً؟

سيكون السبب حينها هو أنه لا يرغب في قتل فلان. لكن هنا المرض الذي سيصيبه بدون أي سبب سينقذ نفسه بدم فلان أو بعبادة الأوثان، لا أكثر.

وإن كان الأمر كذلك، فإنه أمر غير مقصود إذا كانت لديه الرغبة في الحفاظ على حياته، ومثلما أن كل قاتل يرغب في صب جام غضبه لينتقم، لذلك فإن الشخص مذنب إذا علاج في هذه الحالة، ويستحق جميع العقوبات الدنيوية؛ لأنه حقق للقاتل ما يريد أن يراه.

إن «أور ساميح» يوضح أن من بادر بارتكاب فعل محظور، يُعاقب، رغم أنه فعل هذا لينقذ حياته من الموت. في مثل هذه الحالة، من ارتكب الذنب يكون راغباً في وجود الجريمة لينقذ نفسه، وهو لا يستطيع أن يدعي أن تعرضه لخطر أجبره على ارتكاب الذنب.

لكن حينما ينبع خطر الموت من الخطر، لن يكون الشخص المجبر راغباً في وقوع الذنب ولا يُعتبر حينها أنه ارتكب الذنب لرغبته في ذلك. وفي هذه الحالة لا يُعاقب؛ لأن «لا يُجلد ولا يُقتل إلا من ارتكب جريمة لرغبته في ذلك»، كما قال الراي موسى بن ميمون.

والرأي نفسه نجده لدى الراي أفراهام بورنشتاين (*) (إيفين هعيزر ١٥، ١٩) (١٩):

واختلف في هذا الراي موسى بن ميمون في الفقرة الخامسة في شرائع التلمود الأساسية؛ لأن القتل لم يحدث إلا بسبب الإجبار، كما أُجبر على عبادة الأوثان، ولكن المرض لم يكن نتيجة لمنع الدواء، لأن المرض وضع في حد ذاته، وهو يرغب في ذلك حتى يتعالج، وهذه هي رغبته، وهو يشبه في ذلك من يريدون قتله، ويفعل ذلك حتى يُبعد عن نفسه رغبة أنه يرغب في الأمر.

(*) الراي «أفراهام بورنشتاين» (١٨٣٩ - ١٩١٠ م): من كبار حكماء اليهود في بولندا في عصره.

وكذلك كتب الراي شمعون شكوب^(*) في تحديثاته على «كتوبوت» (في نهاية الفقرة الخمسين):

ويجب أن نقول إن أساس الخلاف بين حالتي الإجبار وبين من يرتكب ذنباً ليتقذ نفسه، هو أنه في حالة الإجبار هو لا يرغب في أن يحدث هذا الأمر على الإطلاق، ويقوم بذلك فحسب لأنه أجبر على فعله، لكنه لم يترث على الإطلاق؛ حيث إنه لو لا هذا لما كان أجبر على فعل شيء. لكن من أنقذ نفسه مستفيداً من الأمر لأنه لو لا ما حدث لما كان قد أنقذ حياته، وهو راغب في خلق هذا الواقع لكي يتقذ حياته، ولذلك فإن هذا يعني أنه رغب في ارتكاب الجريمة^(٢٠).

لكن «أور ساميح» يتشدد هنا عندما يقول: من أين علم الراي موسى بن ميمون أنه في حالة العلاج يرتكب الشخص المُجبر جريمته لرغبته في ذلك، وأنه يستحق عقاباً؟ ويذكر أن مصدر الراي موسى بن ميمون هو ما ورد في التلمود الأورشليمي الذي ذكرناه سابقاً. وها هي كلماته:

لكن كيف توصل معلمنا لهذا الحكم؟ يبدو أن مصدره في ذلك هو ما ورد في التلمود الأورشليمي في فصل «لا تقدمه للمحاكمة»:

ولا تزهب روحاً من أجل روح أخرى، وليس هذا فحسب... إلخ.
والأجنبي الذي يُلحق الأذى بالأجنبي أو باليهودي، مذنب. أما اليهودي الذي يُلحق الأذى بأجنبي غير مذنب.

وعلى ما يبدو أنه يصر على ما قال من أنه يُحظر العلاج عن طريق سفك الدماء، ولذلك قال إن الأجنبي الذي يُلحق الأذى بأجنبي هو مذنب، حتى إذا قتل شخص ليتعالج. أما اليهودي الذي يُلحق أذى بأجنبي فهو غير مذنب وفقاً لوجهة نظره، وإذا قتل اليهودي يهودياً مثله يكون مذنباً أيضاً، وهو يُخبرنا بشكل واضح أنه حتى الأجنبي مذنب (رغم أنه غير مُلزم بوصية بذل النفس). أو لأن^(٢١) ابن نوح يُعاقب بالقتل إذا قال إنه يُسمح بالعلاج عن طريق قتل شخص ما وفقاً لشرائعه، أي ابن نوح، وليكن ما يكون، فقد تم تفسير الأمر بأن من يفعل هذا يُعاقب عقاباً مناسباً، وراجع الأمر ستجده سهلاً.

(*) الراي شمعون شكوب: من كبار حكماء اليهود في شرق أوروبا.

أدرك «أور ساميح» أن كلمات التلمود الأورشليمي حول «الأجنبي الذي يُلحق الأذى بأجنبي» وما إلى ذلك، لا تناقش العقوبة التي تنتظر المذنب، في حالة غير اليهودي «الذي أُجبر على قتل فلان»، بل تناقش رأي الراي حنيننا:

يُحظر العلاج عن طريق سفك الدماء». عن هذا الحكم ورد أن غير اليهودي مذنب إذا فعل هذا الأمر المحظور، وألحق بصاحبه الأذى لينقذ نفسه.

في حالة العلاج، يقول التلمود الأورشليمي أن غير اليهودي مذنب، وهو نفس حكم اليهودي. هكذا تعلم الراي موسى بن ميمون من هذا، أنه رغم أن الشخص الذي أُجبر على ارتكاب أحد المحظورات غير مذنب، فإنه يكون قد أذنب إذا علاج، ولا فرق في هذا بين اليهودي وغير اليهودي.

وحقًا، وفقًا لذلك يجب أن ندرك لماذا كتب التلمود الأورشليمي حكم الأغيار وليس اليهود. ألسنا حتى الآن نتحدث عن اليهودي؟ ما هو التحديث الذي طرأ على الأغيار وتسبب في تفضيلنا كتابة هذه الفقرة التشريعية عنهم؟

يرد «أور ساميح» عن هذا بإجابتين:

وهو يُجبرنا بشكل واضح أنه حتى الأجنبي مذنب (رغم أنه غير مُلزم بوصية بذل النفس). أو لأن ابن نوح يُعاقب بالقتل إذا قال إنه يُسمح بالعلاج عن طريق قتل شخص ما وفقًا لشرائعه، أي ابن نوح، وليكن ما يكون، فقد تم تفسير الأمر بأن من يفعل هذا يُعاقب عقابًا مناسبًا، وراجع الأمر سنجدته سهلًا.

ومعنى ذلك، كالتالي:

١ - ثمة تحديث لدى الأغيار في أنهم غير ملزمين بشريعة بذل النفس، وعلى الرغم من هذا فإنهم ملزمون بها في حالة العلاج، بل إنهم يُعاقبون إذا علاج أحدهم عن طريق القتل (بكلمات أخرى: في مقابل اليهود الذين لديهم انتقال من حالة الإعفاء من الذنب (لمن ينقذ حياته) إلى كونه مذنبًا (لمن يتعالج). أما لدى الأغيار، ثمة تحديث أكبر؛ لأنهم ينتقلون من مسموح (لمن ينقذ حياته) إلى مذنب (لمن يتعالج).

٢ - يعد الأغيار مذنبين أيضًا في حالة «إذا قال إنه يجوز»؛ لأنهم كان يجب عليهم أن يتعلموا^(٢٢)؛ وكنت أعتقد أنه بدلًا من بذل النفس، ثمة فرضية كبيرة تجعلنا نعتقد أنه يجوز ألا نُلزم غير اليهودي لاحتمالية الوقوع في الخطأ في هذه الحالة^(٢٣). عن هذه النقطة، جاء التلمود

الأورشليمي ليعلمنا أن الأغيار مذنبون حتى في حالة «إذا قال إنه يجوز»، ورغم وجود فرضية كبيرة تسمح بذلك.

٣- من خلال الدريرة الأولى، نرى بوضوح أن «أور ساميح» قد فهم أنه في حالة الشخص الذي ينقذ حياته، فإن غير اليهود غير ملزمين ببذل النفس، ويُسمح لهم أيضًا بقتل غيرهم من الأغيار لإنقاذ حياتهم.

رغم أنه يفهم مثل الراي شموئيل شنيورسون أنه يُسمح لغير اليهود بقتل غيرهم من الأغيار في حالة «اقتل فلانًا أو تقتلك»، لكن هذا فقط في حالة إنقاذ القاتل لحياته. أما في حالة العلاج فهم، أي الأغيار، ملزمون ببذل النفس، بل ويكونون مذنبين ويُعاقبون إذا ارتكبوا جريمة قتل لإنقاذ حياتهم.

ومن هنا، تعلم الراي موسى بن ميمون حكم هذه الحالة أيضًا لدى اليهود الملزمين في حالة العلاج (لأن ثمة تشددًا في الأمر لدى اليهود عنه لدى الأغيار، فغير اليهود لديهم حظر حتى في حالة إنقاذ حياة؛ ناهيك عن أنهم سيكونون ملزمين في حالة العلاج).

بتضح مما سبق أن التلمود الأورشليمي لا يناقض الراي شموئيل شنيورسون، فالتلمود الأورشليمي يناقش مسألة العلاج، عندما يكون القاتل راغبًا في أن يكون المقتول حاضرًا، وحينئذ يُحظر على الأغيار كذلك القتل بهدف العلاج، (وإذا قتلوا فهم مذنبون؛ أما الراي شموئيل شنيورسون فيناقش مسألة إنقاذ الحياة، عندما لا يكن القاتل راغبًا في وجود المقتول، ووجود الأخير هو الذي تسبب في المشكلة، وحينئذ يُسمح لغير اليهودي بقتل صاحبه لإنقاذ حياته.

وفقًا لذلك، فإن الراي شموئيل شنيورسون يتفق مع «باراشات دراخيم» في أنه يوجد لدى الأغيار فرضية بعدم قتل بعضهم البعض بهدف إنقاذ الحياة، لكن في رأيه أن الفرضية قائمة فقط في حالة العلاج. وفي الحالة التي يمثل فيها تواجد غير اليهودي خطرًا على غير اليهودي، حينئذ يمكن للأخير أن يسأل الأول: لماذا يجب عليّ أن أفقد حياتي بسبب وجودك الذي يمثل خطرًا عليّ؟. وعلى ذلك يُسمح له بقتله لينقذ حياته. أما في حالة العلاج، ليس ثمة ادعاء مضاد؛ لأن القاتل راغب في وجود الضحية لينقذ نفسه^(٢٤).

خلاصة القول: وفقاً للراي شموئيل شنيئورسون، فإن غير اليهودي الذي تلقى أمراً من شخص آخر أن «اقتل فلاناً أو أقتلك» يُسمح له بقتل فلان هذا.

وقد فهم «أور ساميح» أنه على الرغم من أنه يُسمح بقتل غير اليهودي في الحالة السابقة، أو في حالة غير اليهودي الذي يقف في طريق إنقاذ الشخص الآخر، حتى إذا كان مجبراً على ذلك، ليس ثمة رخصة لاستغلال صديقه و قتله للعلاج^(٢٥).

٦ - جدول مُلخَّص

العلاج باستغلال شخص آخر	اقتل فلاناً أو أقتلك	من يتعلق طريق الإنقاذ	
يُسمح	يُسمح	يُسمح	«مهرش يافيه»
يُحظر	يُسمح	يُسمح	
يُحظر	يُحظر	سيُتضح فيما بعد	منهج «باراشات دراخيم»

٧ - المجموعة

* وردت الحكاية التالية في التلمود الأورشليمي على لسان أحد التنايم:

ثمة مجموعة من الأشخاص يسرون في الطريق، وتعرضوا الأذى من قبل مجموعة من الأغيار، وهكذا قالوا لهم: أعطونا أحدكم فنقتله، وإذا لم تفعلوا قتلناكم جميعاً «فليقتل الجميع ولا تُمس نفس يهودية واحدة»؛ وإذا حددوا لهم شخصاً بالاسم، مثلما في واقعة شيفع بن بكاري ^{שבבב בן בכרי} ^(*)، عليهم حينئذ أن يسلموه لهم فلا يُقتلون.

قال الراي شمعون بن لقيش: وهو شخص عوقب بالقتل مثل شيفع بن بكاري.

بينما يقول الراي يوحنا: رغم أنه شخص لم يُعاقب بالموت مثل شيفع بن بكاري.

(*) شيفع بن بكاري ^{שבבב בן בכרי}: بحسب العهد القديم، هو شخص ينتمي لقبيلة بنيامين، وحدث أن تمرد على الملك داود، ودعا إلى فصل المملكة في أعقاب إحصار قبيلة يهودا للملك داود في القدس.

ويقرر الراي موسىيه بن يسرائيل ايسرليش في («يوريه ديعا» ١٥٧: ١):

فيما يخص الأغيار الذين يطالبون اليهود بـ: «أعطونا أحدكم نقتله» لا يفعلون، إلا إذا حدد الأغيار شخصًا معينًا بالاسم وقالوا أعطونا فلانًا.

وهناك من يرى أنه حتى إذا حدث ذلك، ليس عليهم أن يسلموه إلا إذا كان شخصًا معاقبًا بالقتل مثل شيفع بن بكاري^(٢٦).

أما الراي كلبون هكوهين^(*) فيشدد في شرائع التوراة الأساسية ٥: ٥؛ وورد كذلك في «كيسيف مشنيه»:

رغم أنه ورد في التوسافوت ما يتفق مع رأيه، إلا أننا لم نفهم مغزى الأمر، فهذا هو استنتاج لذلك ورد في فصل «بساحيم»، بسبب ما قيل عن سفك الدماء أن «فليقتل ولا يرتكب ذنبًا»، فتكون الفرضية هي: «لماذا تتوقع أن حياتك أهم من حياتي؟». فهذا فرضية نفيده بأنه يجب أن يقتلوا جميعهم معه، ويُفضّل أن يموت وحده!

لكنه قد كتب بالفعل في إحدى الفقرات المشنوية أن:

ما ورد عن سفك الدماء: من (أنه يعتقد)، لا يعد أساسًا لفهم مقصده، فمن المعروف أنه في حالة سفك الدماء، أنه يجب على مرتكب الجريمة أن يُقتل ولا يفعلها، إلا أنه منح الأمر مغزى من الفرضية الخاصة بالراي سفتي كوهين، لكن حتى هذه الفرضية لا نجدها، والغرض من ذلك هو أن يُقتل ولا يرتكب الجريمة^(٢٧).

٨ - اختلاف بين اليهود والأغيار - الفرضية مقابل شريعة بدل النفس

سنناقش الآن مثالًا مشابهًا للجماعة السيارة، ولكن في حالة أنهم من الأغيار.

وفقًا للراي شموئيل شنيورسون، يُسمح ببساطة تسليم شخص واحد لإنقاذ الجميع، مثل كل الحالات التي تنطوي على مسألة حياة أو موت؛ حيث يُسمح لغير اليهودي بقتل الآخرين لينقذ نفسه.^(٢٨)

(*) الراي كلبون هكوهين (١٨٧٤ - ١٩٥٠ م): كان من حكماء اليهود في توتس.

«باراشات دراخيم» أيضًا، يقول: إن الأغيار ملزمون بذل النفس عن القتل - استنادًا إلى إحدى الفرضيات. مثال الجماعة التي خصصت أحد أفرادها ليُقتل - ليس ثمة فرضية بعدم قتله لإنقاذ الباقي؛ لأنه لا شك أن قيمة الجماعة (وهو ضمنهم) أكثر بكثير من قيمته وحده.

ويخبرنا «منحات حينوخ» أنه: في حالة جماعة الأغيار، سيتم تسليم الفرد لينقذ حياة البقية:

ويبدو ببساطة بحسب «كيسيف مشنيه»، أن التلمود يذكر فرضية أخرى، أنه إذا كان، بحسب الراي موسى بن ميمون في شرائع الملوك، أن أبناء نوح غير ملزمين بذل النفس أيضًا عن عبادة الأوثان؛ لأنهم لم تُفرض عليهم قط شريعة بذل النفس، أما في حالة سفك الدماء، فقد ذهب «كيسيف مشنيه» إلى أنه من الناحية المنطقية، ما دام أنه سيفقد حياته في جميع الأحوال، يُحظر عليه إذا ارتكاب ذنب استنادًا لفرضية (لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟)...

فإن الشخص الذي يتم تحديده بالاسم من بين أفراد الجماعة، رغم أنه غير ملزم بالتضحية عنهم؛ لأنهم سيفقدون حياتهم في جميع الأحوال، فإنه ليس ثمة فرضية لإنقاذه.

إذن في الحالة التي يتم فيها تخصيص أحد الأفراد باسمه لدى الأغيار، فإنه لا شك في أن الأمر مسموح به. أما لدى اليهود فالأمر مرهون بخلاف فقهي بين الأمورائيم وكتب الفتاوى الدينية.

هل ثمة شيء يمكن استخلاصه في حالة عدم تخصيص شخص بالاسم؟ الأمر يتعلق بالسؤال التالي: لماذا يُحظر تسليم أحد أفراد الجماعة لإنقاذ البقية، إذا لم يتم تخصيص شخص معين؟

أدرك «كيسيف مشنيه»، أنه في هذه الحالة، فإن ثمة فرضية تُحظر تسليم هذا الشخص:

في الحالة التي لا يتم فيها تحديد أحد الأفراد باسمه، عندما لا يقولون سوى: أعطونا أحدكم نقتله، هناك احتمالية لأن نقول عن كل فرد في المجموعة: لماذا تعتقدون أن حياته أقل أهمية حتى تقوموا بتسليمه؟ تقوموا بتسليم أحدكم وتنفذوا هذا!

ووفقًا لهذا الادعاء، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يقوموا بتسليم أي منهم.

ووفقاً لرأيه، يُحظر أيضاً لدى الأغيار تسليم أحد أفراد المجموعة عندما لا يتم تحديده بالاسم؛ لأن كل شخص حينها سيكون من حقه الزعم أمام البقية أن: «لماذا تعتقدون أن حياتي أقل أهمية من حياتكم؟ فلتقوموا بتسليم أنفسكم واتركوني!».

لكن «منحاحات حينوخ» يرى أنه حتى لو لم يتم تحديد شخص بالاسم، ليس ثمة فرضية تحظر التسليم؛ لأنه سيقال للشخص الذي تم تسليمه: «ماذا يضريك في الأمر؟ ستفقد حياتك في جميع الأحوال مع بقية المجموعة»:

فيما يخص سفك الدماء، فليقتل الشخص ولا يرتكب الجريمة، انطلاقاً من فرضية: «لماذا تعتقد أن حياتي أقل أهمية من حياتك؟» بمعنى أنه إذا أنقذ صاحبه عن طريق سفك دماؤه هو، عليه أن يبذل نفسه لينقذ صاحبه، لكن في هذه الحالة، حتى إذا بذل نفسه سيقتل صاحبه؛ لأن المجرم يريد قتلهم جميعاً، لماذا يضحي بحياته إذًا؟ لأنه في جميع الأحوال؛ صاحبه لن ينقذ نفسه إذا ضحى هو بحياته، فكل شخص يمكنه أن ينقذ نفسه من الخطر الذي يحدق به، وكان يجب أن يقول «البقاء للأقوى»، فلماذا يضحي أهم بحياته دون أن ينقذ ذلك صاحبهم؟

ووفقاً لمنهجه، أيضاً في حالة عدم تحديد شخص بالاسم، لا ينبع الخطر لدى اليهود من فرضية ما، لكن ينبع من خطورة القتل كما أوردنا رأى «كيسيف مشنيه»^(٢٩).

أما لدى الأغيار، فليس ثمة خطورة في القتل، لذا فإنه يُسمح بقتل الفرد لإنقاذ المجموعة، حتى إذا لم يتم تحديده بالاسم؛ لأنه لا وجود لفرضية «لماذا تعتقد أن حياتي أقل أهمية من حياتك؟»، إذا كان في نهاية الأمر سيموت الجميع^(٣٠).

لأننا بصدد يهودي سيفقد حياته، لذا فالالتزام بالوصية يسقط. لماذا يحسن في عيني الرب ألا نلتزم بالوصية؟، لماذا سيكون دمك أعلى لديه من دم الآخر؟^(٣١).

الأغيار في المقابل، غير ملزمين على الإطلاق ببذل النفس: «حتى إذا أُجبر على عبادة الأوثان، فليفعل»^(٣٢). فلديهم، ليس ثمة جريمة في الأمر في وجود خطر على الحياة، والخطر هو بسبب ادعاء القتل تجاه القاتل فحسب. هنا القرضية تُقال لخلق خطر، وليس من أجل التأكيد على حظر قائم.

المعنى المقصود هو أنه لدى اليهود، يحظر القتل في جميع الأحوال؛ لأنه بهذا سيلحق أذى يهودي آخر، وبالتالي فإن أساس السماح بالقتل باطل.

أما لدى الأغيار، فإنه يجب أن تكون هناك فرضية لتوضيح سبب حظر قتل غير يهودي غير يهودي آخر، وهذه الفرضية التي يقوها من يتعرض للقتل، هي التي ستخلق الحظر؛ لأن الأغيار في الأساس غير ملزمين بشرائعهم في حالة وجود خطر على الحياة، فإذا لم يستطع غير اليهودي الذي يتعرض للقتل إقناع الطرف الآخر بأن «حياتك ليست بأهم من حياتي»، فإنه ليس حظر لقتله.

ثمة حالات تكون فيها الفرضية موجودة لتسمح للأول بقتل الآخر؛ لأن فرضية «حياتي أولى»^(*)، وفرضية «حياتك ليست بأهم من حياتي» ليست صحيحة دائماً، كما قال الراي يوثيل سيركيش^(**) في كتابه «بايت حاداش»^(٣٣).
في هذه الحالات، يُسمح للأغيار بالقتل لهذا الغرض، حتى إذا كان الأمر محظوراً لدى اليهود.

٩ - استحداث تشريعي في العلاقة بين اليهود والأغيار

ارتكب رأوين جريمة دون عمد، وأصيب شمعون على إثرها بإصابات بالغة الخطورة، جعلت حياته مرهونة بزرع كبد شخص معافي، لذلك فهو يرغب في قتل رأوين ليحصل على كبده لإنقاذ حياته.

يبدو أن الشريعة اليهودية تُحرم ذلك^(٣٤). فلا شك في أن رأوين ارتكب جريمة، لكن هذا ليس مبرراً لقتله، فعلى اليهودي أن يضحى بنفسه حقناً للدماء؛ لأن ارتكاب يهودي جريمة في حق يهودي آخر، يعد خسارة للأمة اليهودية.

أما لدى غير اليهود، فلا يمكن منع شخص مصاب من إيقاع الضرر بالشخص الذي تسبب في إصابته؛ حيث إنه لا داعي لديهم لإنقاذ القاتل؛ لأنه السبب في حدوث الكارثة.

والفرضية التي يتم الاحتكام إليها هنا، هي: «هل حياتك أهم من حياتي؟»^(***) أي، لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي، حتى تتسبب في إيذائي بسبب شهورك، دون تحمل نتائج أفعالك؟!

(*) حياتي أولى ١١٧ ٥١٥٦١٢: تعبير ديني يعني أن إقاضي حياتي يسبق في الأهمية أي شيء آخر.

(**) الراي يوثيل سيركيش (١٥٦١ - ١٦٤٠م): من كبار الحكماء الأواخر.

(***) ٢٨٥ ٦١١٣: تعبير ورد في التلمود يطرح تساؤلاً مفاده: لماذا تعتقد أن دمك أغلى من دمي، أي حياتك أهم من

حياتي؟!

١٠- حكم إنقاذ شخص متضرر من شخص مؤذٍ فيما يخص الأملاك والأرواح

يمكن الاحتكام إلى فرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟» فيما يخص الأملاك، لتكون الصيغة كالتالي: لماذا تعتقد أن ما تملكه أنت أهم مما أملكه أنا؟!

عندما يكون الخيار الوحيد هو الحصول على أملاك فلان حتى لا تلحق بأملاكك أذى، فإنه يُحظر عليك فعل هذا، ومن يفعل هذا يعد مُلزماً بالتعويض، حسب ما ورد في «شولحان عاروخ»^(٣٥)، عندما تشكل أملاك فلان خطراً على أملاكك، يُسمح لي بإلحاق الأذى بأملاكه، ولا يمكنه حينها الزعم بأن «أملاكه أهم من أملاكك»؛ لأنه يمكنني أنا الآخر الزعم بأن «أملاكك أهم من أملاكه»، على غرار فرضية «حياتي أهم»، ليس ثمة داعٍ إذن لتحمل الضرر دون الدفاع عن النفس.

كما ورد في الجمارا في (بابا قاما):

إذا صعد ثور فوق ثور آخر، وجاء صاحب الثور الذي بالأسفل وقام بإفلاته، ليسقط الثور الأعلى ويموت، لا يوجد إلزام على هذا الشخص.

أما إذا دفعه نحو الثور الذي يعتليه مما أدى لموته، ففي هذه الحالة يجب التأكد من شيء آخر، أنه إذا كان يستطيع سحبه ولم يفعل، فهو مُلزم بالتعويض، أما إذا لم يستطع إفلاته، فلا إلزام عليه^(٣٦).

إذا تصادف أن شاهد أحدهم ثوراً يهاجم الثور الذي يمتلكه، لا حاجة له للتأكد ما إذا كان صاحب الثور هو المذنب الحقيقي، أو أنه حافظ على ثوره جيداً، بيد أن الثور ارتكب الجريمة رغماً عن صاحبه. على كل حال يُسمح له بالدفاع عن نفسه ضد الثور، لا سيما والجمارا تورده بوضوح هذه الفتوى المشنوية الخارجية (البرائتا)، في حالة وجود ثور أحمق؛ حيث تتحدث عن أن: «الثور ليس في حاجة إلى حراسة»^(٣٧).

أي أنه حتى إذا أعفسي صاحب الثور من دفع التعويض، يُسمح للمتضرر بإلحاق الأذى بأملاك صاحب الثور للدفاع عن ثوره.

وكما يتلخص في «شولحان عاروخ» في باب «شرائع الإصرار بالأملاك»، فإنه:

إذا كانت أملاك الأول تتسبب في ضرر لأملاك الثاني، وإنقاذ أملاك الأول سيكون على حساب أملاك الثاني، يُسمح له بالإضرار بها.

توصلنا إلى نتيجة مقادها: أنه عندما تضرر أملاك الغير بأملاكي، حتى إذا حدث هذا دون قصد، يُسمح لي بالدفاع عن نفسي وبإلحاق الأذى بأملاكي، ولن يستطيع حينها الزعم بأن «أملاكي ذات قيمة أعلى من أملاكي».

١١- دلالة القانون الجنائي لدى الأعيان

رأينا أنه وفق ما ورد في كتاب «باراشات دراخيم» أيضًا، يمكن الاحتكام إلى فرضية «أنت لست بأهم مني»، في قانون العقوبات الجنائية لدى الأعيان، بيد أنها ليست قوية بما يكفي كما هو الحال في القانون المدني. أي أنه ليس ثمة تغليظ في العقوبة لدى الأعيان في حالة القتل.

إذا كان القانون المدني يميز إلحاق الأذى بالشخص المعتدي دون الاحتكام لفرضية «أنت لست بأهم مني»، فلا بد أن نفس الأمر، في القانون الجنائي، أيضًا، انطلاقًا من فرضية «حياتي أهم من حياتك».

الأمر مختلف بالنسبة للشريعة اليهودية، التي لا تحتكم إلى الفرضية سالفة الذكر؛ لأنه على كل يهودي التضحية بنفسه، حتى لا تخسر الأمة اليهودية أحد أفرادها.

بناء على ذلك، فإنه في حالة قيام غير اليهودي بإلحاق الأذى بغير اليهودي، يتيح قانون العقوبات الجنائية للمتضرر الانتقام لنفسه، حتى إذا صدر هذا عن المعتدي دون قصد، كما هو الحال في القانون المدني.

على سبيل المثال: إذا اعتلى غير اليهودي درجات سلم مرتفع، ثم فجأة أفلتت قدمه أو انهارت إحدى الدرجات من تحت قدميه، ونقصد هنا إحدى الدرجات القوية المثبتة بإحكام، فإن الأمر يعد حادثة قدرية^(٣٨). إذا تسبب هذا في قتل شخص آخر من الأعيان يقف أسفل درجات السلم، يُسمح للمتضرر دفع الضرر عن نفسه عن طريق دفع درجة السلم خلف الدرازين ليموت الشخص الذي يقف فوق الدرج.

مثال آخر: إذا انتاب غير اليهودي حالة صرع؛ مما تسبب في دفعه لغير يهودي آخر يقف بجانبه ليسقط من على، والوسيلة الوحيدة لينقذ الشخص الثاني نفسه هي أن يسقط المريض نفسه، يميز كتاب «باراشات دراخيم» في هذه الحالة للمتضرر أن يدفع المريض فيسقطه؛

لأنه يُلحق به الأذى. ويمكن للشخص الثاني الاحتكام إلى فرضية «حياتي أهم» في مواجهة الشخص المريض.

بتشابه هذا الحكم مع نظيره في القانون المدني في حالة اعتلاء ثور لثور آخر، كما أسلفنا. في المقابل، ترى الشريعة اليهودية ضرورة التضحية بالنفس؛ استنادًا لتعاليم التوراة. وبالفعل عندما يتم إنقاذ حياة يهودي، تبيح التوراة بعض المحظورات؛ انطلاقًا من مبدأ «ومن يلتزم بتطبيق شرائعي، يُجزى خيرًا في الدنيا والآخرة». عندما يتعرض اليهودي لخطر الموت المؤكد، يجب عليه التضحية بنفسه، بدلًا من وقوع جريمة قتل.

وإذا كان ببساطة هناك تحريم للقتل في حالة «اقتل فلانًا أو تقتلك»، كما أوضحنا من قبل حسب رأي الراي شلومو بن يتسحاق، فإنه يمكن الاحتكام أيضًا لهذه الفرضية في حالة قتل يهودي ليهودي آخر دون تعمد؛ حيث إنه يُحظر على المتضرر أن يلحق الأذى بالقاتل حتى ينقذ حياته؛ لأننا في هذه الحالة سنحسر أحد أفراد الأمة اليهودية.

١٢- التعسر في الولادة

ورد في التلمود في باب «الطهارة»^(*) في فصل «أوهالوت»^(**):

أنه إذا تعسرت المرأة في ولادتها، يجب قطع أوصال الجنين في أمعائها وإخراج أعضائه العضو تلو الآخر؛ لأن حياة الأم أهم من حياة الجنين. إذا خرجت رأس الجنين، يُحظر قتله؛ لأنه يُحظر قتل شخص من أجل شخص آخر.

ماذا يكون الحكم في الحالة المشابهة لهذه الحالة في القانون المدني؟

قام شخص ما ببيع المولود الذي أنجبته بقرة لشخص آخر^(٣٩)، البقرة تواجه عسرًا في ولادتها، والسبيل الوحيد لإنقاذها هو قطع أوصال الجنين؛ حيث إنه إذا لم يحدث ذلك ستموت البقرة، ويعيش المولود.

يمكننا أن نفهم من هذا أن الجنين يؤدي البقرة، ولذلك يُسمح لصاحب البقرة بأن يقتل

(*) باب الطهارة ٦٦٦٧: هو الباب السادس بين أبواب التلمود، ويختص بمسائل الطهارة والنجاسة.

(**) «أوهالوت»: تعني الخيام ٦٦٦٨: هو الفصل الثاني من باب الطهارة، وهو الباب السادس والأخير من التلمود.

الجنين، مثلها هو الحال في حكم الثور الذي اعتلى ثورًا آخر. رغم أن هذا الضرر وقع رغماً عن الجنين، فإنه يُسمح، كما أوضحنا، إلحاق الأذى بالشخص الذي ارتكب خطأ دون قصد.

يمكننا أن نفهم أيضاً، أن البقرة تضر بالمولود؛ لأنها لا تسمح له بالخروج من رحمها، حتى لو كانا يضران بعضهما البعض رغماً عنهما، كما ورد في كتاب «ابن هازل»^(*)، في قسم «شرائع القتل والحفاظ على الأرواح»:

لأن هذه طبيعة الأمور، أن يضر بعضهما البعض؛ بحيث إن المرأة تضر الجنين بغلقها طريق الخروج في وجهه، وبهذا تعد بالفعل قاتلة.

ليس من الواضح في هذه الحالة من تعدي على مَنْ؟! لذلك يُحظر على أي منها إلحاق الأذى بالثاني، ولتصوير الأمر، نورد المثال التالي:

إذا سقط شيء يخصني فوق قرني ثور، وتسبب القرنان في إلحاق الأذى بهذا الشيء، لا شك في أنه يُحظر إلحاق الأذى بالثور؛ لأنه لم يضرني، بل أنا الذي قد تعرضت للأذى بسببه.

والمثل بالمثل: إذا سقط ثور رأوبين رغماً عنه فوق ثور شمعون؛ مما أدى إلى اختناق الثور الذي يمتلكه الأخير، يُسمح للثور المتضرر بإلحاق الأذى بثور رأوبين لينقذ نفسه، لكن يُحظر على رأوبين إلحاق الأذى بثور شمعون؛ لأن الثور الذي يمتلكه هو المعتدي في هذه الحالة.

أما فيما يخص المرأة والجنين: فمن المستحيل أن نعلم أي الطرفين بدأ بالأذى. فلا يمكن لأي شخص أن يزعم أن الطرف الثاني هو المعتدي، وأنه يُحظر على أي شخص إلحاق الأذى بالطرف الثاني.

إذا فهمنا، كخيار ثانٍ، أنه إذا كانت الأم والجنين يضران بعضهما البعض، فمن الواضح بالنسبة للمرأة التي تعاني عسرًا في الولادة، أن نفهم لماذا يُحظر عليها قتل الجنين، كما هو الحال في القاتون المدني.

أما إذا فهمنا أن الجنين وحده هو الذي يضر الأم دون أن تضره هي، فلماذا يُحظر إذن على الأم قتل الجنين الذي يسكن في أحشائها بعد أن ظهرت رأسه في الخارج؟!

(*) «ابن هازل ١٢٨٧:٦١٢»: كتاب يقع في سبعة أجزاء من وضع الحاخام ايسر زلمان ميلتسر ١٦٥١ ١٧٦١ ١٧٦٥، ويبدو حول الراي موسى بن ميمون، وتحديثات الراي موسى بن نحمان على التلمود البابلي.

وانطلاقاً من فرضية أن «حياتها أهم»، يمكنها أن تحمي نفسها، كما هو الحال في القانون المدني الذي يميز لصاحب البقرة قتل الجنين الذي يلحق الأذى بالأم.

ويستوي ما تقدم مع ما أوردنا حول السائد بين اليهود؛ حيث إنه يُحظر قتل شخص، إلا إذا كان هذا من أجل إنقاذ حياة يهودي. وفي حالة الولادة المتعسرة، فإن أحد الطرفين سيموت من تلقاء ذاته؛ لذا فإنه يُحظر على الأم قتل الجنين لتتقذ نفسها^(٤١).

ثمة تشديد في قانون العقوبات الجنائية أكثر منه في القانون المدني العادي؛ حيث إنه يُحظر قتل الشخص الذي ارتكب ذنباً دون تعمد، على الرغم من أنه يُسمح بالإضرار بأمالك نفس الشخص.

وحسب ما أورد الراي يسرائيل^(*):

ورغم أنه يُحظر إلحاق الأذى بالجنين ما دامت رأسه قد خرجت من بطن الأم، فإن هذا يسي على اليهود فحسب؛ حقناً للدماء^(٤١).

في المقابل، بالنسبة للأملاك، لا يوجد إلزام بالتضحية بالنفس، مع ضرورة تحديد الشخص المذنب. يتطابق الأمر لدى الأغيار، فيما يخص هذه الحالة، كما هو الحال في القانون المدني؛ حيث إن مسألة التضحية بالنفس تنبع من فرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟»، وليس بسبب ضرورة تنفيذ الشرائع.

إذا كان القانون المدني يميز لصاحب البقرة قتل الجنين الذي يسبب لها الأذى، فإنه يُسمح كذلك للداية أن تقتل الجنين الذي يشكل خطراً عليها؛ انطلاقاً من فرضية «حياتي أولى»^(٤٢).

١٣- الخلاف بين التلمود البابلي والتلمود الأورشليمي

ورد في الجمارا، وبالتحديد في السنهدرين:

قال الراي هونا^(**): يُسمح بإنقاذ حياة الطفل الصغير الذي يسبب ضرراً، أما الشخص البالغ فليس من الضروري تحذيره أولاً، وليس ثمة تفرقة هنا بين كبير أو صغير.

(*) الراي يسرائيل ٦٧١ ١٧٦٧: هو شاؤول يسرائيل ١٧٦٧ ١٧٦٧، من كبار علماء العهد القديم، وله مؤلفات تشرية مهمة.

(**) الراي هونا ٦٦ ٦٦٦: ورد ذكره كثيراً في التلمودين البابلي والأورشليمي، ينتمي للجيل الثاني من الأمورايم في بابل؛ عاش في النصف الأول من القرن الثالث.

وبالتحول للراي حسدا وخلافه مع الراي هونا نجد ما يلي: «يُحظر إلحاق الأذى بالجنين إذا أُخرج رأسه؛ لأنه يُحظر قتل نفس لصالح نفس أخرى» لكن ماذا إذا كان الجنين هو الذي يمثل خطرًا؟!^(*)

يبدو أن الجمارا أدركت أن المخلوق الصغير يشكل خطرًا حقيقيًا على الأم، رغم أنها لا تمثل أي خطر عليه، لكن يُحظر عليها قتله؛ لأنه يضر بها دون قصد، وليس بإرادته، كما ورد في (تيفثيريت يسرائيل^(**)) «(٤٣):

«لا يُعتبر الطفل مذنبًا؛ لأنه لم يتعمد إيذاء الأم».

وفقًا لهذا التصور، فإن ثمة تشديدًا لدى الشريعة اليهودية أكثر في القانون المدني كما أوردنا سلفًا. لكننا نجد معنى مختلفًا في التلمود الأورشليمي، وبالتحديد في السنهدين:

«هل يمكن اقتداء الكبير بالصغير؟»

انتقد الراي يرمياهو^(***) هذا المبدأ بقوله:

«يُحظر إلحاق الأذى بالطفل المولود إذا أُخرج رأسه ومعظم أجزاء جسده، حتى لا تُزهِق روح لصالح روح أخرى». واختلف الراي يوسي^(****) مع الراي بون^(****) والراي حسدا حين قال: «لا يمكن معرفة من قتل من».

يرى التلمود الأورشليمي أنه ليس ثمة دليل في المشناه يمنع قتل المولود الصغير الذي يشكل خطرًا على أمه؛ لأن كلا الطرفين يضران بعضهما البعض، كما ورد في تفسير «بنيه موشيه»^(*****).

أي أنه مثلما تتعرض الأم لخطر الوفاة بسبب آلام الولادة، فالمولود أيضًا يتعرض لنفس الخطر ولنفس السبب. وفقًا لهذا، فإنه إذا كان أحد الطرفين يضر بالطرف الثاني، حتى لو كان

(*) «تيفثيريت يسرائيل תפארת ישראל»: مؤلف فكري من وضع الراي يهودا ليفا بن بتسلئيل רבי' 7177, 7177א 12 בצלאל/מהר"ל.

(**) الراي يرمياهو רבי' 1757: من كبار الأمورايم حكماء التلمود الذين عاصروا انتهاء تدوينه على يد الراي يهودا هناسي في فلسطين، وعاصر الجيل الرابع، ولد في بابل، وهاجر بعدها لفلسطين، وكان دائمًا ينتقد الإنتاج الفكري ليهود الشتات في بابل.

(***) الراي يوسي רבי' 105: من كبار التنايم الذين عاصروا آخر 200 عام من فترة الهيكل الثاني.

(****) الراي بون רבי' 110: هو الراي يوسي ياربي بون، من أمورايمي فلسطين، وينتمي للجيل الخامس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي.

(*****) «بنيه موشيه פנה משה»: الكلمة تعني «وجه موسى» وهو أحد كتب التفاسير اليهودية.

هذا رغماً عنه، يُسمح بقتله، كما يميز القانون المدني إلحاق الأذى بأملاك الطرف الذي ارتكب الخطأ دون تعمد.

من خلال هذه الآراء، يمكننا أن نتبين أن التساؤل الذي يطرح نفسه، حول ما إذا كان يُسمح ليهودي بقتل يهودي آخر ارتكب جريمة قتل رغماً عنه أم لا؟، تبين أن إجابة مثل هذا السؤال مرهونة بالخلاف القائم بين التلمود الأورشليمي والتلمود البابلي. فالبابلي لا يميز القتل في هذه الحالة رغم كون الشخص مذنباً؛ لوجود تشدد في تحريم القتل.

لكن وفقاً للأورشليمي، فإنه يُسمح بقتل الشخص المذنب، وفيما يخص المرأة المتعسرة في ولادتها، ومسألة عدم السماح لها بقتل وليدها، فإن الأمر يرجع لصعوبة تحديد المذنب في بداية الحدث، وما يترتب على ذلك من تحديد من يلحق الأذى بمن^(*).

لكن يمكن أن تدرك عدم وجود خلاف حول هذا من خلال ما يلي:

فقد ورد في «إيجروت موشيه»^(*) أنه يمكننا أن نفهم مما ورد في التلمود الأورشليمي أنه رغم أن الجنين يضر بالأم بينما لا تضره هي، كما ورد «لم يقصد الجنين الإيذاء، بل تصادف استحالة أن يعيشا كلاهما...» فإن كلا منهما يعد متضرراً، حتى إذا كان الجنين هو السبب؛ لأنه لم يكن متعمداً.

أي أن الأورشليمي أيضاً يتفق مع أن الجنين هو من يؤدي الأذى. لكن الأورشليمي يتفق كذلك مع أن الجنين يتسبب في هذا الضرر رغماً عنه، ويُحظر قتله في هذه الحالة؛ لأن القانون الجنائي لدى اليهود لا يميز قتل من يتسبب في ضرر رغماً عنه.

ففي مثل هذه الحالة يمثل كل طرف خطراً على الطرف الآخر، ويُحظر على أي منهما إلحاق الأذى بالطرف الآخر.

ويصف التلمود الأورشليمي هذا الوضع بالجملة التالية «لا تعلم من قتل من؟»، فرغم أن الجنين هو الذي يتسبب في الأذى، فإنه يفعل هذا رغماً عنه، لذا يُحظر المساس به. يتفق التلمود الأورشليمي والتلمود البابلي في اتباع هذا الأسلوب، أي أن من تسبب في ضرر دون قصد، ليس عليه ذنب، رغم أن القانون المدني يميز الدفاع عن النفس ضد الشخص المتسبب في الضرر رغماً عنه.

(*) «إيجروت موشيه» 2777: 677؛ والكلمة تعني «رسائل موسى» كتاب تفسيري يقع في ثمانية أجزاء من تأليف الراي موشيه فاينشتاين 777 5555555555، ويضم بين دفتيه مجموعة من الأحكام التشريعية التي تشكل حجر أساس في مجال الفتاوى الشرعية.

* يمكن القول إن التلمود الأورشليمي يتفق مع عدم قتل الشخص الذي ألحق الأذى دون تعمد، وما دعم إلغاء هذا الدليل من المشناه هو أن كلا الطرفين يضر بعضه البعض. ولكن هذا لا يعني استحالة نفي لجوء الطرف المتعدي للقوة، إلا أن افتراض أن كلا الطرفين يهاجم بعضه البعض، هو افتراض تم الخلاف بشأنه بشكل يتطلب الإسهاب، رغم أنه بغض النظر عن هذا، يُحظر قتل الجنين؛ لأنه تسبب في الضرر رغماً عنه (ويمكننا أن نضيف كذلك أنه من المهم إيجاد ذريعة لذلك، حتى نتعلم من هنا أن القانون المدني هو الآخر لا يميز إيذاء الجنين، رغم عدم تشدد القانون الجنائي في هذا).

وفقاً لهذا، فإنه ليس ثمة خلاف بين التلمود البابلي والتلمود الأورشليمي حول عدم السماح بقتل الشخص المتسبب في الضرر رغماً عنه، لكن هناك خلاف بينهما حول الظروف المحيطة بالأم التي تواجه عسراً في الولادة، وهل يُسمح في ضوء هذا الكلام، لصاحب البقرة بأن يصد هجوم هذا الجنين الذي يتسبب للبقرة في آلام تؤدي لتعسر في الولادة؟

* ثمة احتمالية أخرى مفادها: إن التلمود البابلي يتفق مع التلمود الأورشليمي حول ضرورة قتل الشخص الذي تسبب في الضرر رغماً عنه.

وفقاً لهذه الفرضية، نفهم أن التلمود البابلي يقصد أن «الأذى كان قدرياً»، أي أنه من المستحيل الجزم بأن الجنين أضر بالأم؛ لذا فكلا الطرفين يعد آثماً، ويُحظر قتل الجنين^(٥٠).

وبناء على هذه الفرضية، فإنه ليس ثمة فرق بين اليهود والأغيار في القانون المدني، أي أنه يُسمح بقتل الشخص الذي ألحق الأذى رغماً عنه، سواء في القانون المدني أو الجنائي.

على أية حال، فإن أحكام القانون الجنائي فيما يخص التضحية بالنفس لدى الأغيار، ليست أكثر خطورة من أحكام القانون المدني؛ لذا فليس ثمة خلاف حول السماح لأي شخص غير يهودي بقتل غير اليهودي الذي سقط فوقه من عل رغماً عنه.

ونورد فيما يلي جدول ببعض الاختلافات بين التلمود البابلي والأورشليمي، فيما سبق من قضايا:

البابلي يتفق مع الأورشليمي تفسير ٣	ثمة خلاف فحسب في القانون المدني تفسير ٢	الأورشليمي تفسير ١	الخلاف بين التلمود البابلي والأورشليمي (التفسير البسيط الذي ورد في متن الفصل)	التفسير المحتمل
يُحظر التدخل	البابلي: يُسمح لصاحب البقرة بقتل بالجنين الأورشليمي: يُحظر التدخل	يُسمح لصاحب البقرة بقتل بالجنين	البابلي: يُسمح لصاحب البقرة بقتل بالجنين الأورشليمي: يُحظر التدخل	حكم جنين البقرة وجنين الأغيار
يُحظر إيذاؤه	يُحظر إيذاؤه	يُحظر إيذاؤه	يُحظر إيذاؤه	الجنين اليهودي
يُحظر (حتى على المتضرر) إيذاء المعتدي	يُحظر (حتى على إيذاء المعتدي	يُحظر (حتى على المتضرر) إيذاء المعتدي	البابلي: يُحظر إيذاؤه الأورشليمي: يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	اليهودي الذي سقط من علٍ فوق يهودي
يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	غير اليهودي الذي سقط فوق غير اليهودي من علٍ

١٤- ملخص

في حالة «اقتل فلاناً أو تقتلك»، نجد خلافاً لدى الأغيار:

حسب شموئيل شنيئورسون، يُسمح للمتضرر بإيذاء الذي تعدى عليه
ليتقذ نفسه، وحسب كتاب «باراشات در اخيم»، فإنه يُحظر الاحتكام لأي
فرضية من الفرضيات سالفه الذكر.

إن الرخصة التي يمنحها شموئيل شنيئورسون مفادها على أية حال، هو أن
وجود الطرف الآخر يمثل خطراً ما، لذلك يُسمح لغير اليهودي، إذا قام أحدهم

بالوقوف في طريقه، أن يقتله لينتقد حياته. ويجب مناقشة مسألة ما إذا كان يُسمح لغير اليهودي، حسب شموئيل شنيورسون، بقتل شخص آخر لا يمثل خطراً عليه، بل هو فحسب، يرغب في استغلال وجوده في المكان لينتقد حياته؟

وفقاً لكتاب «باراشات دراخيم»، فإنه يجب على غير اليهودي التضحية بحياته في حالة القتل، مثلما هو الحال لدى اليهود؛ لأنه لدى اليهود ينبع الأمر من ضرورة التضحية بالنفس فيما يخص تنفيذ الفرائض الدينية، في الوقت الذي ينبع فيه الأمر لدى الأغيار من مجرد فرضيات.

يؤكد كتاب «باراشات دراخيم» على أنه إذا كان أحد الطرفين يمثل خطورة على الطرف الآخر، حتى لو كان هذا رغباً عنه، يُسمح للطرف الأول بإلحاق الأذى بالطرف الثاني، كما هو الحال في القانون المدني الذي يحفظ للطرف الأول حقه في الدفاع عن نفسه. هذا رغم أن الشريعة اليهودية لا تميز هذا^(٤٦).

من يعترض طريق شخص	شخص يلحق الأذى دون تعمد	«اقتل فلاناً أو تقتلك»	العلاج عن طريق إيذاء الغير
يهرب من قاتل	يُسمح بإيذاؤه	يُسمح بإيذاؤه	يُسمح بإيذاؤه
يُسمح بإيذاؤه	يُسمح بإيذاؤه	يُسمح بإيذاؤه	يُحظر إيذاؤه
يُسمح بإيذاؤه، وسيتضح الأمر فيما بعد	يُسمح بإيذاؤه	يُسمح بإيذاؤه	يُحظر إيذاؤه

١٥- حكم الشخص الذي يتسبب في أذى بشكل مباشر، اعتراض طريق في حكم الملكية الخاصة:

ذكرنا فيما سبق القضية الواردة في التلمود في «بابا قاما» في الفصل الثالث، والتي تدور حول السماح بإلحاق الأذى بالشخص المتعدي لاتقاء شره، حتى إذا كان هذا الأذى تم رغباً عنه.

سنناقش الآن أمثلة أخرى وردت في الجهارا لتعريف كلمة «معتد»:

«من يملأ فناء صديقه بأباريق الخمر والزيت التي يمتلكها، يُسمح بتحطيمها».

المقصود ببساطة هو أنه: إذا كان صاحب الفناء يتعرض لخسارة مادية بسبب وجود هذه الأباريق لديه، فإنه يُسمح له بتحطيمها لينقذ نفسه من الخسارة.

ثمة سؤال يطرح نفسه هنا: هل الجمارا تقصد هنا فحسب أن هذا الشخص قد وضع الأباريق عن عمد، أم أن الأمر يستوي إذا فعل هذا دون عمد؟ وتورد مثالاً آخر هنا: انتقال أغراض الأول لفناء الثاني الذي يقطع الطريق على الأول. مالك الفناء يُهرع للخروج من الفناء، وإذا لم يتمكن من الخروج، الآن، سيتعرض لخسارة مادية كبيرة، رغم أنه يعلم أنه ربما يصطدم بأغراض الأول، مما سيؤدي إلى تحطيمها رغمًا عنه.

وفقًا لما ورد سلفًا، فإنه أيضًا عندما تتواجد أغراض شخص ما في فنائي رغمًا عني، يُسمح لي بالإضرار بأغراضه، إذا كانت تعيق طريق الخروج من الفناء؛ لأنها تتسبب لي في خسارة مادية. في هذه الحالة، تسبب صاحب الأغراض في أذى دون أن يقصد؛ لأن أغراضه في حوزة شخص آخر، ويُسمح، كما أسلفنا، بالحاق الأذى بأغراضه تلك.

مثال آخر: ألقى رأوين ببعض الأواني من فوق السطح، لتسقط فوق وسائده^(٤٧) الموضوعت تحت التصرف العام، والموجودة في مكان يُسمح له باستخدامه. سقط شمعون دون عمد، وكان على وشك إسقاط الوسائد أثناء سقطته تلك، ونتيجة لهذا تحطمت الأواني التي سقطت من فوق السطح. ببساطة، يُسمح لرأوين الدفع بشمعون ومنعه من السقوط والدفع بالوسائد، حتى لو تسبب هذا في ضرر مادي لشمعون؛ لأن شمعون يتسبب في ضرر مادي لرأوين بسقوطه، وبالتالي من حق رأوين الدفاع عن نفسه.

١٦- حكم فرض غرامة مالية على من يلحق الأذى بالشخص الذي يقطع الطريق

ورد في الجمارا في «بابا قاما»، حول الغلة^(*) التي تعيق إنقاذ أحدهم، أن الشخص الذي يلحق الأذى بالغلة لينقذ نفسه، عليه أن يدفع تعويضًا ماديًا وفقًا للأصول المرعية في هذه الحالة، حتى إذا كانت مسألة حياة أو موت:

«يُحظر على اليهودي أن يتسبب ليهودي آخر في خسارة مادية لينقذ نفسه»،

(*) المقصود بالكلمة في اللغة المحصول بشكل عام.

وكما ورد في التفسير الخارجية: «وعليه أن يدفع تعويضًا ماديًا عندما أنقذ نفسه؛ لأنها مسألة حياة أو موت»^(٤٨). التفسير الخاص بالجزار مفاده هو: أن الغلال أعاق الطريق أثناء محاولة إلحاق الأذى بالفلسطينيين^{(*) (٤٩)}.

ورغم هذا فإن داود ملزم بدفع تعويض، إذا ألحق الأذى بالغلة؛ لأنه أنقذ نفسه على حساب أملاك الغير، ونفس الحال أيضًا بالنسبة للمتضرر الذي حطم الأواني؛ حيث ورد: إذا نعد شخص إيذاء شخص آخر، وقام أثناء ذلك بتحطيم الأواني الخاصة بشخص ثالث، حيثئذ يكون ملزمًا بدفع تعويض عن الخسائر؛ لأنه حاول الاستفادة على حساب أملاك الغير.

أي أنه على الرغم من أنه يُسمح للمتضرر بإلحاق الأذى بالأغراض التي تعيق طريقه؛ لأن حياته مهددة، فإنه ملزم بدفع تعويض عن ذلك. من وجهة نظر القانون المدني، فإن الأملاك التي تعيق الطريق لا تعد خطرًا، ومن المستحيل التعرض لها دون دفع تعويض.

بمعنى آخر: إذا لم يكن ثمة خطر على الأرواح واقتصر الأمر على ضرر مادي، يرغب الفلسطينيون، أي المتضرر، في أن يتم سداده، فإنه يُحظر التعرض للأملاك التي تعترض الطريق، ولذلك فإنه عندما يُسمح بفعل هذا لإنقاذ حياة شخص آخر، يجب دفع التعويض.

١٧- الانقسام في الرأي حول حكم الشخص المتعدي والشخص الذي يعيق طريق الإنقاذ

لأول وهلة، نجد أنفسنا أمام معضلة مفادها أنه: من ناحية، رأينا أنه عندما تضررني أملاك شخص ما، يمكنني الدفاع عن نفسي وإلحاق الأذى بأملكه، حتى لو كان هذا رغبًا عنه. ومن ناحية أخرى، عندما تعيق أغراض شخص ما طريقي، فأقوم بإلحاق الأذى به لإنقاذ نفسي، أكون ملزمًا بدفع تعويض عن هذا... ما السبب في هذا؟ إذ إن هذه الأغراض تعيق طريقي وتعترض حياتي للخطر، ولذلك يُسمح لي بإلحاق الأذى بها لإنقاذ حياتي. ما الفرق إذن بين الحالتين؟

(*) الفلسطينيون ٥٧٦٥: أحد شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم، وخاضوا - بحسب العهد القديم - حربًا ضد سبط إسرائيل بقيادة الملك داود.

الانقسام في الرأي بين الحالتين يدور حول أنه: إذا كان لأول وهلة، يُسمح للشخص الذي تسبب في الأذى رغماً عنه أن يفعل ما فعل (في الحالة التي يحاول فيها إنقاذ نفسه من خسارة مادية)، يُحظر على الشخص الثاني أن يضره.

هذا هو السبب الذي يجعل القانون المدني لا يعتبر مالك الغلة متعدياً، بل متضرراً، ويجب تعويضه عن خسارته. ويُسمح للشخص أن يضع أملاكه في أي مكان، حتى لو بإهمال، وحتى إذا كان هذا سبباً في ضرر مادي لشخص آخر.

فمثلاً: إذا كانت ثمة عربة فارغة تندرج في اتجاهي، والوسيلة الوحيدة لإنقاذها هو أن تعبر من الطريق الذي أسير فيه (والذي يحق لي السير من خلاله)، من المستحيل إلزامي بالتوقف عن السير لإخلاء الطريق للعربة، حتى لو تعمدت هذا؛ لأن المكان مخصص لي (والسبب الوحيد الذي يجعلني أخلى الطريق هو فريضة «إعادة الأغراض المفقودة»^(*)). حتى إذا فعلت هذا عن عمد، يُحظر على صاحب العربة أن يعطي لنفسه الحق في إلحاق الأذى بي بدعوى أنني لم أعيد إليه أغراضه المفقودة. يتطابق هذا الحكم مع الحكم الذي يحظر سرقة القليل من المال من الطرف الثاني من أجل كسب مبلغ مالي أكبر^(٥٠).

وعلى هذا، يكون موقف داود في الحالة سالفة الذكر هو أنه: أنقذ نفسه على حساب أملاك الغير. ومن حق مالك الغلة أن يحصل على تعويض وفقاً لما يقره القانون المدني. على الرغم من أن القانون الجنائي يميز إلحاق الأذى بالغلة في هذه الحالة؛ لأن إنقاذ حياة شخص أهم من إنقاذ الأملاك.

هذا يعني أنه، إذا كان ثمة شخص مؤذ طلب من شخص آخر أن يشغل طريق إنقاذ شخص ثالث في مكان مهجور، يهدف منع الطرف الثالث من إنقاذ نفسه من الضرر المادي الذي سيلحق به من قبل الطرف الأول، بينا الشخص الثالث يهدد بفرض عقوبة على من يقف في طريقه، يُسمح في هذه الحالة بغلق الطريق.

لا شك في أنه يُسمح بالتعرض لخسارة مادية من أجل إنقاذ الأرواح، كما ورد في «شولحان عاروخ». لكن هذا الشخص لا يعد متعدياً في هذه الحالة (إلا إذا كان ملزماً بإعادة الأغراض المفقودة، وهو الأمر الذي لا يتضمن دفع تعويض كما ستري) لكن يُحظر، في حالة الثور الذي

(*) إعادة الأغراض المفقودة *השבחת אבידות*: تفرض الشريعة اليهودية إعادة الأغراض المفقودة لأصحابها، وفقاً للأمر الوارد في التوراة في (تثنية ٢٢: ١ - ٣).

صعد فوق ثور آخر، استغلال ثور لإيذاء ثور آخر. لذا فإن مالك الثور هو المتهم بإلحاق الأذى، حتى لو كان هذا رغماً عنه، ويُسمح بالاحتفاء ضد هذا الأذى.

أما فيما يخص من يشعل فناء غيره دون تعمد، بوضع أغراضه لديه، فالمكان المهجور يكون من حق من يشغله أولاً، حتى ينقذ نفسه من الضرر الذي سيلحق به. لكن الفناء الذي يملكه الطرف الثاني ليس ملكي، وإذا كان ثمة شخص يهددني بإلحاق الأذى بأملاكي إذا لم أقم بشغل الطريق، يُحظر عليّ أن أطيعه في ذلك، حتى لو عرضني هذا لخسارة مادية.

١٨- حكم إلزام إعادة الأغراض المفقودة لدى اليهود والأغيار

نعود لواقعة الشخص الذي امتلك قطعة أرض مهجورة للاستخدام الشخصي، بينما ثمة شخص آخر في حاجة لهذه الأرض لينقذ نفسه من خسارة مادية. كنا قد أوضحنا، حتى الآن، أنه يُحظر على الشخص الذي يواجه أزمة مادية، أن يلحق الأذى بالأمالك التي تخص مالك الأرض؛ لأن مصلحة الأخير هي المهمة، وهو الذي من حقه استغلال الأرض لأغراضه الشخصية.

وتساءل: هل ثمة إلزام على الذي يمتلك الأرض بإخلاء المكان من أغراضه، حتى يتسنى للشخص الثاني إتقاذ نفسه من الخسارة التي ستلحق به؟

الشريعة اليهودية تلزمه بحكم إعادة الأغراض المفقودة، كما ورد في «شولحان عاروخ»:

من رأى منكم أغراضاً مفقودة من بني إسرائيل، عليه العمل على إعادتها لأصحابها؛ حيث ورد في العهد القديم أن «عليك بإعادتها»، والأمر نفسه بالنسبة للأرض، بمعنى وجوب المحافظة عليها؛ حيث ورد أنه «إذا رأيتم المياه تتدفق لتروي أحد الحقول، عليكم بإحاطة الأرض بسياج لإنقاذها من الغرق».

يقتصر تنفيذ هذا الحكم على ألا يتسبب ذلك في خسارة مادية نتيجة إخلاء الأرض. وليس ثمة إلزام بدفع تعويض عن أي خسارة مادية حتى تعود الأغراض المفقودة، كما ورد في «شولحان عاروخ»:

إذا فقد شخصان أغراضهما، وكان الأول قد تسبب في ضياع أغراض الثاني، إذا استطاع إعادتها فليفعل، وإذا لم يستطع فعله إعادة أغراضه فحسب؛ لأنها أهم.

لا يوجد إلزام على أي شخص بالتضحية بأمواله ليعيد أغراض فُقدت من شخص آخر، لكن إذا كان هذا لن ينطوي على خسارة مادية، عليه بإعادتها. ويُحظر المطالبة بأجر لإعادة الأغراض المفقودة؛ حيث ورد:

«من يعيد المفقودات، فليعيدها دون مقابل».

ويجب على الشخص الذي يشغل الطريق أن يقوم بإخلائه دون مقابل، ناهيك عن أنه يُحظر على أي يهودي أن يشغل طريق صاحبه دون سبب؛ لأنه بهذا سيمنعه من إنقاذ حياته، حتى إذا كان هذا الطريق مهجورًا.

الأمر مباح فقط إذا كان من سيعترض الطريق ستلحق به خسارة مالية، حينئذ يتم إعفاؤه من الالتزام بشريعة إعادة الأغراض المفقودة؛ لأن استعادة أغراضه أهم في هذه الحالة. أما لدى الأعيان، فليس ثمة إلزام بمبدأ إعادة الأغراض المفقودة.

إذا امتلك أحد الأعيان منطقة ما، غير ملزم بإخلائها، حتى إذا كان يستطيع فعل هذا دون أن يصيبه أي ضرر^(٥١). ويحق له البقاء في المكان، بل ومطالبة الشخص الآخر بأن «تدفع لي أنت مقابلًا إذا كنت ترغب في أن أخلي لك الطريق».

وفقًا لهذا، نورد حالة مشابهة: هربت البقرة التي يمتلكها أحد الأعيان، فقام صاحبها بمطاردتها في منطقة مهجورة تضم طريقًا ضيقًا. ماذا يكون حكم شخص يكره صاحب البقرة، ويريد الوقوف في منتصف هذا الطريق الضيق ليغلقه، حتى يتسبب له في خسارة مادية؟

وجدنا أنه من الناحية التشريعية، لا يوجد ما يمنعه من فعل هذا، فمن حقه استغلال المنطقة المهجورة كيفما شاء، حتى لو تسبب هذا في ضرر مادي لشخص آخر.

١٩- حكم اليهودي الذي يعترض طريق إنقاذ أملاك تخص يهودي آخر

لقد أوضحنا أنه يُحظر على أي يهودي أن يمنع محاولة إنقاذ شخص آخر لأملكه، استنادًا إلى فريضة إعادة الأغراض المفقودة. ماذا يكون الحكم إذا في حالة قيام أحد المجرمين باللجوء للتهديد لغلق الطريق؟

على سبيل المثال: قام أحد الأشقياء بإضرار النيران في منزل رأوبين، و علم الأخير بما حدث، فأسرع لينقذ منزله من الاحتراق. توجه حينها هذا الشقي لشمعون وطلب منه إعاقة

طريق رأوبين حتى لا يتمكن من إنقاذ منزله. وهدده بسرقة ماله إذا لم ينفذ أوامره. امثل شمعون لتهديده وذهب ليعترض طريق رأوبين. عندما حضر الأخير طالب الأول بإخلاء الطريق، فهل شمعون ملزم بإخلاء الطريق؟

رغم القاعدة التي أوردناها سلفاً، حول ضرورة إعادة الأغراض المفقودة، فإنه يُسمح لشمعون منع رأوبين من المرور؛ لأنه سيتكبد خسارة مالية إذا سمح له بالمرور.

لا شك في أن التوراة استحدثت هذا التشريع لحماية الأملاك، إلا أنها - أي التوراة - تقصر هذه الرخصة على إنقاذ الأرواح، ولم تجعلها شاملة لتضم إنقاذ الأملاك كذلك. ولا يوجد انقسام في الآراء فيما يخص الحالة السابقة^(٥٢).

٢٠- حكم اعتراض غير اليهودي لطريق غير اليهودي أثناء محاولة إنقاذ حياته

سنناقش هنا مسألة منع شخص من إنقاذ حياته.

ثمة مركبة يستقلها شخص يعاني من أزمة قلبية أثناء مروره بمنطقة مهجورة، وإذا لم يستطع بلوغ المستشفى سيلقى حتفه، في الوقت نفسه، ثمة شخص آخر يرغب في الاستيلاء على هذه المنطقة المهجورة، لكنه بهذا الشكل سيقطع الطريق على المركبة إذا ذهب ليقف أمامها.

لا يسري على الأغيار الأمر التوراتي الذي ينص على أن «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك من الموت»^(*). لكن بالنظر إلى الحالة التي تناقشها، سندرك أن الأمر لا يقتصر فحسب على «منع إنقاذ أخيك من الموت»، ولكننا نتحدث أيضاً عن «اعتراض طريق يُستخدم لإنقاذ حياة شخص غير يهودي».

تعتبر الجمارا من يعلق الطريق في هذه الحالة أثماً وقاتلاً، لأنه يحول دون إنقاذ حياة شخص آخر. ولا شك أنه ليس من حقه الاحتكام لفرضية «حياتك ليست أهم من حياتي» وفرضية «حياتي أولى» في مواجهة الطرف الثاني؛ لأنه يستطيع إخلاء الطريق، وبهذا تنتهي المشكلة.

يسري هذا الحكم أيضاً على حالة «كُن سلبياً»^(**): إذا جلس شخص غير يهودي، ورفض

(*) «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك من الموت» لا תעמוד על דם אחיך: «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك من الموت»؛ هي إحدى الأوامر المذكورة في التوراة، وبالتحديد في سفر اللاويين (١٩: ١٦).

(**) «كُن سلبياً» כן שלילי: «كُن سلبياً» هي قاعدة تشريعية تعني أنه إذا كان ثمة شك في أن القيام بشيء معين سيفيد أو سيؤدي إلى كارثة، فمن الأفضل التوقف، تماماً، وعدم القيام بأي شيء.

أن ينهض في طريق يُستخدم لإنقاذ حياة غير يهودي، يُسمح للأخير بقتل الأول؛ لأنه ليس ثمة أي فرضية تلزمه بالتضحية بحياته من أجل الشخص الذي يعترض طريقه. ويُحظر على الشخص الأول الاحتكام لفرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟»؛ لأن الشخص الثاني يمكنه الرد بأن: «فلتنهض أنت لتخلي الطريق، وبهذا نكون قد أنقذنا حياتنا معاً»^(٥٣).

٢١- حكم من يعلق طريق شخص في الشريعة اليهودية

* سيناقش الفصل القادم الوضع لدى اليهود؛ حيث إن الأحكام لديهم أكثر تعقيداً وتشابكاً من مثيلتها لدى الأغيار، كما سنرى، ويمكنك أن تتجاوز هذا الفصل، فهو مخصص فحسب، لمن يرغب في التعمق أكثر فيما يخص مسألة منع شخص من إنقاذ حياته.

* يسرى الحكم الذي يميز قتل من يعلق الطريق، لدى اليهود مثلما هو الحال لدى الأغيار. وعلى الرغم من أن من لا يُنقذ صاحبه يتجاهل بذلك الأمر التوراتي الذي ينص على أن «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك»^(٥٤)، فإنه لا يعد آثماً ويُحظر قتله^(٥٥). ولكن يُسمح بقتله ما هنا؛ لأنه تسبب في أذى لم يكن ليحدث من دونه^(٥٦).

ورغم أن الشخص الذي أغلق الطريق وصل إلى المكان أولاً، فإن إنقاذ الأرواح أهم من إنقاذ الأملاك؛ لذا فالطريق الآن معد للذي يحاول إنقاذ حياته. وما أوردناه حول الأملاك، من حيث إنه يحق لي استغلال منطقة مهجورة، حتى إذا أضر ذلك بأملاك الغير، فإنه يُسمح بذلك فحسب لأن حقوق المادية أهم من حقوقه.

ثمة دليل قوي على أن إنقاذ الأرواح أهم من إنقاذ الأملاك، وهو ما ورد في القضية الدينية التي تناقش اختلاف الآراء حول الحالة التي يجب فيها الإلقاء بالحمل الزائد من السفينة؛ لأنها توشك على الغرق، كما ورد في «بابا قاما»:

إذا تعرضت سفينة تبحر في عرض البحر لإعصار يمكن أن يتسبب في إغراقها، يجب تخفيف حمولتها، ويتم حساب المسألة وفقاً لحمولتها، وليس حسب الأغراض الموجودة على متن السفينة.

يتم الحساب وفقاً لحمولة السفينة ولا يشمل هذا وزن أجساد الأشخاص الموجودين عليها، رغم أن هذا الوزن من شأنه أن يتسبب في إغراق السفينة. على سبيل المثال: إذا كان ثمة

شخصان داخل السفينة، أحدهما يزن مائة وأغراضه تزن خمسين، والثاني يزن خمسين وأغراضه تزن مائة، فإن الخلاف في الآراء سببه أن الإلقاء بحمولة السفينة الزائدة لن يكون بالتساوي بينهما. هذا الذي يزن خمسين وحمولته تزن مائة، عليه إلقاء ضعفي ما سيلقيه الثاني، رغم أن جسديهما معًا يمثلان عبئًا واحدًا على السفينة.

في هذه الحالة، صار من الواضح أن الأغراض هي التي تضر بالأشخاص، وليس العكس. وكما ورد في كتاب «ابن هازل» في قسم «شرائع القتل والحفاظ على الأرواح»:

لا يُعتبر وزن الشخص حملًا زائدًا، ويتم الحساب وفقًا للحمل. ورغمًا عنك سيكون وزن الجسد هو أساس الحكم هنا عندما تفرق سفينة بسبب حملها الزائد. لا يوجد أي استحداث تشريعي فيما يخص من جاء قبل من، لأن أي حمل زائد سيتسبب في غرق السفينة؛ لذا يجب إلقاء الحمل الزائد لإنقاذ حياة الأشخاص الذين على متن السفينة من الخطر الذي يحدق بهم.

نرى هنا أن حياة الأرواح أهم من الأملاك، لذلك عندما تشكل الأرواح والأملاك خطرًا على بعضهما البعض بسبب الأوزان، يتم النظر إلى الأرواح على أنها الطرف المتضرر؛ لذا فالحساب يتم وفقًا لثقل الحمل، ويتم إلقاء الحمل الزائد في البحر.

كما سبق يتضح لنا أنه يُحظر اعتراض طريق إنقاذ شخص يهرب من خطر ما، وذلك دون النظر لفرضية «لا تقف في وجه إنقاذ حياة أخيك»، وينبع الأمر من أولوية تشريعية لإنقاذ الأرواح من الخطر الذي يمثله ذلك الشخص الذي يشغل الطريق. ولنفس السبب، إذا تواجد شخص في منطقة تحصى، وثمة شخص آخر يرغب في المرور عبر هذه المنطقة لينقذ حياته، يُحظر على مالك المنطقة أن يمنعه من المرور، وإذا فعل فهو آثم ويُسمح بقتله^(٥٧).

في حقيقة الأمر، أنه إذا تعرض مالك الطريق لخسارة مادية، على من يمر عبر ذلك الطريق أن يدفع له تعويضًا عن خسارته، كما هو متبع في مثل هذه الحالة التي تخص «من ينقذ حياته على حساب أملاك الغير»، وكما أوردنا سلفًا، من أن المتضرر الذي حطّم أواني تخص شخصًا آخر، ملزم بدفع تعويض عن ذلك^(٥٨).

الحالة	أحكام الشخص المتعدي	الحكم لدى غير اليهود
فرضية «لا تقتل في وجه إنقاذ حياة أخيك» أي منعه من إنقاذ حياته	يُحظر قتل من يمنع شخصاً من إنقاذ حياته	لا يوجد إلزام بفرضية «لا تقتل في وجه إنقاذ حياة أخيك»
أولوية إنقاذ الأرواح على إنقاذ الأملك، في حالة منع شخص من إنقاذ حياته	يُسمح بقتل من يمنع شخصاً من إنقاذ حياته	الأخبار كذلك لا يميزون إيذاء بعضهم البعض

كما سبق، سنصل إلى نتيجة مفادها أنه يُحظر على كل من اليهود وغير اليهود منع شخص من إنقاذ حياته، ويُسمح بقتل من يفعل هذا عمداً؛ لأنه آثم.

٢٢- حكم من يغلق طريق شخص لينقذ نفسه فحسب: فرضية «حياتي أولى»

حتى الآن نتفق على أن ثمة إلزاماً على من يعترض طريق شخص ثانٍ، بالتنازل عن حقوقه المادية في سبيل إنقاذ حياة الشخص الثاني، أي أن إنقاذ حياة أحدهما تسبق في الأهمية إنقاذ أملك الآخر. لكن كل هذا يسري، عندما يتعلق الأمر بإنقاذ الأملك في مقابل الحفاظ على الأرواح.

نناقش الآن مسألة التضحية بالنفس مقابل الحفاظ على حياة شخص آخر:

على سبيل المثال: شخصان يتعرضان للقتل بالأحجار، وثمة وسيلة واحدة فقط لينقذا أنفسهما، وهى بأن يشغل أحدهما الطريق، رغم أن هذا سيؤدي إلى مقتل صاحبه.

تقول الجمارا في «بابا متسيعا» إنه: إذا كان هناك شخصان يسيران في إحدى الطرق، وكان أحدهما يمسك بإناء يحتوي على كمية من المياه تكفي لشخص واحد فقط، إذا شربا معاً من الإناء سيموتان، وإذا شرب أحدهما فقط دون الآخر سيموت الآخر.

يقول بن بطورا^(*): يُفضل أن يشربا معاً فيموتا، حتى لا يشعر أحدهما أنه السبب في مقتل صاحبه. حتى جاء الرابي عقيفا^(**) وأكد على مبدأ «حياتك أهم من حياة صاحبك».

(*) بن بطورا 127: 47105: أحد التنايم.

(**) الرابي عقيفا 27: 4727: هو الرابي عقيفا بن يسرائيل، ينتمي للجيل الثاني من التنايم، ومن كبار رجال الدين اليهودي عبر العصور.

تحدث الجمارا هنا عن الحالة التي يمتلك فيها أحد الأشخاص المياه «وأحدهما بحوزته زمزمية»، وقد أفتى الراي عقيماً بأنه ملزم بمنح المياه للشخص الثاني. فامتلاك المياه يمنح الشخص الأول الحق في تفضيل حياته على حياة صاحبه، أي أن ملكية الشيء هي التي تحدد من يجب إنقاذه^(٥٩).

إذا كان بحوزة شخص زمزمية تخص صاحبه، فمن البديهي أن يعيدها لصاحبها، حتى لو كان الثمن هو أن يموت؛ لأنها ليست ملكه.

وسنطرح مثلاً آخر حول ملكية الشيء:

يمتلك رأوبين منزلاً يحتوي على مخبأ، بينما لا يمتلك شمعون مخبأً. ثمة قذائف تُطلق نحو الموضع الذي يقطنان به، والمخبأ لا يسع إلا للشخص واحد فقط. حتى إذا وصل شمعون أولاً إلى المخبأ، من حق رأوبين أن يطلب منه الخروج، أي أن امتلاك رأوبين للمخبأ يمنحه أولوية استخدامه.

يبدو أنه من البديهي، كما اتضح سلفاً، أن فرضية «حياتي أهم» تسري، أيضاً، في حالة المياه المهجورة بلا صاحب: عندما يكون ثمة شخصان على وشك الموت من العطش، وبالقرب منها ثمة مياه مهجورة تكفي لشخص واحد فقط، ولا صاحب لها، تجيز الجمارا هنا للشخص الثاني أن يشرب منها لينقذ حياته، حتى لو تسبب بذلك في وفاة الشخص الأول؛ لأنه يمنعه من الوصول إلى المياه التي ستنقذ حياته^(٦٠).

كما أنه يمكن للذي يمتلك المياه أن يحتكم إلى فرضية «حياتي أهم»، وحينها يستطيع الشخص الآخر، الذي حصل على المياه، أن يلجأ هو الآخر لنفس الفرضية. ولنفس السبب يُسمح بشغل طريق الإنقاذ الوحيدة، في حالة الشخصين اللذين يهربان من الأحجار المتساقطة. يمكن لكل منهما الزعم بأن «حياته أهم» وأنه «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي حتى تمنعني من إنقاذ نفسي؟».

لذا؛ فإنه يُسمح بالإسراع بشغل الطريق، حتى لو تسبب هذا في غلق الطريق في وجه الشخص الثاني^(٦١).

٢٣- حكم من يمنع أحد الأشخاص من إنقاذ حياته، مما ترتب عليه إلحاق الأذى بشخص آخر

رغم أننا أجزنا حيازة المياه، أو شغل المنطقة الوحيدة التي يمكن استغلالها لإنقاذ حياة شخص ما، فإن هذا الحكم يتعلق فحسب بالحالة التي يكون هدفك فيها هو إنقاذ حياتك، وليس إيذاء الآخرين.

على سبيل المثال:

رأويين وشمعون يسرعان للحصول على المياه المهجورة التي رأوها من بعيد. رأى رأويين أن شمعون على وشك الوصول قبله، وفي استطاعته دحرجة أحد الأحجار ليعيقه عن التقدم ليحصل هو على المياه. ببساطة يُحظر عليه أن يفعل هذا؛ لأن رأويين هنا لا يحاول إنقاذ حياته، ولكنه يحاول إلحاق الأذى بشمعون لينقذ نفسه، وسيتسبب بهذا في قتل شمعون وهو ما لم يكن ليحدث من دونه (٦٢).

٢٤- حكم من يعترض، عن عمد، طريق يستخدمه أحدهم لإنقاذ حياته

يمكن الاحتكام لفرضية «حياتي أهم» فحسب، عندما تتعرض للخطر، أما عندما لا يكون ثمة خطر على حياتك، يُحظر الحصول على مياه، أو شغل طريق إنقاذ حياة شخص آخر، وهو ما يعد قتلاً من وجهة نظر الجمارا.

اليهودي الذي يفعل هذا مع يهودي آخر غير ملزم بدفع فديته، لكن قال عنه الراي موسى بن ميمون، في الفصل الثاني من شرائع القتل:

من يستأجر قاتلاً ليقتل صاحبه، أو يرسل عبيده ليقتلوه أو ليقيدوه ويلقوه في وجه حيوان مفترس أو ما شابه، فقتله الحيوان «... كل شخص من هؤلاء يتسبب في إراقة الدماء، ويتحمل ذنب القتل، وعليه فدية أخروية لا دنيوية» وكل هؤلاء القتلة ومن مثلهم غير ملزمين بفدية دنيوية. ولكن إذا أراد ملك إسرائيل قتلهم وفقاً لدستور المملكة، له مطلق الحرية في ذلك. أيضاً، إذا قررت المحكمة قتلهم، إذا كانت هناك ضرورة لهذا في الوقت الحالي، لديهم مطلق الحرية في فعل ما يريدون.

إذا عدنا مرة أخرى للمثال الذي ورد في الجمارا في «بابا متسيعا»، سنجد أنه ليس ثمة

خلاف فيما يخص الشخص الذي على وشك الموت من العطش، وثمة زمزية أمامه، ويُحظر على الشخص الثاني الحصول عليها؛ لأنه لا حاجة له بها، لكنه إذا فعل هذا، تعتبره الجمارا قاتلاً.

أو في المثال الخاص بالمخبأ: إذا منع رأويين شمعون من الدخول، رغم أن المكان يتسع لكليهما، ترى الجمارا أنه مسئول عن قتله، وورد في الجمارا أن: «قيد صاحبه وألقاه في وجه القذائف».

وكما ورد في «مدرائش ربا» في تفسير سفر التكوين أن:

لا بد من الثأر للذي افترسه أحد الحيوانات، هذا في حالة الشخص الذي قام بوضع صاحبه أمام حيوان مفترس ليقتله. ويجب الثأر له من أخيه هذا بالنسبة للذي يقوم بتسليم صديقه لقاتل.

وأفتى الرابي موسى بن ميمون في «هالاخوت ملاخيم» أن:

ابن نوح الذي قتل صاحبه وألقاه أمام حيوان مفترس أو قام بتقييده، وألقاه في وجه الأسد، أو تركه دون طعام حتى مات، أو ارتكب جريمة قتل، لا بد من قتله.

يتحدث الرابي موسى بن ميمون صراحة عن حالة الشخص الذي «ترك صاحبه دون طعام حتى مات»، وهي الحالة التي لم يمس فيها القاتل الضحية، لكنه فحسب أغلق الباب في وجهه، وتسبب في موته من الجوع، أيضاً في هذه الحالة يتم إلزام غير اليهودي بدفع فدية. وكما ورد في «الأسئلة والأجوبة» الخاصة برابي أحيعيزر:

من المعروف أن ابن نوح الذي يرتكب جريمة بشكل غير مباشر، ملزم بدفع فدية^(٦٣).

يتضح من كل ما سبق، أنه إذا اعترض غير اليهودي طريق غير اليهودي، ومنعه من الهروب من شخص يسعى لقتله، وكان هذا عن عمد، فإنه يستحق القتل^(٦٤).

٢٥- حكم اليهودي الذي يغلق الطريق بإيعاز من أحد المجرمين

بعد أن أوضحنا أنه يُسمح لك باعترض طريق شخص يحاول إنقاذ حياته لتتقذ نفسك، وأنه يُحظر فعل هذا دون مبرر، يجب أن تناقش الوضع التالي:

ثمة قاتل يُلزمك باعتراض طريق شخص يحاول إنقاذ حياته، حتى يتمكن من قتله، والقاتل يهدد بقتلك إذا رفضت الاستجابة له.

ها هو ما ورد في «منحاحات حينوخ» حول هذه الحالة:

يتفق جميع الحكماء على أنه يُسمح بقتل القاتل، حسب ما ورد في ملحقات النواهي، التي لا يتم إلغاؤها في حالة تعارض إنقاذ حياة الأرواح مع تنفيذ أحد أوامر التوراة، مثل إرغام شخص على إلقاء صديقه في وجه حيوان مفترس، أو ما شابه ذلك مما ورد في السنهدرين (٧٢ - ١)، وما ورد في الشريعة الثانية في الفقرة الثانية من دليل الاختصارات، من أن القاتل لا يُقتل، وعلى كل حال عليه أن يضحى بحياته؛ لأنه لم يُسمح له بارتكاب أي جريمة إلا في حالة واحدة فقط، وهي محاولة إنقاذ حياة شخص، أما فيما يخص حالتنا هنا فليُقتل؛ لأنه لا معنى للتضحية بحياته من أجل نفسه، استنادًا إلى فرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟».

وكذلك ما ورد في كتاب «هاحاتام سوفير» في «عقود الزواج»^(٦٥):

على أية حال، اتضح مما أوردته أنه ليس ثمة خلاف في الرأي بين حكم القاتل الذي نفذ الجريمة بنفسه أو الذي استعان بشخص آخر.

يجب التأكيد على أن كتاب «منحاحات حينوخ» يُرجع هذا الرأي إلى ما ورد في الجمارا، فيما ورد، بخصوص الشخص الذي أزال الدرع الذي كان يحمي صاحبه من سهم منطلق، من حيث إنه لا يستحق القتل. أيضًا فيما يخص نفس الحالة، يذكر كتاب «منحاحات حينوخ» أنه يجب بذل النفس، كما أورد أنه يتطرق لكل الحالات الواردة في الجمارا «وضع الصديق أمام حيوان مفترس أو ما شابه»^(٦٦) ما يقصده «منحاحات حينوخ» هو أنه: «يُحظر عليه ارتكاب أي جريمة» ووفقًا لهذا، منع شخص من إنقاذ حياته جريمة تستحق القتل.

بتضح بشدة من خلال هذه الفرضية أن الأمر محظور؛ لأنه أيضًا في هذه الحالة ستنتهي حياة إنسان بسبب شخص قاتل آثم، رغم أنه يُسمح باعتراض طريقك إذا كنت تحاول الهروب من قذائف حجرية، وما شابه كما أسلفنا.

إذا فرض أحد المجرمين على شخص آخر أن يرتكب جريمة قتل، فإنه لا يمكن أن تطلق على هذا إنقاذًا، بل هو قتل، ويُحظر منع شخص من إنقاذ حياته في هذه الحالة؛ لأنك ببساطة تضر بغيرك ولا تنقذ نفسك.

وهو نفس ما ورد صراحة في «إيجروت موسى»:

إذا كان الأمر كذلك، فإنني أرى ببساطة أنه إذا أُجبر شخص ما على القيام بعمل ما، مثل أن يُسقط شخصًا ما في بئرٍ تحتوي على سالم، ويُجبر على تسلق السلم، فليمت ولا يرتكب هذه الجريمة؛ لأنه حتى إذا لم يكن هذا نهيًا عن القتل، فإنه على كل حال سيؤدي إلى إنهاء حياة شخص (٦٧).

وبمقارنة هذا بما ورد في الجمارا في «بابا متسيعا»، من أنه: «إذا طلب أحد القتلة من رأوبين أن يشرب من مياه لا صاحب لها، حتى يؤدي هذا إلى موت شمعون من العطش، لأنه لن يجد مياه ليشربها. في هذه الحالة، يجب على رأوبين أن يترك نفسه ليموت ولا يشرب المياه».

يُحظر على رأوبين في هذه الحالة أن يحتكم لفرضية «حياتي أولى»؛ لأنه ليس في حاجة ماسة للمياه، بل أن ثمة قاتلاً هو من فرض هذا الواقع، ويُحظر عليه مساعدة القاتل حتى لو كلفه هذا فقدان حياته.

في واقع الأمر، أنه إذا كان ثمة شخصان يهربان من قاتل ينوي قتلها معاً أو أحدهما دون النظر لمن هو، يُسمح لكل منهما بشغل طريق الهروب الوحيد، حتى لو تسبب هذا في وقوع الشخص الثاني في أيدي القاتل.

يمكن لكلٍ منهما الاحتكام لفرضية «حياتي أولى»؛ لأن أيًا منهما لا يساعد القاتل في هذه الحالة، بل هو يمنعه من تنفيذ مؤامرتة (٦٨). لكن إذا كان القاتل يستطيع قتل شخص ما، وبدلاً من أن يقتله، أمره أن يعترض طريق الشخص الثاني، يُحظر عليه فعل هذا؛ لأنه ثبت أن القاتل يرغب في قتل الشخص الثاني وليس الأول، وإذا كان يرغب في قتل الشخص الأول لكان قد قتله على الفور دون مطالبته باعترض طريق الشخص الثاني (٦٩).

٢٦- حكم استغلال قاتل غير يهودي لغير يهودي لإغلاق الطريق

سنناقش الآن نفس الحالة السابقة ولكن لدى الأغيار.

حام يفرض على يافت اعتراض طريق سام حتى يتمكن من قتله. وفقاً للرابي شموئيل شنيورسون يافيه، فإنه يُسمح لغير اليهودي بقتل غير اليهودي، سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر لينقذ نفسه. وعلى ذلك، فإنه يُسمح ليافت بتنفيذ ما أمره به حام.

لكن وفقاً لما ورد في كتاب «باراشات دراخيم»، فإنه يُحظر القتل بشكل غير مباشر، ويُحظر

منع شخص من إنقاذ حياته، كما هو الحال لدى اليهود. وبالإضافة لذلك: ذكرنا فيما سبق أنه يتم عقوبة الأغيار بالقتل، ونفس الحال كذلك بالنسبة للقتل عن طريق منع شخص من إنقاذ حياته «وهو ما يعد قتلًا غير مباشر».

إذا كانت الشريعة اليهودية تحظر فرض عقوبة القتل، فإنه لا يوجد لدى الأغيار فرضية لتقسيم الأمر، والقول إنه يُسمح بالقتل في هذه الحالة، ولا يسمح به في حالة أخرى، ويُحظر أن يتم تنفيذ الجريمة عن طريق القاتل نفسه «قتل مباشر».

خلاصة القول: عندما أجزنا الحصول على المياه ومنع شخص من إنقاذ حياته، كان هذا يسري فحسب، على الحالة التي تحاول فيها إنقاذ حياتك من خطر ما، وليس في الحالة التي تحاول فيها إيذاء شخص آخر.

إذا قام أحد القتلة بخلق أمر واقع، ووجدت نفسك مجبراً على قتل شخص بطريقة غير مباشرة لتتقذ نفسك، فإن هذا يعد إيذاء للآخرين، وفقاً لكتاب «باراشات دراخيم» فإنه يحظر عليك فعل هذا، سواء كنت يهودياً أو غير يهودي.

٢٧- مقارنة أحكام القتل لدى الأغيار بحكم إعادة الأضرار المفقودة لدى اليهود

معلوم لدينا سبب حظر منع شخص يهودي من إنقاذ حياته؛ لأنه يجب التضحية بالنفس حتى لا تُرتكب جريمة قتل؛ لذا فإنه يحظر القيام بأي جريمة، حتى لو بطريقة غير مباشرة؛ لأننا بذلك لن نربح نفساً يهودية.

لكن لأول وهلة، يبدو أن ما أوردنا فيما يخص الأغيار صعب بعض الشيء: فقد تعلمنا مما ورد أنه يُسمح لغير اليهودي بقتل غير اليهودي الذي يلحق به الأذى رغماً عنه؛ لأنه يستطيع أن يزعم أن «حياته أهم»، وقد تعلمنا هذا من القانون المدني الذي يميز الاحتكام إلى مبدأ «أملأكي أهم»، وبالتالي إلحاق الأذى بأملاك الطرف الثاني؛ «لأن الحظر هنا ينبع من مجرد فرضية، وليس بسبب تشديد عقوبة القتل».

وقد ناقشنا حالة منع شخص من إنقاذ حياته، وهي الحالة التي يترتب عليها وقوع خسارة في الأملاك، وقلنا إنه من حق شمعون فعل هذا، إذا كان سيتكبد خسائر مادية في حالة ترك رأوبين يهرب. وأوضحنا أن هذا الحكم يسري أيضاً، على الحالة التي يقوم فيها ليفي المجرم بتهديد شمعون بأنه سيلحق به الأذى إذا لم يعترض طريق رأوبين.

إذا كان هذا هو الحكم في مثل هذه الحالات، ثمة سؤال ترغب في طرحه هنا: القانون المدني يبيح لشعوب اعتراض طريق راوبين، إذا كانت له مصلحة مادية من وراء ذلك، حتى إذا كان ذلك بمساعدة أحد المجرمين. أما القانون الجنائي لدى الأغيار، فإنه يحظر اعتراض الطريق سواء استجابة لتهديد أحد المجرمين، أو في حالة وجود مصلحة؛ لأن مصلحته في هذه الحالة ليست أهم من مصلحة الشخص المتضرر.

السؤال هو: لماذا في القانون المدني الأفضلية للمتعمدي، بينما في القانون الجنائي الأفضلية للمتضرر؟

بكلمات أخرى: لماذا في القانون المدني يتم الوصول إلى الحكم وفقاً لمصلحة المتضرر الذي يخسر مالياً، وليس وفقاً لمصلحة المتعمدي الذي يحظر اعتراض الطريق، بينما في القانون الجنائي يتم التوصل إلى الحكم وفقاً لمصلحة المتعمدي الذي يحظر اعتراض الطريق، وليس وفقاً لمصلحة المتضرر الذي يحاول إنقاذ حياته؟

حتى نفهم هذا، علينا مقارنة حظر اعتراض الطريق في حالة عدم وجود خسارة في الأملاك لدى اليهود، أو خسارة في الأرواح لدى الأغيار. لا شك في أنه يحظر غلق الطريق في الحالتين، غير أن السبب يختلف. سبب الحظر في القانون المدني هو فريضة «إعادة الأغراض المفقودة»، غير أن أداء الفريضة يسقط، إذا كان سببها على ذلك خسارة مادية.

أما في القانون الجنائي لدى الأغيار، فإن سبب الحظر يعود إلى أن من يقوم بغلق الطريق يعد قاتلاً. ولأن هذا أمر محظور، لا يحق لمن يقوم بذلك باللجوء لفرضية «حياتي أهم».

من هنا، تعود للحالة التي يجبر فيها مجرم أحد الأشخاص على اعتراض الطريق:

القانون المدني لدى اليهود يقصد هنا فعلاً يحظر القيام به، تماماً، وليس مجرد فريضة تم إسقاطها. ويحظر كتاب «باراشات دراهيم» إلحاق الأذى بشخص يحتكم إلى فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟».

أي أن مساعدة القاتل عن طريق غلق الطريق هو مشاركة منه في ارتكاب الجريمة. في الوقت نفسه، في حالة الأملاك، تعد مساعدة شخص مغتصب لغلق طريق شخص يحاول إنقاذ حياته من خلاله، هو إلغاء فريضة أنا غير ملتزم بتطبيقها، إذا كان ذلك سيعرضني لخسارة مادية.

القانون الجنائي لدى الأغيار	القانون المدني اليهودي	الحالة
يُحظر الأمر؛ لأنه يعد قتلاً غير مباشر	يُحظر الأمر بسبب فريضة إعادة المفقودات	منع الشخص الثاني من إنقاذ حياته دون سبب
يُسمح «حياتي أولى»	يُسمح بذلك، والأفضلية لإعادة مفقوداتي	منع الشخص الثاني من إنقاذ حياته بسبب الخسارة المادية الخسارة في الأرواح
يُحظره لأن مساعدة القاتل تعد مشاركة في القتل، ويستحي الزعم بأن «حياتي أولى» في هذه الحالة	يُسمح بذلك، والأفضلية لإنقاذ أملاكي	منع الشخص الثاني من إنقاذ حياته بسبب تهديد أحد المجرمين

٢٨- مقارنة بين أحكام القتل لدى اليهود والأغيار

بعد أن حددنا بدقة أن التعاون مع القاتل هو مشاركة في جريمة القتل، حتى في حالة شغل مكان مهجور، بعد هذا توصلنا إلى استنتاج تشريعي يخص فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» بين اليهود والأغيار، يمكننا القول إن الغرض من الاحتكام إلى الفرضية السابقة لدى اليهود هو تطبيق قاعدة «كُن سلبياً».

أما لدى الأغيار، كما أوضحنا من قبل، فإن فرضية «هل تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» هي مجرد ادعاء يوجهه شخص ما لصاحبه، حينئذ يجب التأكد من أن الشخص الأول موجود في المكان الذي يحق له التواجد فيه، وأن الشخص الثاني هو الذي يلحق به الأذى.

ورأينا أنه إذا سقط شخص فوق شخص آخر، ليس من حقه الزعم بأن «هل حياتك أهم من حياتي؟»، لأنه هو المتعدي، ويُسمح باتقاء شره. وتسري هذه الفرضية أيضاً في حالة مساعدة أحد الأغيار القاتل على ارتكاب جريمته، ليس من حقه حينها أن يزعم أن «حياتي أولى»، وبالتالي ليس من حقه الزعم بأن «هل تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟».

على سبيل المثال: قام حام بتقييد يافث واستخدمه ليعترض الطريق على سام بهدف قتل الأخير. الوسيلة الوحيدة المتاحة لسام لينقذ حياته هي قتل يافث، وبهذا سيكون الطريق مفتوحاً أمامه للهروب. هذا الفعل محظور لدى اليهود؛ لأننا لن نربح حياة شخص يهودي هنا؛ لذا فمن الأفضل التوقف وعدم القيام بأي شيء وفقاً لقاعدة «كُن سليماً».

أما لدى الأغيار، فإنه لا يحق ليافث أن يزعم تجاه سام أن «هل تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»، لأن سام سيرد، حينئذ، قائلاً: «أنت تضرني، كما أنك تساعد القاتل؛ لذا ليس من حقك الزعم بأن «حياتي أولى» عندما يضر وجودك في المكان بالآخرين^{(٧٠) (٧١)}.

وعلى ذلك، يبدو أن مقصدنا هو، في حالة أن تسبب وزن غير اليهودي في الإضرار بشيء ما، وهو ما ينضم تحت قائمة الأضرار وجرائم القتل، راجع ما ورد بإسهاب حول هذا في كتاب «معاسيه فيجارما باهالاخاه^(*)» للراي ليفي يتسحاق هلبيرين^(**) في الجزء السابع، وكذلك ما ورد في كتابه معاليوت باشابات^(***) في الفصل السابع، في هذه الحالة يعد هذا الشخص مذنباً، أما إذا اقتصر الأمر على اعتراض الطريق فحسب، رغباً عنه، لا يكون بهذا قد ارتكب خطأ؛ لأن كلا الطرفين يضر بعضه البعض.

هذا في مقابل الوضع لدى اليهود الذين يطرحون التساؤل التالي: هل تتوفر لدى الشخص الذي أرغم على الإتيان بهذا الفعل، نية التعمد؟ وعلى ذلك، فإن وزنه الذي يتسبب في ضرر ما يجعله مذنباً، أي أن وزنه هذا يجعلنا نؤمن أن نية التعمد توفرت لديه.

يمكننا أن نسهب في ذكر الأمثلة والتفاصيل المختلفة^(٧٢)، غير أن المبدأ واحد: عندما يكون وجود يافث في المكان عاملاً مساعداً للقاتل الذي ينوي قتل سام، يُسمح للأخير بقتل يافث لينقذ حياته.

في هذا الحالة، لا يهم إذا ما كان يافث يفعل هذا رغباً عنه أو لا؛ لأنه إذا كان وجوده في مكان ما سيؤدي إلى حدوث جريمة قتل، ليس من حقه الزعم بأن «حياتي أولى»، أو «هل تعتقد

(*) «معاسيه فيجارما باهالاخاه מעשה וגרמא בהלכה»: الكلمة تعني الفعل والأذى غير المباشر في الشريعة، وهو كتاب يضم مجموعة أبحاث حول علاقة الإنسان بنتائج أفعاله في ضوء التكنولوجيا الحديثة، والكتاب من وضع الراي ليفي يتسحاق هلبيرين 171 יצחק הלפרין.

(**) ليفي يتسحاق هلبيرين 171 יצחק הלפרין: حاخام ديني معاصر يرأس معهد التكنولوجيا الدينية.

(***) «معاليوت باشابات מעליות בשבת»: الكلمة تعني مصاعد يوم السبت، والمقصود هو مصعد مخصص لليهود الملازمين لفريضة يوم السبت لاستخدامه.

أن حياتك أهم من حياتي؟»؛ لأن سام سيزعم هو الآخر أنه إذا لم تتواجد في المكان، لما كنت قد لقيت حتفك، وبما أن تواجدك يساعد القاتل، لا يمكنك الزعم بأن «حياتي أولى». لذا يُسمح لسام بأن يقتله لينقذ نفسه.

٢٩- حكم الرهائن وأنواعها

سنطرح عددًا من الأمثلة على ذلك:

- حام يحتجز يافت كرهينة لديه، ويوجه سلاحه نحو سام. يُسمح لسام بإطلاق النار على حام، حتى إذا كانت الطلقات ستصيب يافت هو الآخر. يافت في وضع يساعد القاتل؛ لذا فليس من حقه الزعم بأن «حياتي أولى».

- حام يطلق النار على سام الذي يقف وسط جمع من الناس، يجد سام صعوبة في تحديد مصدر الطلقات حتى يردها لينقذ حياته. يُسمح لسام بأن يصيب بعض الأشخاص؛ لكي يتمكن من إصابة حام؛ لأن هؤلاء الأشخاص يساعدون حام على ارتكاب جريمته، ولا يحق لهم الزعم بأن «حياتهم أولى» في مقابل حياة سام.

- يرغب حام في الحصول على بندقية ليقتل بها سام، لكنه لا يستطيع الحصول عليها بمفرده؛ لذا فقد طلب من يافت أن يحضر له الحقيبة التي تحتوي على البندقية. لم يكن يافت يعلم أنه بهذا سيساعده على الوصول إلى البندقية لقتل سام، والوسيلة الوحيدة لإنقاذ سام هي أن يقتل يافت حتى لا يقوم بتوصيل السلاح. يُسمح لسام بفعل هذا؛ لأن يافت يساعد القاتل. رغم أنه لا يعلم أنه يفعل هذا وهو مرغم على فعله، ففي هذه الحالة لا يحق لمن ساعد القاتل الزعم بأن «هل تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»، ويُسمح لسام بأن يقتله. (٧٣)

٣٠- تلخيص وجهة النظر الواردة في كتاب «باراشات دراخيم»

يحظر «باراشات دراخيم» على الأغيار القتل في حالة ارتكاب جريمة تحت التهديد، وقد أوضحنا أن هذا الحكم يسري، أيضًا، على حالة القتل غير المباشر، في حالة شغل منطقة مهجورة وغلق الطريق وما شابه. وفي المقابل، اتضح لنا أنه إذا لم يكن ثمة قاتل، وكان هناك فحسب خطر عادي يقع على شخصين، وثمة وسيلة وحيدة لإنقاذهما، يُسمح شغل الطريق بدعوى أن «حياتي أهم».

وقد أوضحنا أنه وفقاً لـ «إشارات دراخيم»، فإن من يساعد القاتل، لا يحق له الزعم بأن «حياتي أولى»، هذا الحكم صحيح رغم أنه لم يعتمد مساعدة القاتل، بل قصد إنقاذ نفسه فحسب. أيضاً من يساعد القاتل رغماً عنه، مثل ذلك الشخص الذي لم يدرك أنه يساعد القاتل بفعله تلك، وفقاً للأمر التوراتي «كُنْ سَلِيماً»، لا يحق لمن ساعد القاتل في هذه الحالة الزعم بأن «حياته أولى» أو أن «حياتك ليست بأهم من حياتي»، وانطلاقاً من هذا السبب، يُسمح للمتضرر بقتل من ساعد القاتل لينقذ حياته.

العلاج على حساب الآخر لدى الأعيار	غير اليهودي الذي يرتكب جريمة تحت التهديد	شخص أُلحق الأذى رغماً عنه	غير اليهودي الذي منع	المصدر
يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأعيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأعيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأعيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأعيار	الرابي موشيه شنيورسون ببساطة
محظور، ثمة فرضية للخطر هنا	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأعيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأعيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأعيار	«أور ساميح» وريبا يتفق معه أيضاً الرابي موشيه شنيورسون
محظور، وفقاً لفرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟»	يُسمح بذلك؛ من «هل حياتك أهم من حياتي؟»	يُسمح بذلك؛ من «هل حياتك أهم من حياتي؟»	يُسمح بذلك؛ من «هل حياتك أهم من حياتي؟»	«إشارات دراخيم»

٣١- ملخص

الراي موشيه شنيئورسون وكتاب باراشات دراخيم، يتفقان على أنه يُسمح لدى الأغيار بإلحاق الأذى بهؤلاء الذين يستعين بهم القتل، أو يختبئون من خلفهم، إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة للإنقاذ.

يُجيز الراي «موشيه شنيئورسون» للأغيار القتل، إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة للنجاة. وكتاب «باراشات دراخيم» يحظر على الأغيار القتل في حالة ارتكاب جريمة تحت التهديد، ويعود الحظر هنا في رأيه إلى فرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟»، ومن يساعد القاتل لا يحق له الزعم بأن «هل حياتك أهم من حياتي؟»، لأنه يشارك في الجريمة.



الملحق الأول

الفرق بين الإنقاذ والعلاج في قضايا دينية متباينة

الخلاف في الرأي حول حكم من يتعالج عن طريق ارتكاب جريمة ما، وبين من اضطر لارتكاب جريمة لينقذ حياته. كنا قد أوردنا من خلال تفسير «أور ساميح» في أول الفصل، الخلاف في الرأي حول حكم من يتعالج عن طريق ارتكاب جريمة ما، وبين من اضطر لارتكاب جريمة لينقذ حياته. وهو الخلاف الذي ورد في عدد من القضايا التي توقفت مثل:

- * وجوب التضحية بالنفس في حالة ارتكاب جريمة القتل وفقاً لرأي «أور ساميح».

- * عقاب من يرتكب إحدى الذنوب الخطيرة الثلاثة رغماً عنه.

- * الإرغام على ترديد دعاء الطعام (*) «في يوم الغفران، أو بالنسبة للطعام الذي لا يتطابق والشريعة اليهودية».

- * الإرغام على البيع «قضية تليوهو وزافين (**)

بالإضافة لذلك، ثمة خلاف مشابه في الآراء نجده فيما يخص حكم الشخص الذي يقوم بتوصيل الأموال رغماً عنه، بيد أن هذا الخلاف لا يتطابق مع هذه الحالات، كما أوضحنا.

١- «أور ساميح»: حكم وجوب بذل النفس في حالة ارتكاب غير اليهودي لجريمة قتل

اتضح لنا، من خلال ما ورد في الفقرة الخامسة من متن الفصل، أن «أور ساميح» يرى أن الأغيار ملزمون بالتضحية بالنفس، حتى لا يموت الآخرون في حالة العلاج، لكن ليس ثمة إلزام عليهم في حالة الإنقاذ من الموت.

المغزى هنا هو أنه في حالة العلاج، من حق الشخص الذي فقد حياته أن يزعم أن «هل حياتك أهم من حياتي؟»، أي «لم تميز لنفسك قتلي لتنقذ حياتك؟»

أما في حالة الشخص الذي يحاول إنقاذ حياته، لا يمكن طرح مثل هذا السؤال؛ لأن القاتل سيرد، قائلاً: «وجودك هو الذي تسبب في إلحاق الأذى بي، وفي هذه الحالة، لا يحق لك الزعم أنه يحظر عليّ قتلك: لأنني غير مطالب بالتضحية بحياتي بسبب وجودك هنا؟» أي أن الرخصة الممنوحة للقتل هنا تنبع من أن وجود الشخص الذي فقد حياته، يسبب ضرراً.

(*) دعاء الطعام ברכות 110:1 تأمر الشريعة اليهودية اليهود بترديد دعاء الطعام في نهاية كل وجبة تحتوي على خبز بمقدار معين، استناداً لما ورد في تلمود (8: 10).

(**) قضية تليوهو وزافين 1717 1711:1 هي قضية وردت في التلمود في فصل «بابا بتر» في الجمار، تناقش قضية الإرغام على بيع شيء.

تسري هذه الفرضية السابقة، أيضًا، في حالة ارتكاب جريمة تحت التهديد، كما ورد في كتاب «أور ساميح»، وهي الفرضية التي تناسب أكثر حالة الشخص الذي منع شخصًا آخر من إنقاذ حياته دون قصد، ولأن وجوده يشكل ضررًا على الشخص الآخر، لا يحق له إذا الزعم بأن «هل حياتك أهم من حياتي؟»^(٧٤).

٢- عقوبة من يرتكب أحد الذنوب الخطيرة الثلاثة رغمًا عنه

لقد أوردنا في الفقرة الخامسة في متن الفصل، التناقض في كلام الراي موسى بن ميمون، حول القضية المطروحة للنقاش، وهو: أنه يجب عقوبة من يتعالج عن طريق ارتكاب أحد الذنوب الخطيرة الثلاثة، بينما لا يُعاقب إذا فعلها تحت تهديد أحد المجرمين بالقتل.

المغزى من الخلاف في الآراء هو معرفة ما إذا كان الشخص يرغب في ارتكاب الجريمة أم أنه مرغم على ارتكابها؟ في حالة العلاج، يكون الشخص قد رغب في ارتكاب الجريمة؛ لأنه لولا ارتكابه للجريمة لكان قد مات من شدة الألم.

أما إذا كان الشخص يحاول إنقاذ حياته، أي أنه لم يرغب في الإتيان بالفعل. ويسري هذا الحكم كذلك على من تدفعه الظروف لارتكاب جريمة ما؛ لأنه كان يفضل أن يتغير الواقع من حوله؛ حتى لا يضطر لارتكاب الجريمة.

على سبيل المثال، يهودي قتل يهوديًا آخر اعتراض، رغمًا عنه، طريق شخص يحاول إنقاذ حياته من خطر محقق. القاتل هنا كان يفضل لو لم تتواجد الضحية في المكان، ورغم أنه أتى شيئًا محظورًا، إلا أنه كان مرغمًا على ذلك؛ لذا فلا عقوبة عليه^(٧٥).

٣- حكم من ردد دعاء الطعام رغمًا عنه

فيما يلي رأى «شولحان عاروخ» والراي موشيه إيسرليش^(*) الواردان في كتاب «أوراح حاييم»:

كل من يأكل أو يشرب شيئًا للتداوي به، واتفق أن استمتع به وكان طعمه طيبًا، عليه أن يردد دعاء الطعام في البداية والنهاية. أما إذا كان مرغمًا على

(*) موشيه بن يسرايل إيسرليش ١٧٧٥ ב ١٧٦٤ א ١٥٢٠-١٥٧٢ م): فيلسوف يهودي بارز، له إسهامات كبيرة في مجال الفتاوى الدينية، في القرن السادس عشر في غرب أوروبا.

الأكل أو الشرب، فحتى إذا استمتع بما تناوله، لا يجب عليه ترديد دعاء الطعام؛ لأنه فعل هذا رغماً عنه. من أكل طعاماً أو شرب شيئاً منه عن تناوله درءاً لخطر ما، عليه أن يردد دعاء الطعام في البداية والنهاية .

يقول الراي موشيه إيسرليش: إن من يضطر لأكل أو شرب شيئاً ما، لا يجب عليه ترديد دعاء الطعام، ومع هذا فهو لا يضيف شيئاً على ما ورد في «شولحان عاروخ»، من أن كل من يأكل أو يشرب شيئاً للتداوي به أو لدرء خطر ما، عليه ترديد دعاء الطعام.

فسر حكماؤنا الأواخر أن ثمة خلافاً هنا بين ارتكاب جريمة من أجل العلاج، وبين الإيجابار على ارتكاب جريمة، ونورد رأى «شولحان عاروخ» في هذه النقطة:

كل من يأكل طعاماً في يوم الغفران، أو يأكل طعاماً محرماً لدرء خطر ما، عليه أن يردد دعاء الطعام في البداية والنهاية؛ لأنه استمتع به، على الرغم من أنه لم يستمتع بملاء إرادته، إنما كان هذا رغماً عنه.

وهناك من يرى أن الشخص المعافي الذي أُجبر على تناول شيء ما، لا يجب عليه ترديد دعاء الطعام، رغم استحالة عدم استمتاعه بما تناوله؛ لأنه كيف يبارك الرب طعاماً أو شيئاً ولا يستمتع به؟ ولكن الأمر يختلف فيما يخص الشخص المريض؛ لأنه يعاني ولديه الرغبة في الشفاء عن طريق هذا الطعام أو ذلك الشراب، ناهيك عن أن عليه أن يشكر الرب خالق كل شيء، كما أن الاستمتاع بطعام أو شراب للتداوي، لا يلزمه بتلاوة ترديد دعاء الاستمتاع بالطعام.

على أية حال، على المريض أن يردد دعاء الطعام على أي طعام أو شراب يرغب في تناوله بهدف العلاج. أما في حالة إجبار شخص على تناول شيء ما، فعلى الرغم من هذا الإيجابار، فإنه إذا لم يكن الطعام موجوداً، لما كان قد وقع الإيجابار.

بمعنى: لولا وجود الطعام، لما كان ثمة خطر، وفقاً لرأى الراي موشيه إيسرليش فإنه لا يجب ترديد دعاء الطعام؛ لأنه بالفعل غير راغب في الطعام الذي يعرضه لخطر ما.

لكن عندما يكون الشخص مريضاً، ويكون هذا الطعام بمثابة دواء للمرض، ستجد أن عدم تناوله للطعام من شأنه أن يزيد من خطورة المرض، ولأنه راغب في الطعام، عليه أن يردد دعاء الطعام.

ونناقش الآن حالة وسط بين كلتا الحالتين:

ثمة يهودي يحتفظ في جيبه بطعام منتهي عن أكله بأمر الملك. وحضر إليه شرطيو الملك، والوسيلة الوحيدة للتخلص من الطعام هو تناوله بسرعة. وإذا لم يفعل هذا سيُعتقل ويُقتل. وفقاً للمبدأ الذي أوردناه، ليس ثمة إلزام على اليهودي بتزديد دعاء الطعام، فهو لا يرغب فيه؛ لأنه يعرضه للخطر.

٤- حكم من باع شيئاً رغماً عنه

ورد في «شولحان عاروخ» حول أحكام البيع أنه: ثمة حالات يكون معلوماً لدينا أن البائع يبيع شيئاً رغماً عنه، أي أن أحد الأشخاص أجبره على هذا، وفي هذه الحالة لا تصلح البيعة. بيد أن «شولحان عاروخ» يؤكد على أن هذا الحكم ينطبق فحسب، في حالة الإكراه، ولا يسري في حالة اضطرار مالك الشيء لبيعه، نتيجة ضغوط مادية من قبل آخرين، أو ما شابه.

وهنا أيضاً نصل إلى الفرضية سالفة الذكر:

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل البائع يرغب في نقل ملكية الشيء الذي يبيعه إلى شخص آخر أم لا؟ في حالة إجباره على البيع، لن يرغب في نقل ملكية الشيء إلى شخص آخر، بل إن الحال ستكون أفضل إذا لم يفعل. أما إذا كان البائع يرغب في بيع الشيء للحصول على ثمنه أو للاستمتاع بشيء ما سيحصل عليه من المشتري، سيكون البائع راغباً في نقل ملكية الشيء. (٧٦)

٥- خلاصة اختلافات الرأي

في القضايا التي تعرضنا لها حتى الآن، نجد أن اختلافات الرأي التي تدور حول الفرق بين العلاج وإنقاذ الحياة، هي اختلاف حول بين شخص راغب في وقوع الفعل وبين شخص آخر، لولا إمكانية وقوع الفعل، لكان حاله أفضل بكثير.

الموضوع	فرضية الاختلاف بين العلاج والإنقاذ	حكم العلاج	الحكم في حالة الإرغام	الحكم في حالة وجود أمر واقع يجبر الشخص
التضحية بالنفس في حالة القتل لدى غير اليهود	هل المتضرر راغب في ارتكاب الجريمة؟	محظور	يُسمح	يُسمح
عقاب اليهودي الذي ارتكب جريمة رغبًا عنه	هل المتضرر راغب في ارتكاب الجريمة؟	ملزم	معفى	معفى
إرغام من يأكل على ترديد دعاء الطعام	هل المتضرر راغب في وجود الطعام؟	يردد دعاء الطعام	يردد دعاء الطعام	يردد دعاء الطعام
الإرغام على البيع	هل يرغب في نقل ملكية الشيء؟	البيعة صالحة	البيعة لا تجوز	لا يوجد مثل هذه الحالة (٧٧)

٦- حكم من أُجبر على توصيل مال لشخص آخر

ورد في «شولحان عاروخ» أن: إذا أُجبر أحد الأغيار أو أحد اليهود على حمل مال وتوصيله لشخص آخر، فإذا بدد المال، يتم إلزامه بتعويض صاحب المال، رغم أنه فعل هذا رغبًا عنه؛ هذا لأن الذي ينقذ نفسه على حساب مال غيره، مُلزم بتعويضه.. إذا حمل أحدهم مالا وقام بتوصيله لأحد المجرمين، عليه تعويض صاحب المال، رغم أن قدره أنه فعل هذا رغبًا عنه.

إذا طلب أحد المجرمين من شخص ما أن «فلتحضر لي مال فلان أو أقتلك»، فإنه يُسمح للمتضرر أن يحضر المال. ورغم أنه يُسمح له بذلك؛ لأن لا شيء يقف في وجه إنقاذ حياة إنسان، فإن «شولحان عاروخ» يلزم هذا الشخص بتعويض صاحب المال؛ لأنه «محظور أن ينقذ نفسه بواسطة مال صاحبه». اختلف الراي سفتي كوهين (*) مع «شولحان عاروخ» في هذه النقطة، وقال:

تحديدًا إذا أُجبر على توصيل مال - إذ إنه أيضًا إذا أُجبر على إحضار

(*) الراي سفتي كوهين (٦٣٧) (١٦١٢ - ١٦٦٣ م): حاخام وفقهه، ولد في بولندا.

شيء ما، فقام بحمله وتوصيله، فهو ملزم بتعويض صاحب المال، ويكون بهذا قد «أنقذ نفسه بواسطة أموال صاحبه»، والحكم نفسه يسري أيضاً على الشخص الذي حطم الأواني أثناء هروبه. ولا يسري هذا الحكم في حالة أن يكون المجرم يقصد سرقة شخص محدد منذ البداية، وهنا لا يكون هذا الشخص قد أنقذ حياته بواسطة أموال صاحبه، بل هو أجبر على فعل هذا تنفيذاً لأوامر المجرم، وإذا لم يستجب لأوامره سيكون قد افتدى أموال صاحبه بحياته؛ لأنه لا يوجد شيء يقف في وجه إنقاذ حياة إنسان. أي أن كل المصادر تعترف بأنه يُسمح بالإضرار بأمالك الغير في سبيل إنقاذ حياة أحدهم؛ لأنه كما أسلفنا ورد أن «لا شيء يقف في وجه إنقاذ حياة إنسان».

رأينا أن «شولحان عاروخ» يلزم من أنقذ حياته على حساب مال صاحبه، بتعويضه عن هذا، غير أن الراي سفتي كوهين لا يرى أن هذا الحكم يسري على جميع الحالات. فعلى حد قوله: إذا قام أحد المجرمين بجمع مبلغ محدد من المال، وأجبر الشخص المتضرر على حمله لينقذ حياته، ليس ثمة إلزام عليه بتعويض صاحب المال.

وعندما نحاول أن نفهم هذا الرأي، نطرح التساؤل التالي: ما الفرق بين من يرضخ لتهديد أحد المجرمين ويقوم بتوصيل مبلغ من المال إليه حتى لا يقتله، وبين من أجبره أحد المجرمين على الحصول على مال من شخص محدد؟

يتضح الأمر من فكرة أن النقاش هنا لا يدور حول كون الفعل مسموحاً به أم لا. فقد تم الحصول على المال وفقاً لفرضية «لا شيء يقف في وجه إنقاذ حياة إنسان». ويدور النقاش هنا حول من الذي عليه تحمّل عواقب الفعل.

وقد أدرك الراي سفتي كوهين الأمر على النحو التالي: إذا رغب المجرم في الحصول على هذا المال بالتحديد (أي أن المجرم يرغب في سرقة هذا الشخص بالتحديد)، واضطر المتضرر إلى الحصول على المال بناء على طلب المجرم؛ لذا فإن صاحب المال هو من يتحمل عواقب الفعل وليس المتضرر، الذي يعد متعمداً على صاحب المال هنا.

أي أنه في هذه الحالة، يختلف الحكم حسب نوايا المتعدي؛ لأن مقصده هو الذي يحدد من يتحمل الضرر. ولا يفهم من هذا - لا سمح الله - أن هذه رخصة لارتكاب الجريمة، لكن هذه النوايا هي التي تجعلنا نقرر أن الضرر وقع على شخص محدد، أي أنه هو الذي يتحمل عواقب الفعل^(٧٨).

تعلمنا هذه الفرضية حكم الأملاك التي تعترض طريق الشخص الذي يحاول الهروب من قاتل، وقد اضطر لإلحاق الأذى بهذه الأملاك لينقذ حياته، في هذه الحالة يقع الضرر على الهارب لا على صاحب المال؛ لأن القاتل تعمد إيذاء الهارب؛ لذا سيضطر الهارب إلى تعويض صاحب المال وفقاً لقاعدة «من أنقذ نفسه بواسطة مال صاحبه»^(٧٩).

وهذا هو تفسير ما ورد في «شولحان عاروخ»: «ثمة قاتل يطارد صديقه بهدف قتله، والشخص المطارد قام بتحطيم الأواني التي يمتلكها القاتل، يعفى المطارد من تعويض القاتل؛ لأن إنقاذ حياته أولى. وإذا كانت الأواني ملكاً لشخص آخر، عليه حينئذٍ تعويض صاحبها؛ لأنه سيكون قد أنقذ حياته بواسطة مال صاحبه».

يتضح لنا مما سبق أن وجهة النظر في حالة من أُجبر على توصيل شيء ما لشخص آخر، لا يكمن في معرفة ما إذا كان الشخص المضطر يرغب في وقوع هذا أم لا. أيضاً إذا لم يكن يرغب في هذا، فعليه تعويض صاحب المال عن الضرر الذي وقع عليه؛ لأنه «محظور أن تنقذ نفسك على حساب مال صاحبك».

يكمن الخلاف بين «شولحان عاروخ» والراي سفتي كوهين فحسب في الحالة التي يُسمح فيها للمضطر بفعل ما فعل، لكن يجب تحديد الشخص الذي سيتحمل عواقب الضرر.

فبالنسبة لهذه النقطة يرى الراي سفتي كوهين أن نوايا المجرم الذي تعمد إيذاء فلان، هي السبب في أن فلاناً هذا لن يستطيع مقاضاة المضطر؛ لأن الأخير يمكنه أن يرد عليه بـ «إنني فعلت ما فعلت كما هو متبع في مثل هذه الحالات، والضرر يقع عليك أنت لا علي».

ويرى «شولحان عاروخ» أنه ما دام أنه في نهاية الأمر تحرك الضرر من شخص لآخر، عن طريق حصول المضطر على المال، فإن ثمة ضرراً وقع هنا على المضطر، وهو الذي عليه تحمل عواقبه.

٧- ملخص: بخلاف المصادر الأربعة التي أوردناها في البداية، يتم النقاش حول حكم من أُجبر على توصيل مال بناء على فرضية مختلفة.

الفرضية الخاصة بالتفريق بين العلاج وبين الإجبار في الحالة السابقة، تتعلق بنوايا المجرم التي ستمنع صاحب المال، من وجهة نظر الراي سفتي كوهين، من مقاضاة ذلك الشخص الذي أنقذ نفسه، كما هو متبع في مثل هذه الحالات؛ لأن حظ صاحب المال العاثر هو الذي أدى لوقوع الضرر.

الموضوع	فرضية التفريق بين العلاج وإنقاذ الحياة	حكم العلاج	الحكم في حالة الإجبار	الحكم في حالة ظروف واقعية أدت إلى الضرر
الحالات الأولى	هل المضطر يرغب في وقوع الفعل؟	محظور على غير اليهودي قتل غيره	يُسمح لغير اليهودي قتل غيره؛ لإنقاذ حياته	يُسمح
		من يرتكب جريمة للتداوي، آثم	المضطر لا تقع عليه عقوبة	معني
		من يأكل طعام منهي عنه للتداوي، يتلو البركة	من يضطر لأكل طعاماً، لا يتلو البركة	لا يتلو البركة
الإجبار على الحصول على المال	على من تقع عواقب الضرر	يجب أن يدفع تعويضاً مالياً	يتم إعفاؤه من دفع تعويض مالي	يجب أن يدفع تعويضاً مالياً



الملحق الثاني

شرح رأي الرابي موشيه إيسراييلش في حالة تخفيف حمل السفينة

ورد في الجمارا في «بابا قاما ١٤١: ١١٦»، السفر الثاني:

أفتى حكماؤنا بأنه: إذا كانت ثمة قافلة تسير في الصحراء، وظهر أمامها قطاع طرق يرغبون في القضاء عليها، يتحدد المبلغ المالي الذي سيُمنح لقطاع الطرق وفقاً للأملاك، وليس وفقاً لعدد أفراد القافلة، وإذا كان ثمة دليل يقود القافلة، يتحدد أجره وفقاً لعدد أفراد القافلة، دون تغيير عُرف الحمَّارين...

أفتى حكماؤنا بأنه: إذا كانت ثمة سفينة تسير في البحر، وأتت عليها عاصفة ستؤدي إلى غرقها، فقام من عليها بتخفيف حمولة السفينة، يتم حساب المسألة وفقاً للحمولة، وليس وفقاً للخسارة التي ستعرض لها الأملاك، دون تغيير عُرف البحارة.

كما أفتى كل من الرابي موسى بن ميمون في «شرائع السرقة وإعادة الأعراض المفقودة» و«شولحان عاروخ» بالحكم نفسه:

إذا كانت ثمة قافلة متوقفة في الصحراء، وقام قطاع طرق بمهاجمتها بغرض الاستيلاء على حمولتها، فاتفق أفراد القبيلة مع قطاع الطرق على مبلغ من المال سيمنحونه لهم، يجب تحديد القيمة وفقاً للأملاك أفراد القبيلة، وليس وفقاً لعدددهم، وإذا كان ثمة دليل يقودهم في الطريق، يتحدد أجره وفقاً لكل من أملاك أفراد القبيلة وعدددهم، دون تغيير عُرف الحمَّارين...

استكمالاً للفقرة نفسها من الجمارا، ترد حكاية هي:

إذا كانت ثمة سفينة تسير في البحر، وأتت عليها عاصفة ستؤدي إلى غرقها، فقام من عليها بتخفيف حمولة السفينة، يتم حساب المسألة وفقاً للحمولة، وليس وفقاً للخسارة التي ستعرض لها الأملاك، دون تغيير عُرف البحارة.

نجد هنا قصة حمار يُعرض سفينة بأكملها للخطر؛ لذا يُلقى في البحر، ويعقى الحكيم هنا من ألقاه بالتعويض عن هذا الحمار. ورد في الإجابات الخاصة بالرابي موسى بن ميمون الواردة في نهاية كتاب «تزيقين ٢٠»^(٨١)، أن صاحب الحمار مذنب لأنه ألقاه في البحر.

ولأنه ثمة خطورة من البداية في إدخال الحمار للسفينة، لكنهم اعتادوا على فعل هذا كما يفعلون الآن، وبعد ذلك كان الحمار يترنح، وكانت السفينة على وشك الغرق، إذا ألقى به في البحر، فهو مذنب، ولا نعتبر صاحب الحمار أنه قد ألحق الأذى بحماره، ويكون قد أذنب، وعليه فدية؛ لأنه أنقذ نفسه بواسطة مال صاحبه، حتى إذا كان هذا في حالة وجود خطر على الحياة.

غير أن «هابايت يوسف» يختلف مع إجابات الرابي موسى بن ميمون:

«من يملك كلباً أو أي حيوان مؤذٍ، وكان لا بد أن يقتله حتى لا يؤذي الناس، ماذا إذا قتله آخرون أولاً، على من يقع ذنب القتل حينها؟».

في رأي «هابايت يوسف» أنه حتى إذا لم يذنب صاحب الحمار، فليس ثمة إلزام لدفع تعويض له عن حماره الذي أُلقي في المياه، وذلك لأن الحمار يضر كل من على السفينة؛ لأنه بهذه الطريقة يُسمح بالاحتواء منه ومنع الضرر الذي يسببه، (وكما أثبتنا فيما سبق في متن الفصل في الفقرة الثانية عشرة، من أن الجمارا تجيز إيذاء الشخص الذي يلحق الأذى بغيره للاحتواء منه، حتى إذا أُجبر على الإيذاء).

سُئل الرابي موشيه بن إسرائيل ايسرليش (في أسئلة وأجوبة نفس الرابي) عن رأي «هابايت يوسف»، وكانت صيغة السؤال كالتالي: «ما قاله «هابايت يوسف» يثير بداخلي تساؤلات عديدة، إذا كان لشخص كلب أو شيء ما يضر الناس، وكان على صاحبه أن يقتله، لكنه تركه ولم يفعل، فهو مذنب؛ لذا فمن يقدم على قتله ليس عليه دفع تعويض لصاحبه. وهذا الشخص الذي أدخل الحمار إلى السفينة ولم يكن على علم بخطورته، وفجأة صار الحمار يتصرف بعدوانية، وراح يقفز، مما هدد السفينة بالغرق، فألقوه في النهر، يجب على من ألقاه دفع تعويض لصاحبه، كما هو متبع في حالة من ينقذ نفسه بواسطة مال صاحبه».

أدرك السائل أن إجابات الرابي موسى بن ميمون تحظر إلحاق الأذى بالمتعدي، إذا وقع الضرر بواسطة من يملك الشيء. لكن الرابي ايسرليش لم يتفق مع هذا الادعاء:

لا أرى في هذا أي ادعاء، ذلك لأنه لا شأن لي بجهل مالك الشيء بالأمر، ففي جميع الأحوال يعد الكلب أو الحمار مصدر أذى.

لا يهم رأي صاحب الحيوانات؛ لأن القدماء قالوا «سارع بقتل من أتى لقتلك»، وليس ثمة خلاف بين المرة الأولى والثانية. فقد قال القدماء: «كل الثيران لا يتم حراستها».

وعلى هذا، فإنني أقر تشريعاً: «من يحدث الضرر يُعاقب»، وعلى كل حال الساذج الذي يقتل يُقتل، كما أصدرنا حكماً تشريعياً كاملاً في فصل الثور الذي نطح أربعة أو خمسة أشخاص، وإذا حاول الشخص الذي تعرض للنطحة إنقاذ نفسه فقتل الثور، من المُلزم بالتعويض؟ لذا فليس ثمة ادعاء في كلماتك على رأي «مهاري كارو».

يتفق الراي ايسرليش مع «هبأيت يوسف» من أنه يُسمح الاحتماء من الثور الذي يمثل ضرراً علينا، لكن هذا في حالة أن يكون هذا رغباً عن صاحبه. ويأتي بديل على هذا: لدينا قاعدة تقول «كل الثيران لا يتم حراستها»، إذا كان الأمر كذلك، فليس ثمة إلزام بحراسة الثور الساذج بشكل خاص، والضرر الجزئي الذي يستحقه على الأضرار التي تسبب فيها، هي الغرامة المالية التي يجب أن يدفعها. ومن الناحية الشرعية، لا يُعد صاحب الثور مسؤولاً عن هذا الضرر. ورغم هذا فإن الحيوان الساذج إذا قتل شخصاً ما، يجب دفع تعويض مالي.

إذا كان مُلزمًا بدفع تعويض عن القتل بعد وفاة الشخص، ببساطة يمكن للشخص ذاته الدفاع عن نفسه وقتل الحيوان، ولن يحق لصاحب الحيوان المطالبة بتعويض؛ لأنه إذا لم يُقتل لانتفاء شره، كان سيقتل في المحكمة.

يتضح من هذا أنه يُسمح لك الاحتماء من الثور الذي يمثل ضرراً على الناس، ولا يحق لصاحب الثور المطالبة بتعويض مالي عن الأضرار التي وقعت له جراء هذا الاحتماء، حتى إذا كان الأذى وقع دون ذنب منهم.

وها نحن بعد أن يرفض الراي ايسرليش كلمات السائل، ويتفق مع المبدأ الوارد في «هبأيت يوسف»، يعود ليتحفظ على رأيه ويقول إن هذه الحالة تُشد عن القاعدة التقليدية، من حيث إنه يُسمح الاحتماء ضد الثور الذي ألحق الأذى دون قصد:

اعلم أنني في الكتب التي قمت بتأليفها حول الأعمدة عندما علمت أنك معي، كتبت أن «كارو» جانبه الصواب؛ لأن كون الحمار يقفز داخل السفينة لا يصنع فارقاً؛ لأن إدخال الحمار إلى السفينة هو أمر مألوف؛ لذا فليس ثمة إثم على صاحب الحمار، ويجب دفع تعويض عن إلقاءه في المياه لتخفيف حمل السفينة.

إن كلماته ينقصها الوضوح: من ناحية، هو قد ذكر سلفاً أنه يحق لنا الاحتماء من الثور الذي يشكل ضرراً، حتى إذا كان هذا رغباً عن صاحب الثور. بيد أنه في نهاية كلامه يقول

إن هذا الحكم لا يسري في حالة السفينة؛ لأن صاحب الحمار لم يشذ عن المألوف؛ لذا فهو غير آثم. ماذا إذا كان صاحب الحمار غير آثم؟ أورد الراي إيسرليش أنه أيضًا في حالة كون صاحب الحمار غير آثم، يُسمح بالاحتفاء من خطر ثوره!

ثمة معضلة أخرى تنشأ نتيجة كلمات الراي إيسرليش: ذكر أنه يجب على جميع أفراد السفينة دفع تعويض لصاحب الحمار الذي أُلقي في المياه. السؤال هو: كيف يتم تقسيم القيمة المالية للتعويض؟ والإجابة هي: حسب حمولة السفينة. ولذلك علينا تحديد أكثر الأشياء التي تشكل حملاً داخل السفينة في هذه الحالة، والشيء الوحيد الذي يشكل حملاً زائداً داخل السفينة هو الحمار، أي أن صاحب الحمار وحده عليه أن يتحمل الخسارة؛ لأن حماره هو الشيء الوحيد الذي يشكل ضرراً للسفينة في الوقت الراهن. فإذا كان الأمر كذلك، كيف يطالبنا الراي إيسرليش بتعويض صاحب الحمار؟

حتى تتمكن من الرد على كلتا المعضلتين، علينا أن نتعمق أكثر فيما يتعلق بتقسيم القيمة المالية للتعويض داخل السفينة. يختلف الأمر فيما يخص تقسيم القيمة المالية عنه في حالة القافلة. ففي حالة القافلة، يتم حساب المسألة إما وفقاً لحمولة القافلة، وإما وفقاً للأفراد، أي: وفقاً لما يربحه كل شخص في حالة إنقاذ حياته.

بيد أن حساب المسألة وفقاً للحمولة لا علاقة له بالربح؛ لأنه من الجائز أن ما يلقيه أحدهم في المياه ذو قيمة أعلى مما يلقيه غيره، وكما قال الراي موشيه بن يتسحاق: يتم الحساب وفقاً للحمولة: أحدهم يلقى بهائة أوقية من الذهب، والآخر يلقى بهائة أوقية من الحديد.

وكما أشار الراي موشيه مروتنبورك في الأسئلة والأجوبة الخاصة به:

ولأول وهلة يجب علينا أن نعرف: لماذا هذا هو الحكم في هذه الحالة؟ لأنه من المقترض أن التعويض المالي يكون في قيمة الخسارة، إذا لم يكن ثمة إنقاذ للحياة، وحتى إذا أنقذوا حياتهم بواسطة الأملاك، فلن ينتقص هذا من قيمتها في نهاية الأمر، وسيتم الحساب وفقاً للأملاك، ولكن الأملاك كانت ستنتهي في البداية إذا لم ينقذوا أنفسهم...

ولماذا لم يرد أنه أيضًا في حالة السفينة ينقص المال قبل الحدث؟

إذا لم يخف حمل السفينة، لتكبد صاحب الذهب خسارة أكبر، وسيدفع تعويضًا بنفس

القيمة في حالة إنقاذ حياة أي شخص، وهو التعويض الذي تزيد قيمته في حالة تخفيف الحمل؛ لأن الأمر متعلق بإنقاذ حياة أحد الأشخاص.

لأول وهلة يمكن أن تكون الإجابة هي أن السبب في ذلك هو جواز الاحتماء من ضرر الشخص المؤذي، حتى لو فعل هذا رغماً عنه.

الوزن الزائد هنا هو الذي يمثل ضرراً؛ لذا يُسمح لأي شخص بإلقاء الوزن الزائد لدى أي شخص آخر في المياه، ويتحدد قدر ما يلقيه حسب الوزن الذي يشكل الضرر، هذا لأنه في الواقع العملي يقوم كل شخص بإلقاء الجزء الخاص به من السفينة، وفقاً لنسبة هذا الجزء لوزن أغراضه.

هكذا يمكننا أن نفهم الإجابة التي وردت في الأسئلة والأجوبة التي وضعها الراي موشيه مروتنيورك:

سبب الخلاف هنا أن الخسارة تقع بسبب الحمل، ولا يوجد خلاف في حالة قاطع الطريق.

ويمكننا فهم نفس المعنى كذلك في الأسئلة والأجوبة التي وضعها الراي شموئيل دي مدينا.

كما يمكننا أن نفهم نفس المعنى في «حوشان مشباط»:

ذلك الإعصار الذي تحدث عنه الراي موسى بن ميمون، طيب الله ثراه، في الفصل الثاني عشر من شرائع السرة والمقودات، يُقصد به السفينة التي أدخل بها تجار كثيرون وبضائع كثيرة، كُل حسب قيمة بضاعته، ويعتقد التلمود نفس الأمر؛ لأن الحمل هنا يشكل ضرراً، وثمة دليل يمكننا أن نقول من خلاله، إننا نلزم كل شخص حسب حمل بضاعته، ليس وفقاً للقيمة المالية أو الأرواح البشرية. وكما ورد: «وخففوا من حملها، ويتم الحساب وفقاً للحمل وليس وفقاً للقيمة المالية».

وفسر لنا الراي شلومو بن يتسحاق الأمر بأن: «إذا كان لدى شخص ألف رطل من الذهب وللآخر ألف رطل من الحديد، يجب على هذا أن يلقى بيائة رطل حديد في البحر، بينما يلقى ذلك مائة رطل من الذهب «حيث يتساوى كلاهما في

تخفيف حملها. ولماذا يكون الأمر هكذا؟ السبب هو أننا نعتقد أن الحمل يشكل ضرراً، وما شأني إذا كان الأمر يتعلق بالذهب أو الحديد؟».

وفي الفصل الثامن من شرائع «الملاح والمؤذ»، لم يتعمق معلمنا الراي موسى بن ميمون في تفسير أحكام هذا الفصل؛ لأن جميع الأمور هنا تشكل ضرراً بشكل واضح لا تحتاج إلى تعمق.

ولذلك، فإن شمول كلامه سببه أننا نرى بوضوح من الذي يمثل ضرراً، وحقيقة أن هذه الحالة هي نفسها حالة الحمار التي أوردناها سلفاً، والتي لم يذكرها الراي موسى بن ميمون، بيد أنه استبدلها بتعبير آخر حتى لا يقول بالضبط «جماراً».

والذي يتشابه بالفعل في حكمه مع الأحكام الواردة في فصل «الملاح والمؤذ»، والذي ربما كان يقصده الراي أفراهام بن دافيد ميوشكيرا (*) في نظريته، لكن الراي موسى بن ميمون رأى أيضاً أن الحمل يشكل ضرراً في هذه الحالة.

وفقاً لهذا الفهم، نجد هنا نوعاً من المخالفات المدنية: مثل واقعة اعتلاء ثور لثور آخر؛ حيث يُسمح للمتضرر بحماية نفسه عن طريق إلحاق الأذى بمن يضره.

وعلى ذلك، فإن هذا الحمل الذي سيتسبب في غرق السفينة، يُسمح بإلقائه في البحر بدون الأخذ في الاعتبار الضرر الذي سيلحق بصاحب الأغراض نفسه، وعلى الرغم أيضاً من أنه يتعمد الإضرار بالسفينة عن طريق أغراضه تلك!

وبالفعل وفقاً لهذا المعنى، يصعب علينا القول فعلاً إننا بصدد حكم من أحكام المخالفات المدنية، لعدة أسباب:

١ - البرايتا تقول إننا نحدو وحدو البحارة (**). وإذا كان هذا حكم من المخالفات المدنية، لماذا يكتب أمراً كهذا؟ فهذا حكم مؤكد (وإذا كان ثمة اختلاف بين العرف وبين قوانين سكان المدينة التي يقع فيها الحادث، يجب حينئذ كتابة ذلك بالنسبة لجميع الأحكام الواردة في فصل «بابا قاما»).

(*) الراي أفراهام بن دافيد ميوشكيرا (١١٢٠ - ١١٩٨ م): من حكماء فرنسا.

(**) أي أن حساب القيمة يخضع لعرف البحارة.

٢ - وفقاً لهذا التفسير، فإن التقسيم المتعلق بمحاسبة الشخص حسب حمل أغراضه، نجده فقط في حالة أن يكون الجمل يشكل ضرراً. لكننا وجدنا أن التلمود الأورشليمي يذكر صراحة أن هذا التقسيم لا يقتصر فقط على هذه الحالة، بل أيضاً عندما تتواجد صعوبة ما بسبب الحمل، حتى إذا لم يشكل هذا ضرراً.

وهذا هو ما ورد في التلمود الأورشليمي (بابا متسيعا^(*) ٦: ٤):

من يؤجر صاحبه عربية أو سفينة، يُحاسب وفقاً للحمل، لا وفقاً للأرواح أو الممتلكات.

بكلمات أخرى: إذا علقت جماعة ما وسط الصحراء بسبب أن عربتهم قد تعطلت، وكان عليهم أن يقوموا باستئجار عربية أخرى حتى تنقلهم هم وأغراضهم، تتم محاسبتهم وفقاً لعدد الأشخاص والأحمال التي يحملونها. هنا الخطر القائم، وهو ليس بسبب الحمل. وطريقة الحساب هنا لا علاقة لها بأحكام المخالفات المدنية، بل برأيي تقديري لتوزيع الحمل في حالة حل مشكلة مماثلة (وكما سيتضح لاحقاً أيضاً).

٣ - عندما تمثل ممتلكات شخص ما ضرراً للآخرين دون تعمد منه، فإنه غير ملزم بإلحاق الأذى بممتلكاته حتى يوقف ضررها. أما في السفينة، فإن كل شخص ملزم بإلقاء حمله وفقاً لتصبيه، ولا يستطيع أن يقول للآخرين: «إذا رغبتم في ذلك، فلتلقوا أتمم أغراضكم».

٤ - في حالة السفينة، لا ينبع الضرر هنا من عنصر واحد فقط، بل إن الجميع يضررون بعضهم البعض. والجديد هنا هو القول بأنه في هذه الحالة يُسمح لكل شخص بالدفاع عن نفسه في مواجهة الآخرين، حسب نسبة الضرر فحسب التي يتسبب فيها الثاني (ووفقاً لذلك فإنه في حالة الثورين اللذين يضران بعضهما البعض، فإنه يُسمح لمالك كل ثور أن يدافع عن ثوره فحسب بشكل تسبي، أي وفقاً لنسبة الضرر الذي يمثله الثور الآخر. ويعد هذا تحديداً في الحكم التشريعي).

من كل ما تقدم، نتعلم أن التقسيم وفقاً للحمل ليس ضمن أحكام الخلافات المدنية. إن الإلزام بمشاركة الجميع في هذا ينبع من احتياج الجميع لأن يحدث ما حدث. (وقد أسهبنا حول هذه النقطة في موضع آخر)، وشكل التقسيم يتحدد حسب رأى هؤلاء الأفراد؛ لأن رأيهم هو أنه بشكل عام يتم التقسيم وفقاً لما سيستفيده كل شخص.

(*) «بابا متسيعا» (KB³³) هو الفصل الثاني من باب الأضرار، وهو الباب الرابع بين ستة أجزاء مكونة للتلمود.

لكن إذا كانت الممتلكات تشكل ضرراً محدداً، رغم أن هذا ليس ضرراً مؤكداً كما في أحكام المخالفات المدنية، إلا أنه يُصعب من الإنقاذ حتى إن كان هذا يحدث بشكل غير مباشر، فالرأي البشري في هذه الحالة هو التقسيم وفقاً للضرر التي تتسبب فيه الممتلكات، وليس وفقاً للامتياز الذي سيقع بقضيل الإنقاذ.

وهذا هو عين ما قصدته «الأسئلة والأجوبة»، التي أوردناها سلفاً؛ لأن مقصدهم ليس أن دفع الثمن وفقاً للحمل سببه قانون المخالفات المدنية، ولكن لأنهم على كل حال سيسترون في الدفع، وب نظرة بسيطة للمسألة، يمكننا أن نقول إن من يتسبب في ضرر أكبر، عليه أن يدفع أكثر، رغم أن الأمر لا يعد ضمن المخالفات المدنية العادية.

ثمة مثال لتلك الفرضية نجده في تفسير الراي ميثير بن تودروس هاليقي، في واقعة التقسيم حسب قرب المنزل، في الصفحتين الثانية والثامنة من فصل «بابا بترا»؛ حيث يخبرنا أنه عندما يُبنى سور، يجب على من يسكن بالقرب من مكان البناء أن يدفع أكثر ممن يقطن في وسط المدينة؛ لأن من يقطن عن قرب سيجعل السور أطول حتى يشمل منزلهم أيضاً، لأنه ببساطة يستحيل القول إنهم «ألحقوا الضرر»، لكن التسبب في طول السور الذي ينبع من منازلهم، ستجعلنا نرى أنهم مسئولون عن بناء السور بهذا الطول، ولذلك هم يدفعون أكثر.

سنصور هنا واقعة ما: البحر هائج وينذر بغرق السفينة دون علاقة للأمر بثقل وزنها. طريق الإنقاذ الوحيد هو طلب النجدة من سفينة أخرى، لكن تكلفة هذا كبيرة. كيف إذن يتم تقسيم تلك التكلفة؟ من الواضح هنا أن التقسيم سيكون حسب عدد الأشخاص؛ لأن الحمل ليس المتسبب في الضرر، بل هو البحر، وسنعود لنرى ما مقدار ربح كل شخص حتى يتم تقسيم الحمل على هذا الأساس. ومثل ذلك مثل الحالة التي يصارع فيها اللصوص ركاب السفينة، حيث تُقسّم التكلفة وفقاً للأرواح البشرية؛ لأن الخطر هنا يقع على أرواح الأشخاص، ولا علاقة للحمل بالأمر؛ لأنه لا يمثل خطراً.

سنناقش الآن مثلاً ينجح فيه اللصوص في إحداث ضرر متعمد بأحد الحمير داخل السفينة، ليبدأ في الهيجان مما يعرض السفينة لخطر الغرق، ولزماً عليهم إلقاء السفينة لإنقاذ الجميع. يتضح هنا أن جميع الركاب ملزمون بتعويض صاحب الحمير، فإلقاء الحمير هنا هو نتيجة صراع اللصوص مع الركاب، وليس نتيجة لمشكلة تسبب فيها الحمير. فالصراع مع اللصوص هي مشكلة يتعامل معها جميع ركاب السفينة معاً، ويتقاسمونها وفقاً لعدد

الأرواح البشرية، ولذلك، أيضًا، عندما يلحق أذى بالحمار، على الجميع أن يتقاسموا تكلفة هذا الأذى.

بمعنى: عندما نكون بصدد تحديد كيفية تقسيم نتيجة الضرر - يجب أن نعرف ما هو أول سبب لوقوع الضرر. إذا كان السبب هو الممتلكات (الحمل مثلًا) - يتم التقسيم وفقًا للضرر الذي يسببه حمل كل فرد. لكن عندما يكون العنصر الذي تسبب في الضرر هو خطرًا آخر، حتى إذا أدى ذلك إلى أن جزءًا من الممتلكات صار مصدرًا للأذى هو الآخر يجب على ركاب السفينة التعامل مع كل هذا جميعًا، بل ويشتركون مع صاحب الممتلكات التي تشكل ضررًا - لأنه تضرر من خطر مشترك.

الآن قد زال الغموض عن كلمات الراي موشيه بن إسرائيل إيسرليش فهو يقول: إته في حالة الحمار الذي احتاج داخل السفينة - يستحيل الزعم بأن صاحب الحمار هو الذي تسبب في الأذى؛ لأن البحر هو الذي تسبب في الأذى. وجنون الحمار ينبع من السفر في البحر، إذن فالبحر هو السبب!

مثل واقعة اللصوص الذين جعلوا الحمار يهتاج، ونحن نتعامل مع هذا على أساس أن اللصوص هم من تسببوا في الضرر، وعلى ذلك فالتقسيم سيكون حسب الأرواح. ولهذا السبب في هذه الحالة، فإن التقسيم يكون حسب الأرواح (كما ورد في الفصل العاشر من كتاب «هيام شل شلومو»، للراي شلومو لوريا، حول فصل «بابا قاما»).

نتج عن هذا أن الخلاف بين الراي موشيه بن إسرائيل إيسرليش، ويوسف كارو، يدور حول كيفية النظر إلى الحمار الذي احتاج داخل السفينة، وهل هو يُعتبر «المتسبب» في الخسارة، أو أنه «ضحية» للملابسات يكون لزامًا على جميع الركاب التعامل معها. فإذا كان متسببًا في الخسارة - فقد اتضح لنا أنه يجب طرده (وهذا هو بالفعل التقسيم حسب الحمل). لكن إذا كان ضحية للسفر عبر البحر - فالجميع يشارك في هذا، مثلهم في ذلك مثل كل خطر مشترك.



هوامش الفصل الثالث

١ - والأمر نفسه مثبت في التلمود الأورشليمي في «فصل شفييعيت מסכת שביעית (*)» ٤،
٢ «وكذلك في التوسافوت في (سهدرين ١: ٧٥ - في الفقرة التي تبدأ بـ «وإذا»)، وورد كذلك
على لسان الراي نسيم بن رابي رأوين، وأخيراً ورد في كتاب «حسيديم חסידים (***)» ١١٩.

وبتفسير بسيط للأمر نفهم أن المغزى من هذا هو أن الوصايا الملزومة للأغيار هدفها هو
استقرار الكون، أما وصايا اليهود فهي تمثل صلة بينها وبين الرب جل وعلا.

وكما ورد في تفسير المدراش لسفر الخروج «שמות רבא (***)» ٣٠: ٩؛ حيث ورد:

«حدثنا الراي إلعيزر عن ملك روماني خرج إلى الحرب، وبصحبه عدد من الفيالق
العسكرية، فكان يذبح بهيمة ويفرق لحمها على كل واحد منهم، حتى يستمر وافي مسيرتهم،
فنظر ولده إلى ما يحدث وقال له: «ماذا ستعطيني؟».

فأجابه: «من الذي خصصته لنفسي».

وعلى هذا الأساس، فرض الرب على عبدة الأوثان وصايا بلهاء يستحقونها، دون التفريق
بين النجاسة والطهارة، ثم قام الرب بتفسير هذه الوصايا لكل فرد من بني إسرائيل، وأوضح
لهم الثواب والعقاب كما ورد في العهد القديم (نشيد الإنشاد ١-٢): «فليقبلني بقبالات فمه»؛
لذا فقد قيل في ذلك «قوانينه وشرائعه من أجل إسرائيل».

٢ - ورد هذا بشكل مختصر أيضاً في كتاب «هالاخوت ملاخيم הלכות מלכים (***)» ١٠ / ٢.

(*) «فصل شفييعيت מסכת שביעית»: هو الفصل الخامس من الباب الأول من التلمود، ويناقش الفصل أحكام تحريم
حراثة الأرض في سنة البويبيل.

(**) حسيديم ספד חסידים: هو نتاج فكري يهودي ذو أهمية بالغة، يضم مجموعة من الشرائع والمناهج الدينية، كما
يضم عدة آراء تعكس الظروف التي عاش فيها مؤلفو الكتاب، ويعد الراي يهودا حسيد רבי יהודה החסיד هو أهم
مؤلفي هذا العمل الفكري.

(***) «مدراش ربا מדפ רבא»: هو الاسم الذي أُطلق على المؤلفات التفسيرية العشرة، التي تتناول أسفار التوراة
الخمسة، ويسمى كل جزء باسم السفر وتليه كلمة רבא، واسم الجزء المقصود هنا هو שמות רבא أي تفسير سفر
الخروج.

(****) «هالاخوت ملاخيم הלכות מלכים»: أي شرائع الملوك، هو أحد أجزاء المؤلف الأكبر لموسى بن ميمون «تثنية
الشریعة משנה תורה».

٣ - كما ورد في كتاب (٦٥٠ ٦٧٤٠).

٤ - في كتاب الأسئلة والأجوبة الخاصة بمشباط كوهين ترد كلمات الرابي موسى بن نحمان في الحروب؛ حيث قال: «إذا ارتكب جار توشاف سرًا ذنبًا - حتى إذا كان الأمر يتعلق بعبادة الأوثان، وزنا المحارم - فليرتكب الذنب ولا يقتل، ولم تشدد التوراة معهم فيما يخص عبادة الأوثان، وزنا المحارم أكثر من بقية الوصايا التي تخصصهم؛ حيث إنه لم يرد في التوراة شيء في هذا الخصوص»، وعليك التدقيق في رأي الرابي موسى بن نحمان؛ لأن معنى كلامه أن سفك الدماء لدى الأغيار هو أمر أخطر من بقية الجرائم، وفقًا لرأي «بارشات دراخيم»، وكذلك عليك التدقيق فيما ورد في كتاب الأسئلة والأجوبة «بني بانيم» الخاصة بالرابي يهودا هرتسل هنكين: * وعلى ما يبدو أن الرابي كوك لم يراه، ولذلك لم يذكر اسمه.

وحقًا يمكننا أن نقول إن التدقيق ليس أمرًا ضروريًا؛ لأن موسى بن نحمان يورد هذه الكلمات في إطار نقاش مع الرابي زرحيا هليفي:

* حول حظر عبادة الأوثان، وزنا المحارم، لكن ليس ثمة نقاش بينهما حول سفك الدماء، كما ورد في رأي الرابي زرحيا هليفي:

* ووفقًا لهذا، يحتمل أن الرابي موسى بن نحمان يتناول هاتين الجريمتين فقط؛ لأنه ناقشهما مع الرابي زرحيا هليفي، لكن على كل حال، يبدو ثمة تطابقًا بين آراء الرابي موسى بن نحمان والرابي كوك.

٥ - في الحالة التي لا يكون فيها من يتعرض للقتل قد طارد أحدًا، حينئذ يُسمح للآخرين أيضًا بقتله (راجع ما ورد في بداية الفصل الخامس الذي يشرح أنه كذلك لدى الأغيار يُسمح بقتل الشخص المعتدي).

٦ - «شرائع الملوك ٤: ٨٠»، وكذلك كتب في «مسكيل لدافيد» للرابي دافيد باردو:

* حول الفقرة التي تقول «وخاف يعقوب للغاية وأصابه الهم»، راجع تلك الفقرة مع ملاحظة إسهابه في ذلك، وترى كذلك في كتاب الأسئلة والأجوبة الذي وضعه الرابي يهودا ليفا بن بتسلئيل، في الكراس الأخير.

وكذلك في الأسئلة والأجوبة التي أوردها الرابي شموئيل موهلير:

* في نهاية كتابه في «تحديثات على أبواب التلمود الست والرابي موسى بن ميمون».

٧- الشريعة رقم ٧ (وردت سلفاً).

٨- لأنه إذا حاد عن الطريق عن عمد، يُعد مُطارداً.

٩- (قدوشين ٢: ٤٢).

١٠- الجملة الأخيرة مقتبسة من البرايتا «الفتوى الخارجية» التي تظهر في فصل «سنهدين» (٥٧: ١) حول وجوب تطبيق عقوبة في حالة القتل.

لكن في حقيقة الأمر تعني هذه البرايتا في التلمود البابلي مجرد القتل، وليس في وقت الإرغام على القتل بالتحديد، لكن التلمود الأورشليمي لم يورد هذه البرايتا، هو فقط اقتبس هذه الكلمات (غير اليهودي الذي يؤذي غير اليهودي، وغير اليهودي الذي يؤذي اليهودي)، ومن الواضح من سياق الكلام في التلمود الأورشليمي أن هذه الكلمات وردت بخصوص النقاش حول قتل غير اليهودي في لحظة الإرغام على القتل (وفي التلمود الأورشليمي في نهاية الفصل الرابع عشر الذي يدور حول أحكام يوم السبت، ترد جماراً موازية لتلك الموجودة هنا، وورد هناك: يُحظر علي غير اليهودي إيذاء غير يهودي أو يهودي، بينما يجوز لليهودي إيذاء غير اليهودي (أي أن صيغة البرايتا وردت بنفس الصيغة، ولكن مع اختلاف المعنى) من أجل تحديث الرخصة، كما ورد في بداية الفصل الرابع حول هذا التلمود الأورشليمي).

١١- كتب الرابي موسى بن ميمون في شرائع الملوك (١: ١٠): «أن ابن نوح الذي أخطأ دون قصد في إحدي وصاياه، يتم إعفاؤه من أي شيء». ولأول وهلة كانت ثمة حاجة للقول إنه عندما ينحط تحت التهديد، فإنه يعد مخطئاً عن غير قصد ويجب إعفاؤه.

لكن هنا في التلمود الأورشليمي، نجد أن غير اليهودي الذي يؤذي صاحبه تحت التهديد، هو مذنب!

ويجب إن نقول أن ثمة فرقاً بين من يرتكب خطأ دون قصد، وبين المتعدي الذي تقصده، نتحدث عنه هنا، فمن أخطأ دون قصد فعل هذا دون إرادته؛ لذا فمن المستحيل أن نكتب أنه يُحظر أن نخطئ دون قصد، لكن الإرغام الذي نتحدث عنه هنا هو فعل تم القيام به بعلم الفاعل وإرادته الكاملة، بيد أن سبباً خارجياً هو الخوف من الموت، جعله يرتكب هذه الفعلية. عن هذه الحالة يحدثنا التلمود الأورشليمي بأنه مذنب.

يجب علينا أن نتنبه إلى أنه إذا كان الأغيار مذنبين حقاً إذا ارتكبوا جريمة تحت التهديد، فهم

إدًا مختلفون عن اليهود في هذه النقطة؛ لأن الراي موسى بن ميمون قال عن اليهود «في الشرائع الأساسية للتوراة ٤: ٥»: «وكل من ورد عنه أن يُقتل ولا يرتكب جريمة، فارتكبها ولم يُقتل، هو بذلك قد جُدّف على الله... وعلى الرغم من أنه قد ارتكب جريمته رغماً عنه لا يُعاقب، ولا يجب القول إنه يجب أن يُحكم عليه بالقتل في المحكمة حتى إذا قتل رغماً عنه؛ لأنه لا يُعاقب ولا يُحكم عليه بالقتل إلا إذا ارتكب الجريمة بإرادته أمام شهود، وقام قبلها بالتحذير».

إن الاختلاف بين اليهود وغير اليهود في هذا الأمر يظهر بسبب الدقة اللغوية للراي موسى بن ميمون، الذي قال إن من أعفي من العقوبة من اليهود تم إعفاؤه بسبب «أننا لا نعاقب شخصاً بالموت إلا إذا ارتكب الجريمة بإرادته وأمام شهود، وقام بالتحذير».

غير اليهودي الذي عوقب على جريمة ارتكبها، حتى إذا لم يكن هناك شهود عليه، وقام بتحذير المتضرر (راجع ما أورده الراي موسى بن ميمون في شرائع الملوك ١٤، ٩ - ١٠، ١).

ولكن اليهودي يُقتل إذا سمح فحسب لنفسه بارتكاب جريمة في حضور شهود، وبعد أن حذر ضحيته. جوهر الجريمة وحده غير مُلزم بعقوبة القتل، لكن أيضاً الصورة الخطيرة التي ارتكب بها جريمته، أي: أمام شهود وبعد تحذير ضحيته. لذلك فإنه في حالة الإرغام، لا يقتل اليهودي؛ لأنه لم تكتمل الظروف لقتل اليهودي. غير أن غير اليهودي ملزم بعقوبة القتل إذا ارتكب فعلاً محظوراً عليه القيام به، حتى وإذا لم يكن هناك شهود أو ثمة تحذير، ولذلك أيضاً فإنه إذا ارتكب جريمة رغماً عنه، وحكمها هو «أن تُقتل أفضل من أن ترتكب الجريمة»، يُقتل.

وبالفعل، كل ما ورد هنا حول أن ثمة تفرقة أو فرقاً حول هذه النقطة بين اليهودي وغير اليهودي، لا يتفق مع ما قاله «أور ساميح»، وهو ما سيتم ذكره فيما بعد؛ لأن الأخير أدرك أنه من خلال حكم الإلزام الوارد في التلمود الأورشليمي، تعلم الراي موسى بن ميمون أنه حسب الشريعة، في حالة اليهودي الذي ارتكب جريمة ليتعالج أنه مذنب، وكما سنرى لاحقاً.

١٢ - إنه يورد تفسيرات إضافية للجهاراً أيضاً، مفادها أنه ليس ثمة خلاف بين معشر الحكماء حول أنه لا يوجد إلزام ببذل النفس عن السرقة، راجع ما ورد حول هذا، لكننا فقط آوردنا هنا تفسير الجهاراً الذي يتعلق بقضيتنا.

١٣ - شرائع أسس التوراة، الفصل الخامس.

١٤- يوريه ديعاه ١٥٧، حوشين مشباط ٤٦: ٣٧.

١٥- وبالفعل في كتاب «قربان هاعيدا» للراي دافيد بن تفتالي هيرش فرائكل:

* (عن يوم السبت - نهاية الفصل الرابع عشر).

يقول هناك محاولاً إيجاد ذريعة للتلمود الأورشليمي بطريقة أخرى:

« ليس بالضرورة عندما أُجبر على قتل فلان وإلا قُتل، أنه يُحظر عليه قتل صاحبه، بل إنه حتى إذا قيل له «اسرق فلاناً وإلا قتلتك»، فإنه يحظر عليه سرقته؛ لأنه أمر مفهوم أنه ليس ثمة إنسان يكبح مشاعره إذا شعر أن ممتلكاته ستتعرض لضرر يجعله يسفك الدماء، ولذلك فقد لجأ هنا إلى استخدام فعل «نهب»، وليس «سرق»؛ لأن النهب أمر جليل، وربما يستلزم رد فعل عنيف يصل لسفك الدماء، وهو ما لا نجده في السرقة».

١٦- وراجع مقالنا عن «غير اليهودي الذي أخطأ وتهود» فقد أسهنا حول هذه النقطة

هناك.

١٧- هذه الفرضية أقوى لدى الأغيار؛ لأنهم غير ملزمين بإنقاذ بعضهم البعض، ولا توجد أي علاقة بين وجود شخص بين الحياة والموت وبين ممتلكات شخص آخر، وهو ما يختلف في حالة اليهود الذين يقع عليهم إلزام كما في «من يقف مكتوف اليدين، ولا يهرع لإنقاذ صاحبه».

١٨- وفقاً لهذا التفسير، نفهم أيضاً لماذا يورد التلمود الأورشليمي هناك أحكام الأغيار التي لا علاقة لها، لأول وهلة، بالقضية التي تناقشها. ووفقاً لما ذهبنا إليه، فإن التلمود الأورشليمي يورد رأي الراي حيننا الذي يتفق مع الراي حسداً، وأحكام الأغيار الواردة في التلمود الأورشليمي هي نتيجة لما قالاه؛ لذلك ترد أحكام الأغيار تلك فوراً بعد كلمات الراي حيننا كاستمرار لكلامه.

١٩- وكذلك في يوريه ديعا ٣٠٦: ٣٤.

٢٠- ويشبه هذا ما ورد في الأسئلة والأجوبة التي كتبها «عونيج يوم طوف -٣» ومنحات حينوخ، ومجموعة دروس عن «كتوبوت» في الفقرات من ٨-٩، وعبادة الرب في شرائع أسس التوراة الفصل الخامس (وراجع ما ورد في هذا المصدر، حيث نجد الراي موسى بن ميمون يخلق ذريعة أخرى. وقد أسهنا أكثر حول هذا الخلاف في ملحق الفصل).

٢١- راجع نهاية الشريعة الأولى في الفصل العاشر من شرائع الملوك.

٢٢- ويتفق هذا مع منهجه من أنه في حالة الإنقاذ يسمح لغير اليهودي بقتل غيره، ولذلك ثمة فريضة مفادها أنه يُسمح بالعلاج كذلك.

٢٣- على عكس رأي «أور ساميخ» أنه وفقاً لمنحاحات حينوخ «فإنه يُسمح بالعلاج عن طريق سفك الدماء، وليس فقط فعل ذلك لإنقاذ النفس أيضاً» نفس المصدر السابق - منحاحات حينوخ - يرى أنه ثمة فرضية أخرى لتحريم العلاج، حيث يقول: «غير أنه يبدو لي أن ثمة حكماً جديداً بإذن الله تبارك وتعالى، تحديداً إذا أُجبر على ارتكاب أحد المحظورات وإذا لم يفعل سيقتل، إذاً فليُسمح له بأن يرتكب الجريمة حتى لا يفقد حياته. لكن حُظر عليه، إذا كان مريضاً، أن يطب نفسه عن طريق استعمال إحدى وصاياه السبع؛ لأنه لا شك في أنه ليس لديه الحق في ذلك، انطلاقاً من فرضية أنه أنقذ نفسه بارتكاب هذه الجريمة، وهذا صحيح وواضح غير أن «مشنيه لميلينخ» يختلف مع هذا الرأي.

٢٤- نفس الحكم ينطبق أيضاً عندما تتعرض جماعة ما لخطر لا ينبع من سبب له علاقة بالجريمة، لن يتعلق الأمر حينها بمسألة بذل النفس أمام المجرمين بعدم تسليم هذا الفرد لاقتداء البقية. فمثلاً: إذا حوصرت جماعة ما بسبب هزة أرضية تحت أنقاض بنية ما، والطريقة الوحيدة لإنقاذ أنفسهم هي قتل أحدهم يُحظر فعل ذلك لنفس السبب. هذا هو ما نستنتجه من الرأي الوارد في رمخ، و«كيسيف مشنيه» اللذين سيردان فيما بعد؛ حيث يناقش كلا المصدرين المسألة من ناحية فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» ولم يذكر فرضية أخرى حول حُظر الأمر بسبب بذل النفس (وهو نفس رأي الكثير من الحكماء الأواخر الذين أسهبوا في ذلك كما يرد في الملحوظة التالية). بالإضافة إلى أن الأمر مثبت في رأي تفتيريت سرائيل الذي جدد عندما قال: إذا كان هناك أم وطفل على وشك الموت، والوسيلة الوحيدة لإنقاذ الأم هي قتل الطفل (حيث إنه لولا هذا سيموت كلاهما)، يُسمح بقتل الطفل.

أدرك تفتيريت سرائيل أنه يجب تطبيق هذا الحكم في حالة الجماعة، وهو لا يرى في هذه الحالة أيضاً أن الحُظر ينبع من سبب له علاقة بالإجرام. وهو نفس الأمر المثبت في هحازون إيش الذي يساوي بين حكم التسليم في مثال الجماعة، وبين حكم إرسال حمامة إلى البحر بسبب العاصفة، رغم أن خطر العاصفة لا ينبع من علاقة ذي صلة إجرام؛ حيث يرى هحازون إيش أنه ثمة إمكانية بالسماح بتحريك الخطر من المجموع إلى الفرد، حيث إنه يُحظر تسليم الفرد مقابل الجميع في حالة الجماعة المحاصرة تحت أنقاض بناية.

إن الرخصة التي يمنحها محازون إيش تُستند إلى أنه يُحظر قتل شخص، ويُسمح فقط بتحريك الخطر عن الجماعة؛ حيث وبنفس الرؤية يُسمح للفرد أن يحرك الضرر في القانون المدني غير أن القتل نفسه لم يُسمح به، وراجع رأي «كيسيف مشنيه» حول «شولحان عاروخ». ويرى بنيامين، أن الحكم السابق ينطبق في مثال الجماعة فقط في حالة أن الأغيار يكونون راغبين في الحصول على فرد من الجماعة، وليس عندما يكون هذا هو الواقع؛ لأنه حينئذ لن نحتكم إلى فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»، وليس ثمة التزام ببذل النفس.

٢٥ - لأول وهلة يبدو الأمر مسموحًا به وفقًا لكلا الرأيين الواردين في مهرش يافيه:

* في حالة تحديد شخص بالاسم، لا شك في أن الأمر مسموحًا؛ لأن الأمر وقتها سيكون إنقاذًا للشخص، فوجود ذلك الشخص الذي تُحدد بالاسم يعرض من يقتله للخطر. لكن في حالة عدم تحديد الشخص بالاسم، فإن قتل فرد من الجماعة في جزء من الحالات هي علاج، وبمثابة استغلال لوجود القتيل (فمثلًا: جماعة محاصرة في الصحراء، ويجب تقديم أحد أفرادها للحيوانات المفترسة لإلهاؤها عن بقية الجماعة)؛ وذكرنا فيما سبق أنه يحتمل أن ليس ثمة تصريح بالقتل وفقًا لمهرش يافيه عندما يستغلون وجود القتيل.

لكن يبدو أنه أيضًا من يعتقد هذا، سيعترف أنه في حالة الجماعة مسموح بالقتل لإنقاذ الحياة؛ لأنه لولا هذا سيموت الجميع، لذا فإنه لا توجد فرضية لخطر هذا القتل (راجع ما يرد فيما بعد نفس الفقرة، وفي الملحوظة بعد القادمة).

٢٦ - وهو نفس رأي «كيسيف مشنيه»، وكذلك كتاب «طوريه زاهاف» في حالة النساء اللاتي قيل لهن «أعطونا إحداكن لنجعلها نجسة»، وإذا لم تفعلن سننجسكن جميعًا» ويوضح «إذا تم تحديد إحداهن بالاسم، وقيل «إذا لم تعطونا إياها لنجعلها نجسة»، حينئذ سنقتلكن جميعًا»، ويرى «طوريه زاهاف» أنه في حالة عدم تحديد إحداهن بالاسم، يمكن لكل واحدة منهن أن تقول «أنا لا أريد الذهاب، وإن كنتن تعتقدن أن إحداكن يجب أن يتم تسليمها، فلتسلمن أنفسكن».

إما منحاح حينوخ فهو لا يرى اختلافًا بين الحاليتين، ويؤمن أن البقاء للأقوى.

٢٧ - حقًا، «يحتمل أن «كيسيف مشنيه» أيضًا يعترف أن فرضية حظر القتل في حالة عدم تحديد أحد أفراد الجماعة بالاسم، تنطبق فحسب على اليهود؛ لأن الفرضية لديهم تترك حظرًا

موجودًا، ومن يريد أن يسمح بالقتل هو ذلك الذي يخرج أحدهم، ولذلك فأصحابه يزعمون تجاهه أن: فلتسلم أنت نفسك، فلا يقتل الجميع. أما لدى الأغيار فالمسألة في الأساس لا علاقة لها ببذل النفس عن الرصايا، والفرضية ستخلق خطرًا جديدًا».

٢٨ - يجب أن تسهب أكثر حتى نفهم مقصد «هبأيت حداش» من هذه الكلمات: فهو يورد من الجمارا مثالًا لشخصين يسيران في الصحراء، ويمسك أحدهما بزمية، صاحبها سيدعي أن «حياته أولى»، ولذلك يسمح له بالاحتفاظ بالمياه ليعيش ولا يعطيها لصاحبه. يتعلم «هبأيت حداش» من هذا المثال أنه في حالة إجبار أحد القتلة لشخص «اقتل فلانًا أو أقتلك» بناء على تلك الفرضية، يسمح للشخص المجر أن يقتل حتى ينقذ حياته؛ لأنه يدعي أن «حياته أهم» (والأمر المحظور لدى اليهود سببه أنه في جميع الأحوال سيفقد شخصًا حياته، وإذا حدث ذلك فليس ثمة فرضية تسمح بكسر الحظر). ولأول وهلة يصعب علينا أن نصل لهذا الاستنتاج من ذلك المثال: ففي المثال الأول، ذلك الذي سيحتفظ بالمياه الخاصة به، لأن «حياته أهم»، لا يضر بالشخص الثاني بأي شكل.

وراجع رأى هجاتام سوفير، الذي قال إنني إذا كنت احتفظ في يدي بالماء خاصة الثاني، يجب علي أن أعطيه إياه؛ لأنه هو الذي سيدعي أن «حياته أهم»، انطلاقًا من ملكيته للماء. وتأهيك عن أنه يُحظر الحصول على الماء بالقوة من الشخص الثاني.

إذن، كيف يمكن أن نتعلم من الرخصة التي تمنحها لنا الجمارا في الحالة التي أقتل فيها شخص آخر؟

وحول هذا نخبرنا «هبأيت حداش» أن ثمة اختلافًا بين المثال الأول ومثال «اقتل فلانًا»: ففي المثال الأول، وجود الشخص الثاني لم يتسبب لي في أي ضرر، وإذا حصلت على الماء خاصته، فإنني بذلك استغل وجوده وأعالج بواسطته. ومن خلال ذلك أدرك «هبأيت حداش» أنه لا داعي للاحتكام لفرضية «حياتي أهم»؛ لأن صاحب الماء يزعم أن «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» حتى تورطني في مشكلتك مع الماء، وتستغل وجودي لتتقذ نفسك؟

أما في حالة «اقتل فلانًا»، فإن وجود فلان (الذي «تورط» مع الشخص الذي يجبره) تسبب لي في أذى وأجبرني على الاختيار بين حياتي أو حياته، وفي مثل هذه الحالة لن يستطيع أن يزعم للأخر أنه «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»؛ لأنني يمكن أن أقول له «لماذا تعتقد أنني

مضطر أن أعاني بسبب وجودك؟» ولهذا يمكنني إلحاق الأذى به لأن «حياتي أهم».

يتضح من هذا أنه إذا كان «هبأيت حداث» يعتقد أن فرضية «حياتك ليست بأهم من حياتي» كافية لإلزام الأغيار ببذل النفس عن القتل، سيكون هذا في رأيه فحسب في حالة العلاج وليس الإنقاذ (كما يرى أيضًا «أور ساميح»).

٢٩- الرابي موسى بن ميمون - شرائع الملوك ١٠: ٢ - ورد سلفًا.

٣٠- ثمة صيغة مشابهة كذلك في باب «الأسئلة والأجوبة» تقول إنه «يُحظر» إنهاء حياة شخص لصالح شخص آخر، لكن يُسمح للشخص نفسه بإنهاء حياة غيره من الناس لإنقاذ حياته، على أساس أن حياته أهم».

٣١- يقول الرابي شلومو بن أفراهام بن أدرا (الإشيلي) في فصل «بابا قاما ١٢- ٢»: إنه في حالة تعمد شخص إيذاء شخص آخر، تسمح الشريعة اليهودية للمتضرر بقتل من تعدى عليه للحصول على كبده، حتى ينقذ حياته بواسطة هذا الكبده».

تناقش الجمارا في هذا الموضوع الخلاف الدائر بين الرابي يوحانان رבי יוחנן (**) والرابي شمعون بن لقيش حول الشخص الملزم بالتعويض عن الأضرار المترتبة على اشتعال النيران، هل هو من أشعلها أم من يمتلكها؟

وتأتى الجمارا بدليل على ذلك من الرابي يوحانان רבי יוחנן الذي يقول: «اسمع وتعلم، إذا أشعل أحدهم النار في كومة من الغلة، وتسبب ذلك في قتل جدي مقيد وعبد موجودين في نفس المكان، يكون هذا الشخص ملزمًا بتعويض صاحبها، أما إذا كان العبد مقيدًا، فليس عليه شيء».

فلنفترض أن من أشعل النار ملزم بالتعويض، لكن ماذا لو تسببت النيران في قتل العبد؟ يقول هنا الرابي شمعون بن لقيش: المقصود أن اشتعال النار في جسد العبد ألزمه بدفع تعويض عن قتله، وهو ما يعفيه من دفع تعويض عن الخسائر المادية التي وقعت؛ لأن القاعدة تقول: عقوبة الذنب الأكبر تجب عقوبة الذنب الأصغر».

الأمر نفسه ورد في التفاسير الإضافية «التوسافتوت»، وفي شروح الرابي شلومو بن أفراهام؛ (* الرابي يوحانان רבי יוחנן: أكبر أمورائبي الجيل الثاني في فلسطين» وضع العديد من المؤلفات الدينية، وله إسهامات بارزة في كتب التفاسير الكبرى.

لأن من أشعل النار هو السبب في وقوع الأضرار؛ لذلك فهو مُلزم بدفع تعويض عن القتل، وغير ملزم بدفع تعويض عن الحسائر المادية التي وقعت.

ويضيف الراي شلومو بن أفرهاام: يؤكد الراي ريش لقيش أن «اللحظة التي تشتعل فيها النيران في جسد العبد، هي اللحظة التي يتم فيها إلزام من أشعل النيران بدفع تعويض، وإذا احترقت الغلة بعد مقتل العبد، هل يكون معنى من التعويض عن الغلة؟».

يجب القول إن الغلة احترقت، أولاً، قبل وفاة العبد، حتى يقتصر التعويض على واقعة القتل فحسب، وكما تعلمنا في فصل «ابن سورير ومورير 72 770 771 772»^(*) في السنهدرين 1: 63: «لا يمكن افتداء من ارتكب هذه الجريمة حتى لو صحى بنفسه».

أي أن الراي شلومو بن أدرات يتشدد في هذه النقطة؛ حيث إن المقصود هنا، وفقاً للراي ريش لقيش، هو «من أشعل النار في جسد العبد، حتى لو اتضح أن المحصول احترق بعد مقتل العبد».

ولماذا يُعتبر من أشعل النيران أثماً في هذه الحالة، ألم تتوقف آثار النيران المدمرة؟

لذلك فهو هنا يحمل مشكلة تكمن في أنه رغم اشتعال النار في جسد العبد، فإنه قد مات بعد احتراق المحصول، وما دام لم يميت العبد بعد، فلا يزال من أشعل النار مذنباً، ويجب قتله لإتقاد العبد، ولذلك فهو معنى من التعويض عن الأضرار المادية التي وقعت في الوقت نفسه. حتى إذا كان الحصول على كبد المذنب سيسهم في إتقاد المتضرر، يُسمح بالقيام بذلك؛ لأنه يُسمح بقتل الشخص المذنب لإتقاد الشخص المتضرر.

وفي حقيقة الأمر، ترى التفاسير الإضافية التي لم تذكر الملحوظة السابقة أن الراي شمعون بن لقيش يقصد أن «من يمتلك النيران هو المذنب»، وبالتالي إذا اشتعلت النيران في جسد العبد، يُعفى هذا الشخص من دفع تعويض عن الحسائر الأخرى؛ لأن كل ما حدث قد وقع بسبب إشعال النيران. ووفقاً لهذا يُعاقب الشخص على الذنب الأكبر، حتى إذا انتهى خطر النيران (ورغم هذا، فهي ليست الحالة الوحيدة من نوعها في القانون المدني).

وترى التفاسير أنه لا داعي للتشريع الذي استحدثه الراي شلومو بن أدرات.

ويبدو لأول وهلة أن التفاسير تحظر قتل شخص ألحق الأذى بغيره، حتى وإن كان هذا

(*) ابن سورير ومورير 72 770 771 772: تعبير توراني يقصد به الطفل غير المطيع.

سيفيد الشخص المظلوم. هذا فحسب في حالة كون وجود الشخص المذنب، يترتب عليه خطورة ما، مثل أن يقوم بإغلاق الطريق بالقوة لمنع إخماد النيران، وما إلى ذلك؛ لأنه في هذه الحالة يستمر في إيقاع الأذى، لكن لا يوجد ما يسمح باستغلال الشخص الظالم؛ لأن هذا لا يعني أن الظلم مستمر. يمكن كذلك مراجعة ما ورد في كتاب «إيفين هعيزر»، ولكن إذا كان الشخص الظالم يهوديًا، لا يُعاقب، أما بالنسبة لغير اليهود، إذا كانوا ملزمين بعقيدة التضحية بالنفس، فيجب مناقشة الأمر وفقًا للخلاف الذي دار بين الحكماء الأوائل، والخلاف الوارد بين «شولحان عاروخ» والراي سفتي كوهين حول: من هو الشخص الذي وقع عليه الضرر؟

هل هو الشخص الذي سُرق ماله بالفعل، أو هو الشخص الذي اضطرت تحت التهديد، لسرقته؟

وبنفس المنطق يدور هنا خلاف حول من وقع عليه الضرر: هل هو من مات بالفعل، أم من تسبب في هذا القتل؟

٣٢- يعنى الراي سفتي كوهين، بأثر رجعي، من حصل على مال لا يخصه عن طريق شخص آخر، ولكن إذا حصل عليها بنفسه، فهو مذنب، كما ورد في المتن، أي أن الشخص غير مذنب، إذا اقتصر الأمر على توصيل المال لشخص آخر؛ لأن الغرض من عقابه هو فرض غرامة مالية عليه، لارتكابه ذنبًا بشكل غير مباشر.

وحسب الراي سفتي كوهين، فإنه يُحظر إجبار شخص على توصيل مال لشخص آخر.

وكما أورد حكيم فيلنا الكبير العلامة الراي إلياهو بن شلومو زمان دבי ٤٤١٦٦ בן שלמה ١٦٧٢(*)، فإن فرضية «هل مالك أهم من مالي؟» تناسب هذه الحالة، كما أوردنا في البداية.

٣٣- يلخص «شولحان عاروخ» الرأي الذي ورد في البرايتا «المشناه الخارجية» حول هذه النقطة.

٣٤- راجع ما ورد في فصل «بابا قاما» وفي «شولحان عاروخ»، وكذلك كلمات الراي يوسف حول قضية نهاية العلامة، وما ورد في باب «الأسئلة والأجوبة» أيضًا، وسنسهب في الملحق الوارد في آخر الفصل في شرح الأمر.

(*) الراي إلياهو بن شلومو زمان دבי ١٦٧٢٨ ١٦٧٢٦ ١٦٧٢٧ ١٧٢٠ - ١٧٩٧ م): من كبار رجال الدين اليهود على مر العصور، ويُعرف اختصارًا بـ «العلامة».

٣٥- راجع «شولحان عاروخ».

٣٦- راجع ما ورد في «شولحان عاروخ» حول كيف يكون البيع صحيحًا ومطابقًا للتشريعة (بالمناسبة: راجع كذلك رأي) أزييه لייڤ بن رابي يوسف هكوهين هلمر אריה לייב בן רבי יוסף הכהן הלר^(*) في كتابه «قتسوت هحوشين קצוות החושין» حول التشريع المستحدث بشأن الفرضيات المطروحة فيما يخص تحريم قتل الجنين في حالة التعسر في الولادة.

٣٧- يورد الراي همئيري רבי המאירי^(**) في السنهدرين، وكذلك في التلمود الراي الذي يقول إنه يُسمح للأم بقتل الجنين؛ حيث يقول:

«يمنح الحكماء الذين سبقونا هذه الرخصة للأم، أي أنه يمكن للأم نفسها أن تقطع أوصال الجنين الذي يضر بها؛ لأنه لا يمكن إثبات التهمة على الطرف المتعدي في هذه الحالة. لكننا لم نجد دليلًا آخر على هذا الراي لدى الحكماء الأوائل^(***)، ووفقًا لذلك، يرى الحكماء الأوائل أنه يُحظر للمرأة قتل جنينها».

هذا ما نستنتجه من رأي الراي همئيري רבי המאירי، وتم التأكيد على هذا الراي من خلال ما أورده «راي شلومو بن يتسحاق רבי שלמה בן יצחק» في فصل السنهدرين في التلمود.

يُحظر على الأم التي تعاني عسرًا في الولادة، أن تقتل الجنين الذي أخرج رأسه من بطنها، رغم واقعة السماح بتسليم شيفع بن بكرى، الذي تمرد على الملك داود.

وإذا أدر كنا الأمر كما فعل حكماءنا الأوائل، ما كنا نناقش هذه القضية، الآن؛ لأن الذي قام بتسليم شيفع بن بكرى هم المتضررون أنفسهم، وليس طرفًا ثالثًا، ويُسمح للمتضررين بقتل الشخص المذنب في قضيتنا تلك. ولم يورد الراي موسى بن ميمون، ولا «شولحان عاروخ»، أو الراي أفراهام بن داود אברהם בן דאוד^(****) أي شيء بخصوص خلاف بين الداية وبين الأم نفسها.

(*) أزييه لייڤ بن رابي يوسف هكوهين هلمر אריה לייב בן רבי יוסף הכהן הלר (١٧٤٥ - ١٨١٢ م): حاخام وفقه ومدير مدرسة دينية يهودية. من أشهر كتبه «קצוות החושין» والكلمة تعني: أطراف صديقية مميزة لرجال الدين اليهودي.

(**) هو الراي مناحيم بن شلومو همئيري רבי מנחם בן שלמה המאירי (١٢٤٩ - ١٣١٥ م): من كبار علماء التوراة.

(***) الحكماء الأوائل ראשונים: يطلق هذا المصطلح على حكماء اليهود الذين عاشوا في الفترة بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر تقريبًا.

(****) الراي أفراهام بن داود אברהם בן דאוד (١١١٠ - ١١٨٠ م): مؤرخ وفيلسوف وفلكي يهودي.

٣٨ - فيما بعد، يجب الإسهاب حول العلاقة بين هَذَا، وبين الخلاف الدائر بين الراي موسى بن ميمون، والراي أفراهام بن داود אברהם בן דוד في نهاية شرائع «من ألحق الأذى بصاحبه»، في التلمود في باب «الأضرار» (**)؛ لأن المكان لا يتسع هنا للإسهاب.

٣٩ - نرى أنه مما ورد في السنهدرين، وفي التفاسير الإضافية، أن الأغيار كذلك يحظرون على الداية إلحاق الأذى بالمولود «ويكتفون بحكم المولود الذي لم يُخرج رأسه بعد من بطن أمه».

وليس ثمة دليل على هذا؛ لأنهم يتحدثون عن الداية، التي هي طرف ثالث في الموضوع. ويمكننا أن نفترض أن التفاسير الإضافية ترى أنه يُحظر على هذا الطرف الثالث التدخل لصالح أحد الطرفين، رغم أنه يُسمح لهم بإتقاد أنفسهم.

٤٠ - راجع أيضًا ما ورد في كتاب «عزرات كوهين» (**) .

٤١ - وفقًا لهذا الفهم، يورد التلمود الأورشليمي رأيًا مفاده، أنه يمكن للطرف الثالث، (أي الداية)، إلحاق الأذى بالمذنب وبقسوة، وليس مجرد إيذائه.

يمكننا القول إن التلمود الأورشليمي أورد مقولة «لا تعلم من قتل من» حتى تفسر، لماذا يُحظر على الأم قتل المولود. لكن أيضًا الطرف الثالث يُحظر عليه إلحاق الأذى بالمولود، حتى لو لم تُورد هذه المقولة؛ لأن المولود تعرض لأذى.

٤٢ - هذا ما قام الراي ايسر يهودا أونترمان רבי איסר יהודה אונטרמן (***) بتفسيره في كتابه «سبط من يهوذا» שבט יהודה (***)، حول رأي الراي موسى بن ميمون.

«علينا أن نتساءل: هل الشخص العاقل الذي تسبب في أذى رغماً عنه، ملزم بالتضحية بنفسه؟ لأنه كما نعلم أنه على كل يهودي افتداء المتضرر بالمتعدي».

(*) باب الأضرار (אזרח)؛ وهو الباب الرابع ضمن ستة أبواب تشكل التلمود، ويناقش في الأساس أحكام الأضرار بين الأطراف المختلفة في القضاء العبري.

(**) «عزرات كوهين» (עזרות כהן)؛ أحد أجزاء كتاب «الأسئلة والأجوبة» التي وضعها الراي أفراهام يتسحاق هكوهين הרב אברהם יצחק הכהן.

(***) الراي ايسر يهودا أونترمان רבי איסר יהודה אונטרמן (١٨٨٦ - ١٩٧٦ م): كان من قادة حركة «همزراحي» وثاني الحاخامات الأشكناز لدولة إسرائيل.

(****) «سبط من يهوذا» שבט יהודה: أحد أهم كتب الراي ايسر يهودا أونترمان، ويضم مجموعة أسئلة فقهية.

يرى الرابي شلومو بن يتسحاق في تفسيره: «أنه يصعب علينا فهم مسألة السماح بقتل شخص تسبب في أذى دون تعمد». ويتشدد الرابي شلومو بن يتسحاق في منع قتل الجنين، وهو الحكم الذي ينبع من السماح بقتل شيفع بن بكري».

ولأول وهلة يبدو لنا أن السبب وراء وجود هذه المعضلة هو أن الجنين تم اعتباره مذنبًا، ويُحظر قتله؛ لأنه تسبب في الأذى رغمًا عنه. ويستمر الرابي شلومو بن يتسحاق في تشدده، حينما يتساءل حول السبب الذي جعل قتل «شيفع بن بكري» أمرًا ممكنًا، بدعوى أنه يمثل خطرًا على المجتمع الذي يعيش فيه، رغم أنه فعل ما فعله رغمًا عنه.

ونشير من كلامه أنه يرى أن الجنين يضر بالأمر، والسبب الذي يعفيه من الذنب هو أنه في موقف ضعف.

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نحدد من خلال ما أورده الرابي شلومو بن يتسحاق، أن الضرر الذي يسببه الجنين للأمر هو أمر قدرى. هذا بخلاف ما يراه التلمود الأورشليمي من أن كلا الطرفين يضر بعضه بعضًا.

ورد كذلك في كتاب «تيفثيريت يسرائيل תפארת ישראל»^(*) حول هذا: أن الجنين يضر بأمه، وإعفاؤه من الذنب يرجع فحسب، لكونه في موقف أضعف. راجع كذلك ما ورد في باب «الأسئلة والأجوبة»^(**) ومصادر أخرى.

٤٣ - لقد أوردنا في الملحوظة السابقة الرأي الذي يشير إلى أن الشريعة اليهودية تميز الأمر، لكن ليس ثمة استحداث تشريعي يخص ما تناقشه هنا؛ لأننا تناقش القانون المدني الذي يسمح بهذا لدى الأغيار.

٤٤ - إذا كانت الوسائد مطروحة بإهمال، يمكن لأول وهلة السماح لمن يريد بتحريكها (استنادًا إلى حالة الفقير الذي يقوم بتقليب الخبز المشوي على الجمر). راجع ما ورد في «شولحان عاروخ» حول هذا، على الرغم من أنه في هذه الحالة، سيتعرض مالك الأغراض للأذى.

وبشكل تلقائي، يُحظر على مالك الأواني إلحاق الأذى بالشخص الذي حصل عليها (مع الأخذ في الاعتبار أنه يستطيع الإبقاء عليها بعد تحطيمها، وحينها لن يتعرض لخسارة مادية، لا شك في أن عليه الانتظار، وعدم الحصول على الأغراض؛ استنادًا إلى فريضة «إعادة الأغراض المفقودة»).

(*) «تيفثيريت يسرائيل תפארת ישראל»: هو كتاب فلسفي من وضع الرابي يهودا ليفان بن بتسلئيل (١٥٢٠ - ١٦٠٩ م).

(**) يطلق هذا الاسم، دائمًا، على الكتب التي تضم مجموعة أسئلة فقهية مع إجاباتها.

رغم أنه ينقذ حياة الآخرين، وثمة تشريع يقول إن الشخص الذي ينقذ حياة غيره، معفى من دفع تعويض، إذا تسبب في ضرر أثناء قيامه بذلك).

وراجع كذلك ما ورد في «نتيفوت همشباط מתבנות המשפט»^(*) الذي يختلف مع ما ورد في «إيجروت موشيه - אגרות משה»؛ لأنه يرى أن رأوبين الذي يتداوى بواسطة ما يملكه شمعون؛ لكي ينقذ ليقي، معفى من دفع أي تعويض عن الخسائر. ويتم إعفاؤه، أيضًا إذا كان ينقذ نفسه في الوقت ذاته.

وعلينا أن نؤكد أن هذا الرأي سبق التشريع، أو أنه بالنسبة لداود، كان يمكن إنقاذ حياة الآخرين بصورة مختلفة (كما ذكرنا في الملحوظة السابقة). ولذلك فثمة إلزام بدفع تعويض (ووفقًا لهذا يُسمح الحصول على حصة لدفع التعويض، وربما تختلف التفسير الإضافية في هذا مع رأي الراي شلومو بن يتسحاق).

لكن على أي حال، كلا المصدرين يتفق على أن من يتعدى على أغراض تعيق الطريق الذي يساعد شخص في إنقاذ حياته، فعليه دفع تعويض لصاحب هذه الأغراض، كما أوردنا في المتن، كما هو مفسر في «إيجروت موشيه אגרות משה» وهو ما تتحدث عنه الجمارا التي تعفي من ينقذ حياة الآخرين من دفع أي تعويض؛ استنادًا إلى هذا التشريع.

ورد كذلك في الجمارا أن المتضرر نفسه ملزم بدفع تعويض إذا تسبب في تخطيم الأواني. وهو نفس المعنى الذي ورد في «سفتي كوهين שבתי דב»^(*)، كما تم توضيح الأمر جيدًا في الملحق الأول لهذا الفصل في الفقرة السادسة.

٤٧ - ثمة تشريع باسم «تشريع يهوشواع»، يميز في حالات معينة الإضرار بالقليل من أجل كسب الكثير (راجع قانون النيذ والعسل). على كل حال إذا ألحقت الأذى بشخص، يجب على تعويضه عن هذا.

٤٨ - نحن نفترض هنا أنه ليس ثمة قانون يلزم إخلاء هذه المكان في هذه الحالة، كما لو كان المكان مهجورًا تمامًا.

إذا كان ثمة قانون يلزم بإخلاء الطريق في هذه الحالة، سيكون من المفروغ منه أن نقول إن من يفعل هذا هو شخص تعدى على أملاك غيره؛ لأن المقصود بامتلاك الأرض هو حيازتها

(*) «نتيفوت همشباط מתבנות המשפט»: الكلمة تعني «طرق الحكم»، وهو اسم كتاب يناقش أجزاء من «شلحان عاروخ»، من تأليف الراي يعقوب بن يعقوب موشيه لوربرويم مليسا רבי יעקב בן יעקב משה לורברבוים (١٧٦٠-١٨٣٢م).

(راجع ما ورد في «شولحان عاروخ» فيما يخص شرائع الأماكن المهجورة والوصول إلى حدودها، ويُسمح في هذه الحالة بإخلاء الطريق).

٤٩- إذا كانت الخسارة المالية التي سيتكبدها شمعون أقل من خسارة رأوبين، فيجوز إخلاء الطريق في حالات معينة، مثل أن يقوم رأوبين بتعويض شمعون عن خسارته، كما هو الحال في قانون «النبذ والعسل» الذي ورد سلفاً.

٥٠- إذا قام أحد الأغيار بشغل الطريق وفقاً للقاعدة الشرعية «انهض ولا تفعل» (אכל תעשה)، يُحتمل جداً أن عليه إلزاماً ما؛ لأنه تسبب في قتل شخص آخر؛ ولأن الأغيار يحتكمون إلى القصاص، كما ورد في الجمارا، وكما سنورد في بقية الفصل.

لكن إذا حدث هذا وفقاً للقاعدة الشرعية التي تقول «كُن سليماً»، علينا أن نتوقف لنناقش ما إذا كان ثمة إلزام؛ لأنه تسبب في قتل شخص آخر:

وفقاً لرأي الرابي موسى بن نحمان، فإنه لم يتم إلزام أهل تابلس بالتضحية بأرواحهم، أي أنه ليس ثمة إلزام هنا، لكن الرابي موسى بن ميمون يرى العكس من ذلك.

٥١- راجع ما أورده الرابي موسى بن ميمون، في نهاية الفصل الأول من شرائع القتل، وكذلك ما ورد في «شولحان عاروخ». ورغم الضرر المادي الذي وقع، فإن ثمة إلزاماً كما ورد في التلمود في السنهدرين، وفي المصادر الواردة سلفاً.

٥٢- على سبيل المثال: شخصان يقفان بجوار أحد الأنهار، وتصادف أن شاهدا شخصاً يغرق في النهر ولم يحاولا إنقاذه، هل يُسمح لمن يقاوم الغرق قتل أحدهما حتى يُهرع الثاني لإنقاذه؟ يُحظر عليه فعل هذا؛ لأنها رغم تجاوزهما لشرعة «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك»، فإنها ليسا السبب في غرقه؛ لذا فهما ليسا بآثمين.

٥٣- ورغم ورود هذا في الجمارا؛ حيث إن الجمارا تسمح بقتل الشخص الذي تسبب في إلحاق الأذى، مثلما تسمح بذلك، أيضاً، في حالة إلحاق الأذى بواسطة طرف ثالث، إذا كان ثمة شك في أنه سيستمر في إلحاقه للأذى (راجع «شولحان عاروخ»)، إلا أن الجمارا تعتبره آثماً.

ورد تفسير لذلك أيضاً في كل من «الأسئلة والأجوبة» وفي «أور ساميح» (باب شرائع القتل).

٥٤ - حتى لو شغل الطريق حسب قاعدة «اجلس ولا تفعل»، فهو آثم (راجع ما ورد في الأسئلة والأجوبة) التي قالت إن الذي لا يسدد ديونه يتسبب في أذى لكل اليهود ويعد آثماً، على الرغم من أن هذا قد تم حسب قاعدة «اجلس ولا تفعل».

٥٥ - في حالة السفينة وجملها الزائد: ليس ثمة إلزام بتعويض الذي يُلقى بحمولته في البحر، لكونها تتسبب في جمل زائد على السفينة. يرجع هذا لأنه في هذه الحالة سيتسبب الجمل في أذى من شأنه أن يؤدي إلى غرق السفينة، ويختلف هذا مع الحالة التي نوردتها هنا حول شخص منع إنقاذ شخص آخر بوقوفه في طريقه.

ولأن ثمة أذى لحق بالمتلكات، يجب تعويض صاحبها (ومثل الخلاف الذي أوردناه سلفاً بين حالة يجوز فيها الاحتشاء من الخطر، وبين حالة أخرى يُحظر فيها ذلك). ورغم هذا الخلاف، بُتت من قضية السفينة أن حياة الأرواح أهم من إنقاذ المتلكات، كما سنرى فيما يلي كيف يتم حساب المسألة لتحديد من يؤدي من؟

٥٦ - وراجع أيضاً ما ورد في التحديثات التي أُجريت على «أجروت الراي شموئيل إليعزر هليقي אנרות رבי שמואל אליעזר הלוי(*)»، وكذلك ما ورد في «الأسئلة والأجوبة».

٥٧ - يتضح مما أوردنا سلفاً في «هاحاتام سوفير»، أنه إذا حصل أحدهما على المياه، يُحظر على الثاني الحصول عليها.

٥٨ - مثال آخر: هل يُسمح لشخص حجز دور لإجراء جراحة عاجلة، حتى لو كان هذا على حساب حياة شخص آخر (مع الأخذ في الاعتبار أن أحدهما سيفقد حياته بسبب التأخير في إجراء الجراحة؟).

تشابه هذه الحالة، تماماً، مع حالة امتلاك المياه التي لا صاحب لها. وهنا أنت تمتلك الإمكانية الوحيدة للإنقاذ، وتستغلها لمصلحتك أيضاً، رغم أنك بهذا ستمنع غيرك من استغلالها.

٥٩ - ثمة مثال آخر يرد في الجمارا في:

تتحدث الجمارا هنا عن أبناء شأوول (***) الذين قُتلوا على أيدي الجفعونيم؛ حيث ورد في

(*) «أجروت الراي شموئيل إليعزر هليقي אנרות رבי שמואל אליעזר הלוי»: أي رسائل الراي شموئيل، وهو كتاب يتناول بالشرح والتفسير سفر راعوث، أحد أسفار العهد القديم، والكتاب من تأليف الراي شموئيل أوزيدا رבי שמואל אהרן (١٥٤٥ - ١٦٠٤ م).

(**) هو شأوول بن قيش، وهو - بحسب العهد القديم - هو أول ملوك مملكة إسرائيل الموحدة، تعود فترة حكمه للقرن الحادي عشر قبل الميلاد.

العهد القديم أن «ويأخذ الملك ابني رتسيا ابنة آيا، التي أنجبت لشاؤول «أرموني» و«مقيوشيت» وأبناء ميخال بنى شاؤول الخمسة التي أنجبت لـ «عدريئيل» بن برزيل همحولاتي.

ماذا نتعلم من هذا؟ يقول الراي هونا 767 767A (*) أن «عليه أن يضعهم في تابوت، فإذا توفر تابوت يمكن استيعابهم بداخله يقتلون، وإذا لم يتوفر يتركون أحياء». بيد أن الراي حنا بر قطينا 767 767A (***) ينتقد هذا الرأي، ويقول: «ويشفق الملك على مقيوشيت بن يهوناتان بن شاؤول».

هل يحق لنا الشك في أن ثمة محاباة في الأمر؛ لأنه لم يضع مقيوشيت في تابوت؟ حيث إنه قد وضع بعضهم داخل التابوت، وأشفق على البعض الآخر فلم يضعهم بداخله. وكل ما في الأمر أن مقيوشيت طالب بالرحمة، حتى لا يدخل التابوت فتمت الاستجابة لتوسلاته».

ترى الجمار أنه ما دام أن التابوت قد استوعب مقيوشيت، فإنه يُحظر على داود أن يطلب له الرحمة؛ لأن التابوت سيستوعب بداخله جثة أحدهم في جميع الأحوال.

أما إذا لم يستوعبه التابوت، فيجوز حينئذ طلب الرحمة له، رغم أنه بهذا سيتسبب في أن يحتجزوا شخصًا آخر بدلًا منه (نجد هذا الحكم أيضًا في القانون المدني، راجع ما ورد في كتاب «سفتي كوهين»): إذا كان ثمة ملك أو وزير يفرض ضريبة ما على فلان أو إعلان من الأغنياء، وفلان من اليهود له نفوذ لدى الملك والوزير، وهو ما يتيح له المطالبة بإعفائهم من هذه الضريبة، لا شك في أنه إذا تم إعفاؤهم ستفرض الضريبة على غيرهم، فهل من حقه أن ينقذ هؤلاء على حساب آخرين؟

ثمة فتوى وردت في إجابات مهاري بن ليف 767 767A (***) تقول:

«إذا كان الملك قد فرض بالفعل ضريبة ما على أشخاص معروفين، يُحظر على أي يهودي محاولة منع هذا، وهو ما سيؤدي إلى إلحاق الأذى بأشخاص آخرين. لكن إذا صدر قرار بفرض ضريبة ما على أحد أفراد الشعب يمكن لليهودي حينها أن يسعى لإعفائه منها، حتى لا يسرى عليه هذا التشريع، وبكل تأكيد سيؤدي هذا إلى دخول أشخاص آخرين داخل التابوت...»

(*) الراي هونا 767 767A (215 - 297م): من كبار أمورايتي الجيل الثاني في بابل. ورد ذكره مئات المرات في التلمودين البابلي والأورشليمي.

(**) الراي حنا بر قطينا 767 767A 767A (**): من كبار حكماء التلمود.

(***) مهاري بن ليف 767 767A 767A (**): من كبار حكماء اليهود الذين عاشوا في عهد الإمبراطورية العثمانية.

وقد أوردت إجابات مهاري بن ليف دليلاً واضحاً من مقيوشيت. في فصل الغرفة التي صلي داود فوقها حتى «لا يستوعبنا الثابوت».

وراجع كذلك ما ورد حول «القصة المقدسة»، في سفر ملوك ثان (٢ - ١٢)، وها نحن نرى ببساطة أن الشريعة تتيح للشخص الدفاع عن نفسه في حالة وجود خطر على حياته، ولكن يُحظر عليه فعل هذا، إذا كان سيترتب على ذلك تعريض حياة شخص آخر للخطر.

على سبيل المثال: يُحظر على الملك داود أن يصلي لله من أجل أن يستوعب الثابوت شخصاً آخر، على أساس أنه لن يستوعب مقيوشيت، أي أنه يُحظر تمتي الأذى للغير.

القانون المدني لا يميز الوشاية بشخص فرضت عليه ضرائب، حتى يتم إعفاء شخص آخر منها، على الرغم من أنه يجوز لهذا الشخص السعي حتى لا تُعرض عليه الضرائب!

يُحظر التخلص من المياه بسكبها في حديقة شخص آخر، رغم أنه يجوز قطع الطريق على المياه حتى لا تدخل إلى حديقة الشخص المتضرر، حتى لو كان هذا سيتسبب في استمرار اندفاع المياه وتسربها لحديقة شخص آخر. (راجع ما ورد في التلمود الأورشليمي في بداية الفصل الثالث من بابا قاما).

٦٠ - أفتى الرابي يوسف كارو في كتابه «هبأيت يوسف» بأن أي شخص غير يهودي يفعل هذا، يستحق القتل. ويؤكد أيضاً في «يوريه ديعا ٦٦٦٦ ٦٧٦٦(*)» في «شولحان عاروخ» أنه: «يُحظر على غير اليهودي أن يمس النبيذ الذي يخص اليهود بهدف الاستفادة منه، ولكن يمكنه شراؤه».

ويعود الرابي يوسف كارو ليؤكد في كتابه «هبأيت يوسف»: «وهذا هو رأي الرابي موسى بن ميمون الوارد في نهاية الفصل الثالث عشر من «الهالاخا»، والذي يدور بالتحديد حول أحد الأغيار الذي إذا تعمد إلحاق الأذى واستأثر بالنبيذ، عليه دفع ثمنه بالكامل، أما إذا لم يتعمد فعل هذا، فلا جناح عليه».

ووردت هذه الحالة في التلمود في «بابا قاما»: «الشخص الذي يساوره الشك بين أن الفعل وقع عن عمد، أو دون قصد»، يجب الإشارة إلى أن هذه الأمور معروفة للجميع على

(*) «يوريه ديعا ٦٦٦٦ ٦٧٦٦»: أحد أجزاء «شولحان عاروخ»، ويضم عددًا من الأمور المباحة والمحظورة وفقاً للشريعة اليهودية.

أنها أضرار، أي أنه لا مجال للدعاء بأن هذا تم عن طريق الخطأ، أو دون قصد، حتى يتم إعفاء هذا الشخص. أما إذا كان الضرر وقع بالتحديد على أحد اليهود أو على أحد الأشخاص الصالحين، فما دام أنه ليس ثمة نية إيذاء، لا يوجد إلزام لهذا الشخص بدفع ثمن النبيذ».

ورد في «شولحان عاروخ» حول الأذى الذي لا يترك أثرًا*): «لا يوجد إلزام مادي على من تسبب في إلحاق أذى، ولكنه لم يحدث ضررًا ماديًا بأحد اليهود، مثل واقعة خلط النبيذ المراق بالنبيذ الذي ورد في التوراة، غير أن الحكماء فرضوا على نفس الشخص غرامة مادية تتمثل في التضحية بأفضل ما يملك لتعويض المتضررين... وإذا فعل هذا عن طريق الخطأ أو رغمًا عنه، ليس عليه شيء؛ لأن الغرامة مفروضة، فحسب، على من توفرت لديه نية التعمد». هكذا يمكننا أن نفهم مغزى ما ورد في المصادر سالفة الذكر، من أنه ليس ثمة ذنب على غير اليهودي الذي تسبب في ضرر عن طريق الخطأ.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا يشدد الراي يوسف كارو العقوبة على هذا الشخص؟ ألم تنق على إلزام الشخص الذي ألحق أذى وكان يساوره الشك بين ما إذا كان ما فعله قد وقع عن عمد أو دون قصد؟ واتفقنا كذلك على إلزامه فحسب، في حالة تسببه في ضرر تقليدي.

نرى هنا أن الراي يوسف كارو يفترض ببساطة أن نفس الشخص ملزم بدفع تعويض على الضرر غير التقليدي، مثلما يتم إلزام اليهودي بدفع تعويض على الضرر التقليدي إذا تسبب فيه، أي أنه حتى الشخص الذي تسبب في ضرر عن طريق الخطأ، يجب إلزامه بدفع تعويض مثله مثل أي شخص ارتكب ذنبًا.

تتضح هذه الأمور جيدًا من خلال المقارنة بالقانون الجنائي، فقد شاهدنا أن القانون الجنائي يلزم غير اليهودي بالتعويض عن الضرر الذي تسبب فيه بشكل غير مباشر، ولكن يصعب أن نقول إن نفس الشخص مذنب في حالة إلحاق الأذى بشخص آخر، بينما يكون غير ملزم بشيء في حالة الإضرار بالمتلكات.

وكما أورد في «إيفين هعزر»: «بما أنه إذا تسبب غير اليهودي في ضرر ما بشكل غير مباشر، فإنه ملزم بدفع تعويض، وإذا كان نفس الأمر أيضًا يسري إذا تسبب في ضرر غير تقليدي بشكل غير مباشر، لا تفرقة إذًا بين شخص فعل هذا عن طريق الخطأ وشخص آخر فعلها متعمدًا».

(*) الشريعة اليهودية تلزم الشخص الذي تسبب في أذى ما، ولم يكن ثمة آثار مادية لهذا الأذى، تلزمه بالتعويض عما فعل.

اختلف كل من كتاب «منحاحات حينوخ מנחת חינוך»^(*) وكتاب «شوتيل أوميشيف שוטיל ומשיב»^(**) وكتاب «أفنى نيزير אפני נזיר»^(***)، مع الرأي الوارد في «هبأيت يوسف»، وترى أنه يمكن إعفاء غير اليهودي الذي يرتكب ذنبًا غير تقليدي عن طريق الخطأ، لكنها اتفقت مع رأي الراي موسى بن ميمون في وجوب إلزام الأغيار بالتعويض عن الضرر الذي وقع بشكل غير مباشر، وفقًا للقانون الجنائي.

ويبدو أن تلك المصادر تعتقد أن عقوبة التسبب في ضرر غير تقليدي هي أخف من عقوبة التسبب في ضرر بشكل غير مباشر (وراجع أيضًا ما ورد حول هذا بإسهاب في كتاب «أفنى نيزير»).

٦١ - ثمة خلاف حول حكم غير اليهودي الذي تسبب في قتل شخص آخر. ورد في التفسير السابق أنه مذنب، بيد أن الراي موسى بن ميمون لم يؤكد هذا، رغم أنه قد أفتى بنفس الحكم في حالات مشابهة (راجع ما ورد في كتاب «أفنى نيزير»؛ لذا يمكننا القول إنه يتفق مع هذا الحكم. وراجع أيضًا رأي الراي هميري רבי המאירי في السنهدين حول إراقة الدماء، في إطار مقارنته بين أقوال الراي موسى بن ميمون وشرائع القتل. وراجع أيضًا ما ورد في «حدمات إسرائيل חמדת ישראל»^(****)).

ولكن في الوقت نفسه، هناك مما أوردناه دليل على أن الراي موسى بن ميمون يعفي الشخص الذي تسبب في قتل شخص آخر من العقوبة (راجع على سبيل المثال ما ورد في «منحاحات حينوخ»). ووفقًا لهذا، يمكننا أن نذكر لماذا لم يصدر الراي موسى بن ميمون فتوى تشمل الأمر كله. (وراجع أيضًا ما ورد في كتاب الأسئلة والأجوبة الخاصة بالراي يعقوب بن موشيه مولين רבי יעקב בן משה מולין»^(*****) في الكتيب الأخير، وكذلك راجع ما ورد في

(*) «منحاحات حينوخ מנחת חינוך»: أحد الهدية التعليمية، وهو أحد كتب التفسير اليهودية التي تعرض شرحًا تعليميًا للأوامر الـ ٦١٣ الواردة في العهد القديم، والتي تخص الرجل اليهودي.

(**) «شوتيل أوميشيف שוטיל ומשיב»: أي السائل والمجيب، وهي مجموعة أسئلة فقهية من وضع الراي يوسف شاؤول نتزون (١٨١٠ - ١٨٧٥ م).

(***) «أفنى نيزير אפני נזיר»: أي أحجار الإكليل، وهي مجموعة أسئلة فقهية من وضع الراي أفراهام بورنشتاين (١٨٣٩ - ١٩١٠ م).

(****) «حدمات إسرائيل חמדת ישראל»: أي تحفة إسرائيل، أحد كتب التفسير اليهودية، من وضع الراي شموئيل فيتال بن رايبا حاييم (١٥٩٨ - ١٦٧٧ م).

(*****) «شوتيل أوميشيف שוטיל ומשיב»: أي السائل والمجيب، وهي مجموعة أسئلة فقهية من وضع الراي يوسف شاؤول نتزون (١٨١٠ - ١٨٧٥ م). كان أحد الزعماء الروحانيين لليهود الأشكناز.

التي وضعها «طوف طعام فاداعات 106 טעם פאדעט(*)».

أما لدى الأغيار، فلا يوجد شك في أن الأمر مسموح. فلديهم يعود حظر القتل، عندما تكون مسألة حياة أو موت، إلى ما يدعيه الثاني حول فرضية «بين شخص وصاحبه (***)»؛ لذا يجب مناقشة الأمر؛ لأن «البينة على من ادعى»، وإذا كان ثمة شك في هذا الادعاء، ولم يكن هناك ما يثبت ادعاءه، فمن حق الشخص الثاني شغل الطريق لإنقاذ نفسه.

٦٦ - يجب الإشارة إلى أنه إذا نجا أحدهم من خطر طبيعي، فإنه يُحظر على أي شخص استغلال هذا لارتكاب جريمة قتل في حق شخص آخر، ويُسمح هنا بغلق طريق الإنقاذ؛ استنادًا إلى فرضية «حياتي أول».

على سبيل المثال: رأوين يطارد شمعون ليقتله، وثمة طريق واحد فقط يمكن لشمعون الهروب منه. في نفس اللحظة، وبشكل طبيعي للغاية، حدث أن وقعت بعض الأحجار في اتجاه ليفي، مما شكل على حياته خطرًا، والطريق الوحيدة المتاحة لليفي للهروب من هذا الخطر هي نفس الطريق التي سيهرب منها شمعون، لكن إذا شغلها أحدهما سيتم تدميرها وستُغلق، وبالتالي لن يستطيع الثاني العبور خلالها على الإطلاق. ليفي هنا لا يساعد القاتل، بل هو ينقذ حياته؛ لذا فإنه يُسمح له بالإدعاء بأن «حياته أهم».

ما لم نجزه في حالة مساعدة القاتل ينطبق، فحسب، في حالة أن يكون الشخص في حالة إنقاذ حياته، وبذلك سيكون قد ساعد القاتل، وليس إذا كان سينقذ حياته دون مساعدة القاتل.

٦٧ - كنا قد أوردنا سلفًا في متن الكتاب رأي الراي أونترمان في كتابه «سبط من يهوذا»، والذي يميز لليهودي قتل اليهودي الذي يسقط فوقه رغماً عنه؛ لأنه ألحق به أذى، حتى وإن كان بغير قصد. ومن الصعب القول إن هذا الرأي يميز قتل الشخص الذي يغلق الطريق وما شابه؛ لأن هذا الأمر محظور لدى اليهود؛ لأنه سيترتب على ذلك فقد نفس يهودية، ولا داعي لخرق هذا الحظر، كما اتضح سلفًا في تفسير فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» لدى اليهود.

(*) «طوف طعام فاداعات 106 טעם פאדעט»: هو أحد مؤلفات الراي شلوسو جلوكر רבי שלמה גרוסק (1785 -

1869 م)، وهو من كبار علماء التوراة في بولندا في عصره.

(**) بين شخص وصاحبه 106 טעם פאדעט: ورد في الوصايا العشر في التوراة عدد من الأوامر الإلهية لتهذيب سلوك الإنسان في المجتمع، مثل سلوكه مع صاحبه، ومنها: احترام الوالدين، لا تزن، لا تسرق، لا تقتل، لا تذكره بسوء إلخ..

على كل حال، يمكن استخلاص أمر آخر من كلماته، هو أنه لا وجود لهذا الخلاف لدى الأغيار، ويُسمح لديهم قتل من أغلق الطريق، رغم أنه لا يعتمد هذا، كما ورد في متن الفصل. هذا لأنه لدى الأغيار لا قيمة للتساؤل الذي يقول: هل الشخص الذي يفعل هذا رغماً عنه يرتكب جريمة بهذا الفعل أم لا؟، فالتساؤل الوحيد الذي يطرحه الأغيار هو النتيجة، أي ما هي النتيجة التي ترتبت على ما حدث؛ لذا فإنه يجوز قتل من يغلق الطريق في هذه الحالة؛ لأن غلقه للطريق يثبت أنه يمثل خطراً على شخص ثالث (وكما ورد في القانون المدني بالنسبة للاحتماء من الضرر، من أنه لا وجود هنا لأي خلاف في الرأي بين حكم من يقوم بالفعل وبين من لا يقوم بالفعل).

٦٨ - يمكن تفسير ما ورد في الجمارا في «بابا قاما» جيداً، وفقاً لما تم شرحه هنا، فالجمارا تفسر الأمر على النحو التالي: إنه رغم أن الملك داود قد أنقذ حياته عن طريق إلحاق الأذى بالمحصول الذي يخص الفلسطينيين، أثناء حربه معهم، ورغم وجود قاعدة شرعية تقول: «يُحظر عليك إنقاذ حياتك على حساب غيرك $\text{אין אדם מציל עצמו בממוון חברו}$ »^(*)، فإن الملك داود قد قام بما قام به؛ لأنه اعتبر المحصول سلاحاً يمكن للأعداء استغلاله ضده.

كما طرح حكماء بيت مدراش בית מדרש ^(**) التساؤل التالي في «التوسافوت» هل على الشخص الذي أنقذ حياته على حساب أملاك الغير، أن يقوم بالتعويض عن الخسائر التي لحقت بهذه الأملاك، خاصة إذا كانت مسألة حياة أو موت؟

علينا أن ندرك ما هو الحكم الذي اكتفى به داود، هل اكتفى بالقضية التي وردت في الجمارا في «بابا قاما» التي تقول إن: «الشخص الذي يحاول الهروب من شخص يطارده، فقام بتحطيم أو أن تحص شخصاً آخر، هل عليه دفع تعويض لأصحابها؛ لأنه استفاد منها لينقذ حياته؟».

كانت الإجابة التي حصل عليها داود هي أنه رغم وجود فرضية التعويض عن الضرر في حالة وجود خطر على حياة غير اليهود، فإننا لا نلجأ إليها في حالة تعرض الأملاك لخسائر.

(*) هي قاعدة في الشريعة اليهودية تلزم من ينقذ نفسه على حساب يهودي آخر، بتعويضه عن الأضرار التي ستلحق به.
(**) بيت مدراش בית מדרש : هو مكان يتم فيه دراسة التوراة وأحكام الصلاة، وقديماً كان يؤدي بعض الخدمات الاجتماعية.

الملكية هي الفيصل في القانون المدني، ونظرًا لأن صاحب المحصول لم يضعها في مكان يحظر الاقتراب منه، فعلى من يستغلها لإنقاذ حياته أن يدفع تعويضًا لصاحبها عن ذلك (كما ورد فيما سبق حول الخلاف بين حكم إعادة المفقودات لدى اليهود، والقانون الجنائي لدى الأغيار).

ورغم أنه ببساطة يُسمح باستغلال المحصول لإنقاذ حياة شخص ما؛ لأن حياة الأرواح أهم من الأملاك، فإنه من يفعل هذا، عليه أن يدفع بعد ذلك تعويضًا لصاحبها (راجع ما أوردنا من ملاحظات على إلحاق الأذى بشكل غير مباشر في الفقرة ١٨).

٦٩ - على سبيل المثال: قام حام بتضليل يافث، الذي دخل طريقًا ما حتى نهايته دون أن يعرف أنه بذلك يساعد القاتل. أو أن يافث كان متواجداً في هذا الطريق، لكن حام خدعه؛ لذا اضطر للبقاء هناك. أو أن حام كان متواجداً في هذا الطريق، فقام يافث بتهديده: «إذا تركت المكان سأقتلك». أو أن يافث لم يدرك أنه يساعد حام عندما يقوم بشغل الطريق، وعدم معرفته بهذا يعني أنه فعل هذا دون تعمد... إلخ.

٧٠ - رغم أن يافث يفعل هذا رغماً عنه؛ لأنه لا يدري أنه يساعد القاتل، ففي واقع الأمر أن جهله بهذه الحقيقة يساعد القاتل؛ ولذلك لا يحق له الزعم أن «حياتي أولى»، مثله في هذا مثل الشخص الذي قام القاتل بتقييده ووضعته في الطريق، ورغم أنه مُرغم على فعل هذا، لكنه يساعد القاتل بهذا؛ لذا فليس من حقه الزعم بأن «حياتي أولى»؛ لأن كونه أُجبر على هذا لا يصنع فرقاً.

٧١ - ومن المستحيل أن نقول إنه إذا أمر أحد القتلة شخصًا ما بإلحاق الأذى بشخص آخر، يُسمح له أن يطيعه؛ لأن أمر القاتل لا يعني أن الأمر يجوز؛ حيث إنه معلوم لدينا أنه يُحظر تفويض شخص لا ارتكاب جريمة ما.

٧٢ - ورد في الصفحة اليمنى، أن من يعترض طريق شخص يحاول إنقاذ حياته، يستحق عقوبة، رغم أنه ليس ثمة عقوبة لمن يرتكب جريمة قتل إذعائياً لتهديد أحد المجرمين.

لكن من الصعب أن نعتبر أن أوامر ورغبة المجرم هما ميرر كافٍ لإعفاء من ارتكب الجريمة، بالإضافة لذلك، علينا طرح تفسير وفقاً لهذا الفهم: في حالة المريض الذي يتعرض لضغوط شديدة من قبل والديه وأطبائه لإجراء جراحة ماء، وبعد أن استجاب لهم، أدرك أنه

سيلحق الأذى بشخص آخر إذا أجرى هذه الجراحة، ولكنهم مستمرون في الضغط عليه لإجرائها، هل يعد هو من بادر بإجراء العملية فيقع عليه الذنب، أو يقع على الآخرين (الذين لا يعدون هنا مجرمين بالمعنى التقليدي)؟

وعلى أي حال، حتى إذا اضطررنا لقبول هذه الفرضية فيما يخص عقاب الشخص الذي يرتكب إحدى تلك الذنوب الخطيرة الثلاث، رغمًا عنه، فبالأكيد يستحيل الاحتكام لهذه الفرضية فيما يخص غير يهودي قتل غير يهودي آخر في حالة وجود خطر على حياته، وهي الحالة التي يميز فيها «أور ساميح» إلحاق الأذى بمن يعترض طريق الإنقاذ. هذا لأننا يمكن أن نقول إنه بالنسبة لمسألة العقوبة: إن ما يهمننا في الأمر هونية مرتكب الجريمة، ولا يوجد معيار موضوعي لقياس درجة الخطر؛ لذا يجب مناقشة الأمر حسب من هو صاحب المبادرة للإتيان بالفعل.

لكننا نتساءل في حالة التضحية بالنفس لدى الأغيار إذا كان يجوز، لأول وهلة، لغير يهودي قتل غير يهودي لينقذ حياته. لسنا نناقش في هذه القضية من هو صاحب فكرة القتل، ولكننا نناقش مسألة: من يمثل خطورة على من؟ ولا يمكن على الإطلاق بالنسبة لهذه النقطة، أن نذكر الرأي الخاص بالرابي يسرائيل، والذي يختلف عما سبق من آراء؛ حيث يقول:

من يعترض طريق شخص يحاول الهروب لإنقاذ حياته، يعرضه للخطر بصورة أكبر من الخطر الذي تتعرض له أنت إذا طلب منك أحد القتلة أن تقتل شخصًا آخر.

(يتضح لنا من رأي الرابي يسرائيل أن ما قاله يسري، لأول وهلة، أيضًا تجاه الفعل نفسه. لكن الأمر في حاجة إلى مراجعة كما أوردنا سلفًا. وراجع كذلك ما ورد في الملاحظة الثانية عشرة في الفصل الرابع).

٧٣ - ثمة حالة أخرى: شخص بحوزته شيء يُحظر أكله، وهو يخشى أن يعتقله الملك ويعاقبه بالموت بسبب هذا الشيء، والوسيلة الوحيدة للتخلص من هذا الشيء هو بيعه لشخص آخر، أي أنه فعل هذا لأنه راغب في نقل ملكية الشيء لشخص آخر، ولولا هذا لكان قد تعرض لخطر. يجب ملاحظة أنه في مقابل المثال السابق، ما يهمننا هو: هل من يأكل يرغب في وجود الطعام في حوزته؟ وقد أوردنا أنه في حالة عدم رغبته في ذلك، فهذا يعني أنه تناول الطعام، رغمًا عنه، ويتم إعفاؤه، حينئذ، من ترديد دعاء الطعام.

السؤال هنا هو: هل هو يرغب في نقل ملكية الشيء؟ لأن عدم رغبته في الشيء تجعله راغبًا في نقل ملكيته لشخص آخر، وتلقائيًا يتشابه هذا مع حالة العلاج، وليس الإرغام.

في هذه الحالة - حالة البيع بالإجبار - لا يمكن أن نجد حالة وسطًا يكون فيها الشخص المتضرر غير راغب في نقل ملكية الشيء، وأن الأمر الواقع اضطره لهذا. هذا لأن نقل الملكية أمر إنساني في جوهره، والحالة الوحيدة التي يكون الشخص مجبرًا فيها على ذلك هي إذعانه لرأي شخص آخر، رغم انتفاء الرغبة بداخله في وقوع الحدث.

٧٤ - كما ورد في شرح الملحوظة السابقة.

٧٥ - يتفق الراي سفتي كوهين مع الاحتكام إلى نفس الفرضية في حالة إعفاء من يقوم بتوصيل شيء ما لم يحمله لكنه مرره باستخدام يديه؛ لأن شخصًا ما أجبره على هذا، حتى لو عرضة هذا لخسارة مادية. المغزى من الأمر هنا هو أن هذا الشخص لم يقيم بشيء غير أخلاقي؛ لأنه لم يرتكب الجريمة بشكل مباشر، ومن يضطر لارتكاب جريمة بطريقة غير مباشرة، يتم إعفاؤه، رغم أنه، لأول وهلة، يحظر عليه توصيل المال رغمًا عنه. راجع ما ورد في تفسير الراي إلباهو بن شلومو زلمان רבי אליהו בן שלמה זלמן.

لكن ببساطة، يتم إعفاء الشخص فحسب، في حالة أن يكون المجرم الحقيقي قد أمره بالحصول على مال يخص شخصًا بعينه؛ لأنه حينئذ سيكون في إمكانه الزعم بأن حظ فلان العاثر هو الذي أدى إلى هذا.

وفي حالة أن المجرم لم يحدد شخصًا بعينه للحصول على أمواله، وترتب على ذلك إلحاقه الأذى بشكل غير مباشر بممتلكات هذا الشخص لكي ينقذ ممتلكاته، فإنه لا يمكن إعفاؤه في هذه الحالة، فقد وقع الضرر، وعليه تحمل عواقبه.

٧٦ - راجع ما ورد في كتاب «هأور جادول 7077 7177(*)».

٧٧ - ورد هذا أيضًا في «بابا قاما» في الفصل العاشر.

٧٨ - وردت الإجابة عن هذه الأسئلة في فقرة أخرى، وراجع ما ورد في «بتحيي حوشان

(*) «هأور جادول 7077 7177»: أحد كتب التفاسير اليهودية.

פתחי חושן (*). والمقصود هنا ما جاء في كتاب «نزيقين» في الفصل الثاني عشر، الذي أورد كلمات السائل في الفقرة ١١٣ حسب الراي ايسرليش، وليس المقصود إجابة ايسرليش التي وردت في الفقرة ٩٦.

٧٩- راجع كتاب «نتيفوت مشباط».

٨٠- بخصوص الحالات التي يتم وضع حدود فيها، بخصوص محاكمة من يتسبب في خسارة مالية، يمكنك مراجعة ما ورد في الأسئلة والأجوبة الخاصة بياخين وبوعاز.



(*) «يتحيي حوشان פתחי חושן»: هو كتاب من ستة أجزاء، يضم مجموعة أسئلة فقهية من وضع الراي بالوى ٢٦٦ בלוי.