

الفصل الثاني

الجناية على النفس في الشريعتين اليهودية والإسلامية

المبحث الأول : جناية القتل العمد

المبحث الثاني : جناية القتل شبه العمد

المبحث الثالث : جناية القتل الخطأ

oboiikan.com

تمهيد في تعريف القتل وصور الجناية على النفس

ليس فقط من قبيل الترتيب الشكلي أن تصدر الجناية على النفس قائمة الجرائم، بوصفها أخطر الجرائم البشرية قاطبة، ولكنه أيضاً بدعوى التسلسل التاريخي حسب الظهور على مسرح الجريمة البشرية، ذلك أنها كانت أولى الجرائم في تاريخ الإنسانية.

وتتسبّد المعارف النقلية المعارف البشرية في الطرح التاريخي لهذه الجريمة. ولا غرو أن تتفق الأدلة النقلية (التوراتية - القرآنية) إزاء تاريخية هذه الجريمة، فالموضوع مُحَايِد، ولا يختص بفئة مستقلة عن أخرى (يهود - مسلمين)، إذ يُطَرَح بوصفه إخباراً عن ابني آدم في بدء الخليقة، ليشكّل تراثاً إنسانياً عاماً.

فتخبرنا التوراة:

«أَنْ قَايِينَ قَدَّمَ مِنْ أَثْمَارِ الْأَرْضِ قَرْبَاناً لِلرَّبِّ، وَقَدَّمَ هَابِيلُ أَيْضاً مِنْ أَبْكَارِ غَنَمِهِ وَمِنْ سَمَانِهَا، فَنَظَرَ الرَّبُّ إِلَى هَابِيلَ وَقَرْبَانِهِ، وَلَكِنْ إِلَى قَايِينَ وَقَرْبَانِهِ لَمْ يَنْظُرْ، فَاجْتَازَ قَايِينَ جِداً وَسَقَطَ وَجْهَهُ... وَحَدَّثَ إِذْ كَانَا فِي الْحَقْلِ أَنْ قَايِينَ قَامَ عَلَى هَابِيلَ أَخِيهِ وَقَتْلَهُ، فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ أَيْنَ هَابِيلُ أَخُوكَ، فَقَالَ: لَا أَعْلَمُ، أَحَارَسُ أَنَا لِأَخِي، فَقَالَ: مَاذَا فَعَلْتَ، صَوْتَ دَمِ أَخِيكَ صَارَخَ إِلَيَّ مِنَ الْأَرْضِ، فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي فَتَحْتَ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ مِنْ يَدِكَ»⁽¹⁾.

وَيُصَدِّقُ الْقُرْآنُ عَلَى هَذِهِ الْقِصَّةِ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ

(1) التكوين: 3/4 . 11.

بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُنْقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ فَطَوَّعَتْ لَهُمْ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿[المائدة: 27-30].

وتؤكد الشريعتان اليهودية والإسلامية على احترامهما للنفس البشرية احتراماً لا يعادله سوى العقاب على إزهاق هذه النفس. فقد شغلت جريمة سفك الدماء في اليهودية موضوع التحذير الثاني - بعد جريمة الشرك بالله أو الجرائم الدينية - في سلسلة الوصايا العشر، إذ ترفع اليهودية النفس الإنسانية إلى درجة من القداسة، تتناسب - حسب المتصور التوراتي للإنسان والكون - والصورة الإلهية التي خلق الله الإنسان عليها «لأن الله على صورته عمل الإنسان»⁽¹⁾.

وعليه تعتبر التوراة أن الله مسؤول عن حياة الإنسان، وهو وحده الذي يطلب دم القاتل، ليس فقط من الإنسان، بل أيضاً من الحيوان: «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط، من يد كل حيوان أطلبه، ومن يد الإنسان أطلب نفس الإنسان، من يد الإنسان أخيه. سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه، لأن الله على صورته عمل الإنسان»⁽²⁾.

وعلى هذا فإن قتل الإنسان في اليهودية لا يعادله إلا قتل القاتل قصاصاً، فالله يطلب دم القاتل دون فدية «كل من قتل نفساً فعلى فم شهود يُقتل القاتل... ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت، بل إنه يُقتل»⁽³⁾. ويصدق القرآن على هذا الحكم بقوله تعالى: ﴿وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾⁽⁴⁾ [المائدة: 45] ولا يقل التشريع الإسلامي في صون النفس البشرية عن

(1) التكوين: 6/9.

(2) التكوين: 5/9 - 6.

(3) العدد: 30/35 - 31.

(4) والضمير الأول في الآية يعود على بني إسرائيل، والضمير الثاني يعود على التوراة.

التشريع اليهودي، حيث يطرح «القصاص» كأصل عقابي: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]، بل لا تكتفي الشريعة الإسلامية بهذه العقوبة الدنيوية، إذ تتوعد القاتل كذلك بغضب من الله وأشد عذاب مقيم في الآخرة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93]، بل لم يتوعد القرآن أية جريمة أخرى بمثل ما توعد به جريمة القتل في هذه الآية، إذ يجعل عذابها في الآخرة معادلاً لعذاب الشرك بالله.

واستكمالاً للنهج التوراتي - القرآني في صيانة النفس البشرية، عبر الأداة العقابية القصاصية، فإن هذا المنهج - ونفس الآلية - يتصدى كذلك لأي اعتداء يقع على جسم الإنسان وأعضائه، حفاظاً على حياة سليمة لأفراد المجتمع.

فتنص التوراة: «إذا أحدث إنسان في قريبه عيباً، فكما فعل كذلك يُفعل به كَسْرُ بِكَسْرٍ وَعَيْنٌ بِعَيْنٍ وَسِنٌّ بِسِنٍّ»⁽¹⁾، وفي موضع آخر: «وإن حصلت أذية تُعطى نفساً بنفسٍ وعيناً بعينٍ وسناً بسنٍ ويداً بيدٍ ورجلاً برجلٍ وكَيًّا بِكَيٍّ وجرحاً بجرحٍ ورضاً برضٍ»⁽²⁾.

ويؤكد القرآن ذات المبدأ وبصيغة تقترب من الصيغة التوراتية، قال تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِيهَا أَنْ أَنْفُسُ بِالنَفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45].

ويبدو التطابق في كلتا الشريعتين راجعاً إلى نفس القدر من الاحترام والتقديس للنفس البشرية والمحافظة عليها، وعلى ما دونها من أعضاء بدنية.

هذا، وتعدد أشكال جريمة القتل، إذ يُفَرَّقُ فيها بين ثلاث صور متميزة، يَحُدُّهَا فاصل «الْعَمْدِيَّة» الذي هو العلامة الأساسية للتفريق في هذه الجريمة. وفيما يلي نعرض بالتفصيل لتعريف القتل، وصور الجنائية على النفس، تمهيداً لدراسة هذه الجريمة تفصيلاً.

(1) اللاويون: 19/24 - 20.

(2) الخروج: 21/23 - 25.

أولاً: تعريف القتل، وصور الجناية

على النفس في اليهودية

القتل في اليهودية بوجه عام يعني: إماتة إنسان حي⁽¹⁾. وتستخدم التوراة للقتل ثلاثة أفعال مترادفة⁽²⁾.

1 - "רצח" (رَأتَسَح)، وهو المُستخدَم في صيغة الوصية السادسة من الوصايا العشر "لا تَرَضَح": لا تقتل (الخروج: 13/20)

2 - "הרג" (هَرَج)، "כי הרג תהרגנו" أي «قتلاً تقتله» (الثنائية: 10/3)

3 - الفعل المبني للمجهول من المجرد المعتل العين بالياء "מית" وهو "הומת" (هومت) بمعنى: أُميت، "מות יומת...דמיו בו" «قتلاً تقتله دمه عليه» (اللاويون: 9/20).

والقتل في الشريعة على ثلاث مراتب:

(أ) قتل واجب: وهو المُستَحَق على الجناة في بعض الجرائم، كجريمة القتل العمد، أو الزنا، أو عقوق الوالدين، أو سرقة النفس البشرية، أو الرِّدَّة، وما إلى ذلك من الجرائم التي تستوجب قتل الجاني، أو ما يمكن تسميته «بالإعدام الشرعي».

(ب) قتل مُباح: وهو ما يحدث في حالات الدفاع عن النفس: «إن وُجد السارق وهو يُنقَّب (ليلاً) فُضِرْب ومات فليس له دم»⁽³⁾، وكذلك في حالات الحروب: «حين تقترب من مدينة لكي تحاربها استدعها للصلح، فإن إجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستعبد

(1) أبراهام بن شوشن: المילون העברי המרוכז, הוצ' קרית ספר, ירושלים, 1982, עמ' 684

(أبراهام بن شوشان: القاموس العبري المركز، دار نشر «كريت سيفر» القدس 1982، ص 684)

(2) الشامي، رشاد عبد الله. الوصايا العشر في اليهودية، مرجع سابق، ص 215.

(3) الخروج: 1/22.

لك. وإن لم تسالملك بل عملت معك حرباً فحاصرها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف»⁽¹⁾.

(ج) قتل مُحَرَّم: وهو ما يكون بغير حق، أي بخلاف الواجب والمباح، وهو المقصود من النهي الشرعي.

وقد نهت التوراة في العديد من المواضع عن قتل النفس التي حَرَّمَ الله إلا بالحق، وجاء النهي مقروناً بتشديد النكير على مرتكب هذه الجناية، وجعل قصاصها بيد الله: «ومن يد الإنسان أطلب نفس الإنسان، من يد الإنسان أخيه، سافك دم الإنسان بالإنسان يُسْفِك دمه»⁽²⁾.

ولكن الشريعة قد أخذت في الاعتبار نية القاتل وتصميمه، لذلك فَرَّقَتْ في القتل بين ثلاثة أنواع رئيسية على النحو التالي:

(أ) القتل العمد: وهو الذي يتعمد فيه القاتل إزهاق روح المجني عليه، وعقوبته القصاص: «إذا كان إنسان مُبْغِضاً لصاحبه فَكَمَنْ له وقام عليه وضربه ضربة قاتله فمات، ثم هرب إلى إحدى تلك المدن، يرسل شيوخ مدينته ويأخذونه من هناك ويدفعونه إلى يد ولي الدم فيموت. لا تشفق عينيك عليه»⁽³⁾.

(ب) القتل شبه العمد: وهو لا يرقى إلى مرتبة القتل العمد من حيث القصد الجنائي، وهو ما لا يعمد فيه الجاني إلى القتل على وجه الخصوص، وإن قصد الفعل الذي تَوَلَّد عنه القتل، أو قصد مجرد العدوان والإضرار، وعقوبته «الدِّية». ومن أمثلته: «إذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حُبْلَى وسقط ولدها ولم تحصل أذية يُعْرَم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع على يد القضاة، وإن حصلت أذية تُعْطَى نفساً بنفس وعيناً بعين ويداً بيد ورجلاً برجل وكياً بكى

(1) الشئبة: 10/20 - 13.

(2) التكوين: 9/5 - 6.

(3) الشئبة: 11/19 - 12.

وجرحاً بجرح ورَضاً بِرَضٍ»⁽¹⁾ «إِنْ كَانَ ثَوْرًا نَطَّاحًا مِنْ قَبْلِ وَقَدْ أُشْهِدَ عَلَى صَاحِبِهِ وَلَمْ يَضْبُطْهُ فَقَتَلَ رَجُلًا أَوْ امْرَأَةً فَالثَّوْرُ يُرْجَمُ وَصَاحِبُهُ أَيْضًا يُقْتَلُ، إِنْ وُضِعَتْ عَلَيْهِ فِدْيَةٌ يَدْفَعُ فِدَاءَ نَفْسِهِ كُلِّ مَا يُوَضَّعُ عَلَيْهِ»⁽²⁾.

(ج) **القتل الخطأ:** وهو ما لا يقصد فيه الجاني القتل أو الفعل القاتل، أو أن يتسبب بصورة مباشرة أو غير مباشرة في قتل المجني عليه دون قصد القتل أو العدوان، وعقوبته التغريب: «من ضرب إنساناً فمات يُقْتَلُ قتلاً، ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكاناً يهرب إليه»⁽³⁾.

ثانياً: تعريف القتل، وصور الجناية على النفس

في الشريعة الإسلامية

القتل في اللسان العربي بمعنى الإماتة⁽⁴⁾، وقتله: إذا أماته بضرب أو حجر أو سُمٍّ أو عِلَّةٍ⁽⁵⁾، وهو فعل من العباد تزول به الحياة. وتعريف القتل في الشريعة لا يختلف عنه في القوانين الوضعية، فهو عبارة عن إزهاق روح إنسان حيٍّ بفعل إنسان حيٍّ آخر⁽⁶⁾.

والقتل في الشريعة الإسلامية مراتب، فمنه ما يكون واجباً وحقاً، ومنه المُباح، ومنه المُحرَّم، وذلك على النحو التالي:

(أ) **القتل الواجب:** وهو ما أوجبه الشارع على العصاة الخارجين على حدود الله، وهو ما قال فيه ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس،

(1) الخروج: 22/21 - 25.

(2) الخروج: 28/31.

(3) الخروج: 12/21.

(4) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1352 - المعجم الوسيط ج 2، ص 715.

(5) ابن منظور، لسان العرب ج 11، ص 547.

(6) حسنين، عزت: جرائم القتل بين الشريعة والقانون (القاهرة: الهيئة المصرية العامة

للكتاب، 199)، ص 46

والتارك لدينه المُفَارِقَ للجماعة». رواه مسلم⁽¹⁾.

(ب) **القتل المُباح**: وهو ما أباحه الشارع في حالات الدفاع عن النفس والحروب، ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 145]، ﴿وَقَتِّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُمُ وَلَا تَعْدُوا إِيَّائِهِمْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعَذِّبِينَ﴾ [البقرة: 190]، ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194].

(ج) **القتل المُحرَّم**: وهو ما نهى عنه الشارع وعاقب عليه بأشد العقاب، وهو قتل النفس بغير الحق. ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 151]، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93].

وكما أن للقتل مراتباً، فكذلك له صور متعددة، حددها الفقهاء بثلاثة أنواع رئيسية، وهو ما ذهب إليه معظم الفقهاء، وهو أشهر التقاسيم⁽²⁾. وذلك على النحو التالي:

(أ) **القتل العمد**: وهو ما تعمّد فيه الجاني الفعل المزهق قاصداً إزهاق

(1) صحيح مسلم، كتاب القسامة، باب ما يُباح به دم المسلم، ج 3، ص 1302.

(2) إلى جانب التقسيم الثلاثي للقتل، هناك تقسيمات أخرى تختلف بحسب وجهة النظر إليها، وهي كما يلي:

1 - **التقسيم الثنائي**: وفيه يُقسّم القتل إلى عمد، وخطأ، ولا وسط بينهما. وهو مشهور مذهب مالك. والقتل العمد عند من يذهبون إلى هذا التقسيم: هو كل فعل ارتكبه بقصد العدوان إذا أدى لموت المجني عليه سواء قصد الجاني القتل أو لم يقصده، والقتل الخطأ هو ما لم يكن عمداً.

2 - **التقسيم الرباعي**: ويقسم فيه الفقهاء القتل إلى عمد، وشبه عمد، وخطأ، وما جرى مجرى الخطأ. والعمد وشبه العمد عند أصحاب هذا التقسيم لا يختلفان عما هما عليه في التقسيم السابق (في متن هذه الصفحة)، فالخلاف منحصر عندهم في الخطأ لا غير. والخطأ هنا ما يكون في نفس الفعل أو في ظن الفاعل، فالأول أن يقصد الفعل ولا يقصد الشخص كمن يرمي صيداً فيصيب شخصاً. والثاني أن يقصد من يظنه مباح القتل كالحربي أو المرتد فإذا هو معصوم. أما ما جرى مجرى الخطأ فنوعان: نوع في معني الخطأ من كل وجه، وهو أن يكون القتل عن طريق المباشرة، كأن ينقلب =

روح المجني عليه، وعقوبته القصاص أو الدية: ﴿كُذِّبَ عَلَيْكُمْ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْمَكْرُ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: 178].

(ب) **القتل شبه العمد**: وهو ما تعمد فيه الجاني الاعتداء على المجني عليه دون أن يقصد قتله إذا مات المجني عليه نتيجة للاعتداء، وعقوبته الأصلية الدية.

(ج) **القتل الخطأ**: وهو ما يتعمد فيه الجاني الفعل دون أن يقصد المجني عليه، أو ما لم يتعمد فيه الجاني الفعل، ولكنه يقع نتيجة تقصير أو إهمال، وعقوبته الأصلية «الدية»، وهو ما قال فيه الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ [النساء: 92].

وباستعراض تعريف القتل وأنواعه في الشريعتين اليهودية والإسلامية، يتضح توافقهما في تحديد ثلاثة أشكال رئيسية للقتل، وهي: القتل العمد، والقتل شبه العمد، والقتل الخطأ.

= النائم على إنسان فيقتله، وأما النوع الآخر فهو في معنى الخطأ من وجه واحد، وهو أن يكون القتل عن طريق التسبب، كمن يحفر حفرة فيسقط فيها شخص ويموت.

3 - **التقسيم الخماسي**: ويُقسَّم القتل فيه إلى خمسة أقسام: عمد، وشبه عمد، وخطأ، وما جرى مجرى الخطأ، وقتل بالتسبب. ويُعزَى هذا التقسيم إلى أبي بكر الرازي. والفرق بين هذا التقسيم والتقسيم السابق، أن هذا التقسيم يفرّق بين القتل المباشر والقتل بالتسبب، ويجعل الأخير قسماً مستقلاً. وظاهر من استعراض التقسيمات السابقة أن التقسيم الثنائي يختلف عن باقي التقسيمات في أنه لا يعترف بالقتل شبه العمد، وأن الخلاف بين التقسيمات فيما عدا ذلك خلاف ظاهري أدى إليه منطق الترتيب والتبويب الدقيق.

- انظر: عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي ج 2**، ص 7 - 10 (بتصرف).

المبحث الأول

جناية القتل العمد

المطلب الأول: أركان جناية القتل العمد
المطلب الثاني: وسائل إثبات القتل العمد
المطلب الثالث: أحكام عقوبة القتل العمد

oboiikan.com

تمهيد في تعريف القتل العمد

أولاً: في اليهودية

تعبّر التوراة عن هذا النوع من القتل - لغةً - بلفظ "רצח בצדיה" (رَصَح بِضِدِّيَاه)، حيث تستخدم الاسم المشتق من الفعل "צדה"⁽¹⁾ (صادا) أي: كمن، نصب، ترصد، وقف بالمرصاد⁽²⁾، ويقابل في العربية الفعل «صَادَ»، فالمقاربة واضحة في اللغتين لما في الفعل من معاني التربص والترصد.

وتفسّر التوراة القتل العمد بأنه تَعَمَّدُ الجاني إماتة المجني عليه بسلاح، أو ما جرى مجرى السلاح، كالحديد، والحجر، والخشب، أو ما إلى ذلك مما يُقْتَلُ به:

«إذا كان إنسان مُبْغِضاً لصاحبه فَكَمَنْ لَهُ وقام عليه وضربه ضربة قاتلة فمات... لا تشفق عينيك عليه، فتنزع دم البرئ من إسرائيل فيكون لك خير»⁽³⁾.

وفي موضع آخر: «إن ضربه بأداة حديد فمات فهو قاتل. إن القاتل يُقْتَلُ، وإن ضربه بحجر يد مما يُقْتَلُ به فمات فهو قاتل، إن القاتل

(1) "ואשר לא צדה" (شموت: כא, יג) "الذي لم يتعمد" (الخروج: 13/21)، والاسم المشتق منه "צדיה" (صدياه) على وزن "פעילה" (بعيلاه): بمعنى قصد أو عمد، كما ورد في سفر العدد "אוהשליך עליו בצדיה וימות" (במדבר: לה / כ) «أو ألقى عليه شيئاً بتعمد فمات» (العدد: 20/35).

(2) דוד שגיב: מילון עברי-ערבי, כרך ב, שם, עמ' 1491 (دافيد سجييف: قاموس عبري - عربي، مج 2، مرجع سابق، ص 1491).

(3) الشنية: 11/19 - 14.

يُقْتَل، أو ضربه بأداة يد من خشب مما يُقْتَل به فهو قاتل، إن القاتل يُقْتَل، ولي الدم يقتل القاتل حين يصادفه يقتله. وإن دفعه ببغضه أو ألقى عليه شيئاً بتعمد فمات، أو ضربه بيده بعداوة فمات فإنه يُقْتَل الضارب لأنه قاتل، ولي الدم يقتل القاتل حين يصادفه»⁽¹⁾.

وواضح من النص التشريعي السابق أن الركن المُمَيِّز لجريمة القتل العمد هو «القصد الجنائي» أو سبق الإصرار، وهو ما تعكسه الجمل: «كمن له»، و«إن دفعه ببغضه»، و«ألقى عليه شيئاً بتعمد».

وإذا كان القتل العمد يعني: تعمُّد الجاني إزهاق روح إنسان حي، فإنه تأسيساً على هذا التعريف تقوم جنائية القتل العمد على ثلاثة محاور رئيسية، وهي: (أ) فعل القتل وهو «الركن المادي»، (ب) تعمُّد القتل وهو «الركن المعنوي»، (ج) «صفة المجني عليه»، وهي أن تتوافر في المجني عليه شروط معينة كي يعاقب الجاني من أجله بالعقوبة المُقدَّرة على هذه الجنائية.

ثانياً: تعريف القتل العمد في الشريعة الإسلامية

يُعرَّف القتل العمد في الشريعة الإسلامية بأنه تعمُّد المُكَلَّف قاصداً إلى قتل معصوم، بما يقتل غالباً من أدوات القتل، أو يحبس عنه الطعام أو الشراب ونحوه⁽²⁾.

وواضح من هذا التعريف أن المشرِّع قد عيَّن شرطاً أساسياً للقتل العمد، وهو توافر القصد الجنائي، للتمييز بين أنواع القتل الأخرى. وقد تعددت تعريفات فقهاء الشريعة حول القتل العمد، ولكن يظل القاسم المشترك أو المبدأ الأساسي فيها هو «القصد الجنائي».

(1) العدد: 16/35 - 21.

(2) حسنين، عزت. مرجع سابق، ص 47.

ويعرّف الحنفية القتل العمد بأنه تَعَمُّد الفعل بما يقتل غالباً من وسائل مُعَدَّة للقتل⁽¹⁾. وعند الشافعية أنه قصد الإصابة بما يقتل غالباً⁽²⁾. وعند الحنابلة أنه تعمد الضرب بما يقتل غالباً⁽³⁾. أما المالكية فينظرون إلى النتيجة وهي إزهاق الروح، والقصد إلى ذلك الفعل المفضى إلى الموت وتحقق قصد الضرب، وإن لم يكن الفعل مما يقتل غالباً. فلا عبرة إذن بالآلة، وإنما العبرة بالنتيجة⁽⁴⁾.

إذن فالمهم في القتل العمد الذي يوجب القصاص أن يقترن فيه الفعل بنية القتل، أي أن تَعَمُّد الفعل الذي تولّد عنه القتل لا يكفي لاعتبار الجاني قاتلاً متعمداً، بل لابد من توافر قصد القتل تحديداً، فإذا لم يقصد الجاني القتل، وإنما تعمد مجرد الاعتداء فالفعل ليس قتلاً عمداً، ولو أدى لموت المجني عليه، وإنما هو «شبه عمد» كما يعبر عنه فقهاء الشريعة، أو ضرب أفضى إلى الموت في لغة القوانين الوضعية.

وفي ضوء التعريفات السابقة لتحديد جريمة القتل العمد يتضح أنها تنهض على ثلاثة أركان رئيسية، هي:

(أ) «الركن المادي» أو الفعل القاتل: وموضوعه أن يأتي الجاني فعلاً - بشروط معينة - يؤدي لوفاة المجني عليه.

(ب) الركن «المعنوي» أو القصد الجنائي: وموضوعه تعمد الجاني إماتة المجني عليه.

(ج) عصمة المجني عليه.

وفيما يلي نستعرض بالبحث والدراسة أركان جنائية القتل العمد، ثم يلي ذلك دراسة وسائل إثبات هذه الجنائية، ثم يليها - أخيراً - دراسة أحكام العقوبة عليها.

(1) الزيلعي، تبين الحقائق، ج 6، ص 97.

(2) الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 184 وما بعدها.

(3) ابن قدامة، المغني، ج 7، ص 637.

(4) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج 4، ص 242 - ابن رشد، بداية المجتهد ج 2، ص 398.

المطلب الأول أركان جناية القتل العمد

المسألة الأولى: الركن المادي أو فعل القتل

أولاً: في اليهودية

نصّت التوراة على بعض الوسائل المستخدمة في القتل العمد، من خلال النص القانوني المتضمن في سفر العدد:

«إن ضربه بأداة حديد فمات فهو قاتل. إن القاتل يُقتل، وإن ضربه بحجر يد مما يُقتل به فمات فهو قاتل. إن القاتل يُقتل، أو ضربه بأداة يد من خشب مما يُقتل به فهو قاتل. إن القاتل يُقتل... وإن دفعة ببُعْضِهِ، أو ألقى عليه شيئاً بتعمّد فمات، أو ضربه بيده بعداوة فمات فإنه يُقتل الضارب لأنه قاتل»⁽¹⁾.

ويظهر من هذه المواد السابقة أن الآلات التي عيّنتها التوراة كأدوات قاتله هي: الحديد، والحجر، والخشب. على أن هذه المُحدّدات ليست على سبيل الحصر والتقيد، وإنما نُصّ عليها بوصفها مما يُقتل به غالباً، إذ نُصّ كذلك على وسائل وأساليب أخرى كالدفْع من شَاهِق أو لداخل نار أو ماء، أو إلقاء شيء قاتل على المجني عليه كالحية السّامة، لذا تتعدد الوسائل بحسب النص التوراتي لتشمل - أيضاً - حتى مجرد ضربة اليد.

وبتحليل الصيغة القانونية السابقة يمكن القول بأن التوراة لم تضع اعتباراً

(1) العدد: 16/35 - 21.

معيناً للفعل القاتل وآلة القتل، فيكفي في هذا الفعل أن يتعمده الجاني، ويؤدي إلى وفاة المجني عليه بأي وسيلة.

وتؤكد المشنا على التوصيف السابق، غير أنها تتوسع في تفسير القوانين لتطرح بعض الأحكام التفصيلية، وذلك على النحو التالي:

«إن ضرب القاتل صاحبه بحجر أو بآلة من حديد، أو دفعه داخل [بئر] ماء أو [حفرة] نار، ولم يستطع الخروج من أي منهما ومات، يُقْتَصُّ منه. أما إذا دفعه لداخل الماء أو النار، وكان بمقدوره الخروج ومات، فلا قِصَاصٌ عليه. وسواء حَرَّضَ عليه كلب أو ثعبان فهو بريء. وعند الرَّبِّي يَهُودَا⁽¹⁾ إذا ألقى عليه ثعباناً فَعَضَّهُ يُقْتَصُّ منه، وهو بريء لدى جمهور الحكماء. وسواء من ضرب صاحبه بحجر أو بقبضة يد، واعتبره القضاة ميتاً، ثم تحسنت حالته، وبعد ذلك ساءت حتى مات، يُقْتَصُّ منه. أما عند الربى نَحْمِيَّا⁽²⁾ فلا قصاص عليه»⁽³⁾.

ويتفق التفسير المشناوي مع المضمون التوراتي السابق، غير أن المشنا بصفتها الشارحة أو الشارعة تراعي قدرة المجني عليه على دفع أثر المباشرة أو التسبب، - فتشترط هنا مثلاً - أن تكون النار أو الماء بعمق، بحيث لا يستطيع المجني عليه الخروج من أي منهما. ومكمن هذا الاشتراط، فيما يبدو، هو تحرى النية أو القصد الجنائي، فإذا كان محل الإلقاء بحيث يمكن للمجني عليه الخروج منه - وهذا منوط بتقدير القضاء - لا يُتَصَوَّرُ معه أن الجاني يتعمد إماتة المجني عليه.

(1) هو الربى يَهُودَا هَنَّاْسِي، سبق التعريف به.

(2) الربى نَحْمِيَّا: من فقهاء الطبقة الرابعة (منتصف القرن الثاني الميلادي)، وهو من أواخر تلاميذ الربى عقيبا، وقد أَلَفَ «التوسفتا» أو ملحقاً لمشنا الربى عقيبا، والذي اعتمدت عليه الملاحق المتأخرة. وكان من كبار فقهاء المَجْمَع الحاخامي، وقد رويت له في المشنا والبرايता بعض أحاديثه في «الهاجادة».

האנציקלופדיה העברית، כרך 25، שם، עמ' 37 (الموسوعة العبرية، المجلد 25، مرجع سابق، ص 37).

(3) ששה סדרי משנה, נזיקין, סנהדרין, ט: א (المشنا، كتاب الجنایات، باب المحاکمات، 1/9).

ويؤكد ابن ميمون⁽¹⁾ كذلك على تحري القصد الجنائي من خلال أسلوب التنفيذ، فيرى أن من ضرب صاحبه عمداً سواء بحجر أو بعضاً فأماته، تفحص المحكمة الشيء الذي ضرب به والموضع الذي ضرب عليه، لتقييم الآلة أو الوسيلة فيما إذا كانت قاتلة أو غير قاتلة، فإصابة القلب ليست كإصابة الفخذ⁽²⁾.

ويبدو أن منهج الشريعة في التأكيد على ركن العمدية وتحري النية راجع إلى التمييز في القتل بين القتل العمد وشبه العمد، إذ إن فحص أساليب التنفيذ والعامل في القتل قد يعكس بشكل أو بآخر النية الداخلية، فإصابة القلب، كما في المثال الذي طرحه ابن ميمون، تعكس القتل المتعمد، بخلاف إصابة الفخذ، والتي قد تنفي القصد الجنائي؛ لأن هذا الموضع مما لا يُميت غالباً، فهو يعكس - إذن - القصد لمجرد الضرب وليس القتل.

واستمراراً لهذا الاتجاه فإن ابن ميمون لا يأخذ في الاعتبار قوة الفعل فقط، بل يراعى في الحساب كذلك قوة الجاني والمجني عليه، فيرى أن تُقدَّر الضربة ذاتها، وقوة القاتل، وقوة المقتول إذا ما كان كبيراً أو صغيراً، قوياً أو ضعيفاً، مُعافاً أو مريضاً، وما شابه ذلك⁽³⁾.

وثمة خلاف حاصل بين أحبار المشنا حول حكم القتل غير المباشر أو القتل بالتسبب يتضح من خلال المثال المطروح أنفاً، وهو ما إذا ألقى الجاني على المجني عليه شيئاً قاتلاً كالثعبان السام إذا عضه ومات، فمنهم من يؤكد على القتل المباشر فقط دون غيره كشرط للقصاص كالرّبي نحما، ومنهم من لا يفرّق في القصاص بين النوعين كالرّبي يهودا.

وفي هذا الاتجاه المُميّز بين القتل المباشر وغير المباشر يرى ابن ميمون أن القتل العمد المستوجب للقصاص هو القتل المباشر بذات الجاني، فيقول:

(1) هو موسى بن ميمون، سبق الحديث عنه.

(2) משנה תורה , ספר נזיקין , הל' רוצח , ג: א (مشنا توراه، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 1/3).

(3) שם , ג: א (المصدر نفسه، 3/3).

«كل من قتل صاحبه بيده، كأن ضربه بسيف أو بحجر قاتل، أو خنقه حتى الموت. أو حرقه بالنار، فطالما أنه قتله بنفسه يُقْتَصُّ منه»⁽¹⁾.

ويؤكد ابن ميمون على الحكم نفسه في موضع آخر، فيقول: «من يربط صاحبه ويتركه بالجوع حتى يموت، أو يُقَيِّده ويضعه في مكان مُعَرَّض للبرد أو الحرارة الشديدين حتى الموت، أو يلقي عليه ثعباناً... ففي كل هذه الأحوال لا يُقْتَصُّ منه، وطالب الدم (الله) يطلب دمه»⁽²⁾. وتعليل عدم القصاص في هذه الحالة أن الجاني لم يقتل المجني عليه بنفسه؛ لأن الموت لم ينتج من الجاني مباشرة، وإنما نتج بسبب التعرض للبرد أو الحرارة، ومن ثم فإنه (أي الجاني) ليس إلا سبب، ونفس الأمر إذا ألقى عليه ثعباناً ساماً فعضه، لا يُقْتَصُّ منه، لأن السم لا يقع بين أسنان الثعبان فعلاً، وإنما يخرج من جوفه من تلقاء نفسه وبقوته الذاتية⁽³⁾ ففي هذه الأحوال لا يُدان القاتل بالقصاص، رغم أنه السبب في الموت، ولكن طالب الدم - كناية عن الذات الإلهية⁽⁴⁾ - هو الذي يعاقبه، أي أن العقوبة هنا عقوبة سماوية، تنزل بالجاني من قبل السماء، وهي التي تعرف بـ "מיתה בידי שמים" (ميتا بيدي شامايم) الموت بيد السماء، والتي استبدلها الأخبار بعقوبة دنيوية، وجعلوها عقوبة جلد من باب التعزير (كما مر بنا سابقاً بمناسبة الكلام عن التعزير).

ويوضح ابن ميمون الحالات التي تخضع فيها العقوبة هنا إلى التعزير على النحو التالي:

«من يؤجر شخصاً لقتل صاحبه، أو من يرسل عبده لقتله، أو من يربطه

(1) שם, ב: א (المصدر نفسه، 1/2).

(2) שם, ג: י (المصدر نفسه، 10/3).

(3) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ג: י (مشنا توراه، الجنايات، تشريعات القاتل، 10/3).

(4) «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط. من يد كل حيوان أطلبه ومن يد الإنسان أطلب نفس الإنسان» (التكوين: 5/9).

ويضعه أمام حيوان مفترس أو حيوان سام فيقتله، أو من يقتل نفسه، فكل واحد من هؤلاء سافك دماء وخطيئة القتل تلوث يده، ويستحق قصاص السماء، وليس فيه قصاص القضاء»⁽¹⁾.

وفي جميع الأحوال السابقة لا يعني سقوط القصاص القانوني سقوط العقوبة الدنيوية مطلقاً، وإنما قد توقع عقوبة تعزيزية بشكل أو بآخر، كما يحددها ابن ميمون فيما يلي، يقول:

«وكل هؤلاء القتلة الذين لا يُقْتَصّ منهم بطريق القضاء إذا شاء ملك إسرائيل قتلهم بقانون المملكة فجائز له، كذلك إذا رأت المحكمة قتلهم كحكم وقتي (عرفي) - إذا كان الظرف يستدعي ذلك - فجائز. وإذا لم يقتلهم الملك، ولم يكن الظرف يتطلب ذلك الشديد، فعلى المحكمة أن تضربهم ضرباً شديداً يقارب الموت، لتحبسهم وتضيّق عليهم سنوات عديدة، ولتُعزّزهم بشتى أنواع الإيلام، لإرهاب بقية المجرمين»⁽²⁾.

ومن دواعي المفارقة هنا أن المشرّع لا يرى القصاص القانوني في القتل غير المباشر، رغم أنه يعترف - من ناحية أخرى - بأن الجاني في هذه الحالات هو «قاتل وسافك دماء». وإذا كان قد أجاز عقاب الجاني ولو بالقتل سياسةً أو السجن، فإن هذه الإجازة - والتي يستوي تحقيقها أو عدم تحقيقها - لا ترقى لدرجة الوجوب والإلزام، مما يُعَدُّ تهاوناً ليس له ما يبرره. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه يعكس تخبطاً ملحوظاً إزاء هذه الحالة.

وفي حالة تعدد الجناة فإن جمهور الأخبار لا يرون القصاص من القتلة كما ورد في مشنا سنهدين⁽³⁾:

(1) משנה תורה, ספר נזיקין, הל"ר רוצח, ב: ב (משנה תורה, الجنايات, تشريعات القاتل, 2/2).

(2) משנה תורה, ספר נזיקין, הל"ר רוצח, ב: ד - ה (משנה תורה, كتاب الجنايات, تشريعات القاتل, 4/2 - 5).

(3) ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, סנהדרין, ט: ג (المشנה, كتاب الجنايات, باب المحاكمات, 3/9).

«القاتل الذي اختلط بآخرين لا قصاص عليهم جميعاً. وقول الربى يهودا أن يُحبسوا جميعاً في القُبَّة»⁽¹⁾.

وعلة هذا الحكم أن القاتل الفعلي غير معروف، ومن ثم يرى الربى يهودا سجنهم جميعاً سجنًا مؤبداً طالما أنهم جميعاً قتلة، فلا براءة على الإطلاق⁽²⁾.

ويؤكد ابن ميمون على هذا الحكم المشناوي فيرى أنه إذا ضرب المجني عليه عَشْرَةُ أشخاص بعشرة عُصَيِّ فمات، فسواء ضربوه الواحد تلو الآخر، أو ضربوه دفعة واحدة، لا قصاص عليهم جميعاً من قبل القضاء، ونفس الحكم كذلك بالنسبة لاثنتين دفعوه مرة واحدة⁽³⁾.

ويُسَوِّغُ ابن ميمون هذا الحكم بأنه ليس ثمة واحد بعينه ضربه ضربة قاتلة، وأن القاتل الفعلي غير معروف⁽⁴⁾، بيد أنه لا يعني انتفاء المسؤولية الجنائية عن واحد بعينه انتفاءها عن الكل، إذ إنهم جميعاً متسببون - ولو بدرجات متفاوتة - في وفاة المجني عليه، وبالتالي فإن المسؤولية الجنائية

(1) القبة "כיפה" (كيفاً) سجن ضيق جداً، وسُمِّيَ بذلك لسقفه المُقَبَّب، وعقوبة السجن هذه من العقوبات التي لم تنص عليها التوراة، وقد سَنَّها الأحبار في بعض الأحوال، وقد رَدُّوها إلى موسى (عليه السلام) بالتواتر منذ عصر التيه في سيناء. ويُحَكَّم بالسجن على قاتل النفس عمداً، وهو الذي بان للمحكمة أنه قاتل، لكن لخلل شكلي في الشهادة (كأن يبصره شاهدان أحدهما من نافذة والآخر من نافذة أخرى، ولم يبصره الاثنان سوياً مع بعضهما البعض) لم يُعَاقَب بالإعدام المستوجب لهذه الجريمة. كذلك يُحَكَّم بالسجن على المذنب الذي جُلِدَ للمرة الثالثة في جرائم القطع أو الحرمان.

- مדרید לתלמוד, שם, עמ" 171 (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 171).

- פנחס קהתי: משניות מבוארות, נזיקין, כרך א, הוצ' היכל שלמה, תל-אביב, 1977, עמ" 434 - 435.

- (بنحاس قهتي: تفسير المشنا، كتاب الجنایات، المجلد 1، دار نشر هيكل سليمان، تل أبيب 1977، ص 434 - 435).

(2) שם עמ" (المصدر نفسه، ص 432).

(3) - משנה תורה, הל' רוצח, ד: 1 (مشنا تורה، تشريعات القاتل، 6/4).

- תלמוד בבלי, בבא בתרא, עמ" 155 (التلمود، «بابا باترا»، ص 155).

(4) - משנה תורה, הל' רוצח, ד: 1 (مشنا تורה، تشريعات القاتل، 6/4).

تشملهم جميعاً. وأياً كان مناط هذا الحكم فإنه يشكّل منفذاً يتسرب منه الجناة من العقاب المستحق، كما أنه قد يخلق ذريعة للتقاتل في غياب القصاص الجماعي.

ثانياً: فعل القتل العمد

في الشريعة الإسلامية

يُقصد بفعل القتل النشاط الذي يأتيه الجاني لقتل المجني عليه، فيجب أن يقع القتل بفعل الجاني، وأن يكون هذا الفعل مما يزهق الروح⁽¹⁾، وعلى ذلك يمكن أن يقع بالضرب، أو الجرح، أو الحرق، أو الخنق، أو بالسّم، وما إلى ذلك مما يؤدي إلى إماتة المجني عليه.

ويقسم جمهور الفقهاء الفعل الذي ترتب عليه القتل إلى نوعين رئيسيين⁽²⁾:

النوع الأول: القتل بِمُحَدَّد

والمُحَدَّد هو كل آلة تقطع أو تدخل في البدن كالسيف، والسكين، والرمح وما في معناه مما يُحَدَّد فيجرح من الحديد والنحاس والرصاص والزجاج والحجر والخشب. وحكم هذا الفعل إذا جُرِحَ به جرحاً كبيراً أفضى إلى الموت هو القتل العمد بلا خلاف، أو إذا جُرِحَ به جرحاً صغيراً في مقتل كالعين والقلب وأفضى إلى الموت فهو عمد.

النوع الثاني: القتل بغير مُحَدَّد

وهو كل وسيلة مما يغلب على الظن حدوث الزهوق بها، كالضرب

(1) حسنين، عزت. مرجع سابق، ص 51.

(2) عبد اللطيف، محمد سعيد. القصاص في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 29 - 32 (بتصرف).

- حسنين، عزت. مرجع سابق، ص 51 - 54 (بتصرف).

بمثقل كبير من حجر، أو خشب، أو الخنق حتى الموت، أو الإلقاء في مهلكة كالإلقاء من شاهق أو الإلقاء في نار أو ماء لا يمكن التخلص منه، أو القتل بالسم. وتتفرع عن هذا النوع وسائل أخرى على النحو التالي:

(أ) **الوسائل المعنوية:** والقتل بالوسائل المعنوية مُتَّفَق عليه بين الأئمة على جواز حصول القتل به، وقد ضربوا لذلك أمثلة منها:

- إذا ألقى إنسان على آخر حية، ولو كانت ميتة، فمات فزاعاً ورعباً.
- إذا أشهر إنسان سيفاً في وجه آخر فمات رعباً.

(ب) **القتل بالترك أو الامتناع:** وهو ما يُعرف بالقتل السلبي، ولا فرق بينه وبين القتل بطريق إيجابي، لأن العبرة بتوافر القصد الجنائي في إزهاق روح المجني عليه وقيام علاقة السببية بين فعل الإزهاق وفعل الامتناع، فهذا النوع من القتل أجازه الفقهاء، وضربوا له أمثلة عديدة، منها:

- الأمُّ التي تمنع الرضاع عن ولدها قاصدة قتله.
- حبس المجني عليه في مكان يمنع عنه الطعام والشراب حتى الموت.
- قطع سُرة الوليد والامتناع عن ربط الحبل السُّري فمات بعد القطع بقليل.

(ج) **القتل بالتسبب:** وله صور عديدة، منها:

- حالة الإكراه، كأن يُكره رجل رجلاً آخر على قتل المجني عليه فيقتله.
- شهادة الزور، إذا شهد رجلان على رجل بما يوجب قتله، فُقِّل بشهادتهما.

وفيما يلي استعراض آراء المذاهب الفقهية الأساسية بشأن صفة الفعل في القتل العمد:

لا يشترط الإمام مالك شروطاً خاصة في الفعل القاتل أو أداة القتل، فالقتل العمد عنده هو كل ما تعمده الإنسان من ضرب بِلَطْمَةٍ أو بِلِكْرَةٍ أو بحجر أو بقضيب أو بغير ذلك إذا مات فيه المجني عليه، ويُستثنى من ذلك الأفعال التي تصدر على وجه اللعب إذا لم يتعمد فيها الجاني قتل المجني عليه

ومات، فيكون الفعل قتلاً خطأ⁽¹⁾. فالمهم إذن في تكييف القتل العمد في المذهب المالكي أن يقع القتل عمداً، سواء كانت أداة القتل مما يقتل غالباً كالسيف، أو مما لا يقتل غالباً كالعصا، فالعبرة بالفعل المُتَعَمِّد وليس الأداة.

ولما كان من المتعذر الاطلاع على القصد أو النية - وهي من الأمور الباطنية - فيمكن استطلاعها عن طريق الظواهر الخارجية، ويمكن في هذا المقام أن يكون للآلة دور واعتبار في تحري النية.

ومن ثم يشترط الإمامان الشافعي وابن حنبل أن يكون الفعل مما يقتل غالباً، ولو كانت الأداة مثقالاً⁽²⁾ لا يجرح، فإن لم تكن الأداة قاتلة غالباً فالقتل ليس عمداً وإنما شبه عمد⁽³⁾. وعلى ذلك فهما يُمَيِّزان هنا بين القتل العمد وشبه العمد، تحرياً للقصد، بطريق الآلة أو الوسيلة المستعملة، باعتبارها قرينة للدلالة على نية القاتل.

ويتفق الإمام أبو حنيفة مع الشافعي وابن حنبل على وجوب كون الفعل مما يقتل غالباً، غير أنه قد توسّع في هذا الشرط، فيشترط أكثر منهما أن تكون الأداة مما يُعَدُّ للقتل، إذ يحدد الآلة القاتلة بأنها كل آلة جارحة أو طاعنة ذات حَدٍّ لها مُورٍ في الجسم، سواء كانت من الحديد، أو النحاس، أو الخشب، أو غير ذلك كالسيف، والسكين، والرمح، والإبرة وما شابه ذلك، أو ما يعمل عمل هذه الأشياء في الجرح والطعن كالنار والزجاج ونحو ذلك. فإذا كانت الآلة مما يقتل غالباً وكانت معدة للقتل كالسيف ونحوه، فالفعل قتل عمد في رأي أبي حنيفة، أما إذا كانت الآلة مما يقتل غالباً ولكنها ليست جارحة ولا طاعنة، فالفعل - في رأيه - قتل شبه عمد⁽⁴⁾.

(1) التشريع الجنائي الإسلامي ج 2، ص 26 - 27.

(2) المثل سواء كان من حديد أو حجر ثقيل أو خشبة كبيرة، وحدة الخشبة الكبيرة بما فوق عمود الفسطاط وهي العُمد التي يتخذها الأعراب لبيوتهم وفيها دقة.

- المغني، ج 7، ص 639.

(3) الشافعي، الأم، ج 5، ص 97.

(4) التشريع الجنائي الإسلامي ج 2، ص 28 - 29.

ولنا أن نقول أنه إذا كان مناط هذا الشرط عند أبي حنيفة هو التحري الدقيق للنية، فانه قد يكون - من ناحية أخرى - منفذاً للجنة بافتعال القتل بالوسائل غير المقيّدة والتدّرع بالوسائل المشروطة. ولما كان المذهب المالكي لا يشترط فعلاً معيناً للقتل ولا يقيم الاعتبار للوسيلة أو الأداة، بما قد يُهمّش ركن النية، فالترجيح هنا للمذهبين الشافعي والحنبلي بصفتهم موقفاً وسطاً في هذا المقام بين المذهبين الحنفي والمالكي.

ولا يشترط الفقهاء أن يكون القتل العمد حاصلاً بيد الجاني مباشرة، فيستوي عندهم أن يكون مباشرة أو تسببياً، فإذا ذبح الجاني المجني عليه بسكين فهو قاتل عمداً، وإذا أعدّ الجاني وسائل الموت وهياً أسبابه للمجني عليه فهو قاتل عمداً، كمن حفر بئراً في طريقه وسترها عن نظره، وهكذا في غير ذلك من الصور طالما أن الفعل يحدث الموت بذاته، أو ما دامت بين الفعل والموت رابطة السببية⁽¹⁾.

وأبو حنيفة كبقية الفقهاء لا يفرّق بين القتل المباشر والقتل بالتسبب، ويعتبر كليهما قتلاً عمداً، ولكنه يجعل عقوبة القصاص للقتل المباشر، ويسقطها عن القاتل بالتسبب، ويجعل الدية بدلاً منها، وحجّته في ذلك أن عقوبة القتل العمد هي القصاص، والقصاص يعني «المماثلة»، وهو في ذاته قتل بطريق المباشرة، فيجب أن يكون الفعل المُقتَص عنه قتلاً بطريق المباشرة، فمن حفر بئراً ليسقط فيها آخر بقصد قتله لا يُقتَص منه؛ لأن الحفر سبب للقتل ولكنه لم يؤد إليه مباشرة⁽²⁾. ولنا أن نقول إن المماثلة - هنا - ينبغي أن تكون في النتيجة، وليست بالضرورة في الفعل، فالعبرة بنتيجة الفعل وهي القتل، طالما أنه قد وقع عمداً. وقد يقع القتل نتيجة للتحريض أو الإكراه، ويفرق الفقهاء بين الأمر بالقتل أو التحريض وبين الإكراه عليه، مما يترتب عليه اختلاف الأحكام في كل حالة منهما على النحو التالي⁽³⁾:

(1) المرجع نفسه، ص 38.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 239.

(3) الشريعة الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 129 . 131 (بتصرف).

في حالة الأمر بالقتل أو التحريض عليه لا يكون المأمور مُكْرَهًا على إتيان الجريمة، فيأتيها مختاراً، فإذا كان المأمور بالغاً عاقلاً ولا سلطان للأمر عليه، فيرى مالك والشافعي وأحمد القصاص من المأمور، أما الأمر فعلية التعزير، ويرى مالك القصاص من الأمر أيضاً إذا حضر القتل وأعان عليه.

أما إذا كان المأمور غير مُمَيَّز كالصبي أو المجنون، فيرى مالك والشافعي وأحمد القصاص من الأمر؛ لأنه هو المتسبب في القتل، أما المأمور الذي باشر القتل فما هو إلا آلة للأمر يحركها كيف يشاء. ولا يرى أبو حنيفة القصاص من الأمر، لأنه تسبب في القتل ولم يباشره، فالتسبب عند أبي حنيفة - كما تقدم - لا قصاص فيه.

وفي حالة الإكراه بحيث يكون المأمور بالغاً عاقلاً وكان للأمر سلطان عليه، بحيث يخشى أن يقتله لو لم يطع الأمر، فمذهب مالك والشافعي وأحمد أن القصاص واجب على المُكْرَه والمُكْرَه معاً، لأن المُكْرَه تسبب في القتل بمعني أفضى إليه، ولأن المباشِر أو المُكْرَه قتل المجني عليه ظلماً لاستبقاء نفسه. وعند أبي حنيفة يُقْتَصُّ من الأمر في حالة الإكراه فقط؛ لأن المأمور كان معه كالآلة، فكأنه باشر القتل بنفسه.

وبصدد الحديث عن فعل القتل العمد وكيفيته، فإنه في حالة تعدد الجناة قد اتفق الأئمة الأربعة على قتل الجماعة بالواحد. وأصل هذا الحكم هو قضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قتل نفرًا⁽¹⁾ بواحد، ورؤي عن علي رضي الله عنه أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلاً، ولم يُعْرَف لهما في عصرهما مخالف، فكان قتل الجماعة بالواحد إجماعاً، لأنه عقوبة تجب للواحد على الواحد، فوجب للواحد على الجماعة، كعقوبة القذف للواحد على الجماعة، فضلاً عن أن القصاص لا يتبعض⁽²⁾، فلو سقط بالاشتراك لأدَّى ذلك إلى إهدار الأمن

(1) قيل: خمسة، أو سبعة، وقال كلمته المشهورة: «لو تمال عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً»، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة الحاضرين في عصره، فصار ذلك إجماعاً.

- السنن الكبرى للبيهقي، ج 1، ص 50. الفقه على المذاهب الأربعة، ج 5، ص 298.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 40.

الاجتماعي بالتسارع إلى القتل وهلاك الأنفس وضياع الحكمة من القصاص وهي الحياة. وصدق قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179].

المسألة الثانية: الركن المعنوي أو القصد الجنائي في القتل العمد

تمهيد

من الأهمية بمكان تحريي النية أو القصد في جريمة القتل، ذلك لما يترتب على هذه الجريمة من عقوبة هي منتهى العقوبات الدنيوية، فليس في العقوبات الدنيوية عقوبات أقصى من الإعدام، ولما كان القصاص أو الإعدام هو العقوبة المكافئة لهذه الجريمة فكان القصد في هذه الجريمة موضوع اهتمام الشرائع السماوية والوضعية الحديثة على حد سواء.

والقصد هو الركن المُمَيِّز في جرائم القتل عموماً، والذي من خلاله أمكن التمييز في هذه الجريمة، بين ثلاثة أنواع رئيسية هي: القتل العمد، والقتل شبه العمد، والقتل الخطأ.

وعلى الرغم من أن هذا الركن هو من الأمور الباطنية، وليس من اليسير استجلاؤه، إلا أن أهميته القانونية أدت إلى إيجاد عدّة طرق تفضي إليه وتكشف عنه، وستعرف فيما يلي على ماهية القصد في القتل العمد وآليات استنباطه.

أولاً: في اليهودية

أكدت التوراة على شرط القصد في جريمة القتل العمد في العديد من المواضع على النحو التالي: «وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت»⁽¹⁾

وفي موضع آخر في سفر العدد:

(1) الخروج: 21/14.

«وإن دفعه بُغْضُهُ، أو ألقى عليه شيئاً بتعمد فمات، أو ضربه بيده بعداوة فمات، فإنه يُقْتَل الضارب لأنه قاتل»⁽¹⁾.

وهذه صورة أخرى للقتل العمد، يُقْتَرَن فيها سبق الإصرار بالترصّد، تصورها التوراة في موضع آخر في سفر التثنية:

«إذا كان إنسان مبغضاً لصاحبه فكَمَنَ له وقام عليه وضربه ضربةً قاتلةً فمات... لا تشفق عينك عليه فتنزح دم البرئ من إسرائيل»⁽²⁾.

إذن فالقصد هو ركن لزومي في جريمة القتل العمد. ويفصّل ابن ميمون في هذا الشأن عدة شروط تتعلق بكيفية الفعل القاتل ووسيلته، والتي من شأنها إماطة اللثام عن طَوِيّة الجاني، وذلك على النحو التالي⁽³⁾:

- فحص أداة القتل ومحل الإصابة، حيث تُفحص الأداة فيما إذا كانت قاتلة أو غير قاتلة، كذلك يُفحص محل الإصابة نفسه، فإصابة القلب ليست كإصابة الفخذ (على سبيل المثال).

- قياس قوة الفعل أو الضرب، ذلك أن الذي يرمي آخرَ بحجر من على بعد ذراعين - مثلاً - ليس كالذي يرميه من على بعد عشرة أذرع، لأنه من عشرة أذرع تكون الضربة أقوى.

- تقدير قوة الجاني والمجني عليه - على السواء - فيما إذا كان الواحد منهما كبيراً أو صغيراً، قوياً أو ضعيفاً، مُعَافاً أو مريضاً وما شابه ذلك.

وتأكيداً على ذلك فإن المشنا تطرح بعض الأحكام المستفادة من هذه الاعتبارية لحجم الفعل أو قوة الإصابة، ومحلها، وقوة المجني عليه: إذا تَعَمَّد [الجاني] إصابة [المجني عليه] في قلبه، وكان من شأن الإصابة إحداث الوفاة، فسارت إلى خاصرتيه، ولم يكن من شأنها إِمَاتته، فمات، يُعْفَى... وإذا قصد

(1) العدد: 20/35 - 21.

(2) التثنية: 19/11، 13.

(3) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ג: א - ג (مشنا توراه، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 3/1 - 3).

ضرب صغير، بحيث تفضي الضربة إلى قتله، فأصابت كبيراً، ولم يكن من شأنها إماتته، فمات - يُعْفَى⁽¹⁾.

وينضح من هذا النص أنه على الرغم من توفر نية القتل المُسَبَّقة لدى الجاني في الحالتين، إلا أن المشرع اليهودي قد بَرَّ الجاني، استناداً إلى الأخذ في الاعتبار موضع الإصابة، وقوة المجني عليه إزائها، مما يعكس مرونة ملموسة، لها ما يبيحها، وخاصة في ظل واحدة العقوبة (القصاص) وقساوتها.

وامتداداً للاعتبارية السابقة فإن قوة الفعل تُسهم بالنصيب الأكبر في التعرف على قصد الفاعل، ذلك أنه إذا كانت الإصابة من القوة والشدة بحيث تفضي إلى موت المجني عليه، أيّاً كان محل الإصابة وقوة المجني عليه، فإنه يتعيّن القصاص من الجاني؛ لتحقيق القصد الجنائي بتحقيق الفعل المزهق أو الوسيلة المُهلِكة، وهو ما تصوره المشنا في النص التالي:

«إذا نوى [الجاني] ضرب [المجني عليه] على خاصرته، بحيث تفضي الضربة إلى قتله، فأصابت قلبه ومات، يُقْتَصُّ منه. وإذا نوى ضرب كبير، بحيث تفضي الضربة إلى قتله، فأصابت صغيراً ومات، يُقْتَصُّ منه⁽²⁾».

وعلى هذا فإن الخطأ في الفعل أو الشخص، مع توافر القصد الجنائي وثبوت الفعل المُهلِك بالنسبة لموضوع الإصابة (المجني عليه) ومَحَلُّها قبل الخطأ، لا يعفى الجاني من القصاص. وهو حكم له وجاهاته، لأن الجاني استهدف - مُسَبِّقاً - فعلاً مُحَرِّماً، وهو القتل العمد المستوجب للقصاص.

على أن الرَّبِّي شمعون⁽³⁾ يخالف الحكم السابق - جزئياً - ويرى أن إخطاء

(1) ששה סדרי משנה , סדר נזיקין, סנהדרין , ט: ב (المشنا، كتاب الجنایات، باب المحاکمات، 2/9).

(2) שם , ט: ב (المصدر نفسه، 2/9).

(3) هو الربّي شمعون بن إلعازار: من الجيل الأخير للتناثيم (أو حكماء المشنا)، وكان معاصراً للربّي يهوذا هناسي، ومن تلاميذ الربّي مائير، وقد رُوي عنه في المشنا القليل من الهالاخوت (أو التشريعات). وقد فُسِّر الكثير من الهاجاده (أو القصص والأساطير).

الشخص في القتل العمد لا يوجب القصاص من الجاني.

يقول: لو قصد [الجاني] قتل هذا (أي شخص معين) فقتل ذاك (أي شخص آخر) - يُعْفَى⁽¹⁾.

ويذهب ابن ميمون إلى نفس هذا الحكم، فيؤكد أن من قصد قتل فلان فقتل آخر، يُعْفَى من القصاص القانوني، وعليه فإن من يلقي حجراً صوب جماعة فقتل واحداً منها، يُعْفَى⁽²⁾

ومناط الحكم هنا أن الجاني، ولو كان متعمداً لفعل القتل، إلا أنه لم يعمد إلى المجني عليه نفسه، استناداً إلى نص التوراة: «إذا كان إنسان مبغضاً لصاحبه، فكمن له، وقام عليه» (تثنية: 19/11)، فالمُعَوَّل عليه هو جملة «كَمَنَ له»، إذ يَسْتَدِلُّ الربى شمعون على أنه لا قصاص من الجاني حتى يقصد المجني عليه ويصيبه نفسه⁽³⁾، وإليه كذلك ذهب ابن ميمون.

وإذا كان ليس ثمة قصاص قانوني يُوقَّع على الجاني في هذه الحالة، فإنه، بالرغم من ذلك، إذا قتله ولي الدم فلا يُقْتَصُّ منه⁽⁴⁾.

ولكن حالة من الميوعة واللاحسم كهذه تُسهم في إذكاء جذوة الثأر، حيث يتحول القصاص من الانتقام العادل أو «المثليّة» إلى الانتقام غير العادل أو «الثأر»، والذي قد يأخذ نهج الإسراف والتشفي، ومن ثم فإن هذا الحكم

- האינציקלופדיה העברית, כרך 32, שם, עמ' 108 (الموسوعة العبرية، المجلد

32، مرجع سابق، ص 108).

(1) ששה סדרי משנה , סדר נזיקין, סנהדרין , ט: ב (المشنا، كتاب الجنايات، باب المحاكمات، 2/9).

(2) משנה תורה , ספר נזיקין, הל' רוצח, ד: א (משנה תורה، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 1/4).

(3) משניות מבוארות, נזיקין, כרך א, שם, עמ' 431 (تفسير المشنا، الجنايات، المجلد 1، مرجع سابق، ص 431).

(4) משנה תורה , ספר נזיקין, הל' רוצח, ד: א (משנה תורה، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 1/4).

يجانبه الصواب ويُعَوِّزُهُ المنطق، وخاصة أنه يتناقض مع نفسه، فعلى حين يقضى بعدم القصاص من الجاني، إلا أنه، من ناحية أخرى، يُبيح لولي الدم قتله.

ثانياً: القصد الجنائي في القتل العمد في الشريعة الإسلامية

إن شرط توافر القصد الجنائي في القصاص مصدره القرآن الكريم نفسه، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: 92]، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَعَظَبُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنُهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيماً﴾ [النساء: 93].

وعلى هذا فإن قصد القتل هو الحد الفاصل بين جريمة القتل العمد وجرائم القتل الأخرى. ومن البدهة ألا يصدر هذا القصد إلا من شخص بالغ عاقل. والقصد في القتل عموماً هو أن يعمد القاتل إلى القتل، مُقَدِّراً نتائجه، مريداً لها⁽¹⁾، ويُشترط لاعتبار القتل عمداً عند أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد أن يقصد الجاني قتل المجني عليه وإزهاق روحه، فإن لم يتوفر هذا القصد لا يعتبر الفعل قتلاً عمداً، ولو قصد الجاني الاعتداء على المجني عليه، لأن نية العدوان المُجَرِّدة عن قصد القتل لا تكفي لكون الفعل قتلاً عمداً⁽²⁾.

أما مالك فلا يشترط لاعتبار الفعل قتلاً عمداً أن ينوي الجاني قتل المجني عليه، فيستوي عنده أن يقصد الجاني قتل المجني عليه، أو أن يتعمد الفعل بقصد العدوان المجرد عن نية القتل، ما دام أنه لم يتعمد الفعل على وجه اللعب أو التأديب، فهو في كلا الحالتين قاتل عمداً⁽³⁾.

(1) حسنين، عزت. مرجع سابق، ص 63.

(2) الشريعة الجنائي الإسلامي، ج2، ص 78.

(3) الحطاب، مواهب الجليل، ج6، ص 240.

وإذا كان هذا الرأي له مغزاه في صيانة الأنفس وحماية الدماء، فإن من شأنه - من ناحية أخرى - أن يجري القصاص على غير مستحقه ممن لم يتعمدوا هذه الجريمة ولم يرموا إلى إزهاق روح المجني عليه.

وعليه فإن نية القتل شرط أساسي في القتل العمد، ولما كانت هذه النية أمراً باطنياً متصلاً بالجاني، ومن الصعب الوقوف عليها، فقد رأى الفقهاء أن يستدلوا عليها بمقياس ثابت يتصل بالجاني ويدل - غالباً - على قصده، حيث يمكن أن يُستفاد هذا القصد من آلة القتل أو وسيلته، والتي تكون بمثابة المظهر الخارجي لنية الجاني، وهي الدليل المادي القابل للاختبار.

ومن ثم اشترط الفقهاء أن تكون الآلة قاتلة غالباً، كدليل على توافر القصد الجنائي، غير أنهم قد اختلفوا في تحديد هذه الآلة أو الوسيلة على النحو التالي:

يشترط الإمامان الشافعي وأحمد أن تكون الأداة قاتلة غالباً، ولو كانت مثقلاً لا يجرح، فإن لم تكن الأداة قاتلة، فالقتل ليس عمداً، وإنما شبه عمد⁽¹⁾.

ويتفق الإمام أبو حنيفة مع الشافعي وأحمد على وجوب كون الأداة قاتلة غالباً، غير أنه يتوسع في هذا الشرط، فيشترط أكثر منهما أن تكون الأداة مما يُعدُّ للقتل، ويحدد الآلة القاتلة بأنها كل آلة جارحة أو طاعنة ذات حدٍّ لها مُورٍ في الجسم، فإذا كانت الآلة مما يقتل غالباً، وكانت مُعدّة للقتل كالسيف ونحوه، فالفعل عنده قتل عمد، وإذا كانت الآلة مما يقتل غالباً ولكنها ليست جارحة ولا طاعنة، أي ليست معدة للقتل، فالفعل قتل شبه عمد⁽²⁾.

أما مالك فلا يشترط شروطاً خاصة في أسلوب القتل أو أدواته، فالقتل العمد عنده هو كل ما تعمد الإنسان من ضرب بِلَطْمَةٍ أو بِلِكْزَةٍ أو بحجر أو

(1) الأم، ج5، ص 97 - المغني ج7، ص 639.

(2) الشريعة الجنائي الإسلامي، ج2، ص 28 - 29 (بتصرف).

بقضيب أو بغير ذلك إذا مات فيه المجني عليه، ويستثنى من ذلك الأفعال التي تصدر على وجه التأديب أو اللعب، إذا لم يتعمد فيها الجاني قتل المجني عليه ومات، فيكون الفعل قتلاً خطأ⁽¹⁾.

وإذا كان اهتمام مالك بمجرد نتيجة الفعل، وهي إزهاق الروح دون اعتبار لوسيلة الفعل ذاتها، فإنه يصعب والحال هذه الثبوت من قصد الفاعل، كما يلقي على الجاني عبء إثبات نيته.

وأياً كانت المقاييس الفقهية لاختبار النية، فهي مطروحة في إطار الاجتهاد والرأي، والمهم هو ثبات قاعدة النية كمبدأ قرآني ثابت للتمييز في جرائم القتل بين حالاتها المختلفة.

وقد تحسّب المشرع الإسلامي لحدوث خطأ في العمد، وثمة نظريتان مختلفتان في هذا الشأن⁽²⁾:

الأولى: وهي لمالك وأصحابه، ومؤدّاها أنه إذا قصد الجاني شخصاً معيناً، فأصاب غيره، فإن الجاني يكون قاتلاً عمداً في الحالين، سواء قصد القتل أو قصد مجرد العدوان.

الثانية: وهي للحنفية والشافعية، وهؤلاء جميعاً يرون أن من قصد قتل شخص، فأخطأ في فعله وأصاب غيره، فإن الجاني يكون مسؤولاً عن القتل الخطأ فقط، سواء كان الفعل الذي قصده - أصلاً - مباحاً أو مُحَرَّمًا.

ويرى بعض فقهاء المذهب الحنبلي أن الفعل المقصود أصلاً إذا كان مُحَرَّمًا، فإن الخطأ في الفعل لا يُؤثّر على مسؤولية الجاني شيئاً، لأنه قصد فعلاً مُحَرَّمًا قتل به إنساناً، فهو إذن قاتل عمداً، أما إذا كان الفعل المقصود - أصلاً - غير مُحَرَّم، فإن الخطأ في الفعل يكون له أثره على مسؤولية الجاني، لأنه قصد فعلاً مباحاً، فيكون مسؤولاً عن القتل الخطأ.

(1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2، ص 399 - 404

(2) بدائع الصنائع، ج 7، ص 236 - المغني، ج 7، ص 650 - التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 88 - 89.

وفي رأى الباحث أنه لما كانت النظرية الأولى (المالكية) أقرب إلى الشدة، كما أن النظرية الثانية (الحنفية - الشافعية) أقرب إلى التساهل، فإن الترجيح هنا في صف الرأي الثالث، وهو ما ذهب إليه بعض فقهاء الحنابلة، بوصفه موقفاً وسطاً بين النظريتين السابقتين، فهو لا يتشدد في تنفيذ العقوبة بأسلوب آلي، بحيث قد تصيب غير مستحقيها، كما أنه ليس من الاستهانة في شيء، بحيث يسقط عقوبة القتل العمد عن القاتل المتعمد لمجرد خطأ في العمد.

إذن فالمُعَوَّل عليه هنا يجب أن يكون القصد وما وراءه من الحرمة والإباحة، وهذا له جدواه في ضمان وصول العقوبة إلى مستحقيها وتحقيق العدالة من ناحية، وصيانة للأنفس من ناحية أخرى.

المسألة الثالثة: عِصْمَةُ المَجْنِيِّ عَلَيْهِ

أولاً: في اليهودية

المُرَاد «بالعِصْمَة» هنا هو أن يكون دم المَجْنِيِّ عليه أو المقتول مُصَاناً وممنوعاً في الأصل من الإهدار، وهذه المناعة تُكْتَسَب - أساساً - من العقوبة التي حُدِّدَتْ لمواجهة هذه الجريمة، وهي القصاص الرادع الذي من شأنه أن يمنع اقتراف القتل وإهدار الدماء.

وَيُسْتَرَط في القتل المستوجب للقصاص أن يكون المَجْنِيِّ عليه إنساناً حياً، ذكراً أو أنثى، صغيراً أو كبيراً، أما قتل الجنين في بطن أمه فلا قصاص فيه، وإنما فيه الدية أو التعويض. ورد في سفر الخروج: «من ضرب إنساناً فمات يُقْتَل قَتْلًا»⁽¹⁾. ويستوي في ذلك أن يكون المَجْنِيِّ عليه سليماً أو مريضاً، ولو كان يحتضر⁽²⁾.

وإذا كانت الوصية السادسة من الوصايا العشر تحرّم القتل تحريماً مطلقاً،

(1) الخروج: 21/12.

(2) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ב: 2 (משנה תורה, כתב الجنايات, تشريعات القاتل, 7/2).

فإن هذا الإطلاق يُقَيِّده شرط العصمة، بحيث إن انتفاء هذا الشرط يجعل الشخص مهדר الدم.

وَيُعَدُّ غَيْرَ مَعْصُومٍ أَوْ مُهْدَرِ الدِّمِ الْيَهُودِيُّ الْمُرْتَدُّ، أَوْ الَّذِي أَنْكَرَ شَيْئاً مِنَ الدِّينِ، كَمَا يَقُولُ ابْنُ مَيْمُونٍ: «إِنَّ الزَّناذِقَةَ، وَهُمْ مَنْ يَعْبُدُونَ عِبَادَةَ أَجْنِبِيَّةٍ، أَوْ مَنَكُرُوا التَّوْرَةَ وَالنَّبُوَّةَ كَانَ قَتْلُهُمْ وَاجِباً، فَإِذَا كَانَ فِي الْمَقْدُورِ قَتْلُهُمْ بِالسَّيْفِ وَعَلَنًا، فَلْيَكُنْ، وَإِلَّا فَلْيُحْتَالَ لِقَتْلِهِمْ. وَأَنْتَى ذَلِكَ؟، إِذَا رَأَى [مَنْكُمْ] أَحَدًا مِنْهُمْ سَقَطَ فِي بئرٍ وَبِهِ سَلَمٌ، فَلْيُزِلُّهُ، وَهَكَذَا»⁽¹⁾ كَمَا تَسْقُطُ الْعَصْمَةُ كَذَلِكَ بِاقْتِرَافِ جَرِيْمَةٍ مِنَ الْجَرَائِمِ الْمَعَاقَبِ عَلَيْهَا بِالْإِعْدَامِ كَجَرِيْمَةِ الْقَتْلِ الْعَمْدِ أَوْ الزَّنا بِمُحْصَنَةٍ (مَخْطُوبَةٍ أَوْ مَتَزَوِّجَةٍ) عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ.

وَإِذَا كَانَتْ عَقُوبَةُ الْقَصَاصِ تَجِبُ لِأَجْلِ إِزْهَاقِ رُوحِ إِنْسَانٍ حَيٍّ، كَمَا نَصَّتِ التَّوْرَةُ: «مَنْ ضَرَبَ إِنْسَانًا فَمَاتَ يُقْتَلُ قَتْلًا»، فَإِنَّ لَفْظَ الْإِنْسَانِ هُنَا غَيْرُ مُطْلَقٍ، بَلْ يَتَحَدَّدُ تَحْدِيدًا عُنْصَرِيًّا، فَلَا قَصَاصَ مِنَ الْجَانِي إِذَا كَانَ الْمَجْنِي عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَهُوَ مَا يَعْكُسُهُ النَّصُّ الْمَشْنَاوِي التَّالِي:

«إِذَا قَصِدَ [الْجَانِي] قَتْلَ بَهِيْمَةٍ فَقَتَلَ إِنْسَانًا، أَوْ قَصِدَ غَرِيبًا⁽²⁾ فَقَتَلَ إِسْرَائِيلِيًّا، أَوْ قَصِدَ سِقْطًا⁽³⁾ فَقَتَلَ حَيًّا⁽⁴⁾ يُعْفَى»⁽⁵⁾.

(1) שם, 7: י (المصدر نفسه، 10/4).

(2) والمقصود بالغريب هنا هو «الأُمِّي» أو (جوى) "גוי"، وهو الغريب من خارج الجماعة الإسرائيلية على الإطلاق، ويعرف في التلمود بـ«باعد الكواكب» أو (عوبيد كوخابيم) "עובד כוכבים"، وذلك في مقابل اللفظ المشناوي "נוכרי" (نوخري)، وأما اللفظ التلمودي نفسه فيفيد معنى «الوثنية» عموماً أو العبادة الأجنبية.

- تلمود בבלי, בבא בתרא, ע"מ 150 (التلمود، «بابا باترا»، ص 150).

- משניות מבוארות, נזיקין, כרך א, שם, ע"מ 430 (تفسير المشنا، الجنائيات، المجلد1، مرجع سابق، ص 430).

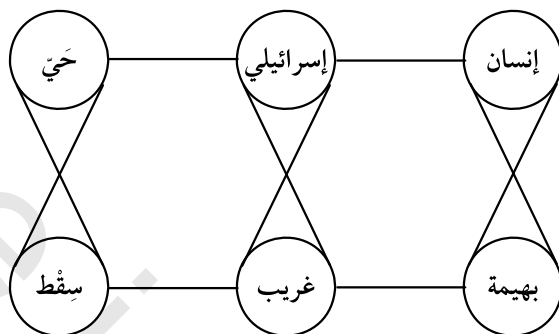
(3) وهو الجنين الذي لم تكمل أيامه.

(4) وهو الجنين الحي بعد اكتماله.

משניות מבוארות, נזיקין, כרך א, שם, ע"מ 430 (تفسير المشنا، الجنائيات، المجلد1، مرجع سابق، ص 430).

(5) ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, סנהדרין, 5: ב (المشنا، كتاب الجنائيات، باب المحاكمات، 2/9).

والملاحظ أن التوازي بين الجمل الثلاث السابقة يستتبعه التساوي بين ثلاثة نماذج، وهي: البهيمة، والغريب، والسِّقْط، وذلك في مقابل: الإنسان، والإسرائيلي، والحَيّ.



ويظهر من النص أن المشنا تضع «الغريب» أو غير الإسرائيلي في كفة واحدة مع البهيمة والسِّقْط، حيث لا قصاص على قتل هذا الغريب، وهو ما يتضح من إعفاء الجاني إذا قتل إسرائيلياً بالخطأ، بينما كان عامداً أصلاً إلى قتل غير الإسرائيلي، بما يعني أن هذا الأخير غير معصوم أو لا يُسأل عنه قاتله.

ويدعم ذلك إسراف الشارع اليهودي في استخدام لفظ "קרִיב" (قريباً أي «قريبك»⁽¹⁾ أو «صاحبك»، والمشحون به العديد من النصوص التشريعية، سواء

(1) ورد هذا اللفظ في أكثر من موضع من العهد القديم، حيث تكرر نحو ما يقرب من مائة وخمسين مرة، منها على سبيل المثال:

- «لا تشهد على قريبك شهادة زور، لا تشته بيت قريبك، لا تشته امرأة قريبك» (الخروج: 20/16 - 17).

- «لا تغضب قريبك ولا تسلب» (اللاويون: 19 - 13).

- «بالعدل تحكم لقريبك، لا تسع في الوشاية بين شعبك، لا تقف على دم قريبك... لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، بل تحب قريبك كنفسك» (اللاويون: 19/15 - 18).

- «ملعون من يقتل قريبه في الخفاء» (التثنية: 27/24).

- «الذي لا يشي بلسانه ولا يصنع شراً بصاحبه ولا يحمل تعبيراً على قريبه» (المزامير:

=

. (3/15)

في التوراة أو التلمود، والتي تميز به الجماعة الإسرائيلية عَمَّن سواها.

ومن هذا المنطلق يقول ابن ميمون⁽¹⁾: «من قتل غريباً مُقيمًا⁽²⁾ لا يُقْتَصُّ منه من قبل القضاء»، لقوله: «وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر، ولا داعي للقول بأن القاتل لا يُقْتَل على قتل الأممي»⁽³⁾.

- «لا تخترع شراً على صاحبك» (أمثال: 29/3).

- «الرجل الظالم يغوي صاحبه ويسوقه إلى طريق غير صالحة» (أمثال: 29/16).

(1) **משנה תורה , ספר דזיקין ,הל" רוצח , ב: יא** (משנה تורה، كتاب الجنائيات، تشريعات القاتل، 11/2).

(2) **الغريب المقيم "גר-תושב"** (جير توشاف): وهو المقيم وسط بني إسرائيل، وهو أصلاً لا ينتمي للإسرائيليين من الناحية العرقية، ولكن يُرَخَّص له الاستيطان والاستقرار بين الجماعة الإسرائيلية (في أرض إسرائيل)، وعليه الالتزام بعدد من الوصايا المعينة، ولقد اختلفت الآراء حول مدى الالتزامات أو الوصايا التي يلتزم بها هذا الغريب، فهناك من يرى أنه يكفيهِ للإقامة وسط إسرائيل إذا لم يتعبد بعبادة أجنبية (وثنية)، وهناك من يقرّر عليه معظم الوصايا أو النواهي المفروضة على بني إسرائيل فيما عدا الوصايا الخاصة بالأطعمة. وقد وردت هذه الوصايا أو النواهي بالتفصيل في سفر الخروج (مرة واحدة)، واللاويين (تسع مرات)، والعدد (خمس مرات)، وأهم هذه الوصايا: تحريم عبادة مَوْلَك (عبادة وثنية كانت قديماً في أرض كنعان)، وتحريم التجديف على الرب أو سب الخالق، وتحريم كشف العورات أو سفاح القربى ومضاجعة الذكور والبهائم، وتحريم أكل الدم والميتة، وحفظ يوم الغفران، وتقديم قربان عيد الفصح. وبهذه الطريقة يصبح المستوطن الغريب مُتَّهَوداً جزئياً.

- **מדרוך לתלמוד , שם , עמ" 150** (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 150).

- **אינציקלופדיה מקראית , כרך ב , הוצ" מוסד ביאליק , ירושלים , 1982 , עמ" 546 - 549** (موسوعة المقرأ [العهد القديم]، المجلد2، دار نشر مؤسسة بيالك، القدس، 1982، ص 546 - 549).

- **ד"ר יוסף שכטר: אוצר התלמוד , הוצ" דביר , תל-אביב , 1973 , עמ" 78.**

- (د. يوسف شختر: قاموس التلمود، دار نشر دفير، تل أبيب، 1973، ص 78).

(3) **الأممي "גוי"** (جوي): ويعنى الغريب أو غير اليهودي، أو أمة أو شعب من غير اليهود، أو كافر (دافيد سجييف، قاموس عبري - عربي، مج1، مرجع سابق، ص 238). والفرق بينه وبين الغريب المقيم - رغم أن كليهما غريبان - أن الأخير هو النازل في وسط إسرائيل بشروط معينة، وله حقوق، وعليه التزامات (تُقَارَن هذه الحالة بحالة الدُمِّي في الشريعة =

ومن ناحية أخرى تسوّي الشريعة في القصاص بين الحر والعبد، فقد ورد في سفر الخروج: «وإذا ضرب إنسان عَبْدَهُ أو أَمَتَهُ بالعصا فمات تحت يده، يُنْتَقَمُ مِنْهُ»⁽¹⁾

والقاتل في هذه الحالة، شأنه كأَي قاتل، يُقْتَصُّ مِنْهُ، وهو ما استحدثته التوراة، حيث كان العبد في القوانين القديمة يعتبر ضمن ممتلكات سيده، ولم يكن القصاص ليطبق على السيد الذي يقتل عبده⁽²⁾. وهو ما يُعَدُّ بحق انعطافاً هاماً في تاريخ الشرائع القديمة، يشهد برقي الشريعة اليهودية في نظرتها لما دون الأحرار وموقفها السابق عصره منهم.

والمقصود بالعبد هنا هو «العبد الكنعاني»⁽³⁾، والذي هو بخلاف العبد العبري⁽⁴⁾

= الإسلامية)، أما الأممي فهو الغريب من خارج المجتمع الإسرائيلي على الإطلاق.
(1) الخروج: 21 / 20.

(2) م. د. كاسوتو: تורה، نביאים، כתובים מפורשים פירוש חדש בצירוף מבואות שמות، הוצ' יבנה، תל-אביב، עמ' 78 (م. كاسوتو: تفسير العهد القديم تفسيراً جديداً، مع إضافة مداخل، سفر الخروج، دار نشر «يبנה»، تل أبيب، ص 78).
(3) العبد الكنعاني: هو العبد الغريب الذي اشتراه إسرائيلي، وعندما كان الإسرائيليون يقتنون عبداً كنعانياً كانوا يُعَمِّدونه لأجل العبودية، وكذلك الجارية، ومنذ ذلك الحين يلتزم بالفرائض أو الأوامر والنواهي، ومن ثم يصبح تابعاً من كل وجه للإسرائيلي، ويُعَدُّ من ضمن ممتلكاته. ويخدم العبد الكنعاني سيده إلى الأبد، كما يخدم ورثته كذلك، ويُحَظَر عتقه، كما يُحَظَر انضمامه إلى الجماعة الإسرائيلية بالزواج، فإذا تزوج إسرائيلية. رغم الحظر. يعتبر المولود ابن أُمِّه فقط، كما يحظر بيعه (أي العبد الكنعاني) للغريب، وإذا أصابه سيده عمداً أو سهواً في عضو من أعضائه يطلقه حراً.
- מדרוך לתלמוד, שם, עמ' 196 - 197 (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 196 - 197).

- אוצר התלמוד, שם, עמ' 282 (قاموس التلمود، مرجع سابق، ص 282).
(4) العبد العبري: وهو إسرائيلي صار عبداً لإسرائيلي آخر. ويمكن أن يصير الإسرائيلي عبداً إذا باع نفسه بسبب فقره، أو إذا سرق مال غيره وليس معه ليرده أو يعوض، فتبيعه المحكمة لسداد دينه، وهو يخدم سيده ست سنوات، وفي السابعة يخرج حراً، كما يُعْتَق في سنة اليوبيل (وهي سنة تأتي كل خمسين سنة)، كما أنه يستطيع أن يعتق نفسه =

والأمة العبرية اللذين ، باستثناء واجباتهما نحو أوليائهما ، يعتبران كأحرار⁽¹⁾.

ويؤكد ابن ميمون على ما سبق فيذكر أنه: «سواء من يقتل إسرائيلياً أو عبداً كنعانياً يُقْتَصُّ منه، وإذا قتل بطريق الخطأ يُنْفَى، وسواء من يقتل عبده أو عبد غيره يُقْتَصُّ منه»⁽²⁾.

وإذا كانت هذه النصوص تتعلق بـ«العبد الكنعاني» أساساً، فإن الشارع اليهودي لم يدخل فيها «العبد العبري» - فيما يبدو - تَلَطُّفاً به، والذي تعتبره الشريعة كالحُر تماماً، كما أن لفظ «إسرائيلي» في النص السابق يحتمل شمول الأحرار والعبيد من الإسرائيليين على السواء، وإذا كان القصاص يجب على الجاني ولو كان المجني عليه عبداً كنعانياً، فإنه من باب أولى تطبيقه في حالة قتل العبد العبري أو الإسرائيلي.

وثمة مفارقة تتبدى من التناقض في الحالتين السابقتين. فبالرغم من أن التشريع يقضي بالقصاص من أجل العبد الكنعاني، رغم عبوديته وكونه من الأغيار أصلاً، إلا أنه لا يُقْضَى بنفس هذا القصاص على قتل الغريب المقيم ولو كان حراً، مما يشير إلى تقدم مكانة العبد الكنعاني على الغريب المقيم. وهذا «الامتياز» أو الاعتبارية الاجتماعية / القانونية - إن جاز التعبير - قد ترجع إلى تبعيَّة العبد الكنعاني للإسرائيلي من كل الوجوه، بحيث قد يصير معها إسرائيلياً من بعض الوجوه، فيكون في مرتبة أدنى من العبد العبري وأرقى من

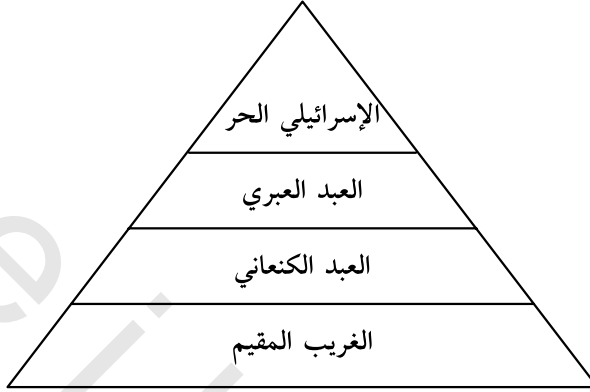
= قبل مرور الست سنوات إذا دفع مالاً مقابل عبوديته، ويحظر استرقاقه أكثر من ست سنوات، كما يحظر إرهابه بأعمال شاقة. وإذا مرض يجب على سيده الإنفاق عليه أثناء مرضه حتى ثلاث سنوات، ويُحَسَّب له من مدة الرِّق. أما في باقي الأحكام أو الالتزامات فإن حكمه كحكم الحر في كل شيء.

- **מדרין לתלמוד, שם, עמ" 197** (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 197).

(1) **קאסוטו: שמות, שם, עמ" (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر الخروج، مرجع سابق، ص 78).**

(2) **משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ב: י - יא** (مشنا تורה، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 10/2 - 11)

الغريب المقيم. وعليه يمكن ترسيم الخريطة الاجتماعية / القانونية للمجتمع الإسرائيلي في عصور الرّق بحسب هذا التشريع على النحو التالي:



وإذا كان التشريع اليهودي مُنحازاً إلى الجماعة الإسرائيلية، مما يعدّ إنحرافاً أخلاقياً لدواعي عنصرية، فإنه من دواعي الإنصاف أيضاً الإشادة بمساواته في القصاص بين الأحرار والعبيد، على الأقل داخل الجماعة الإسرائيلية ذاتها.

على أن هذه المساواة لم تطلق، إذ تتقيّد فقط بحالة تعاقب موت المجني عليه على اعتداء الجاني مباشرة ودون انقطاع بين السبب والنتيجة، فإذا تراخت النتيجة عن السبب، أو تأخر الموت عن العدوان، فلا قصاص على قتل العبد في هذه الحالة. فقد ورد في سفر الخروج: «إذا ضرب إنسان عبده أو أُمته بالعصا فمات تحت يده يُنتَقَم منه، لكن إن بقي يوماً أو يومين لا يُنتَقَم منه لأنه ماله»⁽¹⁾.

وتعليل عدم القصاص من الجاني هنا أنه ليس ثَمّة برهان واضح وأكيد على أن الضرب هو السبب المباشر للموت، وحيث إن العبد مألٌ لسيده، فقد

(1) الخروج: 20/21 - 21.

عُوقِب «السيد» بفقد عده أو ماله⁽¹⁾. بيد أن الأمر هنا لا يتصل بالعلاقة بين السبب والنتيجة، كما لو لم تترتب النتيجة على السبب، وكما لو قدر المشرع أنه في خلال الـ«يوم أو يومين» يتداخل سبب جديد ويبطل العلة المباشرة، ففكرة الـ«يوم أو يومين» لا تركز على نظرية السببية، وإنما تركز فقط على النظرة أو العلاقة بالنسبة للعد⁽²⁾.

ويبدو أن هذا القانون أو نص «يوم أو يومين» قد جاء متأخراً عن نص «يُنْتَقَم منه»، حيث إنه يتعارض والنظرة الدينية اليهودية لقيمة الحياة عموماً، فربما وُضِع بعدما تفسخت العلاقة بين سكان المدينة وأغنيائها، وبين سكان القرية وفقرائها، وتوترت إلى الحد الذي صار عنده العبد بمثابة مُقْتَنِي مالي فقط⁽³⁾. إذن لم يَبْعُد الفكر القانوني هنا عن الاتجاهات الطبقية القديمة كثيراً؛ وعليه لم تكتمل عملية المساواة هذه، فجاءت مبهترة، يصاحبها إفرازات ذلك الفكر الطبقي الكلاسيكي.

ومن ناحية أخرى يعترضنا نص توراتي صريح يحضُّ على العدل والمساواة في أحكام القصاص بين الإسرائيلي وغير الإسرائيلي على وجه العموم.

«من قتل إنساناً يُقْتَل. حكم واحد يكون لكم الغريب يكون كالوطني»⁽⁴⁾

وظاهر النص السابق أن الغريب كالوطني أو الإسرائيلي، فهما متساويان في الحكم، ومما يؤكد هذه المساواة مضاعفة كاف التشبيه في النص

(1) קאסוטו: שמות, שם, ע"מ" 78 (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر الخروج، مرجع سابق، ص 78).

(2) דבורה , ומתתיהו אבידב: נתיבות בבקורת המקרא, הוצ' מסדה, תל-אביב, 1940, ע"מ" 356 (دبورا، ومتتياهو أبيدوب: اتجاهات في نقد المقرأ [العهد القديم]، دار نشر ماساده، تل أبيب 1940، ص 356).

(3) שם, ע"מ" 355 355 (المرجع نفسه، ص 355).

(4) اللاويون: 21/24 - 22.

"כגר כאזרח"، فلا فرق بينهما⁽¹⁾، ذلك أن الله هو رب العالمين، فكما يجعل ربوبيته على بني إسرائيل، كذلك يجعلها على الغرباء أيضاً⁽²⁾

غير أن الفقهاء قد قيّدوا وخصّوا «الغريب» في هذا النص بـ«الغريب المُتَّهَد»⁽³⁾ "ג-צדק" (جير صديق)، ذلك لأنه قبل على نفسه وأخذ على عاتقه عبء التوراة والشرعة، فحكمه في كل شيء كحكم الإسرائيلي الأصل⁽⁴⁾.

لكن نظرة، ولو مُسَطَّحة، على هذا النص لتستشعر فينا، وعن قرب، روح الوحي الإلهي تخيّم على هذا النص، ذلك أن ما يحمله من قيم العدل والمساواة، والتي لا تفرّق بين معتنقي هذا الوحي وغيرهم، لا تصدر إلا عن مطلق العدل الإلهي، مما يحدونا على الاعتقاد بأن هذا النص نص توراتي أصيل، أنزله الله تعالى على بني إسرائيل بمعناه، بل ليس بمستبعد أن يكون بمبناه كذلك، وأن كتّبة الشريعة وأحبارها قد دفعتهم «الأنويّة» ونزعته العنصرية

(1) קאסוטו: ויקרא, שם, עמ" 82 (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر اللاويين، مرجع سابق، ص 82).

(2) מקראות גדולות, חמשה חומשי תורה עם פירושים והוספות רבות, ויקרא, הוצ' אברהם יצחק פריעדמן, ניו-יורק, 1971, עמ" 24 (القراءات الكبرى، أسفار التوراة الخمسة مع تفاسير وإضافات عديدة، سفر اللاويين، دار نشر أبراهام يتسحاق بريعدمان، نيويورك، 1971، ص 24).

(3) الغريب المتهود: وهو الغريب الذي اعتنق اليهودية، وتَهَوّد تهوداً كاملاً وصادقاً، ولكي يتم ذلك يتعيّن عليه أن يُخْتَن ويُعَمّد أمام محكمة خاصة لهذا الغرض، وفي أيام الهيكل كان المتهود - أيضاً - يقدم قرباناً من الطير. وبذلك يصبح يهودياً تماماً، ولو عاد لسيرته الأولى يكون حكمه كحكم الإسرائيلي المرتد، ويتهوده تنقطع كل علاقاته الأسرية السابقة، ولا يعد له أي صلة بهذه الأسرة، وإن كان الفقهاء قد أجازوا له ميراث أبيه.

- מדריך לתלמוד, שם, עמ" 151 (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 151).

- אוצר התלמוד, שם, עמ" 78 (قاموس التلمود، مرجع سابق، ص 78).

(4) חמשה חומשי תורה, עם פירוש רש"י, ויקרא, מפורש בידי מנחם בולה, הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים, עמ" 173 (أسفار التوراة الخمسة، مع تفسير راشي، سفر اللاويين، تفسير مناحيم بولا، دار نشر مؤسسة الرابي كوك، القدس، ص 173).

إلى تقييد مبدأ العدل في إطار الجماعة اليهودية فحسب، بل واستبداله - أيضاً - بالنقيض العنصري تماماً في مختلف التشريعات التي تتطرق للعلاقة بين اليهودي والآخر.

ثانياً: عصمة المجني عليه

في الشريعة الإسلامية

تشترط الشريعة الإسلامية للقصاص من القاتل أن يكون المجني عليه معصوماً، أي غير مهدور الدم، ويتأسس هذا الشرط بصريح قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: 33].

والمقصود بكلمة «الحق» الواردة في النص هنا هو الحق الشرعي الموجب للقتل، والذي أوجبه الله تعالى على المُرْتَدِّ، والقاتل عمداً، والزاني المَحْصَن⁽¹⁾، وهو ما فسّره حديث رسول الله ﷺ «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ؛ الثِّيبِ الزَّانِي، وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكِ لِدِينِهِ الْمُفَارِقِ لِلْجَمَاعَةِ» رواه مسلم⁽²⁾.

فلاستثناء في نص القرآن والحديث هنا يؤكد على شرط العصمة، بحيث إن توافر هذا الشرط يسبغ على الفعل صفة التحريم والتجريم، مما يوجب القصاص، وفي المقابل فإن انتفاء هذا الشرط يسقط القصاص عن الجاني.

والعصمة في اللغة بمعنى المنع⁽³⁾، واصطلاحاً عند مالك، والشافعي، وأحمد تعني: الإسلام والأمان. ويدخل تحت الأمان عقد الجِزْيَةِ والهُدْنَةِ. وعليه يُعَدُّ معصوماً المسلم، والدِّمِّي، ومن بينه وبين المسلمين عهد أو هدنة، ومن

(1) الطبري، ابن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن، ج 8، ص 75. الصابوني، صفوة التفاسير، ج 2، ص 159.

(2) صحيح مسلم، كتاب القَسَامَةِ، باب ما يُبَاحُ به دم المسلم، ج 3، ص 1302.

(3) لسان العرب، ج 12، ص 403.

دخل أرض الدولة بأمان، ولو كان منتمياً لدولة محاربة ما دام الأمان قائماً، كما يعتبر الإذن بالدخول أماناً حتى تنتهي مدة الإذن، فهؤلاء جميعاً معصومون، ولا تُباح دماؤهم ولا أموالهم، وإذا قُتل أحدهم كان قاتله مسؤولاً عن قتله⁽¹⁾

وإذا كان أساس العصمة عند الجمهور هو الإسلام والأمان، فإن العصمة تزول بزوال الأساس الذي قامت عليه، فالمسلم يصبح مهدر الدم بردته وخروجه عن الإسلام، والمستأمن والمعاهد يصبح مهدر الدم بانتهاء أمانه ونقضه عهده، وكما تزول العصمة بالردة وانتهاء الأمان فإنها تزول كذلك بارتكاب بعض الجرائم، كزنا المُحصَن، والقتل العمد.

ويترتب على زوال العصمة أن يصبح الشخص مهدر الدم، أي مُباح القتل، فإذا قتله آخر لا يعتبر قاتلاً، لأن قتل المُهدّر لا يعتبر جريمة من حيث فعل القتل، إذا الفعل مباح، ولكن يعتبر اعتداءً على السلطات العامة، لأن قتل المهدرين من شؤونها وموكلوا إليها، ومن ثم يُعاقب قاتل المهدر بالتعزير، باعتباره مرتكباً لجريمة الافتيات على السلطة العامة، لا باعتباره قاتلاً، وهذا هو الراجح في المذاهب الأربعة⁽²⁾.

وفي إطار توصيف المجني عليه في جريمة القتل العمد المستوجب للقصاص، فإن هناك عدّة اعتبارات أخرى تتعلق بالمجني عليه، وهي ليست محل اتفاق جميع الفقهاء، تؤثر سلباً في العقوبة والقصاص، نوجزها فيما يلي:

- إذا كان القتيل جزءاً من القاتل، كأن يكون ولده، ويدخل تحته كذلك ولد الولد، فيرى أبو حنيفة والشافعي وأحمد أنه إذا كان القتيل جزءاً من القاتل امتنع الحكم بالقصاص، فإذا قتل الأب ولده عمداً لا يُعاقب على قتله بالقصاص، لما روى عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يُقَاد الوالد بولده»⁽³⁾.

(1) عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 15.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 16.

(3) سنن الترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه أيفاد به أم لا؟، ج2، ص

ويعلّلون هذا التفرقة في الحكم بين الوالد والولد بأن الحاجة إلى الزجر والردع في جانب الولد أشهر منها في جانب الوالد، لأن الوالد يحب ولده لولده لا لنفسه، دون أن ينتظر منه نفعاً إلا أن يُحْيِي ذكره، وهذا يقتضي الحرص على حياته، أما الولد فيحب والده لنفسه لا لوالده، أي أنه يحبه لما يصل إليه من منفعة عن طريقه، وحكم الأم والجدة كحكم الأب والجدة في ذلك، فإذا قتلت الأم ولدها لا يُقتَصُّ منها؛ لأن النص جاء بلفظ الوالد، وهي أحد الوالدين، فاستوت في الحكم مع الأب⁽¹⁾.

ويخالف مالك الفقهاء الثلاثة فيرى قتل الوالد بولده إذا ثبت أنه قتله متعمداً، أما إذا ضربه مؤدباً أو حانقاً فقتله، فلا يُقتَصُّ منه، وإنما عليه دية مُعَلَّطَة⁽²⁾.

ويرى الباحث أنه لا يغني هنا ترجيح رأي على آخر غناءً مطلقاً، إذ من المستحسن، ولدواعي المرونة، أن يظل الحكم تقديريةً بحسب ظروف وأحوال الجناية.

ويشترط مالك والشافعي وأحمد أن يكون المجني عليه مكافئاً للجاني، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: 178]، فإن لم يكن مكافئاً امتنع الحكم بالقصاص. ومعيار التكافؤ عندهم هو الحرية والإسلام، فإذا تساوى في الحرية والإسلام فهما متكافئان، ولا عِبرة بعد ذلك لما بينهما من فروق أخرى، فلا يُشترط التساوي في كمال الذات أو سلامة الأعضاء أو في الشرف والفضائل، فيُقتل العالم بالجاهل، والعاقل بالمجنون، ويُقتل سليم الأطراف بمقطوعها، والصحيح بالمريض، ويُقتل الأمير بالمأمور، والذكر بالأنثى⁽³⁾.

(1) بدائع الصنائع، ج7، ص 235 - المغني، ج7 ص 666 - 667.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص 232 - بداية المجتهد، ج2، ص 400، والأصل أن الدية بصفة عامة تكون من الإبل، والتغليظ والتخفيف لا دخل له في العدد، وإنما يكون في أنواع الإبل وأعمارها.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 119.

وعليه فقد ذهب الأئمة الثلاثة بأن الحرَّ لا يُقتل بالعبد، لقوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ [البقرة: 178]، غير أن منطوق هذه الآية إنما يبين حكم النوع إذا قتل نوعه، أي أن الحر يُقتل بالحر والعبد يُقتل بالعبد، وليس فيه ما يدل على أن الحر لا يُقتل بالعبد⁽¹⁾، وقد روي عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية أن حيين من العرب (اسم قبيلة) اقتتلوا في الجاهلية قبل الإسلام بقليل، فكان بينهم قتل وجراحات حتى قتلوا العبيد والنساء، فلم يأخذ بعضهم من بعض حتى أسلموا، فحدث أن تطاولوا على بعضهم حتى كانوا يأخذون الحر بالعبد والرجل بالمرأة، فنزل فيهم قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: 178]، وروي عن ابن عباس أيضاً أنها منسوخة بآية المائدة: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِيهَا أَنْ أَنْفُسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45] وهو قول أهل العراق⁽²⁾.

أما أبو حنيفة فيرى القصاص بين الأحرار والعبيد، ولا يشترط التكافؤ في الحرية للقصاص، فيستوي عنده أن يكون الحر هو القاتل للعبد أو العبد هو القاتل للحر، فالقصاص واجب الحكم به على الجاني في الحالين، وإليه ذهب كذلك الثوري، والنخعي، وابن أبي ليلى، وروي ذلك أيضاً عن علي، وابن مسعود رضي الله عنهما، وبه قال سعيد بن المسيب وقتادة⁽³⁾.

وقد استدلل أبو حنيفة والقائلون بالمساواة في القصاص بين الأحرار والعبيد بجملة الآيات الواردة بشأن القصاص، ففي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: 178] قالوا: إن الله أوجب قتل القاتل بصدر الآية وهي عامة تعم كل قاتل، سواء كان حراً أو عبداً، مسلماً أو ذمياً، وأما قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ [البقرة: 178]

(1) الشوكاني، فتح القدير، ج1، ص 175.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص 198 - 199 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص 245 - 246.

(3) الصابوني، تفسير آيات الأحكام من القرآن، ج1، ص 175 - 176 - القرطبي، ج2، ص 246.

فإنما هو لإبطال الظلم الذي كان عليه أهل الجاهلية، حيث كانوا يقتلون بالحر أحراراً، وبالعبد حراً، فأبطل الله ما كان من الظلم، وأكد القصاص من القاتل دون غيره، كما فهم من أسباب النزول، كذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَبَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45] قالوا: هو عموم في إيجاب القصاص في سائر المقتولين، وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ، ولم يوجد له ناسخ، والأمر نفسه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: 33] فإن هذه الآية انتظمت جميع المقتولين ظلماً، عبيداً كانوا أم أحراراً، مسلمين أم ذميين⁽¹⁾. كذلك استدل هذا الفريق على المساواة في القصاص بين الأحرار والعبيد من السنة، لما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «من قتل عبده قتلناه، ومن جده جلعناه، ومن أخصاه أخصيناه» رواه أبو داود⁽²⁾، والنسائي⁽³⁾، والترمذي⁽⁴⁾، وصححه القرطبي⁽⁵⁾

ويتضح مما سبق أن سبب الخلاف بين الفريقين راجع إلى اختلافهم في فهم النصوص، ويرجع الباحث مذهب أبي حنيفة وأصحابه في هذا الخصوص للمبررات السابقة، كما أنه - من ناحية أخرى - يأتي إعمالاً لمبدأ المساواة في الإسلام.

وكما اختلف الفقهاء حول الحرية كمعيار للتكافؤ بين الجاني والمجني عليه كشرط للقصاص، اختلفوا كذلك في الإسلام، فيرى مالك والشافعي أن المسلم لا يقتل بكافر أيّاً كان إذا قتله، لأن الكافر لا يكافئ المسلم، بينما يقتل الكافر بالمسلم، لأنه قتل الأدنى بالأعلى، ويجرون تطبيق هذا الحكم على الذميين أيضاً، ولو أنهم يؤثرون الجزية وتجري عليهم أحكام الإسلام، وحجبتهم أن التكافؤ في الإسلام شرط وجوب القصاص، وأن الكفر نقصان، فإذا وجد

(1) تفسير آيات الأحكام، ج1، ص 175 - 176.

(2) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب من قتل عبده، ج4، ص 174.

(3) سنن النسائي، كتاب القسامة، باب القود من السيد للمولى، ج8، ص 20.

(4) سنن الترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل عبده، ج2، ص 433.

(5) القرطبي، ج2، ص 247.

الكفر امتنعت المساواة، ويمتنع عليه وجوب القصاص⁽¹⁾، ويستندون في ذلك لما روى عن الرسول ﷺ أنه قال: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يُقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده»، رواه أبو داود⁽²⁾، والنسائي⁽³⁾.

أما أبو حنيفة فيرى قتل المسلم بالذمي، وأن الذمي يُقتل بالمسلم، لعمومية النصوص التي جاءت بشأن القصاص، كذلك يحتج الحنفية بما روى عن رسول ﷺ أنه أقاد مؤمناً بكافر وقال: «أنا أحق من وفى بذمته»⁽⁴⁾، ولأن القصاص يشترط المساواة في العصمة، وقد وجدت نظراً لوجوده في دار المسلمين، ولأن عليه ما على المسلمين، وقد قال علي (رضي الله عنه): «إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا»، وبهذا يُقطع المسلم بسرقة مال الذمي، فلما قُطع بسرقة كان أولى أن يُقتل بقتله⁽⁵⁾، كذلك فهم يفسرون حديث: «لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده» بأن المراد من «الكافر» هو «المُستأمن»، وأن «ذو عهد» معطوف على مؤمن، فيكون معنى الحديث: لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد بكافر⁽⁶⁾.

ويبدو أن مناط العصمة عند الحنفية هو مجرد الاعتصام بدار الإسلام، فسواء كان القتل مسلماً أو ذمياً، حراً أو عبداً، فهو معصوم الدماء، ولا عبرة بدينه أو حريته. ونرجح هنا رأى الحنفية للمبررات السابقة، وكذلك حتى لا يكون الاختلاف في الدين ذريعة للقتل، وعلاوة على ذلك ندعم هذا الرأي

(1) مواهب الجليل، ج6، ص 236 - الأم ج6، ص 21 - 23 - التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 122.

(2) سنن أبي داود، كتاب الديات، ج4، ص 179.

(3) سنن النسائي، كتاب القسامة، ج8، ص 19.

(4) مسند الإمام الشافعي، بهامش الجزء السادس من كتاب «الأم»، ص 259؛ السنن الكبرى للبيهقي، ج8، ص 30 - 31 - شرح السنة للبغوي، ج10، ص 175.

(5) الزيلعي، تبين الحقائق، ج6، ص 104 - بدائع الصنائع، ج7، ص 237.

(6) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 123.

بحديث رواه البخاري⁽¹⁾، والنسائي⁽²⁾، والترمذي⁽³⁾ عن النبي ﷺ أنه قال: «من قتل نفساً معاهداً لم يَرَحْ رائحة الجنة، وأن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً»، وفي رواية أخرى: «من قتل رجلاً من أهل الذمة لم يجد ريح الجنة، وأن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين عاماً». وإذا كان الأمر كذلك فإن دلالة الحديث - في رأينا - أولى أن يكون فيها معنى العقوبة الدنيوية، سواء أكانت قصاصاً أم غير ذلك، وخاصةً أنه لم يثبت بالنص الفاطح ما يفيد عدم المساواة في القصاص بين المسلم وغيره، كذلك فما المانع - عقلاً - من المساواة الكلية في العقوبة، وخاصةً أنها تتعلق بأخطر الجرائم أساساً بالأفراد، وهي جريمة قتل محض مُحَرَّم، لا علاقة للدين بها؟!

مقارنة:

* تتفق الشريعتان حول تعريف القتل العمد بأنه ما تعمّد فيه القاتل إزهاق روح إنسان حيٍّ، ومن ثم فالقصد الجنائي أو سبق الإصرار هو الركن المُمَيِّز لجريمة القتل العمد، والذي يُمَيِّزها عن أنواع القتل الأخرى من القتل شبه العمد والقتل الخطأ. وتقوم جناية القتل العمد في الشريعتين - على السواء - على ثلاثة أركان رئيسية: منها ما يتعلق بارتكاب الجناية ذاتها وهو «الركن المادي» أو فعل القتل، ومنها ما يتصل بالجانبي وطويته وهو «الركن المعنوي» أو القصد الجنائي، ومنها ما يختص بالمجني عليه نفسه من حيث العصمة.

* نصّت التوراة على بعض الوسائل التي يغلب استعمالها في القتل، كالحديد والخشب والحجر، وهو مما يدخل في القتل المباشر، والإلقاء في مُهلِك مما يدخل في القتل بالتسبب. على أن هذه الوسائل

(1) صحيح البخاري بشرح الكرماني، كتاب الديات، باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم، ج24، ص 37.

(2) سنن النسائي، كتاب القسامة، باب تعظيم قتل المُعَاهِد، ج8، ص 24 وما بعدها.

(3) سنن الترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء فيمن يقتل نفساً معاهداً، ج2، ص 429.

أو الأفعال ليست على سبيل الحصر، وإنما تأتي على سبيل المثال بوصفها مما يُقتل به غالباً، إذ إنها شملت - كذلك - حتى مجرد الضرب بقبضة اليد، وعليه فإن التوراة لم تضع اعتباراً معيناً لفعل القتل، فيكفي لتحقيق القتل العمد أن يتعمده الجاني ويؤدي إلى وفاة المجني عليه بأي وسيلة. ويتوافق هذا المنحى مع اتجاه الفقه المالكي وموقفه من الفعل القاتل ووسيلته في القتل العمد، والذي يكتفي فيه بتعمد العدوان بأي وسيلة.

وإذا كانت متون الشريعتين (التوراة - القرآن) لم تشترط فعلاً بعينه لتحقيق القتل العمد، فإن الفقه في كلتا الشريعتين قد اجتهد بدوره في نمذجة هذا الفعل ووضع بعض المعايير النموذجية الخاصة به وبوسائله، والتي لم تكن - بالطبع - محل اتفاق جميع الفقهاء، وذلك على النحو التالي:

- راعت الشريعة اليهودية - من خلال المشنا - تقييم الفعل بفحص الوسيلة ومحل الإصابة، وتقدير قوة المجني عليه في دفع أثر الفعل، فلا قصاص من الجاني إذا كان المجني عليه قادراً على دفع أثر الفعل، أو إذا كان الفعل لا يقتل غالباً.

- اختلف الفقهاء في الشريعة الإسلامية حول صفة الفعل ووسيلته، فيشترط الإمامان الشافعي وأحمد أن تكون أداة الفعل مما يقتل غالباً (وهذا راجع إلى العادة والعرف)، ولو كانت الأداة مثقلاً لا يجرح، فإن لم تكن الأداة قاتلة غالباً فالقتل ليس عمداً وإنما شبه عمد. ويتوسع الإمام أبو حنيفة في هذا الشرط فيشترط أكثر من ذلك أن تكون الأداة مُعدّة للقتل، فإن كانت الأداة مما يقتل غالباً ولكنها ليست مُعدّة للقتل فالفعل عنده شبه عمد. أما الإمام مالك فلا يشترط شروطاً خاصة في الفعل القاتل ووسيلته، وعنده أن القتل العمد هو كل ما تعمده الجاني من إصابة المجني عليه على وجه العدوان، سواء كانت الوسيلة قاتلة غالباً كالسيف، أو لا تقتل غالباً كالعصا أو اللكزة، فالعبرة عنده بالفعل المتعمد وحصول القتل به.

- ويستوي في الشريعتين حصول القتل العمد بالمباشرة أو بالتسبب. ويرى جمهور الأحبار في اليهودية أن القتل العمد المستوجب للقصاص هو القتل المباشر، ولا قصاص على القاتل بالتسبب، مما يترتب عليه إحداث ثغرة كبيرة يتسرب الجناة من القصاص خلالها. أما جمهور الفقهاء في الإسلام فلا يشترطون للقصاص أن يكون القتل حاصلاً بيد الجاني مباشرة، فيستوي عندهم أن يكون مباشرة أو تسبباً، وفي ذلك تفعيل لدور العقوبة في صيانة الأنفس.

- وفي حالة تعدد الجناة فإنه لا قصاص عليهم جميعاً في الشريعة اليهودية، مما قد يفتح الباب للتسارع إلى القتل في غياب القصاص الجماعي. أما الشريعة الإسلامية فكانت حريصة على سد هذا المنفذ أمام الجناة من خلال بوابة القصاص الجماعي، حيث يُسَلَّم الأئمة الأربعة بقتل الجماعة بالواحد آخذين هذا الحكم عن الصحابة إجماعاً.

* تتفق الشريعتان لاعتبار القتل عمداً على ضرورة توافر قصد إزهاق روح المجني عليه لدى الجاني على وجه الخصوص.

ولما كان القصد من الأمور «النِّيَّوَّة» المتصلة بطَوِيَّة الجاني، والتي من الصعب الوقوف عليها، فقد حدّد الفقهاء في كل من الشريعتين مقاييس ثابتة من شأنها إمطة اللثام عن قصد الجاني، وأهمها: فحص أداة القتل أو وسيلته، ومحل الإصابة، وتقدير قوة المجني عليه إزاء الفعل القاتل.

* اختلف الفقهاء في كل من الشريعتين - على حد سواء - في القصاص من الجاني في حالات خطأ العمد، كحالة الخطأ في الفعل أو الشخص، وكحالة الخطأ في القصد أو الشخصية، وذلك على النحو التالي:

- في اليهودية: نصّت المشنا على أنه إذا تعمد الجاني أن يقتل شخصاً معيناً، فأصاب غيره، فهو مسؤول عن القتل العمد، طالماً أنه قصد الفعل المزهق بدايةً، وهو الراجح. ويذهب بعض الفقهاء (كابن ميمون، والربي شمعون) إلى أن من قصد شخصاً معيناً، فأصاب آخر، لا يُقْتَصُّ منه.

- في الإسلام: انقسم الفقهاء إلى فريقين رئيسيين: فريق المالكية، والذي يرى مسؤولية الجاني عن القتل العمد رغم الخطأ في القصد، طالماً أنه قد تعمد القتل أو العدوان بدايةً، وفريق الحنفية والشافعية، وهؤلاء لا يعتبرون الجاني مسؤولاً عن القتل العمد، وإنما يُسأل عن جناية القتل الخطأ.

وبالنظر إلى الرأي الثاني في كلا الفقهاء اليهودي والإسلامي، والذي لا يؤاخذ فيه الجاني بالقصاص في حالة خطأ العمد، نجد أن المشرع اليهودي يتساهل في الحكم، بوعي أو بدون وعي، وخاصة في غياب البدائل العقابية الرادعة، مما قد يستدعي البديل الثأري للنهوض بهذا الدور والانتقام من الجاني، وبشكل قد لا يخلو من الإسراف والتشقي، مما يؤثر سلباً على الاستقرار والسلم الاجتماعي. أما المشرع الإسلامي فإنه وإن أسقط عن الجاني - في ذات الحالة - عقوبة القتل العمد أو القصاص، إلا أنه - من جهة أخرى - يطرح بديلاً عقابياً آخر، وهو مؤاخذة الجاني على القتل الخطأ، مما قد يحسم النزاع في هذا الشأن ويسد باب التقاتل.

※ ساوت اليهودية في القصاص بين الأحرار والعبيد في عصور الرق، وذلك في حيز الجماعة الإسرائيلية فقط، وإن كانت هذه المساواة محدودة وغير متناهية، إلا أنها تُعدّ - بحق - منعطفاً قانونياً سلكته التوراة واختصت به اليهودية من بين سائر الشرائع القديمة. أما في الشريعة الإسلامية فلم يتفق الفقهاء على مبدأ المساواة في القصاص بين الأحرار والعبيد، لاختلافهم حول فهم النص، ذلك أن القرآن لم يؤكد على هذه المساواة بشكل قاطع الدلالة، كما أنه لم ينكرها على نفس النحو.

※ تتوافق الشريعتان في اعتبار عصمة المجني عليه شرطاً أساسياً للقصاص من الجاني، فلا قصاص على قتل مهدر الدم، ولا يُعدّ معصوماً - في الشريعتين على السواء - المُرْتَدُّ، ومن ارتكب إحدى الجرائم الأخرى المعاقب عليها بالإعدام كجريمة القتل العمد أو الزنا (على سبيل المثال).

ويختلف مفهوم «العصمة» في اليهودية عنه في الإسلام، ففي اليهودية أن العصمة هي عصمة اليهودي فقط، ويترتب على ذلك أنه لا قصاص على قتل «الغريب» أو غير الإسرائيلي (باستثناء العبد الكنعاني)، ولَمَّا كان هذا القصاص هو العقوبة الوحيدة المفروضة في هذه الجريمة (القتل العمد)، فإن انتفاءه في هذه الحالة يعني أن هذا الغريب غير معصوم أو مُباح الدم.

أما في الشريعة الإسلامية فإن مفهوم العصمة يأتي أرحب منه في اليهودية، بحيث يَتَّسِعُ ليشمل «الإسلام»، و«الأمان»، ويدخل تحت الأمان عقد الجزية والهدنة. وعليه يعد معصوماً المسلم والذمي، ومن بينه وبين المسلمين عهد أو هدنة، ومن دخل أرض الإسلام بأمان، ولو كان منتحلاً لدولة محاربة، فهؤلاء جميعاً معصومون، ولا تُباح دماؤهم ولا أموالهم، وإذا قُتِلَ أحدهم كان قاتله عنه مسؤولاً. وإذا كان بعض الفقهاء (المالكية والشافعية) لا يرون القصاص على قتل غير المسلم، فإن ذلك لا يعنى عدم عصمة، وإنما يعنى مجرد عدم التكافؤ، ذلك أن امتناع القصاص هنا لا يعنى سقوط العقوبة، لأن للقتل العمد في الإسلام عقوبات أخرى بَدَلِيَّة (الدِّيَّة) وتعزيرية. وفي المقابل فإن بعض الفقهاء كأبي حنيفة يُسَوِّى في القصاص بين المسلمين وغيرهم.

وإذا كان الفقهاء المسلمون قد اختلفوا - فيما بينهم - في القصاص لأجل غير المسلم، فإن ذلك يأتي من قبيل الاجتهاد وتبعاً لتعارض الآثار، بيد أنه يمكننا التدليل على عدل الإسلام بأن نصوص القرآن قد جاءت بعموم القصاص، ولم تفرّق في الحكم بين المسلم وغير المسلم.

المطلب الثاني وسائل إثبات القتل العمد

المسألة الأولى: الإقرار

أولاً: في اليهودية

الإقرار مفهوم قانوني عام يعني اعتراف بالغ عاقل بما عليه من دين أو ذنب أو جُرْم سواء في حق الله أو في حق الأفراد، وهو يختص بذات المقر، فلا يتعداه إلى غيره، كما أن له من قوة الإثبات ما يجعله دليلاً بمفرده، إذ يُعتبر - في العُرف القانوني - «سيد الأدلة».

وقد أسهم حكماء التلمود في تعريف معنى الإقرار، لإزالة الصعوبات التي تواجه هيئة المحكمة عند رجوع المُقر عن إقراره، حيث أوجبوا أن يكون الإقرار رسمياً أمام هيئة قضائية، وأن يكون كتابة، وزادوا على ذلك بعدم الاعتراف به في الإجراءات الجنائية، إذ لا يُعتبر دليلاً مقبولاً في القضايا الجنائية، ولكن يمكن أن يكون أساساً للحكم بالتعويض في القضايا المدنية⁽¹⁾، إذ يعادل فيها شهادة مائة شاهد⁽²⁾.

(1) عبد اللطيف، خالد السيد، موقف اليهودية والإسلام من الزنا، رسالة ماجستير غير منشورة (القاهرة: جامعة الأزهر، 1995)، ص 77.

(2) משנה תורה, ספר שופטים, הל" עדות, כרך 17, עמ" 189 (משנה תורה, كتاب القضاء, تشريعات البينات, المجلد 17, ص 189).

والعلة في عدم الأخذ به في القضايا الجنائية أن بعض الناس يمكنهم أن يُقرّوا بسوء سلوكهم، بغرض تجريد أنفسهم من الأهلية لأداء الشهادة، انطلاقاً من المبدأ الذي يقول أن المذنب غير مؤهل كشاهد بافترض أنه غير عادل وغير صادق؛ لذلك وُضعت قاعدة بأنه لا يجب أن يقول الشخص عن نفسه بأنه مذنب ليكون غير جدير بالشهادة، وقد أخذت هذه القاعدة أساساً من المبدأ الذي يقرر بأنه لا أحد مؤهل للشهادة في مصلحة نفسه⁽¹⁾ أو بعبارة أخرى: «لا أحد يجرم ذاته»⁽²⁾

ويبدو أن رفض التجريم الذاتي يعود فقط إلى العصر التلمودي⁽³⁾ ومع ذلك فقد ذكرت أسباب مختلفة في العهد القديم عن قانون التجريم الذاتي، ومن الأسباب الأولى والمعروفة أن شرط إثبات الدليل لإدانة أي شخص إنما يكون بشاهدين على الأقل: «على فم شاهدين أو ثلاثة شهود يُقتل الذي يُقتل، لا يُقتل على فم شاهد واحد»⁽⁴⁾.

ومن هذه الأسباب أيضاً أن التوراة ترفض شهادة الأقارب: «لا يُقتل الآباء عن الأولاد ولا يُقتل الأولاد عن الآباء»⁽⁵⁾، والشاهد في حق نفسه كالقريب، أي يعتبر قريباً بالنسبة لذاته⁽⁶⁾.

ولهذه الأسباب أو تلك لا يؤخذ بالإقرار أو الاعتراف في القضايا الجنائية على الإطلاق. غير أن هذه الأسباب مردودة جملة وتفصيلاً، باعتبار القاعدة أن الإنسان - بدهياً - لا يدين نفسه زوراً، وخاصة إذا كانت هذه الإدانة أو هذا

(1) عبد اللطيف، خالد السيد. مرجع سابق، ص 77 - 78.

(2) משנה תורה, ספר שופטים, הל' עדות, יב: ב (משנה תורה, كتاب القضاء, تشريعات البيّنات, 2/12).

(3) عبد اللطيف، خالد السيد. مرجع سابق، ص 78.

(4) الشّنية: 6/17.

(5) الشّنية: 16/24.

(6) משנה תורה, ספר שופטים, הל' עדות, כרך 17, עמ"189 (משנה תורה, كتاب القضاء, تشريعات البيّنات, المجلد 17, ص 189).

الإقرار تنتظره عقوبة جنائية، وإن كان ذلك يمكن أن يحدث على سبيل الاستثناء، فإن هذا الاستثناء لا يصح أن يكون أساساً للحكم على القاعدة أو الغالبية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا كان المشرع اليهودي قد عَوَّل عليه في الأمور المدنية، فإنه - بالتالي - ليس ثمة ما يمنع من التعويل عليه في الأمور الجنائية أيضاً، متى ثبت صدقه، أو على الأقل متى لم يثبت كذبه.

ثانياً: الإقرار بالقتل العمد في الشريعة الإسلامية

الإقرار لغة هو الإثبات، ومعناه في الاصطلاح الشرعي: اعتراف المكلف المختار ما عليه لفظاً⁽¹⁾، والإقرار على قوته حُجَّة قاصرة على نفس المقر لا تتعداه إلى غيره⁽²⁾، وهو لا يصح إلا من بالغ عاقل مختار، أما الصبي والمجنون فلا يصح إقرارهما، لقوله ﷺ: «رُفِعَ القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»⁽³⁾ وكذلك المُكْرَه فلا يصح إقراره، لقوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»⁽⁴⁾.

ويُشْتَرَط في الإقرار المُثَبِّت للجناية أن يكون مُبَيَّنًا، مفصلاً، قاطعاً في ارتكاب الجناية، بحيث لا يكتنفه الغموض واللبس، وأن يكون مُنْصَبّاً على الجريمة بأركانها، وألاً يكون المقر مُتَّهَمًا في إقراره⁽⁵⁾.

وقد اختلف الفقهاء في اشتراط التعدد في الإقرار، فجمهور الفقهاء،

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 303.

(2) المصدر نفسه، ص 304.

(3) مسند الإمام أحمد، ج6، ص 100 - سنن أبي داود، ج4، ص 139 - المستدرک، کتاب البيوع، ج2، ص 59.

(4) سنن ابن ماجه، کتاب الطلاق، ج1، ص 659 - المستدرک، کتاب الطلاق، ج2، ص 198.

(5) عتيبة، محمد بهجت. الفقه الجنائي الإسلامي، ص 158.

ومنهم أبى حنيفة ومالك والشافعي، يرون الاكتفاء بالإقرار مرة واحدة، بينما يذهب آخرون، ومنهم أحمد وأبي يوسف إلى أنه يجب أن يكون الإقرار مرتين اعتباراً بالشهادة⁽¹⁾.

وقد أجاز الفقهاء رجوع المقر عن إقراره، فإذا عدل عنه المقر قبل منه الرجوع عن إقراره فيما إذا كان حقاً لله تعالى يُدْرَأُ بالشبهات ويُحتَاطُ لإسقاطه، كما في الحدود الخالصة لله كحد الزنا مثلاً. أما بالنسبة لحقوق الأدميين، كما في الجنايات الواقعة على النفس أو ما دونها، فإذا أقرّ الجاني بقتل أو جرح فإنه يُؤَاخَذُ بإقراره، ولو عدل عنه، ولو أن بعضها يُعاقَبُ عليه بالقصاص⁽²⁾.

وإذا كان حرص المشرع على تمرين الأحكام أوضح ما يكون في الحدود الخالصة لله درءاً للشبهات، فإن المرونة هنا لا تأتي على حساب حقوق المجني عليهم، كما أن الرجوع عن الإقرار - منطقياً - لا أثر له أيّاً كان نوع الجريمة التي أقر بها الفرد، ما دامت ثابتة قبل المقر بغير الإقرار، كأن تكون ثابتة - مثلاً - بشهادة الشهود.

المسألة الثانية: الشهادة

أولاً: في اليهودية

الشهادة هي أحد الأدلة المستخدمة في الإجراءات القضائية، وهي كدليل تقليدي كانت المحاكمات - ولا تزال - تركز إليه للبت في مختلف القضايا. والشهادة تختلف عن الإقرار، فإذا كان الإقرار يسرى في حق المقر، فإن الشهادة تسرى في حق الغير، ومن ناحية أخرى إذا كان الإقرار - كاعتراف - يعتبر دليل إثبات فقط، فإن الشهادة - كإخبار - تعتبر دليل إثبات أو نفي على السواء.

(1) المرجع السابق، ص 159.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 314.

ويطلق على الشهادة في العبرية لفظ "רִאיוֹה" (رِئَاه) أي: رؤية، بَيِّنة، مشاهدة، وهي مشتقة من الفعل "ראה": رأى، إذ في الرؤية الشهادة والمُعَايَنَة⁽¹⁾، فالفعل واحد في العبرية والعربية على السواء. ولمّا كانت الشهادة مأخوذة من المشاهدة، والرؤية، فينبغي أن تكون عن معرفة شخصية لا حملاً عن المنقول، ولو كان المنقول عنه ثقة⁽²⁾.

وتضع التوراة قانون «تنظيم البيّنات» على نحو يحدد عدد الشهود في مختلف الأقضية بشاهدين على الأقل: «لا يقوم شاهد واحد على إنسان في ذنب ما أو خطيئة ما من جميع الخطايا التي يُخطئ بها، على فم شاهدين أو على فم ثلاثة شهود يقوم الأمر»⁽³⁾.

ووجوب الاثنين على الأقل كي يتيسّر البحث والنظر، فقد يسبك الواحد شهادته فلا يتناقض، وهو كاذب، ولذا كان سؤال كل من الشهود على حدة بعيداً عن الآخرين، فإذا اتّحدت كلمتهم صدقوا⁽⁴⁾ فتقبل شهاداتهم - على الأقل - طالما أنها لم تتناقض.

وإذا كان عدد الشهود لا ينبغي أن يقل عن الاثنين بأي حال، فكان حريّاً التشديد على هذا الشرط في الإجراءات الجنائية، ومن ثم تؤكد التوراة على حتمية شهادة الاثنين في جرائم القتل:

«كل من قتل نفساً فعلى فم شهود يُقتل القاتل، وشاهد واحد لا يشهد على نفس للموت»⁽⁵⁾.

(1) דוד שגב: מילון עברי-עברי, כרך ב, שם, עמ' 1635 (دافيد سجب: قاموس عبري - عربي، مج2، مرجع سابق، ص 1635).

(2) فرج، مراد. الأحوال الشخصية للإسرائيليين القرائين، المطبعة الرحمانية بمصر 1935، ص 173.

(3) الشئبة: 15/19.

(4) فرج، مراد. مرجع سابق، ص 173.

(5) العدد: 30/35.

وتبعاً لما يمكن أن يترتب على الشهادة من نتائج خطيرة، قد تودي بحياة المتهمين، وبالأحرى في الأمور الجنائية، فإن التوراة قد نهت عن شهادة الزور، إذ خصصت إحدى وصاياها العشر للنهي عن شهادة الزور، وهي الوصية التاسعة: «لا تشهد على قريبك شهادة زور»⁽¹⁾.

وعليه فقد تَصَمَّن قانون البيّنات عقوبة الشهادة الزور، حيث يتوعّد شاهد الزور بأن يناله من العقاب مثل ما نوى أن يفعل بالمتهم، أي أن جوهر العقوبة في الشهادة الزور هو «المماثلة» كما يتضح من النص التالي:

«إذا قام شاهد زور على إنسان ليشهد عليه بزيغ، يقف الرجلان اللذان بينهما الخصومة أمام الرب، أمام الكهنة والقضاة الذين يكونون في تلك الأيام، فإن فحوص القضاة جيداً وإذا الشاهد شاهد كاذب قد شهد بالكذب على أخيه فافعلوا به كما نوى أن يفعل بأخيه... لا تشفق عينك، نَفْسُ بِنَفْسٍ، عين بعين، سن بسن، يد بيد، رِجْلُ بِرِجْلٍ»⁽²⁾

ومن ثم فقد أوجب المشرع في الشهود أن يكونوا عدولاً، معروفين بالأمانة وحسن الأخلاق، كذلك على المحكمة أن تنبّه الشاهد إلى وجوب الصدق والاستقامة في الشهادة وتحذيره من سوء العاقبة في الدنيا والآخرة إذا انحرف في شهادته⁽³⁾.

ونظراً لمركزية الشهادة في دائرة الأدلة القانونية فقد استبعدت المشنا بعض العناصر غير الصالحة للشهادة، حتى تكتسب الشهادة شرعيتها، ومن ثم يقتضى التعويل عليها.

جاء في مشنا سنهدين:

«هؤلاء غير صالحين [للقضاء أو للشهادة]: المقامر، والمرابي،

(1) الخروج: 20 / 16 - التثنية: 20 / 5.

(2) التثنية: 19 / 16 - 21.

(3) بن شمعون، حاي، الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين، مطبعة كوهين وروزنتال بمصر 1912، ص 178.

والمراهن، والمتاجر بزريع سبت الأرض⁽¹⁾ وهؤلاء الأقارب: الأب، والأخ، والعم، والخال، وزوج الأخت، وزوج العم، وزوج الخالة، وزوج الأم، والحماة، وزوج الأخت، هم وأبنائهم وأزواجهم، وابن الزوجة فقط... وكذلك المُحِب والمُبغض: والمحِب هو الصديق، أما المُبغض فهو كل من لم يكلم صاحبه طيلة ثلاثة أيام لعداوة⁽²⁾

ويعلل الأخبار عدم عدالة أو صلاحية تلك النماذج للشهادة على النحو التالي⁽³⁾:

- تفسر الجمارا سبب عدم أهلية المقامر للشهادة بأنه لا يأتي بأعمال صالحة في إعمار الكون كالتعليم والصناعة وما إلى ذلك، وهناك من يرى أنه لا يتورع عن قول الزور أو الكذب، لأنه معتاد في لعبه إلى اللجوء لوسائل الغش والخداع لأجل الكسب، والأمر نفسه ينطبق على المراهن.
- ويأتي سبب عدم صلاحية الأقارب للشهادة فيما بينهم استناداً إلى النص

(1) والمراد به الشخص الذي يتاجر بأثمار أرضه التي أثمرت في السنة السابعة، تلك السنة التي يطلق عليها اليهود "שנת שמיטה" (شنة شميطة) أي سنة الإبراء أو التبوير، والتي تُترك فيها الأرض دون زراعة لتكون عطلة أو راحة للأرض (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 1، مرجع سابق، ص 371) ويرد في سفر اللاويين أصل هذه الشريعة: «وكلم الرب موسى في جبل سيناء قائلاً: كلم بني إسرائيل وقل لهم، متى أتيتم إلى الأرض التي أنا أعطيكم تسبت الأرض سبتاً للرب، ست سنين تزرع حقلك وست سنين تَقْضِبُ كَرْمَكَ وتجمع غلَّتْهما، وأما السنة السابعة ففيها يكون للأرض سبت عطلة سبتاً للرب، لا تزرع حقلك ولا تقضب كرمك، زرع حصيدك لا تحصد وعنب كرمك المَحُول لا تقطف، سنة عطلة تكون للأرض، ويكون سبت الأرض لكم طعاماً، لك ولعبدك ولأَمَتِكَ ولأَجِيرِكَ ولمستوطنك النازلين عندك ولِبَهَائِمِكَ وللحيوان الذي في أرضك تكون كل غلَّتْها طعاماً» (اللاويون: 25/1 - 7).

(2) ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, סנהדרין, ג: ג - ה (المشنا، كتاب الجنايات، باب المحاكمات، 3/3 - 5).

(3) יוסף קארו: שולחן ערוך, הל" עדות (נדפס ע"י יוחנן לווי רופא ובנו בנימין באמסטרדם) עמ" 20 - 21 (يوسف كارو: المائدة المعدة، تشريعات البينات - طبع بواسطة يوحنا ليفي روفيه وابنه بنيامين، في أمستردام - ص 20 - 21).

التوراتي: «لا يُقتل الآباء عن الأولاد ولا يُقتل الأولاد عن الآباء»⁽¹⁾. وقد قاس الفقهاء على هذا الحكم بقية الأقارب، ليتسع فيشمل أيضاً الأقارب الآتي ذكرهم في النص المشناوي السابق. أما ابن ميمون فيذهب إلى أن المانع من الشهادة للقربة هو القربة من جهة الأب فقط، استناداً إلى التوراة. وبحسب الجمارا فإنه لا يصلح الأقارب للشهادة فيما بينهم حتى الدرجة الثالثة، سواء أكانت القربة من جهة الأب أم من جهة الأم.

وبخصوص عدم صلاحية كل من الأصدقاء والأعداء للشهادة فيما بينهم، فإن التعليل يكمن في عدم الموضوعية في أداء الشهادة، وذلك كأن ينحاز الصديق لصديقه، أو ينكر الخصم حق خصيمه أو عدوه، وهذا هو رأى الربى يهوداً. غير أن الفقهاء قد خالفوا هذا الرأي وذهبوا إلى سريانه في القضاء فقط وليس في الشهادة.

هذا وقد عدّ ابن ميمون عشرة أصناف ممن لا شهادة لهم، وهم⁽²⁾: المرأة أو الخنثى، والعبد أو متصفّ الحرية، والقاصر⁽³⁾، والمجنون، والأصمّ أو الأبكم، والأعمى، وآتى المحرمات عمداً، والوضيع (أو المتسوّل)، والقريب، ومن له مصلحة.

ولا تُقبل شهادة النساء مطلقاً سواء في المسائل الجنائية أو المدنية، نظراً لأن المرأة غير صالحة لأداء اليمين في الجملة، إما لظروفها البيولوجية، بسبب عادة الطمث، أو الاجتماعية بسبب تفرغها لخدمة بيتها وزوجها، غير أنها تصلح للشهادة فيما يؤخذ فيه بشهادة الفرد وفي المسائل الدينية⁽⁴⁾.

(1) الشنية: 16 / 24.

(2) משנה תורה, ספר שופטים, הל' עדות, ט: א (مشنا توراه، كتاب القضاء،

تشريعات البينات، 1/9)

(3) القاصر: هو من لم يبلغ من العمر ثلاث عشرة سنة بالتمام، ولو كان على درجة كبيرة من الذكاء.

- שם (المصدر نفسه)

(4) عبد اللطيف، خالد السيد. مرجع سابق، ص 75 - 76.

وقد نصّت المشنا صراحةً على عدم أهلية النساء لأداء اليمين، إذ تضعهن ضمن من لا تُقبل أيمانهم أو شهاداتهم:

«يُسْرِي قَسَمَ الشهادة على الرجال دون النساء، وعلى البعيد دون القريب، وعلى الصالح [للسهادة] دون غيره؛ ولا يسرى إلاّ فيمن تُقبل شهادته، وأمام المحكمة ليس إلاّ»⁽¹⁾

وإذا كان ثمة ما يبرّر رفض شهادة المقامر والمرابي والمراهن، من منظور أخلاقي، إذ لا يُؤمّن جانبهم وعدالتهم في الشهادة، وكذلك الحال بالنسبة للأقرباء والأصدقاء والأعداء، لتجنّب عدم الموضوعية، فإن عدم صلاحية المرأة للشهادة مطلقاً في القضايا الجنائية والمدنية استناداً للعامل البيولوجي (عادة الطمث)، والذي لا يصح معه الحلف أو أداء يمين الشهادة كقسم مقدس، إذا كان له ما يبرره من منظور ديني، فلا يسوغ منطقياً أن يستقيم سبباً لعدم صلاحيتها على الإطلاق؛ لأنه متى زال المانع (الطمث) جاز الممنوع (القسم أو الشهادة)، ومن غير المنطقي أن يزول المانع ويظل الممنوع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لمّا قُبِلَت شهادتها في المسائل الدينية، فإنه ليس ثمة ما يمنع من قبولها - أيضاً - في باقي المسائل من حيث المبدأ.

كذلك استند الأخبار الربّانيون⁽²⁾ في عدم صلاحية النساء للشهادة إلى تعبير الخطاب التوراتي نفسه، والذي جاء بصيغة المُذكّر، وخالفهم القراءون⁽³⁾

(1) ששה סדרי משנה, בזיקין, שבועות, 6: 8 (المشنا، كتاب الجنایات، باب القَسَم، 1/4).

(2) الأخبار الربّانيون: وهم الفقهاء المحافظون على الشريعة اليهودية المكتوبة والشفوية. ولقب «الرَّبِّي» «רַבִּי» (كلمة عبرية معناها الحرفي «سيدي» أو «أستاذي») قد حلّ محل لقب «حاخام» (أي الرجل الحكيم أو العاقل، وكان يطلق في الأصل على المعلم الفريسي) بعد أن اكتسبت مهمته قدراً أكبر من الصفة الرسمية، وإن ظل لقب «حاخام» سائداً في بعض المناطق لا سيما في ظل الإمبراطورية العثمانية، حيث كان الزعيم المِلّي لليهود يحمل لقب «حاخام باشاي». وتستخدم كلمة «حاخام» واشتقاقاتها للإشارة إلى الفقهاء اليهود والأخبار والربيين.

- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مرجع سابق، ص 163.

(3) طائفة دينية يهودية، سبق التعريف بها.

اعتماداً على أن صيغة التذكير هي دائماً صيغة الكتاب، وأن النساء مُكَلَّفَات، ويؤخذ بقولهن في الحيض والطُّهر، ويضاف إلى ذلك أن الكتاب لو شاء منع الإناث لقال رجلين أو ثلاثة، فتعبيره بالاثنتين أو ثلاثة يُفهم منه قصد الجنس⁽¹⁾. لكن لا غرو أن يكون موقف المشرع اليهودي من المرأة على هذا النحو، إذ أنه - فيما يبدو - يأتي في ضوء مكانتها الاجتماعية بصفة عامة⁽²⁾، والتي تفقد معها الكثير من حقوقها الطبيعية مقارنةً بالرجل.

ونظراً لمحورية الشهادة في إثبات جريمة القتل وما يترتب عليها من عقوبة، فإن أي خلل فيها، سواء من ناحية الكم أو الكيف، يترتب عليه بالضرورة سقوط العقوبة المقدرة أو القصاص.

(1) عبد اللطيف، خالد السيد. مرجع سابق، ص 75.

(2) تأتي مكانة المرأة في المجتمع اليهودي بحسب الشريعة - في الغالب - في مرتبة أدنى من الرجل، سواء من الناحية الاجتماعية أو القانونية أو الاقتصادية. فمن الناحية الاجتماعية تظل المرأة تحت سيطرة الرجل، وتعد جزءاً من البيت الإسرائيلي، وتعتبر مثل سائر الممتلكات التي يمتلكها الرجل، والذي كان له حق التصرف في شؤونها المالية أو الشخصية، فالأب هو الذي ينظم زواج بناته في معظم الأحيان، كما يجوز له أن يبيع ابنته إذا تعرض لضائقة مالية، ولكن هذا الحق كان قاصراً على البنات دون الأبناء، فلم يكن في استطاعته بيع ابنه لنفس السبب، والأرملة تخضع لزواج «اليوم» من أخي زوجها المُتَوَفَّى رغم إرادتها، وإلا اعتبرت متمردة وتفقد حقوقها المنصوص عليها في عقد الزواج، كما لم يكن للزوجة حقوق على زوجها تمنعه من ممارسة العلاقة الجنسية مع امرأة غيرها. أما القانون المدني فقد فرق بين حق الرجل والمرأة في الميراث، ولم يعط المرأة أي حقوق في الميراث إلا في بعض الحالات النادرة حيث لا يكون للأب ورثة من الذكور، أو أن يكتب الزوج وصية لزوجته يعطيها جزءاً من ممتلكاته، حتى في الشؤون الدينية فلم يكن للمرأة الحق في أن تنذر نذراً ما إلا بموافقة والدها أو زوجها.

- انظر: يوسف، سوزان السعيد، «المرأة، حقوقها وواجباتها في الشريعة اليهودية»، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة القاهرة، 1983م، ص 175، 176 (بتصرف).

- Bernerd J. Bamberger, The story of judaism (N.Y, American book - Strat Ford press, 1957) P. 119.

جاء في مشنا سنهדרين⁽¹⁾ :

«من قتل نفساً بغير شهود يُودَع في القُبَّة، ويُطَعَم خبز الضيق⁽²⁾، وماء الشدة⁽³⁾».

والمراد من النص هنا أن عدم كفاية الشهادة ينهض حائلاً أمام تطبيق القصاص المُقرَّر، بحيث لو بان للمحكمة أن المتهم قاتل عمداً، ولكن دون شهادة كافية تستوجب القصاص، كأن يراه شاهدان أحدهما من نافذة، والآخر من نافذة أخرى، ولم يبصره الاثنان سوياً جنباً إلى جنب، فإن شهادتهما هذه غير كافية في قانون العقوبات الجنائي، وفي هذه الحالة يُودَع القاتل في السجن، ويُطَعَم خبز الضيق وماء الشدة حتى تنكمش أوعاه، ثم يُطَعَم شعيراً لينتفخ بطنه وتنفجر أوعاه ويموت. على أنه لا يُقْضَى بدخول القبة أو السجن في المستوجبين حكم الإعدام إلا في قاتل النفس عمداً فحسب⁽⁴⁾.

على أن عدم انضباط الشهادة شكلاً، كما يتضح مما سبق، لا ينفي القضية، ومن ثم تقضى المشنا بالسجن على القاتل، إذ يُقْتَصُّ منه على نحو مغاير للقصاص الأصلي (القصاص بالسيف) في شكل إعدام طبيعي بدلاً من الإعدام الآلي، وهو ما يحسب من باب التعزير.

وللحقيقة لا يُنكر على الحكم المشناوي السابق موقفه الإيجابي في حرصه على عدم تفويت القصاص لمستحقه - حال تأكد المحكمة - لمجرد القصور الشكلي في الشهادة، غير أن هذه الحكم، من ناحية أخرى، قد لا يَكْتَبُ له

(1) ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, סנהדרין, ט: ד (المشنا، كتاب الجنايات، باب المحاكمات، 4/9)

(2) خبز الضيق "לחם צר" (لجم صر): أي خبز الكفاف، وهو لقمة عيش تُقِيم الأود فقط.

(3) ماء الشدة "מים לחץ" (مايم لَحْتَس): كناية عن كمية قليلة من الماء لا تسد الرُمُق.

- דוד שגיב, כרך א, שם, עמ' 808, 938 (دافيد سجيغف: قاموس عبري - عربي، مج1، مرجع سابق، ص 808، 938).

(4) משניות מבוארות, נזיקין, כרך א, שם, עמ' 435 (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 1، مرجع سابق، ص 435).

الكمال، إذ قد لا يؤمن جانبه فيما عساه أن يصيب من الأبرياء في غياب عنصر التدقيق والحيلة.

وعلاوة على الشروط الواجب توافرها في الشهادة والشهود فإن المُشرِّع اليهودي يلزم الشاهد حاضراً الواقعة بإنذار⁽¹⁾ الجاني مسبقاً بأن ما سيفعله مُحَرَّمًا، ويحذره من مغبة عمله، وذلك كشرط للقصاص.

ولا شك أن هذا التحذير يمثل إشارة طيبة إلى تدخل الشاهد - ولو بشكل سلبي - للنهي عن منكر أو درء جرم. غير أن عدم تحقيق التحذير أو الإنذار من قِبَل الشاهد لا يجب أن يسقط الحد عن القاتل؛ لا سيما وأن هذا السلوك من البدهة بحيث للعاقل أن يقرأه بأبسط أبجديات القانون الأخلاقي.

بيد أنه يلزم شرعاً قران الإنذار بالشهادة لتطبيق الحد أو القصاص من قبل القضاء، وهو ما يؤكد ابن ميمون بقوله: «وشأن كل القتلة الذين قتلوا عمدًا على فم شاهد واحد أو بدون إنذار، وما شابه ذلك، إذا قتلهم ولي الدم لا يُقْتَصُّ منه»⁽²⁾.

ويتأسس على ذلك أنه يجوز لولي الدم القصاص من الجاني في تلك الأحوال دون إدانة أو عقوبة. على أن هذا التجويز عساه أن يؤدي إلى تكميش سلطة القضاء في حسم النزاع، وذلك في مقابل توسيع دور الانتقام الشخصي أو الثأر، وما قد يُقترن به من إسراف ومغالة.

(1) الإنذار "התראה" (هَتْرَاه): هو إنذار يُنذَر به الشخص المُقدم على إثم أو جرم ما بأن ذلك الفعل محظور أو محرم شرعاً ومعاقب عليه، وشرعاً لا يُعاقب الجاني على جريمة بعقوبة بدنية (كالإعدام أو الجلد) إلا إذا كان قد أُنذِر من الشاهد قبل الفعل وسمع منه كلام تحذير. وثمة بعض الجرائم (كالتحريض على الردة، وشهادة الزور) يعاقب عليها الجناة دون إنذار سابق من الشهود.

- מדרוך לתלמוד, שם, עמ' 157 (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 157).

(2) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ו: ה (مشنا توراه، كتاب الجنایات، تشريعات القاتل، 5/6).

ثانياً: الشهادة في القتل العمد في الشريعة الإسلامية

الشهادة - لغةً - مشتقة من المشاهدة، وهي المعاينة، لأن الشاهد يخبر عما شاهده وعيانه، واصطلاحاً هي الإخبار عما علمه الشاهد بلفظ: «أشهد» أو «شهدت»، وهو حامل الشهادة ومؤديها، لأنه شاهد لما غاب عن غيره⁽¹⁾.

والشهادة كطريقة من طرق الإثبات لها أهمية كبرى في إثبات الجرائم، نظراً لأن أغلب الجرائم تثبت عن طريقها، والأصل فيها قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282]، ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2].

ويحدد الفقه بعض الشروط اللازمة في الشهادة والشهود على النحو التالي⁽²⁾:

1. التكليف: يلزم أن يكون الشاهد بالغاً عاقلاً، فكلام الصبي والمجنون غير معتبر، ولا يكفي أن يكون الشاهد عاقلاً وقت أداء الشهادة، وإنما يتعين أن يكون عاقلاً كذلك وقت ارتكاب الجريمة.

2. الكلام: يُشترط في الشاهد أن يكون قادراً على الكلام، وعليه فقد اختلف الفقهاء في شهادة الأخرس، فعند الحنفية لا تُقبل شهادة الأخرس سواء أكانت بالكتابة أم بالإشارة، أما عند المالكية فتقبل شهادته إذا فهمت إشارته، وعند الحنابلة لا تُقبل شهادته، ولو فهم المقصود من إشارته، إلا إذا كان يستطيع الكتابة فأدى الشهادة بخطه.

3. الرؤية: لا بد للشاهد أن يبصر ما يشهد به، فإن كان أعمى فقد اختلف الفقهاء في قبول شهادته، فعند الحنفية لا تُقبل شهادة الأعمى، لأنه لا يميز إلا بالصوت، وفي تمييزه شبهة، أما عند المالكية فتقبل شهادته في الأقوال ما دام

(1) فقه السنة، ج3، ص 287.

(2) الفقه الجنائي الإسلامي، ص 160 - 167 (بتصرف)؛ فقه السنة، ج3، ص 288 - 290.

فَطَنًا لَا تَشْتَبِهَ عَلَيْهِ الْأَصْوَاتُ، أَمَا شَهَادَةُ الْأَعْمَى فِي الْمَرْتِيَّاتِ فَلَا تُقْبَلُ إِلَّا إِذَا كَانَ قَدْ تَحْمِلُهَا مَبْصَرًا ثُمَّ عَمَى، وَعِنْدَ الشَّافِعِيَةِ كَذَلِكَ تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَعْمَى فِيمَا يَثْبِتُ بِالسَّمَاعِ، وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ فِي الْأَفْعَالِ الَّتِي يَكُونُ الْبَصَرُ هُوَ طَرِيقَ الْعِلْمِ بِهَا كَالْقَتْلِ وَالْغَضَبِ وَالزَّانَا، وَعِنْدَ الْحَنَابِلَةِ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ فِي الْأَقْوَالِ كُلَّمَا تَيَقَّنَ الصَّوْتُ، وَفِي الْأَفْعَالِ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ فِي كُلِّ مَا تَحَمَّلَهُ قَبْلَ الْعَمَى.

4. **العدالة:** لَا خِلَافَ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ فِي اشْتِرَاطِ الْعَدَالَةِ فِي سَائِرِ الشَّهَادَاتِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ [الطَّلَاق: 2]، وَفَحْوَى الْعَدَالَةِ فِي الْمَذَاهِبِ الْفُقَهِيَّةِ هِيَ الْإِسْتِقَامَةُ فِي أَمْرِ الدِّينِ، أَيْ تَجَنُّبُ الْكِبَائِرِ، وَاتِّقَاءُ الصَّغَائِرِ، وَاعْتِدَالُ الْعَقْلِ، وَمُغَالَبَةُ الْهَوَى، وَأَدَاءُ الْأَمَانَةِ، وَحُسْنُ الْمَعَامَلَةِ.

5. **الإسلام:** يَشْتَرِطُ الْفُقَهَاءُ فِي الشُّهُودِ أَنْ يَكُونُوا مُسْلِمِينَ، فَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ، وَهَذَا هُوَ الْأَصْلُ، وَقَدْ اسْتَدَلَّ الْفُقَهَاءُ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ شَهِيدِينَ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [البَقَرَةُ: 282]، غَيْرَ أَنَّهُ تُقْبَلُ شَهَادَةُ غَيْرِ الْمُسْلِمِ اسْتِثْنَاءً فِي أَحْوَالٍ مُّعَيَّنَةٍ، فَعِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ تُقْبَلُ شَهَادَةُ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَعِنْدَ الْحَنَابِلَةِ تُقْبَلُ شَهَادَةُ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْوَصِيَّةِ حَالِ السَّفَرِ إِذَا لَمْ يَوْجَدْ غَيْرَهُمْ. أَمَّا ابْنُ تَيْمِيَّةَ فَيَرَى قَبُولَ شَهَادَةِ غَيْرِ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي كُلِّ شَيْءٍ عِنْدَ الضَّرُورَةِ قِيَاسًا عَلَى قَبُولِ شَهَادَتِهِمْ فِي الْوَصِيَّةِ؛ لِأَنَّ شَهَادَتَهُمْ فِي الْوَصِيَّةِ لِلضَّرُورَةِ، فَتُقْبَلُ فِي كُلِّ ضَرْبٍ اسْتِنَادًا إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْبَحْتُمْ مَّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ [الْمَائِدَةُ: 106].

6. **الْحُرِّيَّةُ:** وَهِيَ شَرْطٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ، وَمَنْ أَدْلَتْهُمْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [النَّحْل: 75]، وَمَذْهَبُ أَحْمَدَ هُوَ قَبُولُ شَهَادَةِ الْعَبْدِ مُطْلَقًا فِي كُلِّ مَا تُقْبَلُ فِيهِ شَهَادَةُ الْحُرِّ، وَقَدْ انْتَصَرَ لِهَذَا الْقَوْلِ ابْنُ الْقَيِّمِ وَصَحَّحَهُ، وَرَأَاهُ فِي ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ مَا اسْتَبَانَ بِهِ الْحَقُّ فَهُوَ بَيِّنَةٌ⁽¹⁾. وَالَّذِي يَرَاهُ الْبَاحِثُ مَنْطِقِيَّةَ هَذَا الرَّأْيِ، إِذِ الْمَهْمُ هُوَ التَّعْوِيلُ

(1) الْقَضَاءُ وَنِظَامُهُ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص 406 - 407.

على البيّنة كقيمة في حد ذاتها دون التعويل كثيراً على شخص الشاهد والإغراق في توصيفه، متى صدرت عن عدل وثبت صدقها.

كذلك يمتنع قبول الشهادة في بعض الأحوال للأسباب الآتية⁽¹⁾:

- **القراية**: حيث تمنع من قبول الشهادة (على تفصيل في ذلك) عند الحنفية والشافعية والحنابلة.

- **العداوة**: والرأي عند الجمهور أن شهادة العدو على عدوه لا تُقبل إذا كانت العداوة لأمر من أمور الدنيا كالأموال ونحوها، أما إذا كانت غضباً لله لفسقه - مثلاً - فإنها لا تمنع من قبولها.

- **التهمة**: وذلك كأن يكون بين الشاهد والمشهد له ما يبعث على الظن بأن الشاهد يحابي المشهد له بشهادته، أو أن يكون للشاهد مصلحة تعود عليه من أداء الشهادة كشهادة الشريك لشريكه، والأجير لمن يستأجره، وشهادة الخادم لمخدومه.

هذا ويشترط جمهور الفقهاء في إثبات جرائم القتل الموجب للقصاص أن يشهد على الجريمة رجلان عدلان، ولا يقبل الفقهاء في إثبات هذا النوع من الجرائم شهادة رجل وامرأتين⁽²⁾.

وإذا كان هذا الحكم يلقي بظلال سلبية على حق المرأة في الشهادة، وسواء أكان مُبرراً أم غير مبرر، فإنه لا يُخفى هنا نبل المقصد، وهو الحيطة والتشدد في قبول الشهادة، ذلك أن القصاص إراقة دم، فيُحتاط له باشتراط الشاهدين العدلين درءاً للشبهات.

غير أنه لا يوجد - في رأينا - ما يمنع من إثبات هذه الجريمة بشهادة رجل وامرأتين منعاً باتاً، طالماً انطبقت الشروط الخاصة بالشهادة - كما هي على

(1) الفقه الجنائي الإسلامي، ص 166 - 167.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 315.

الرجل - على المرأة أيضاً، وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء كالأوزاعي، والزهري، وأيّده كذلك الشوكاني⁽¹⁾.

المسألة الثالثة: القَسَامَة

أولاً: في اليهودية

سَنَّت اليهودية شريعة «القَسَامَة» أو الحَلْف في جرائم القتل مجهولة الفاعل حال عدم قيام الدليل الأصلي (الشهادة) في إثبات هذه الجرائم. وهذا الإجراء لا يعرف في اليهودية بهذا الاصطلاح⁽²⁾، وإنما يعرف بمصطلح "עגלה ערופה" (عَجَلَا عَرُوفاه) أي «العِجْلَة مكسورة العنق»، وذلك - فيما يبدو - لأن موضوع ذبح البقرة هو المظهر الرئيسي لهذه العملية، ولا يصح الحلف بدونه، بل إن هذه البقرة لها شروط خاصة فَصَّلَتْها التوراة نفسها.

وقد أوردت التوراة تفاصيل هذه الشريعة في سفر التثنية⁽³⁾، وذلك على النحو التالي:

«إذا وُجِد قَتِيل في الأرض التي يعطيك الرب إلهك لتمتلكها واقعاً في الحقل لا يُعْلَم من قتله يخرج شيوخك وقضااتك، ويقيسون إلى المدن التي حول القَتِيل، فالمدينة القُرْبَى من القَتِيل يأخذ شيوخ تلك المدينة عِجْلَة من البقر لم يُحَرِّث عليها لم تَجُرَّ بالثَّير، وينحدر شيوخ تلك المدينة بالعجلة إلى وادٍ دائم السَّيلان لم يُحَرِّث فيه ولم يُزْرَع، ويكسرون عُتْق العجلة في الوادي، ثم يتقدم الكهنة بنو لاوي، لأنه إِيَّاهم اختار الرب إلهك ليعدموه ويباركوا باسم الرب وَحَسَب قولهم تكون كل خصومة وكل ضربة، وَيَغْسِل جميع شيوخ تلك المدينة القريبين من القَتِيل أيديهم على العجلة المكسورة العنق في الوادي

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، ج6، ص 311.

(2) يطرح الباحث هذا الموضوع تحت مصطلح «القَسَامَة»، وذلك على سبيل المقاربة بالشريعة الإسلامية.

(3) التثنية: 1/ 21 - 9.

وَيُصَرِّحُونَ ويقولون: أيدينا لم تسفك هذا الدم وأعيننا لم تبصر، اغفر لشعبك إسرائيل الذي فديت يا رب ولا تجعل دم بريء في وسط شعبك إسرائيل. فَيُغْفَرُ لَهُمُ الدَّمُ، فَتَنْزَعُ الدَّمُ الْبَرِّىَّ مِنْ وَسْطِكَ إِذَا عَمِلْتَ الصَّالِحَ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ».

وهكذا تجري هذه العملية بأسلوب طقوسي يحمل في طياته العديد من الإشارات والرموز، وترمى إلى هدف غيبي آخروي. أما الطقوس الرمزية فتتمثل في بعض الأمور كغسل اليد بالماء، والذي يرمز إلى البراءة من الدم⁽¹⁾، ودم البقرة المسفوح رمزاً إلى دم القتل، والوادي الذي لا يُحَرِّث ولا يُزْرَع رمزاً إلى دناسة الأرض بدم القتل. أما الهدف الميتافيزيقي أو الغيبي فهو «التكفير» عن الأرض والجماعة لأجل الدم المسفوك.⁽²⁾

وبالرغم من الطقوس العديدة التي تُغْلَفُ هذا الإجراء، إلا أن نواته الوحيدة هي فكرة الحلف أو الْقَسَمِ⁽³⁾، والذي كان - ولا يزال - آيةً من آيات

(1) كان غسل اليد بالماء - رمزاً إلى البراءة من تهمة الدم - عادة شائعة لدى بعض الشعوب القديمة، وقد أشار إليها كل من العهد القديم والجديد على السواء: «ومع الأشرار لا أجلس، أغسل يَدَيَّ في النَّفَاة... لا تجمع مع الخطاة نفسي ولا مع رجال الدماء حياة، الذين في أيديهم رزيلة» (المزامير: 6/26 - 10)، «فَلَمَّا رَأَى بِيْلَاطُسُ أَنَّهُ لَا يَنْفَعُ شَيْئاً بَلْ بِالْحَرِيِّ يَحْدُثُ شُغْبٌ أَخَذَ مَاءً وَغَسَلَ يَدَيْهِ قُدَّامَ الْجَمْعِ قَائِلاً إِنِّي بَرِيءٌ مِنْ دَمِ هَذَا الْبَارِ» (متى: 24/27).

(2) «وعن الأرض لا يَكْفُرُ لأجل الدم الذي سُفِكَ فيها إلا بدم سافكه، ولا تبخسوا الأرض التي أنتم مقيمون فيها التي أنا ساكن في وسطها» (العبد: 33/35 - 34).

(3) القسم: ويقصد به نقل هدف صادق أو رواية أمور صادقة بأسلوب مقدس وجليل، وهو يتم عادة بإشهاد الله والحلف باسمه ويؤدى برفع اليد إلى الرب، وهناك شكل قديم للقسم كان يتم بوضع اليد تحت فخذ المُسْتَحْلَف. وفي التوراة والمشنا يؤدي القسم بأخذ التوراة في اليد والحلف باسم الرب، ولا ضرورة لذكر الرب بالاسم، ولكن يمكن وصفه بأحد أوصافه. أما قسم ما بعد المشنا فيؤدى بدون حمل الكتاب وبدون ذكر الرب، ويُنْطَقُ القسم إما بواسطة مؤدي القسم أو بواسطة المحكمة التي تطبقه، وفي الحالة الأخيرة يجب أن يختم الحالف بعبارة «آمين»، وكان القانون في البداية ينص على أداء القسم باللغة العبرية، ولكن ضعف فيما بعد لِيُسْمَعَ القسم باللغة التي يعلمها مؤدي القسم. - عبد اللطيف، خالد السيد. مرجع سابق، ص 80 - 82 (بتصرف).

التقاضي، بل لا يكاد يخلو منه تشريع أيّاً كان، وضعياً أم سماوياً، قديماً أم حديثاً. والسبب في اتّخاذ القسم وسيلة من وسائل إدارة العدالة كما يصفه الفيلسوف الألماني «كانط»⁽¹⁾: هو أن المحكمة ليست لديها القدرة على اكتشاف الأسرار التي يكتُمها المتقاضون، فالقانون الذي يلزم المتقاضين بأداء اليمين والاعتقاد في قيمتها إنما يهدف إلى معاونّة القضاء على أداء مهمته، وفي الأحوال التي لا توجد فيها وسيلة أخرى لمعرفة الحقيقة غير حلف اليمين، فيجب أن يُفترض أن لدى كل واحد قدراً كافياً من الدّين، حتى يمكن استخدام حلف اليمين في الإجراءات القضائية.

وعِلّة القسامة - كما تلوح من النص - هي إبراء ذمّة المُدعى عليهم من تهمة القتل، أو على الأقلّ درء المسؤولية عنهم. ومن ثم فالقسامة على هذا النحو تعتبر وسيلة نفّي فحسب.

وإذا كان التعليل السابق هو العِلّة البرّائيّة لهذه العملية، فإن العلة الجوّائيّة أو الحكمة لما وراء هذا الإجراء، كما يستبطنها ابن ميمون، هي إشهار القاتل، فعلى حدّ قوله⁽²⁾ «لا بد في الغالب عند البحث والقياس وإحضار العجّلة أن يكثر حديث الناس وكلامهم، فلعل بشهرة الأمر يُعلّم القاتل، ويتأكد هذا المعنى بكون الموضع الذي فيه تكسّر عنق العجّلة لم يُفلح ولم يُزرع أبداً، فصاحب تلك الأرض يحتال بكل حيلة ويبحث حتى يُعلّم القاتل، كي لا تكسر عنق العجّلة ولا تُحرّم عليه أرضه تلك أبداً».

وإذ تُردّ شريعة القسامة في التوراة بإيجاز، فإن الفقه اليهودي قد وضع تفصيلاً مبيّناً لأحكام هذه العملية، حيث أفردت المشنا ضمن أبوابها العديدة والمتنوعة فصلاً خاصاً في هذا الموضوع، وهو الفصل التاسع من باب

(1) بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979) ص 93.

(2) بن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، ج3، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية د.ت) ص 638.

«سوطا»⁽¹⁾ "מסכת סוטה" (مسيخت سوطا) في كتاب النساء "סדר נשים" (سيدير ناشيم).

وفيما يلي تفاصيل القسامة أو «شريعة العجلة مكسورة العنق»، شروطها، وكيفيتها، كما أوردتها المشنا⁽²⁾:

(أ) «[تتم] شريعة العجلة مكسورة العنق باللغة المقدسة»⁽³⁾، وقد ورد في (التنية: 2/1 - 2): «إذا وجد قاتل في الأرض... يخرج شيوخك وقضااتك» - أي ثلاثة قضاة من المحكمة العليا في القدس، وقول الربى يهودا: خمسة قضاة، كما قيل «شيوخك» - أي اثنان، و«قضااتك» - أي اثنان، ولا يجب أن تكون المحكمة زوجية⁽⁴⁾، فيضاف عليهم قاض واحد أيضاً.

(ب) «ولا تُكسر العجلة إذا وُجد القاتل مدفوناً في تلّ، أو معلّقاً في شجرة، أو عائماً على وجه المياه، لأنه قيل: «في الأرض»، وليس مدفوناً في التل، «ساقطاً» وليس معلّقاً في شجرة، «في الحقل» وليس عائماً على وجه المياه، ولا تُكسر العجلة كذلك إذا وُجد القاتل على الحدود»⁽⁵⁾، أو بالقرب من

(1) سوطا "סוטה": ومعناها المرأة المنحرفة، حيث يبحث هذا الباب في الزنا وارتكاب الفواحش، وفي غير الزوج على زوجه.

(2) ששה סדרי משנה, סדר נשים, סוטה, ט: א - ח (المشنا، كتاب النساء، باب سوطا [أو الزائغة]، 8/1 - 9).

(3) اللغة المقدسة: كناية عن اللغة العبرية، وهي مقدسة لأن بها نزلت التوراة، وما يقوله الشيوخ: «أيدينا لم تسفك هذا الدم» وكذا قول الكهنة: «اغفر لشعبك إسرائيل» يجب أن ينطق باللغة المقدسة أو العبرية.

- משניות מבוארות, נשים, כרך ב, שם, עמ' 156 (تفسير المشنا، كتاب النساء، المجلد 2، مرجع سابق، ص 156).

(4) لا يصح أن تتألف المحكمة من عدد زوجي من القضاة، حتى لا يحدث أحياناً أن تنقسم في الرأي بالتساوي دون حسم أو ترجيح، ومن ثم ينبغي إضافة قاض واحد على هذا العدد، فيكون المجموع خمسة.

- סנהדרין (تفسير المشنا، المصدر نفسه، ص 157).

(5) والمقصود بالحدود هنا هي الحدود المتاخمة لمدينة الأغيار، بحيث لا تفصل الحدود =

مدينة معظمها من الغرباء⁽¹⁾، أو بالقرب من مدينة لا يوجد بها محكمة».

ولا يُقاس إلا من المدينة التي بها محكمة. وإذا وجد القتل متوسطاً بين بلدين تقدم كلتاها عجلتين، وهو قول الربّي يعازر⁽²⁾، ولا تسرى هذه الشريعة على أورشليم⁽³⁾.

(ج) «وإذا وُجد رأس القتل في أحد الأماكن وجسده في مكان آخر، يُنقل الرأس [ليُدْفَن] في محل الجسد على قول الربّي يعازر، وقول الربّي عقيبا هو [دفن] الجسد في محل الرأس».

(د) «ومن أين يُقاس؟ يقول الربّي يعازر: من سُرّة القتل⁽⁴⁾، وقول الربّي

= الإسرائيلية بين الضحية وبين حدود المدينة الغربية الأخرى.

- משניות מבוארות, שם, עמ" 158 (تفسير المشنا، المرجع السابق، ص 158).

(1) وتعليل ذلك كما ورد في الجمارا أن المقصود بالقتيل هنا هو القتل الضحية، فيما عدا القتل المحتمل حدوثه، ذلك أن القتل الذي يقع في هذا المكان هو أمر متوقع، والقتيل نفسه يأثم لأنه خاطر بنفسه ودفع حياته في الذهاب لتلك الطريق.
- שם (المصدر نفسه).

(2) الربّي إيعازر: هو أحد آخر سبعة تلاميذ للربّي عقيبا، وكان من مجددي الشيفا (المعاهد الدينية التلمودية)، وكان من كبار علماء الهاجادا، حيث جعلها قابلة للتفسير كالهالاخا، ومعظم أقواله وتفسيره الموجودة في كلا التلمودين في البرايتا والمدراشيم هي في الهاجادا غالباً، أما القليل منها فهو في الهالاخا.

- האינציקلوپדיה העברית, כרך 3, שם, עמ" 574 (الموسوعة العبرية، المجلد 3، مرجع سابق، ص 574).

(3) وتعليل ذلك من النص: «إذا وجد قتل في الأرض التي يعطيك الرب إلهك لتملكها...»، وأورشليم لم تملك بأي حال، لأنها لم تُقسّم إلى أسباط.

- משניות מבוארות, נשים, כרך ב, שם, עמ" 159 (تفسير المشنا، كتاب النساء، المجلد 2، مرجع سابق، ص 159).

(4) لأنه حسب رأى الربّي يعازر فإن أصل حياة الإنسان في سُرّته، لأنها منتصف الجسد، وتعد الجزء الذي يحوى وسائل التغذية التي تمد الجسم.

- משניות מבוארות, שם, עמ" 160 (تفسير المشنا، المصدر نفسه، ص 160).

عقياً من أنفه⁽¹⁾، ويقول الربى اليعازر بن يعقوب⁽²⁾: من المكان الذى صار به قتيلاً، أى من رقبته⁽³⁾.

(هـ) «وحين يَنْقُضُ شيوخُ أُورشليم⁽⁴⁾ يوتى شيوخ المدينة نفسها «عجلة من البقر لم يُحرث عليها ولم تَجُرَّ بالثَّير» (التثنية: 3/21)، ولا يبطلها أي عيب، وينحدرون بها إلى وادٍ دائم الجريان، وقوي بالفعل⁽⁵⁾، أي جارٍ بشدَّة، وإذا لم يكن الوادي أو النهر جارياً، فهو صالح أيضاً. وتُكسر رقبة العجلة بالساطور من الخلف. ويحرم زرع أو حرث هذا المكان (الوادي)، ولكن يجوز

(1) لأن الأنف - حسب قول الربى عقياً - هو مصدر التنفس، وأصل حياة الإنسان في التنفس، كما ورد في سفر التكوين: «كل ما في أنفه نَسَمَة روح حياة» (22/7).

(2) الربى إلبعازر بن يعقوب: هو أحد حكماء المشنا في نهاية فترة الهيكل الثاني، وفي الفترة التالية لها، وكان معروفاً بين العلماء بعلمه الواسع في التشريعات الخاصة بشعائر الهيكل، وكان منهجه في التفسير هو التفسير الحرفي، وليس المجازي كما كان منهج الكثير من علماء جيله، ويُنسب له تأليف مسيخت مدوت "مسכת מדות" أو فصل المقاييس، وهو فصل في المشنا يصف مقاييس هيكل سليمان والأدوات التي فيه.

- האינציקلופדיה העברית، כרך 3، שם، עמ' 575 (الموسوعة العبرية، المجلد 3، مرجع سابق، ص 575).

(3) جاء في سفر حزقيال: «ليجعلوك على أعناق القتلى الأشرار» (34/21)، ومن ثم يبدو الموت من الرقبة أو بسببها.

- משניות מבוארות، נשים، כרך ב، שם، עמ' 160 (تفسير المشنا، المرجع سابق، ص 160).

(4) وهم أعضاء المحكمة العليا "סנהדרין גדולה" (سنهדרين جدولا)، فبعدما يقيسون ويحددون المدينة القربى من القتل ويقومون بدفنه في مكانه، عندئذ ينتهي دورهم، فينفصلون عن أعضاء المحكمة الصغرى، "סנהדרין גדולה" (سنهדרين قطانا) التابعة لنفس المدينة القربية من القتل، ويعودون إلى مقرهم في أُورشليم، ليقوم بعد ذلك أعضاء المحكمة الصغرى بإتمام بقية الإجراءات.

- משניות מבוארות، נשים، כרך ב، שם، עמ' 160 (تفسير المشنا، المصدر نفسه، ص 160).

(5) يرى بعض المفسرين أنه ليس المقصود نهراً بالفعل، وإنما وادياً أرضه صلدة كالحجر.

- שם، עמ' 161 (المصدر نفسه، ص 161).

العمل فيه بتمشيط خيوط الكتان أو نحت الصخور⁽¹⁾.

(و) «ويغسل شيوخ تلك المدينة (القريبون من القتل) أيديهم بالماء في الموضع الذي كُسِرَت فيه العجلة، ويقولون: «أيدينا لم تسفك هذا الدم، وأعينا لم تبصر». وأتَّى يخطر بالبال أنَّ شيوخ المحكمة وقضاتها سافكو دماء؟، إلا أنه لم يأت إليهم [هذا القتل] وتركوه بلا زاد، ولم يروه وتركوه دون رِفْقَةٍ. أما الكهنة فيقولون: «اغفر لشعبك إسرائيل الذي فَدَيْتَ يا رب ولا تجعل دم برئ في وسط شعبك إسرائيل» (الثنية: 8/21)».

(ز) «وإذا وُجد القاتل قبلما تُكسَّر العجلة تُصَرَف للمرعى. وحينما تُكسَّر تُدْفَن في مكانها. وإذا وُجد القاتل بعدما كُسِرَت العجلة فليُقْتَصَّ منه».

(ح) «وإذا شهد شاهد بأنه رأى القاتل ثم كَذَّبَهُ آخر، أو شهدت امرأة ثم كَذَّبَتها أخرى، تُكسَّر العجلة. وإذا قال الواحد: رأيت، ثم كَذَّبَهُ اثنان، تكسر العجلة، وإذا قال الاثنان: رأينا، ثم كَذَّبَهُما الواحد، لا تُكسَّر العجلة».

وبالإضافة إلى جملة الإيضاحات والتفصيلات السابقة التي أوردتها المشنا بصدد شريعة «العجلة مكسورة العنق» أو «القسامة»، فإن ابن ميمون يطرح كذلك العديد من المسائل الفقهية المستفادة من الشروح المشناوية حول نفس الموضوع، اخترنا منها بعض المسائل غير المذكورة في النص المشناوي، منعاً للتكرار، والتي تزيد الموضوع تفصيلاً، وذلك على النحو التالي:

يكون عمر العجلة سنتين أو أقل، أما لو بلغت سنتين ويوم واحد فلا تصلح⁽²⁾.

(1) وتفسير ذلك كما ورد في الجمارا أن أي عمل محرم في هذا المكان، والمقصود بالتحديد في جسم أو مادة الأرض نفسها كالزرع والحرث، أما أعمال النحت في الحجر، وتمشيط خيوط الكتان مثلاً فلا تجري أو تتم في مادة الأرض نفسها.

– משניות מבוארות, נשים, כרך ב, שם, עמ' 161 (تفسير المشنا، كتاب النساء، المجلد 2، مرجع سابق، ص 161).

(2) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח ושמירת נפש, י: ב (مشنا توراه، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل وحفظ النفس، 2/10).

ولا تُكسّر العِجلة إلا في النهار، ولا تُكسّر عجلتان مرة واحدة، ويُحرّم الانتفاع بها، وتُدْفَن في مكان كُسِرَها⁽¹⁾.

ويُباح الانتفاع بها متى كانت الشهادة زوراً، كيف؟: كأن يشهد الواحد أنه رأى القاتل، ثم يأتي شاهدان ويكذّبان، فتُقَاد العجلة لتُكسّر في الجدول بحسب شهادتهما، وبعد ذلك يأتي آخران فيُكذّبانهما، فهنا يُباح الانتفاع بها⁽²⁾.

إذا وُجد قَتْلَى عديدون، الواحد بجانب الآخر، يُقَاس من أنف كل واحد منهم، وإذا كانت ثمة مدينة واحدة قريبة منهم، تُقدّم عنهم جميعاً عجلة واحدة⁽³⁾.

إذا رأى القاتل شاهداً واحداً، ولو كان (أي الشاهد) عبداً أو امرأة، أو من هو ليس أهلاً للشهادة بسبب ذنب، لا تُكسّر العِجلة ولذلك فمتى كثر السّفّاحون علانية بطلّت هذه الشريعة⁽⁴⁾.

ومن جملة ما سبق نلاحظ مسؤولية الجماعة عن هذه الجريمة، والتي تُرتسم ملمح إيجابي، غير أنها تنحصر في إصلاح الطريق، وتوفير وسائل الحماية فقط. كذلك يسمح المشرع هنا بقبول شهادة العبد أو المرأة استثناءً، وهذا الاستثناء - فيما يبدو - لأنه لا يتعلق بموضوع قانوني خالص، بقدر ما يتعلق بموضوع ديني، في الغالب، فحواء انتزاع دم البرئ من الأرض، وإبراء ذمّة الجماعة.

وسواء أكانت القسامة - عل هذا النحو - وسيلة نفى لتبرئة المشكوك فيهم أو المُدّعى عليهم، أم كانت وسيلة دعائية الحكمة منها ذبوع الأمر وإشهار القاتل، فإن مثل هذا الإجراء المتختم بالطقوس لا يمكن امتداده خارج حدود

(1) משנה תורה , ספר נזיקין, הל"ר רוצח , י: ה - ו (משנה תורה, כתב הגניאיות, تشريعات القاتل, 10/5 - 6).

(2) שם , י: ז (المصدر نفسه, 10/7).

(3) שם , ט: י (المصدر نفسه, 10/9).

(4) שם , ט: יב (المصدر نفسه, 12/9).

أَنِّيَتَهُ، بل لا يمكن فهمه - أساساً - إلا بمنطق بدائي، وما يحكمه من أوليات خرافية ومقولات غيبية، تهتم بما هو طقوس أو شكلي.

ثانياً: القسامة في الشريعة الإسلامية

القسامة - لغةً - مصدر «أَقْسَمَ»، ومعناها الحلف، وهي الأيمان المكررة في دعوى القتل، وهي وسيلة من وسائل إثبات دعوى القتل يقسم بها أولياء القتل لإثبات القتل على المتهم أو يقسم بها المتهم على نفي القتل عنه⁽¹⁾. وكانت القسامة معمولاً بها في الجاهلية فأقرها الإسلام على ما كانت عليه، وحكمة إقراره لها أنها مظهر من مظاهر حماية الأنفس، وحتى لا يذهب دم القتل هدرًا⁽²⁾.

شرعية القسامة:

روي أن النبي ﷺ أقر القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية، فعن سهل بن أبي حمه قال: انطلق عبد الله بن سهل ومحبيصة بن مسعود إلى خير، فنفروا في النخل، فقتل عبد الله بن سهل، فاتهموا اليهود، فجاء أخوه عبد الرحمن وأبناء عمه حويصة ومحبيصة إلى النبي ﷺ فتكلم عبد الرحمن في أمر أخيه وهو أصغر منهم، فقال رسول الله ﷺ: «كَبُرَ الْكُبَرُ»، فتكلما في أمر صاحبهما، فقال رسول الله ﷺ: «يُقَسَمُ خَمْسُونَ مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ فَيُدْفَعُ بَرْمَتُهُ»⁽³⁾، فقالوا: أمر لم نشهده، فكيف نحلف». رواه مسلم⁽⁴⁾، وأبو داود⁽⁵⁾، والبيهقي⁽⁶⁾.

(1) الشريعة الجنائي الإسلامي، ج2، ص 322.

(2) فقه السنة، ج3، ص 60.

(3) الرُّمَّةُ (بالضم) الحبل الذي يُرَبِّطُ به القاتل إذا قِيدَ للقصاص.

- ابن الجوزي، غريب الحديث، ج2، ص 267.

(4) صحيح مسلم، كتاب القسامة، ج3، ص 1292.

(5) سنن أبي داود، كتاب الديات، ج4، ص 177.

(6) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، ج8، ص 118.

وقد اختلف الفقهاء في وجوب الحكم بالقسامة، فجمهور الفقهاء يعتبرونها طريقاً من طرق الإثبات في جرائم القتل، وهم فقهاء المذاهب الأربعة والمذهب الظاهري. وفي المقابل فقد أنكرها بعض الفقهاء، ومنهم سالم بن عبد الله، وأبو قلابة، وعمر بن عبد العزيز. وعمدة الجمهور ما ثبت عن النبي ﷺ من حديث حويصة ومحبيصة، وهو حديث مُتَّفَقٌ عَلَى صَحِّهِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وعمدة الفريق الثاني في عدم جواز الحكم بها أنها مخالفة لأصول الشرع المتفق عليها، إذ الأصل في الشريعة ألاَّ يحلف أحد إلاَّ على ما علم قطعاً أو شاهد حِسّاً، وحجتهم في ذلك أيضاً أن «البينة» على من ادَّعى، واليمين على من أنكر، ولا يرى أصحاب هذا الرأي في الأحاديث التي يستند إليها الجمهور أن رسول الله ﷺ قد حكم بالقسامة⁽¹⁾.

وأما القائلون بالقسامة وهم الجمهور، فيرون أن القسامة سُنة مقررّة بنفسيها مخصّصة للأصول كسائر السنن المخصصة، وأنه يجوز لأولياء الدم أن يقسموا على القاتل إذا غلب على ظنهم أنه القاتل، ولأنَّ للإنسان أن يحلف على غالب ظنه، والعلة في ذلك حوطة الدماء، وذلك أن القتل لما كان يكثر، وكان يقل قيام الشهادة عليه، لكون القاتل يتحرّى مواضع الخُلُوات، فجُعِلَت هذه السنة حفظاً للدماء⁽²⁾.

على أن أغلب القائلين بالقسامة لا يرونها توجب القصاص، بل يرون أنها توجب الدية فقط، سواء كان الفعل عمداً أو شبهة عمد أو خطأ. أما مالك فيرى القصاص بالقسامة في العمد إذا كان المتهم واحداً، فإذا تعدد المتهمون وجب القصاص بالقسامة على واحد فقط يُعَيَّنُّه أولياء القتل، ويحلفون أنه مات من ضربه أو جرحه⁽³⁾.

ولنا أن نرجّح رأي الجمهور، إذ لا يصح القَوْدُ بالقسامة لمجرد الظن،

(1) فقه السنة، ج3، ص 60 - 62 (بتصرف).

(2) المرجع السابق، ص 61.

(3) القرطبي، ج1، ص 459.

ولما كان الحدُّ يُدرأً لمجرد الشبهة، فنرى - قياساً على ذلك - درء القصاص لعامل الظن.

شروط القسامة:

من المتفق عليه أن القسامة لا تكون إلا في جريمة القتل فقط، فلا قسامة في جرح أو قطع عضو أو تفويت منفعة، ويستوي أن يكون القتل عمداً أو شبه عمد أو خطأ. وعند أبي حنيفة لا محل للقسامة إلا إذا كان القاتل مجهولاً، فإن كان معلوماً فلا قسامة.

أما مالك والشافعي وأحمد فمحل القسامة عندهم أن يكون القاتل معيناً، وأن يكون هناك «لَوْتُ»⁽¹⁾ أو قرينة، فإن كان القاتل مجهولاً فلا قسامة عند الأئمة الثلاثة⁽²⁾.

كيفية القسامة:

للقسامة اتجاهان رئيسيان⁽³⁾:

الاتجاه الأول: وهو للأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، وفيه أن القسامة على أولياء القتيل، فيحلف أولاً أولياء القتيل، وهم المدَّعُونَ، خمسين يميناً، لقول الرسول ﷺ: «يحلف خمسون رجلاً منكم وتستحقون دم صاحبكم»، فإن لم يحلف المدَّعُونَ حلف المدَّعى عليه خمسين يميناً وبريء، فإن لم يحلف المدَّعُونَ ولم يرضوا أيمان المدَّعى عليهم برَّيء المتهمون، وكانت دية القتيل في بيت المال (على رأي أحمد).

(1) اللَّوْتُ: أمانة تغلب على الظن صدق مدَّعى القتل، كشهادة العدل الواحد على رؤية القتل، أو يُرى المقتول يتشَّطُّ في دمه والمتهم نحوه أو قربه عليه آثار القتل.
- القرطبي ج1، ص 460.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 329 - 330.

(3) عبد اللطيف، محمد سعيد. القصاص في الشريعة الإسلامية، ص 121 - 122.

الاتجاه الثاني: وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة، إذ يرى أن القسامة على المُدَّعى عليهم أولاً، فيحلفون خمسين يميناً ويُبَرِّءون، وإن أبوا أن يحلفوا استُحْلِفَ المُدَّعُونَ خمسين يميناً، فإذا تم ذلك أُعْطِيَت الدية للمُدَّعين، وعنده أن الحلف لحقن دماء الحالفين، (المدعى عليهم)، كما أن امتناعهم عن الحلف لا يُسْقِط عنهم الدية.

وطبقاً لهذين الاتجاهين فإن القسامة تعتبر وسيلة إثبات أو نفي على السواء، فعند الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد هي وسيلة إثبات خاصة مثبتة للقتل في غياب الدليل الأصلي، أما عند أبي حنيفة فهي وسيلة نفي يدرأ بها المتهمون الجناية عن أنفسهم.

هذا، ويدخل في القسامة ورثة المجني عليه من الرجال، أما بالنسبة للنساء ففيه خلاف، فعند أحمد لا مدخل لهن في القسامة، وعند مالك لهن مدخل في قسامة الخطأ دون العمد، وعند الشافعي يدخل في القسامة كل الورثة سواء كانوا رجالاً أو نساءً. وبالنسبة للصبيان لا خلاف في أنهم لا يدخلون في القسامة⁽¹⁾.

وإذا كان محل القتل قريباً من عدة قرى وجبت القسامة والدية على أقرب القرى إليه، وإن كان المكان قريباً من المصر فعلى أقرب أحياء المصر الدية والقسامة، وهو قضاء عمر بن الخطاب. وإذا وُجِدَت الجثة في مكان عام، أي التصرف فيه للعامة لا لجماعة محصورين، لا تجب القسامة، وتجب الدية من بيت المال⁽²⁾. وعلى هذا تتضح مسؤولية الدولة في ضمان حق الدماء..

القرائن

القرينة القانونية هي افتراض قانوني يجعل الشيء المحتمل أو الممكن

(1) المرجع السابق، ص 122.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 338.

صحيحاً، وفقاً لما هو مألوف في الحياة، ووفقاً لما يرجحه العقل⁽¹⁾. وهي مأخوذة من المقارنة أي المصاحبة، وقد تكون دلالتها قوية أو ضعيفة على حسب قوة المصاحبة وضعفها، وقد ترتقي لدرجة القطع، وقد تهبط إلى درجة الاحتمال البعيد الذي لا يُعَبَّأ به، والمرجع في ضبطها إلى قوة الذهن والفتنة والتَّيَقُّظ⁽²⁾.

والواقع أن الشريعة الإسلامية قد عرفت هذا النوع من أنواع الإثبات، وأخذت به في العديد من أحكامها. ومن ذلك إثبات الزنا بالحمل، فإن الحمل قرينة على الوطء، ومن ذلك أيضاً إثبات شرب الخمر بانبعاث رائحتها من فم الشارب، ومنه كذلك ثبوت السرقة على من يوجد في حيازته المال المسروق، فأساس الثبوت هنا هو القرينة المستفادة من وجود المال في حيازة المتهم، والتي تدل غالباً على أنه هو الذي سرقه⁽³⁾ ولعل الأخذ بالقسامة ذاتها ما هو إلا إعمال للإثبات بالقرينة.

وبالرغم من أنه لا يخلو مذهب فقهي من المذاهب الإسلامية من الاعتماد على القرائن في استنباط الأحكام الفرعية وإقامة الكثير من أحكام الشريعة على القرائن، واتجاه القضاء من وقت نزول الشريعة إلى الأخذ بالقرائن، بالرغم من ذلك فإن جمهور الفقهاء لا يُسَلِّمون باعتبار القرائن دليلاً في إثبات جرائم القتل، إلا فيما نُصَّ عليه بنص خاص كالقسامة، وحجتهم في ذلك أن القرائن في أغلب الأحوال غير قاطعة، وأنها تحمل أكثر من وجه، فإن اعتمد عليها كدليل لإثبات الجريمة فقد اعتمد على دليل مشكوك فيه⁽⁴⁾.

(1) عبد السيد، سمير. النظرية العامة للقانون، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1986)، ص 387.

(2) بهنسي، أحمد فتحي، الدية في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 164، 165.

(3) التشريع الجنائي الإسلام، ج2، ص 340.

(4) عبد اللطيف، محمد سعيد، مرجع سابق، ص 122 - 123 - التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 340، 341.

على أن أقلية من الفقهاء يرون الأخذ بالقرائن في إثبات الجرائم مع الاعتدال في ذلك، ومن هؤلاء ابن القيم⁽¹⁾، والذي يرى أن الحاكم إذا أهمل الحكم بالقرائن أضاع حقاً كثيراً وأقام باطلاً كبيراً، وإن توسع وجعل مُعَوِّله عليها دون الأوضاع الشرعية وقع في أنواع من الظلم والفساد.

ولنا أن نقول إن الإثبات بالقرائن وإن لم ينهض من الشرع مباشرة بقدر ما ينهض من العقل وترجّحه الفطنة وفقاً للظروف والملايسات، فإنه ليس ثمة ما يمنع ألا يتحرك العقل في هذا الاتجاه بدليل خاص من الشرع، ذلك أنه لَمَّا كان هذا العقل مناط التكليف في الإسلام، فهو مدفوع من الشريعة إلى تحقيق مصالح الإنسان بالكلية في توافق تام مع مبادئها.

وإذا كان الفقهاء قديماً قد تجنّبوا الاعتماد على القرائن في إثبات هذه الجرائم، فإنما هو احتراز من الخطأ، ولهم عذرهم، أما في العصر الحاضر فقد كشف لنا العلم الحديث عن العديد من وسائل البحث الجنائي التي يمكن أن تُستخدَم كقرائن أو أدلة جنائية (كالبصمات، ووسائل الطب الشرعي على سبيل المثال)، والتي لأهميتها، ولقطعتها أحياناً، تجدر بالانضمام إلى وسائل الإثبات التقليدية الأخرى، بل قد تحسم الأمر بمفردها أحياناً، سواء في غياب الأدلة التقليدية أو في حضورها.

مقارنة:

تتعدد وسائل الإثبات لجرائم القتل في الشريعة الإسلامية عنها في الشريعة اليهودية، إذ تقتصر في اليهودية على الشهادة فحسب، بينما تتسع في الشريعة الإسلامية لتشمل - إلى جانب الشهادة - الإقرار، والقسامة كذلك. وتفصيل ذلك على النحو التالي:

* لا يأخذ المشرع اليهودي بالإقرار في جرائم القتل أو في القضايا

(1) الطرق الحكمية، ص 403.

الجنائية بصفة عامة، وذلك بافتراض أن اعتراف الجاني على نفسه مقصود به الاستفادة منه بعدم طلبه للشهادة والتجرّد من أهليتها، انطلاقاً من المبدأ الذي يقرّر بأن المذنب غير مؤهل للشهادة لسقوط عدالته. غير أن فكرة اعتراف الجاني على نفسه، بقصد الانسلاخ من أهلية الشهادة عموماً والتحلّل من أداء هذه الفريضة، لا تستقيم أمام المنطق الذي يفيد بأن الإنسان غير متهم فيما يُقر به على نفسه، ويتأكد هذا المعنى بخاصة إذا كان يترتب على «الإقرار» عقوبة جنائية، وهو ما انتهجه المشرع الإسلامي. وما يؤكد على سلامة هذا المنطق هو أخذ التشريعات الحديثة بهذا الإقرار وتفعيلها لدوره، بل واعتباره «سيد الأدلة». وبانضمام الإقرار إلى بقية وسائل الإثبات الأخرى في الشريعة الإسلامية تتعدد آليات التقاضي، مما يُسهّم في رفع كفاءة المحاكمات وتحسين إدارة العدالة.

تتفق الشريعتان في التعويل على الشهادة لإثبات جرائم القتل خصوصاً، بل وشتى صنوف الجرائم عموماً. ومن ثم فقد وضعت كل من الشريعتين، على حد سواء، عدة اعتبارات بشأن الشهادة والشهود في جرائم القتل، أهمها: ألا يقل عدد الشهود عن اثنين بأي حال، كما يُراعى فيهما البلوغ والإدراك، ولا بد أن تتوافر فيهما صفة العدالة والاستقامة، كما استبعد الشارع في كلتا الشريعتين شهادة ذوى القُرْبى، وكل من الأصدقاء والأعداء (على تفصيل في ذلك)، وذلك تجنباً للمحاباة وعدم الحيّدة، أو التجبّي وعدم الإنصاف. وهذا الاعتبار له من السلامة بقدر ما يبرر مراعاته كذلك في التشريعات الحديثة، والأخذ به في بعض النواحي.

أما وجه الخلاف في هذا الموضوع فتعكسه رؤية كل من الشريعتين إلى المرأة وموقفها القانوني كشاهدة. ففي الشريعة اليهودية لا تُقبل شهادة النساء مطلقاً سواء في القضايا الجنائية أو المدنية، أما المرأة في

الشريعة الإسلامية، وإن كانت شهادتها نصف شهادة الرجل، وإن كان غالبية الفقهاء لم يُجيزوا شهادتها في جرائم القصاص، إلا أنها - على أية حال - تحظى بوضع قانوني أرقى من وضع مثيلتها في اليهودية.

- تخضع شهادة الزور في جرائم القتل وغيرها في الشريعة اليهودية لقاعدة «المثلية»، إذ يُعاقب شاهد الزور بمثل ما نوى أن يفعل بالمتهم. أما في الشريعة الإسلامية فتخضع هذه الجريمة نفسها لقانون التعزير، حيث تجيء العقوبة عليها تقديرية تبعاً لما يترتب عليها من آثار. وإذا تجدر الإشادة هنا بعدالة مبدأ «المثلية» في اليهودية، فإن تعددية الوسائل والأساليب العقابية لتحصيل هذه العدالة في ظل قانون التعزير الإسلامي، هذا النهج يمكن أن يكون أكثر اعتدالاً - في ظل تقدير الظروف المحيطة - أكثر منه حال إعمال قاعدة «المثلية» بشكل آلي.

* تتفق الشريعتان في إجراء «القسامة» أو الحلف في جرائم القتل مجهولة الفاعل، فتأتي في اليهودية بوصفها وسيلة نفي فقط، بينما تعمل في الشريعة الإسلامية كوسيلة إثبات أو نفي على السواء، مما يدعم فعاليتها ويوسّع جدواها.

ويدور وجه الشبه لعملية القسامة في الشريعتين على محورية الحلف، فبحسب الشريعة اليهودية يحلف شيوخ المدينة القُرْبَى من القتل أياً كان عددهم، أما في الشريعة الإسلامية فيتحدد عدد المُسْتَحْلِفِينَ بخمسين رجلاً. ومن ملامح هذا الشبه أيضاً وجوب القسامة على أقرب القرى أو الأحياء إلى محل القتل.

* أما وجه الخلاف بين الشريعتين في هذه القسامة فيبرز في ذلك المُرْكَب الطقوسي ذي الدلالات الرمزية، والذي تحفل به القسامة اليهودية، بينما تخلو القسامة في الشريعة الإسلامية من أية طقوس أو شعائر دينية خاصة بها، باستثناء القَسَم في حد ذاته.

- وفي سبيل التحري عن أصل القسامة ومصدرها في كل من الشريعتين،

يتبين أن القسامة في الشريعة الإسلامية ليست شِرْعَةً أو سُنَّةً أصلية، وإنما هي سُنَّة أو عرف جاهلي قد أقره الرسول ﷺ بالنسبة للمسلمين على ما كان عليه في الجاهلية. علماً بأن هذه القسامة لم تكن محل إجماع الفقهاء، فقد قال جمهور الفقهاء، ومنهم الأئمة الأربعة، بإقرار الرسول ﷺ لها، وذهبوا لوجوب الحكم بها، بينما أنكرها البعض، كعمر بن عبد العزيز، وذهبوا إلى عدم جواز الحكم بها. إذاً فقد دخلت التشريع الإسلامي، وأوجب الحكم بها جمهور الفقهاء حمايةً للأنفس وحوطةً للدماء.

وبالرجوع إلى الموضوع الإسرائيلي في القرآن نلاحظ شبهاً بارزاً بين موضوع القسامة في اليهودية، حسبما ورد في التوراة في سفر التثنية، وما ورد في القرآن في سورة البقرة عن قصة العجلة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها في حادثة القتل مجهولة الفاعل، وذلك على النحو التالي:

النص القرآني	النص التوراتي
قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَنْتَجِدُهَا هَبْأً قَالِ آعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالِ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصَ وَلَا يَكَرُّ عَوَائِيَكُمْ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا قَالِ إِنَّكُمْ يَقُولُونَ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَةٌ فَاقْعَ لَوْثُهَا سَبَرُ النَّظِيرِينَ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالِ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَصْنَعُ الْخَرْقَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِئَةَ فِيهَا قَالُوا أَلَنْ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ وَإِذْ قُلْتُمْ نَسَا فَأَذَرْنَا فِيهَا وَاللَّهُ يُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ قُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّئُ اللَّهُ أَلْمُونَ وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ [البقرة: 67 - 73]	«إِذَا وُجِدَ قَتِيلٌ فِي الْأَرْضِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ لَتَمْلِكْهَا وَاقِعاً فِي الْحَقْلِ لَا يَعْلَمُ مَنْ قَتَلَهُ، يَخْرُجُ شَيْوُخٌ وَقَضَاتُكَ وَيَقِيسُونَ إِلَى الْمَدْنِ الَّتِي حَوْلَ الْقَتِيلِ. فَالْمَدِينَةُ الْقُرْبَى مِنَ الْقَتِيلِ يَأْخُذُ شَيْوُخُ تِلْكَ الْمَدِينَةِ عَجَلَةً مِنَ الْبَقَرِ لَمْ يُحْرَثْ عَلَيْهَا وَلَمْ تَجْرُ بِالْأُتْرُجِ، وَيَنْحَدِرُ شَيْوُخُ تِلْكَ الْمَدِينَةِ بِالْعَجَلَةِ إِلَى وَادِ دَائِمِ السَّيْلَانِ لَمْ يُحْرَثْ فِيهِ وَلَمْ يُزْرَعْ، وَيَكْسِرُونَ عُنُقَ الْعَجَلَةِ فِي الْوَادِي، ثُمَّ يَتَقَدَّمُ الْكَهَنَةُ بَنُو لَوِي، لِأَنَّهُ إِيَّاهُمْ اخْتَارَ الرَّبُّ إِلَهُكَ لِيَخْدُمُوهُ وَيَبَارِكُوا بِاسْمِ الرَّبِّ وَخَسَبَ قَوْلُهُمْ تَكُونُ كُلُّ خُصُومَةٍ وَكُلُّ ضَرْبَةٍ، وَيَغْسِلُ جَمِيعُ شَيْوُخِ تِلْكَ الْمَدِينَةِ الْقَرِيبِينَ مِنَ الْقَتِيلِ أَيْدِيَهُمْ عَلَى الْعَجَلَةِ الْمَكْسُورَةِ الْعُنُقِ فِي الْوَادِي وَيُضْرَحُونَ وَيَقُولُونَ أَيْدِينَا لَمْ تَسْفِكْ هَذَا الدَّمُ وَأَعَيْنَا لَمْ تُبْصِرْ، اغْفِرْ لَشَعْبِكَ إِسْرَائِيلَ الَّذِي قَدِّيتَ يَا رَبُّ وَلَا تَجْعَلْ دَمَ بَرٍّ فِي وَسْطِ شَعْبِكَ إِسْرَائِيلَ. فَيُغْفَرُ لَهُمُ الدَّمُ، فَتَنْزَعُ الدَّمُ الْبَرِّ مِنْ وَسْطِكَ إِذَا عَمِلْتَ الصَّالِحَ فِي عَيْنِي الرَّبِّ. « (التثنية: 21 / 1 - 9).

والمُلاحَظ من المقارنة أن أوصاف البقرة المذكورة في القرآن تتفق وأوصاف العجلة المذكورة في سفر التثنية. بيد أن قصة ذبح البقرة كما وردت في القرآن قد جرت في حادثة قتل لم يُعَلَم مقترفه، فجاءت القصة في حالة خاصة⁽¹⁾، بوصفها معجزة لموسى من جهة، وموعظة لبنى إسرائيل ببيان قدرة الله تعالى على إحياء الموتى من جهة أخرى، وأن بعث الله تعالى الحياة في مَيِّت لا يتوقف على سبب من الأسباب التي تدركها عقولهم⁽²⁾، بينما ذبح البقرة الذي ورد في سفر التثنية هو إجراء قانوني يُراعى تنفيذه في كل جريمة قتل مجهولة الفاعل.

وقد يدعوننا ذلك إلى افتراض أن إجراء القسامة في اليهودية، والذي يأتي من قبيل الأحكام الشرعية العملية، يحتمل أنه قد جاء تحريفاً للتراث الشفاهي الإسرائيلي لمضمون القصة الأصلية التي أخبر عنها القرآن في سورة البقرة، بحيث أنها ظلت تتناقل شفاهةً في أوساط اليهود عبر الأجيال بشكل أدّى إلى تحريفها، سواء بوعي أم بدون وعي، وسواء بفعل مؤثرات ثقافية أجنبية أم لا،

(1) أشهر تفاسير هذه القصة أنه قد وقعت في عهد موسى (عليه السلام) حادثة قتل، فطلب بنو إسرائيل إلى موسى أن يدعو ربه أن ينبتهم من ارتكب هذا الجرم، فقال لهم موسى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، فعجبوا من ذلك إذ لم تظهر لهم علاقة بين ذبح البقرة، والكشف عن القاتل، وظنوا أن موسى يهزأ بهم، ولكن موسى بين لهم أن هذا هو ما أمر الله به لإظهار الحق في هذا الحادث، فأخذوا يستفسرون منه عن سن البقرة التي عليهم أن يذبحوها، وعن لونها، وعن عملها، وشدّدوا فشّدّ الله عليهم. فلما شرح لهم ذلك كله بوحى من الله بحثوا حتى وجدوا بقرة تتوافر فيها هذه الصفات جميعاً فذبحوها، وأوحى الله إلى موسى أن يضربوا جثة القتيل بجزء من هذه البقرة فضربوها به فأحياء الله تعالى، وذكر لهم (أي القتيل) اسم قاتله، ثم مات ثانياً، فكان في ذلك معجزة لموسى من جهة، وبيان لقدرة الله تعالى من جهة أخرى.

- الشامي، رشاد عبد الله. مرجع سابق، ص 222.

(2) انظر: وافي، علي عبد الواحد. اليهودية واليهود، مرجع سابق، ص 62، 63.

- أبو الخشب، إبراهيم علي. موسى واليهود، سلسلة إسلاميات، ع (45) (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، د.ت)، ص 43.

حتى دُوِّنت بتدوين التوراة نفسها، بحيث اتَّخذت صيغة «هالاخية» وباتت قانوناً يتعين إعماله في حوادث القتل مجهولة الفاعل، لاسيما وأنه يأتي تكريساً للوساطية الكهنوتية.

وبمقارنة جدواها وآثار فعاليتها في كلتا الشريعتين يتوضح أن القسامة في اليهودية - باستثناء استثمارها كوسيلة دعائية في محاولة لإشهار القاتل - لم يكن لها آثار إيجابية مادية، اللهم إن كان ثمة عائد معنوي وراء ذلك، وهو تسكين النفوس وسد باب التدافع. أما القسامة في الشريعة الإسلامية فعلاوة على ما لها من نفس هذه الآثار، فإن لها - كذلك - أثراً إيجابياً مادياً يتمثل في تعويض دم القاتل بأداء دِيْنَتِهِ إلى وَلِيِّهِ، سواء من المُدَّعَى عليه في حالة الإثبات بها، أو من بيت المال (في أحد الآراء) في حالة النفي بها كذلك. ومن ثم يتجلى حرص المشرع الإسلامي على عدم ضياع الدماء وإهدارها.

■ ■ ■

المطلب الثالث

أحكام عقوبة القتل العمد

المسألة الأولى: عقوبة القتل العمد

أولاً: في اليهودية

قضت الشريعة اليهودية في جريمة القتل العمد بعقوبة ثابتة، وهي القصاص من القاتل كعقاب «مثلي» عادل، لأن «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسْفَك دمه»⁽¹⁾ وقد نُصَّ على هذه العقوبة في أكثر من موضع من أسفار الشريعة أو التوراة: «وإذا أمات أحد إنساناً فإنه يُقْتَل»⁽²⁾، «ومن ضرب إنساناً فمات

(1) التكوين: 6/9.

(2) اللاويون: 24/17.

يُقْتَل قتلاً⁽¹⁾ وواضح التوكيد اللفظي في النص السابق ودلالته في وجوب القصاص والاقتصار عليه.

كذلك ورد في سفر الخروج: «وإذا بَغَى إنسان على صاحبه ليقْتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت⁽²⁾»، حيث يؤكد هذا النص على أن القصاص واجب النفاذ، حتى ولو احتُمى القاتل بمذبح الرب⁽³⁾، إذ جاء النص ليبطل

(1) الخروج: 21 / 12.

(2) الخروج: 21 / 14.

(3) المذبح: هو مكان مرتفع تُقَدَّم عليه الذبيحة أو التقدمة أو البخور أثناء العبادة، وكان القصد من بناء المذابح الاستغاثة بالله أو تقديم الشكوى أو طلب مراحمه، ولذلك كان يفضل بناؤه في الأماكن المرتفعة في أغلب الأحيان، ولعل السر في تفضيل المكان المرتفع راجع إلى فكرة الاقتراب إلى الله إلى جانب جلال المظهر. وقد كان الآباء الأولون لبني إسرائيل لا يقصدون مكاناً معيناً يمارسون فيه شعائر عبادتهم، وإنما الواحد منهم كان يقيم مذبحاً في المكان الذي يترأى له الله فيه، ولم تكن تلك المذابح بمثابة معابد، فلم تكن تتعدى كومة من الحجارة أو تلاً من الرمال، فلم يكن هناك وجود لمعابد أو كهّان أو أعياد خلال فترة الآباء القديمة، لكن مع بدء دخول القبائل العبرية إلى أرض كنعان نشأت فكرة قدسية الأرض إلى جانب الإيمان بقدسية خيمة الاجتماع، ولم تجد الكهانة القديمة فكرة وجود مكان تعبدي واحد مختار إلا بسبب تطلعها إلى مسألة توحيد القبائل حول خيمة الاجتماع، لهذا عارض الكهان منذ البداية إقامة مذابح كثيرة في أماكن شتى لتقريب القربان، لأنها رأت تقديم القربان في كل مكان أمر قد يؤدي إلى عبادة سفك دماء فقط، ومع استقرار القبائل العبرية في أرض كنعان تلاشت وانزوت فكرة قداسة الشعب لوحداية خيمة الاجتماع وحلّت محلها فكرة إقامة مذابح في كل بقاع أرض إسرائيل. وقد تطورت فكرة إقامة خيمة الاجتماع - وهي صورة المعبد الصحراوي - إلى فكرة إقامة المعابد المبنية لعبادة الله مع إقامة مذابح داخل المعابد، وكانت تلك المذابح من الطين أو الحجارة، وكان كل قربان يُذبح بجوار المذبح يأخذون من دمه ويرشون على زوايا المذبح من أجل الرب.

- انظر: محمد، سيعاوي محمد، «أهمية القربان في الشريعة اليهودية» مجلة كلية اللغات والترجمة، ع (25) (القاهرة: جامعة الأزهر، 1994)، ص 32، 33، 34 (بتصرف).

- قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص 385، 386.

العادة التي كانت منتشرة في أوساط الشعوب الأخرى، وهي أن الأماكن المقدسة كانت تُستخدَم كملجأ أو مأمن⁽¹⁾ بالنسبة للقاتل أو لمن وجب عليهم حكم الموت عموماً. والمقصود هنا حسب تفسير العلماء أنه ولو كان القاتل كاهناً يمارس الطقوس المقدسة يأخذونه للموت ولا يدعونه يمارس طقوسه أو يخدم في بيت الرب⁽²⁾، وهذا تأكيد آخر على وجوب نفاذ القصاص، فلا يعصم القاتل منه العيادُ ببيت الرب ولا أقدس مكان فيه وهو المذبح.

وهذا التشديد في العقوبة وحتميتها يأتي - بطبيعة الحال - انعكاساً لشدّة الجرم نفسه، ولذا فإن الرب نفسه يتحرى القصاص من الجناة «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط»⁽³⁾، فالعقوبة هنا ليست لترضية ولي الدم فقط وتسكين غضبه، وإنما - كذلك - لتسكين غضب الإله نفسه⁽⁴⁾.

ولا يقف هذا القصاص عند الإنسان فقط، بل يتعداه ليطول الحيوان

(1) تعد الأماكن المقدسة، كبيوت العبادة والقبور، حرمةً عند أهل الجاهلية، وكان المستهتر بها يعد مخالفاً للعرف والسنة، فيؤدّب. وكان من سننهم أن الرجل في الجاهلية إذا أحدث حدثاً فلجأ إلى الحرم لم يحج، وكان إذا لقيه ولي الدم في الحرم لم يقتله، وإذا اعتدى عليه يكون المعتدي قد ارتكب جرماً. (جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج5، مرجع سابق، ص 610). وهذه الفكرة نفسها استمرت في الإسلام، قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا أَلَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: 125] أي أمناً من العدو وأن يُحمَل فيه السلاح، وروى عن مجاهد وعطاء وقتادة قالوا: «من دخله كان آمناً»، والأمن هنا من الظلم والإغارات الواقعة في غيره، وقد كان الرجل يلقي قاتل أبيه فلا يهيجه.

- تفسير ابن كثير، ج1، ص 160 - تفسير الجلالين، ص 26.

(2) קאסוטו: שמות, שם, לאמ" 78 (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر الخروج، مرجع سابق، ص 78).

(3) التكوين: 9/5.

(4) كانت الفكرة الجوهرية والأساسية للعقوبة في القانون التوراتي هي ترضية الإله وتسكين غضبه، لأن الرب يكره الخطايا، أما الغرض الأكثر شيوعاً للعقوبة، كما يُستخلص من الكتاب المقدس، فهو «طرح الشيطان»

Menachem Elon, *The principles of Jewish law*, (Jerusalem: keter pub., n.d), P. 520.

كذلك: «إذا نطح ثورٌ رجلاً أو امرأة فمات يُرجم الثور ولا يُؤكل لحمه، وأما صاحب الثور فيكون بريئاً، ولكن إن كان ثوراً نطاحاً من قبل وقد أُشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأة فالثور يُرجم وصاحبه أيضاً يُقتل، إن وُضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه كل ما يوضع عليه، أو إذا نطح ابناً أو نطح ابنه فبحسب هذا الحكم يفعل به. إن نطح الثور عبداً أو أمة يُعطى سيده ثلاثين شاقلاً فضة والثور يُرجم⁽¹⁾».

وأياً كان التكييف القانوني لهذه الجناية في كل حالة، فإنه يتوجب قتل الثور في جميع الحالات، وكأنه ليس إلا لَحْتِمِيَّة القصاص، تكفيراً لأجل الدم المسفوك، ولو بدم حيوان غير عاقل!:

«وعن الأرض لا يُكفّر لأجل الدم الذي سُفك فيها إلا بدم سافكه»⁽²⁾.

ويعلق ابن ميمون على ذلك، محاولاً إزالة أي إبهام أو إيهام في هذا الأمر، فيقول: «وكون البهيمة تقتل إذا قتلت إنساناً، ليس ذلك قصاصاً لها كما يشنع علينا الخوارج (يعنى بهم طائفة القرائين)⁽³⁾، بل ذلك قصاصاً لربّها، ولذلك حرّم الانتفاع بلحمها، ليبالغ صاحب البهيمة في حفظها، ويعلم أنها إن قتلت صغيراً أو كبيراً، حراً كان أو عبداً، خسر ثمنها ضرورة، وإن كانت مُحَدَّرَةً لزمة عَوْض زائد على هلاك ثمنها»⁽⁴⁾.

غير أن الواضح هو خلاف ذلك، إذ إن النص على قتل الثور بطريقة معينة، بل وتحديدتها بالرجم على وجه الخصوص، ليؤكد أن الشارع يستهدف

(1) الخروج: 28/1 - 32.

(2) العدد: 33/35.

(3) يرى القراءون الحكم برجم الثور في هذه الحالة قياساً على الحكم برجم صاحبه، وهو يسري - كذلك - على سائر الحيوانات الضارة.

- يمطوف، يوسف إبراهيم - ليشع، دافيد زكي. المرشد الأمين (بدون تاريخ، وبدون ناشر)، ص118.

(4) دلالة الحائرين، مرجع سابق، ج3، ص636.

عقاب الحيوان نفسه، بل والعقاب المبالغ فيه أيضاً. ولذا فإن تبرير ابن ميمون السابق لا يصمد أمام الرفض العقلي المتتالي له، ذلك أنه إذا كان القصد من قتل البهيمة - على حد قوله - هو عقاب صاحبها بتحريم انتفاعه بلحمها وتخسيره ثمنها، فيمكن أن يتحقق ذلك العقاب نفسه دون هلاك البهيمة ذاتها، وإذا كان الأمر يخالطه العامل النفسي، فيمكن مثلاً مصادرة البهيمة. ومن ثم يصعب قبول هذه الفكرة عقلياً بأي حال، والتي نشتم فيها رائحة التفكير البدائي.

وفي الواقع إن فكرة معاقبة الحيوان أو غير العاقل عموماً ذات أصل قديم، وترتكز على عادات قديمة كانت منتشرة بوصفها نظاماً عادية، إذ كان من عادة القبائل الهمجية تنفيذ قانون الأخذ بالثأر من الحيوان كما هو الحال مع الإنسان⁽¹⁾، فكان الإغريق قديماً لا يحاكمون البهائم على قتلها الإنسان فحسب، بل كانوا يحاكمون - كذلك - الفأس أو السكين التي أدت إلى الموت، حتى ولو كانت هذه السكين تُستخدَم في ذبح القرابين للآلهة، فكانوا يقضون بإلقائها في الماء لأن كل ما يودي بحياة الإنسان آثم. حتى أن أفلاطون في قوانينه يجد ضرورة لمحاكمة البهيمة التي تسبب قتل الإنسان⁽²⁾.

استيفاء القصاص:

الأصل في القصاص أن يتولاه القضاء، فلا يُقتَصُّ من القاتل حتى يمثل أمام القضاء ويحكم بموته، كما نصت التوراة: «لا يموت القاتل حتى يقف أمام الجماعة للقضاء»⁽³⁾.

والقصاص بيد القضاة مبدأ عام لكل من استحق عقوبة الموت، سواء في

(1) جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ج1، ترجمة نبيلة إبراهيم، سلسلة الدراسات الشعبية، (22) (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1998)، ص 98، 99.

(2) נתיבות בבקורת המקרא, שם, עמ' 341 (اتجاهات في نقد المقرأ، مرجع سابق، ص 341).

(3) العدد: 12/35.

جريمة القتل أو في غيرها⁽¹⁾. غير أن المشرع وتمسكاً منه ببعض العادات القَبَلِيَّةِ القديمة، وإرضاءً لشهوة الثأر والانتقام المُلِحَّة قد أجاز للمظلوم أو «ولي الدم»⁽²⁾ أن يقضى ممن ظلمه بنفسه، ولذا فإن عادة الأخذ بالثأر قد استمرت على الرغم من اشتراع قانون البيّنات الذي كان من اختصاص السنهدين أو المحاكم⁽³⁾.

وولي الدم هو وحده من يملك حق المطالبة بالقصاص أو استيفائه بنفسه، وليس له الحق في تعطيل العقوبة أو تبديلها - مثلاً - بالدية، كما شدّدت على ذلك الشريعة في العديد من النصوص:

«إذا كان إنسان مبغضاً لصاحبه فَكَمَنْ له وقام عليه وضربه ضربة قاتلة فمات، ثم هرب إلى إحدى تلك المدن، يرسل شيوخ مدينته ويأخذونه من هناك، ويدفعونه إلى يد ولي الدم فيموت. لا تشفق عينك عليه، فتنزح دم البرئ من إسرائيل»⁽⁴⁾.

وفي موضع آخر: «إن القاتل يُقتل، ولي الدم يقتل القاتل، حين يصادفه يقتله... ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت، بل أنه يُقتل»⁽⁵⁾.

(1) **משנה תורה, ספר נזיקין, הל"ר רוצח, א: ה** (משנה توره، كتاب الجنایات، تشريعات القاتل، 5/1).

(2) **ولي الدم: يطلق عليه بالعبرية "גואל-דם"** (جوئيل دم)، وهو أحد أقارب القتيل، والذي يأخذ على عاتقه ملاحقة القاتل والقصاص منه، وهو كذلك من له الحق في إرثه، ولذا فهو يكون أقرب قريب للشخص المقتول. وكان من حقه فك أملاك قريبه المرهونة، وكان عليه - كذلك - أن يتزوج امرأته (عندما يكون أخاه).

- نجيب جرجس، **تفسير الكتاب المقدس**، سفر التثنية، ط1 (القاهرة: مكتبة مار مرقس، 1980)، ص 243.

- **מדריך לתלמוד, שם, עמ" 149** (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 149).
(3) Max Weber, *Ancient Judaism*, tr. Hans H. Gerth and Don Martindde, (London: George Allen pub. 1952) p. 66.

(4) التثنية: 19/11 - 13.

(5) العدد: 31/35، 19، 18.

وإن كان يجوز لولي الدم استيفاء القصاص من القاتل بنفسه. إلا أنه لا يخرج عن ذلك إلا كون الولي جزءاً من القاتل، فإذا كان الولي ابناً للقاتل فلا يقتص من أبيه، كما في حال ما إذا قتل الأب ابنه، فإذا كان هناك ابن للمقتول فهو الذي يقتص من والد والده، لأنه ولي دم، وإذا لم يكن لابن القاتل ولد، لا يكون أحد من إخوته ولياً للدم، ولا يقتص من أبيه، لكن المحكمة هي التي تقتص منه. وولاية الدم تكون للذكر والأنثى على السواء⁽¹⁾. وإذا كان ذلك مراعاةً لاعتبارات إنسانية، فإن هذه الاعتبارية نفسها لم تنضج، لكون الشارع قد أباح للحفيد القصاص من الجد بنفسه.

هذا ويُستوفى القصاص قضائياً بضرب عُقُ الجاني بالسيف، وهو مذهب جمهور الفقهاء، بينما يرى الربى يهودا في القصاص وضع رأس الجاني على سندان⁽²⁾ وقطعه بالساطور. ويُعزى القصاص بالسيف إلى الرومان، ولذا أراد الربى يهودا إلغاء هذه الطريقة، لقول التوراة: «وحسب فرائضهم لا تسلكوا»⁽³⁾، بينما أكد الفقهاء أن الإعدام بواسطة السيف موجود أصلاً في التوراة، حيث تنص على الموت بالسيف في حال المدينة المرتدة أو الضالة: «فاضربوا أهل تلك المدينة، وحللوا قتل جميع ما فيها حتى بهائمها بحد السيف»⁽⁴⁾، كذلك نصت بشأن قتل العبد أنه: «إذا ضرب إنسان عبده أو أمته بالعصا فمات تحت

(1) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, א: ג (משנה תורה, کتاب الجنايات, تشريعات القاتل, 3/1).

(2) وهو خشبة مستوية مغروسة في الأرض مستديرة الشكل، ويرى الربى يهودا أن هذه الطريقة في القتل أفضل من ضرب عنق الشخص وهو واقف فيخر ساقطاً.

— ששה סדרי משנה, עם פירוש רבי עובדיה מברטנורה, ועם פירוש תוספות יום טוב, סנהדרין, הוצ' שוקן, תל-אביב, 1937, עמ' 98 (المشנה, بتفسير الربى عوبيديا ميرطونورا, وتفسير «توسافوت يوم طوف», باب المحاكمات, دار نشر شوكن, تل أبيب, 1937, ص 98).

(3) اللاويون: 3/18.

(4) الشثية: 13/16.

يده ينتقم منه»⁽¹⁾، وإذا كان القصاص يحصل هنا بالسيف، ولأجل العبد الكنعاني، لقول التوراة: «أجلب عليكم سيفاً ينتقم نعمة الميثاق»⁽²⁾، وطالما أن من قتل عبداً يُقتض منه بالسيف، كان الحر من باب أولى، والشريعة على مذهب الجمهور⁽³⁾، ويبدو أن القصاص بالسيف هو من قبيل التواتر أو النقل الشفاهي⁽⁴⁾.

تقييم السياسة العقابية:

بدايةً تجدر الإشارة إلى أن قانون القصاص اليهودي، وإن كان يُعد من المبادئ الأساسية للتشريع اليهودي، إلا أنه لا تختص به الشريعة اليهودية فحسب، بل لقد عرفته شعوب قديمة ومارسته - بشكل أو بآخر - سواء من خلال تشريعات مُدَوَّنة ومنظمة، كما هو الحال عند البابليين، أو من خلال الأعراف والتقاليد، وخاصةً لدى شعوب الجزيرة العربية قبل الإسلام.

وإذا كان قانون حمورابي أسبق زمنياً من القانون التوراتي، فقد حمل ذلك بعض العلماء على القول بأن شريعة القصاص الموجودة في التوراة هي إحدى المؤثرات البابلية، وأن هذا القصاص قد عرفه التشريع اليهودي من خلال قانون حمورابي، والذي عرفه الإسرائيليون إبان إقامتهم في بابل. والذي دفع العلماء إلى ذلك هو جملة التشابهات البارزة بين القوانين التوراتية والقوانين الحمورابية بوجه عام.

ومن هذه التشابهات التوراتية - الحمورابية بشأن قوانين القصاص ما يلي:

-
- (1) خروج: 21 / 20.
 - (2) اللاويون: 26 / 25.
 - (3) ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, סנהדרין, ז: ג (المشنا، كتاب الجنايات، باب المحاكمات، 3/7).
 - (4) משנה תורה, ספר נזיקין, הל" רוצח, א: א (משנה تורה، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 1/1).

قانون حمورابي	التوراة
مادة (196): «إذا فحاً رجل عين ابن رجل (آخر) فعليهم أن يفتأوا عينه» مادة (197): «إذا كسر (رجل) عظم رجل (آخر) فعليهم أن يكسروا عظمه».	اللاويون (24/ 19 - 20): «إذا أحدث إنسان في قريبه عيباً فكما فعل كذلك يُفعل به. كسر بكسر وعين بعين وسن بسن. كما أحدث عيباً في الإنسان كذلك يحدث فيه.
مادة (209): «إذا ضرب رجل بنت رجل آخر وسبب لها إسقاط ما في جوفها (جنينها) فعليه أن يدفع عشرة شقيقات من الفضة لإسقاط ما جوفها». مادة (210): «إذا توفيت تلك المرأة فيجب قتل بنته».	الخروج (21/ 22 - 24): «إذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حبلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يُعْرَم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القضاة. وإن حصلت أذية تُعطى نفساً بنفس وعيناً بعين وسناً بسن».

بيد أنه أياً كانت جوانب الشبه فإنها لا تقوى دافعاً للقطع بالدعوى السابقة، وخاصةً لوجود عدة فوارق هامة في قوانين القصاص بين التوراة وتشريع حمورابي، والتي تتمثل في تحريم التوراة أخذ فدية عن نفس القاتل وحتمية القصاص في القتل العمد، كذلك مساواة اليهودية في القصاص بين الأحرار والعبيد مقابل تفاوت العقوبات بتفاوت الطبقات في قانون حمورابي، أيضاً قيام مبدأ «شخصية العقوبة» في التوراة مقابل مبدأ «العقوبة التبادلية» في قانون حمورابي، والذي بمقتضاه من قتل ابن صاحبه يُقتل ابنه بدلاً منه، بخلاف المبدأ التوراتي القائل: «لا يُقتل الآباء عن الأولاد، ولا يُقتل الأولاد عن الآباء، كل إنسان بخطيته يُقتل»⁽¹⁾ فهذه الأمور تشير إلى اختلاف مرجعية ومنبع كلا القانونين البابلي واليهودي، إذ إن جوهر القصاص في اليهودية ذو أصل ديني/ أخلاقي، أما قوانين القصاص في تشريع حمورابي فكانت نتاج ظروف مجتمعية معينة، وخاضعة لقواعد واعتبارات وعادات خاصة، ومن ثم يفرغ هذا الشبه من مضمونه ليظل شبهاً ظاهرياً فحسب.

(1) الشئبة: 24/ 16.

ومن ناحية أخرى فإن نظرة واحدة في الملف الإسرائيلي في القرآن تطلعننا على أن مبدأ القصاص هو مبدأ توراني أصيل سنّه الله تعالى لبني إسرائيل في التوراة، قال تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45].

ولا مُمَارَاةً في أن التماثل بين الجريمة والعقاب هو العدل عينه، ولا بد أن مبدأ «النفس بالنفس» يتحقق فيه هذا المعنى، إذ لا يعدل قتل نفس بغير حق إلا قتل النفس القاتلة كذلك، ذلك أن القصاص العادل هو المماثلة في الفعل، والذي لا بد أن يقع على شخص الجاني فقط، أما الصورة المُحَرَّفَةُ أو المُشَوَّهَة منه فهي المماثلة في الفعل فقط دون التقيّد بشخص الجاني، بحيث يتعدّاه إلى غيره من الأبرياء، وهو ما قد يحصل في حالات الثأر. وبالنسبة لليهودية فقد اختصت بالقصاص العادل فقط. غير أن موضوع القصاص فيها لا يعورّه إلاّ المغالاة فيه لحد توقيعه على الحيوان أيضاً، وذلك في منحى ارتدادي، ترتد به اليهودية إلى عصور البدائية والهمجية، هذا فضلاً عن أنها قد طوّقت هذا القصاص بالطوق العنصري، وربطته بالجماعة الإسرائيلية فحسب.

هذا وإن كان القصاص مبدأً عادلاً بطبيعته، ولا مناص في اليهودية من توقيعه، وهو - بداهة - حق عين للإنسان على الإنسان، إلا أن هذا الحق يكون أوسع إذا ما اقترن بحرية الخيار.

ثانياً: عقوبة القتل العمد

في الشريعة الإسلامية

تتعدد الوسائل العقابية للقتل العمد في الشريعة الإسلامية، فتأتي على ثلاثة أنواع من العقوبات: (أ) عقوبة أصلية، (ب) عقوبة بدلية، (ج) عقوبة تبعية. وفيما يلي تفصيل أحكام هذه العقوبات.

أولاً: العقوبة الأصلية

(القصاص)

تعريف القصاص:

القصاص هو العقوبة الأصلية الوحيدة لجريمة القتل العمد في الشريعة الإسلامية. والقصاص في اللغة مأخوذ من: (أ) الْقَصُّ، وهو تتبع الأثر، ومنه القاص لأنه يتتبع الآثار والأخبار، (ب) القص، وهو القطع، ويُقال أَقَصَّ الرجل من نفسه إذا أمكن من الاقتصاص من نفسه، والقصاص أن يُفعل به مثلما فعل، سواء أكان قتلاً أم جرحاً أم قطعاً أم ضرباً⁽¹⁾.

أما في الاصطلاح الشرعي فيدور أيضاً حول هذا المعنى، إذ يعنى «المماثلة»، أي معاقبة الجاني بمثل جنايته، كما يعنى المساواة بين الجريمة والعقوبة⁽²⁾.

شرعية القصاص:

القصاص عقوبة مُقدَّرة بنص الكتاب والسنة، فمن أدلة الكتاب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْيَعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأَوَّلِي ٱلْأَلْبَابَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 178 - 179]، وقوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ ۖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45].

ومن أدلة السُّنة ما رُوِيَ عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ قال: «مَنْ قُتِلَ لَهُ

(1) الزبيدي، تاج العروس، ج4، ص 421، 422.

(2) حسنين، عزت حسنين. مرجع سابق، ص68.

قتيل فهو بخير النظرين إِمَّا يُودَى وَإِمَّا يَقَاد». رواه البخاري⁽¹⁾، ومسلم⁽²⁾.

استيفاء القصاص :

يُسْتَوْفَى الْقصاص بالسيف عند أبي حنيفة وأحمد سواء أكان الجاني قد قتل بسيف أم بغيره، فلا عبرة عندهما بالوسيلة التي استخدمها الجاني وآلته، وحجتهم في ذلك قول الرسول ﷺ «لَا قَوَدَ إِلَّا بالسيف». وعند مالك والشافعي وفي رواية عن أحمد يُقتل الجاني بمثل ما قتل به⁽³⁾ وعمدتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: 126].

ويبدو أن أصحاب الرأي الثاني ينطلقون من مبدأ «المثلية» أو مجازاة الجاني بمثل جنائته. غير أنه - في رأي الباحث - ليس ثمة ما يقيّد هذا المبدأ بمثلية الفعل فحسب، إذ المهم والمغزى هو أن تتحقق «المثلية» في النتيجة، ولا سيما إن كان الفعل المراد مماثلته فيه إسراف أو حرمة، أو قد لا يؤدي إلى نفس النتيجة المراد تحصيلها. أما بالنسبة للقصاص بالسيف على وجه الخصوص، فلأنه كان قديماً الوسيلة الشائعة والغالبة المستخدمة في القتل، علاوة على أنه كان أيسر الوسائل. وليس ثمة ما يمنع من استخدام وسيلة أخرى أياً كانت في استيفاء القصاص بأيسر السبل، استرشاداً بقول الرسول ﷺ: «إِنْ اللَّهُ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقَتْلَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلِيُحَدِّثْكُمْ شَفْرَتَهُ وَلِيُرِجَ ذَبِيحَتَهُ» رواه النسائي⁽⁴⁾، والترمذي⁽⁵⁾. ولا شك أن التأكيد على الأبعاد الإنسانية في أي تشريع لا ينفك أن يلوح برؤيته.

(1) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من قتل له قتيل، ج8، ص38.

(2) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة، ج2، ص988.

(3) المغني، ج7، ص، 685 - 689 - التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 150، 151.

(4) سنن النسائي بشرح السيوطي، كتاب الضحايا، ج7، ص 227.

(5) سنن الترمذي، كتاب الديات، ج2، ص431.

والأصل في الشريعة الإسلامية أن لا يستوفي إنسان حقه بنفسه، لأن استيفاء الحقوق متروك للحكام، ولكن جاز أن يستوفي الفرد حقه في القتل بدليل خاص هو تسليم الرسول ﷺ للقاتل المستحق. غير أنه لما كان من شروط الاستيفاء عدم الحيف، والألّا يُعَذَّبُ الْمُقْتَصُّ الْقَاتِلَ، وأن يحسن قتلته، فكان لزاماً أن يتم القصاص بإشراف السلطات المختصة أو بمباشرتها⁽¹⁾، وذلك إعمالاً بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الأنعام: 33].

موانع القصاص:

المراد بموانع القصاص هنا هي تلك الموانع الشرعية التي تأتي من قبيل عدم توافر الشروط اللازمة لوجوبه، وتلك الموانع عديدة ومتنوعة، وليست محل اتفاق جميع الفقهاء، فبعضها أخذ به معظمهم، وبعضها أخذ به أقلهم، وقد سبق التعرض لتلك الأسباب أو الموانع بصدد دراسة أركان هذه الجريمة، وأهمها بإيجاز:

- أن يكون القتل جزءاً من القاتل.
- عدم التكافؤ بين الجاني والمجني عليه سواء في الحرية أو في الإسلام.
- إذا لم يباشر الجناية الجاني نفسه، كما في حالة التحريض أو الإكراه.

سقوط القصاص:

يكاد يتفق هنا مفهوم كل من «الامتناع» و«السقوط»، فالجامع بين امتناع القصاص، وسقوطه هو معنى «العدم». غير أن ثمة farkاً هاماً يحول بين هذا الاتفاق تماماً، لأن امتناع القصاص إنما يكون لعدم توافر الشروط اللازمة له أو تخلف شرط من هذه الشروط، أما السقوط بمعناه المقصود هنا فهو سقوط حق قد تكاملت فيه جميع شروط وجوبه، لسبب من الأسباب.

(1) الشريعة الجنائي الإسلامي، ج2، ص149.

والأسباب الأساسية التي تسقط القصاص بعد وجوبه هي:
(أ) العفو عن القصاص أو الصلح (وسياأتي الحديث عنه مفصلاً في مسألة العفو عن العقوبة).

(ب) فوات محل القصاص أو موت الجاني.
(ج) إرث حق القصاص⁽¹⁾: حيث يسقط القصاص في حالة ما إذا ورثه الجاني نفسه كله أو بعضه، كأن يقتل أحد ولدين أباه ثم يموت غير القاتل، ولا وارث للقتيل سوى القاتل نفسه، فقد ورث القاتل دم نفسه، ووجب القصاص لنفسه على نفسه، فيسقط حينئذ القصاص، ونفس الحكم لو ورث بعضه، فإن القصاص يسقط، ولمن بقي من المستحقين نصيبهم من الدية. كما يسقط القصاص كذلك في حالة ما إذا ورثه من ليس له حق القصاص من الجاني، كأن يكون في ورثة المقتول ولد للقاتل فلا قصاص، وما دام لا يجب بالنسبة لولد القاتل، لأن الولد لا يقتص من أبيه، فهو لا يجب كذلك للباقيين، لأن القصاص لا يتجزأ.

ثانياً: العقوبات البديلية

أ. الدية

تعريف الدية:

الدية في اللغة مصدر «وَدَى»، وودى القاتل القتل: أي أعطى وَلِيَّه دِيَّتَه، فهي المال الذي هو بدل النفس أو الطرف⁽²⁾. وجاء المعنى الشرعي مساوياً للمعنى اللغوي، فهي في الاصطلاح الفقهي: المال الواجب بالجناية في الآدمي على النفس أو ما دونها⁽³⁾.

(1) بدائع الصنائع، ج7، ص251 - المغني، ج7، ص666 - 670 - التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص169.

(2) الزبيدي، تاج العروس، ج10، ص186 - الرازي، مختار الصحاح، ص315.

(3) بهنسي، أحمد فتحي. الدية في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص10.

وَسُئِيَ بَدَلَ النَّفْسِ أَوْ الدِّيَةِ «عَقْلًا»، لِأَنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يَأْتُونَ بِالْإِبْلِ لِيَلًا إِلَى فَنَاءِ أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ فَيَعْقِلُونَهَا (يُرَبِّطُونَهَا)، فَيَصْبِحُ أَوْلِيَاءُ الْقَتِيلِ وَالْإِبِلُ مَعْقُولَةٌ بِفَنَائِهِمْ، فَلِهَذَا سَمَوْهُ عَقْلًا⁽¹⁾.

شرعية الدية:

تثبت الدية بنص الكتاب والسنة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَكُمْ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأْتِيَا بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاكَ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: 178]، والمراد بالأداء هنا هو أداء الدية بالإحسان من غير مماطلة⁽²⁾.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: 92].

ومن السنة قوله ﷺ: «مَنْ قَتَلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا يُوْدَىٰ وَإِمَّا يَقَادُ»⁽³⁾.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «اقتتل امرأتان من هذيل فرمت إحداهما بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختموا إلى النبي ﷺ، ف قضى أن دية جنيها غرة»⁽⁴⁾ عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها». رواه البخاري⁽⁵⁾، ومسلم⁽⁶⁾.

والدية في القتل العمد ليست عقوبة أصلية، وإنما هي عقوبة بدلية من

(1) المرجع السابق، ص 10.

(2) البغوي، معالم التنزيل، ج 1، ص 145.

(3) سبق تخريجه بمناسبة الكلام في القصص.

(4) الغرة: هي الدية الواجبة تعويضاً عن فقد الجنين، وقيل إنها سُميت بذلك، لأنه أول مُقَدَّر ظهر في باب الدية، وكانت تُقَدَّر بخمسين ديناراً أو ستمائة درهم.

السيوطي، تنوير الحوالك، ج 1، ص 62.

- بهنسي، أحمد فتحي. الدية في الشريعة الإسلامية، ص 147.

(5) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب جنين المرأة.. إلخ، ج 8، ص 46.

(6) صحيح مسلم، كتاب القسامة، باب دية الجنين.. إلخ، ج 3، ص 1309 - 1310.

العقوبة الأصلية وهي القصاص، إذ تحل محله حال امتناعه أو سقوطه لسبب من أسباب الامتناع أو السقوط بصفة عامة. على أن هناك حالات يسقط فيها القصاص ولا تحل محله الدية، كما في حالة العفو المجاني، أو فوات محل القصاص (عند مالك وأبي حنيفة على وجه الخصوص).

وفي الواقع أن الدية ذات طبيعة مزدوجة، حيث تجمع بين العقوبة والتعويض معاً⁽¹⁾، فيبدو الشق العقابي في كونها عقوبة جنائية مفروضة ومقدّرة بحد معين، وليس للقاضي أن يغير فيها بالزيادة أو النقصان، ولا يتوقف الحكم بها على طلب الأفراد. كما يتمثل الشق التعويضي فيها في المال الذي يستحقه المجني عليه ويعود عليه خالصاً، والذي يجوز التنازل عنه من قبله.

أنواع الدية:

تجب الدية عند مالك وأبي حنيفة في أحد ثلاثة أجناس، وهي الإبل، والذهب، والفضة. وعند أحمد تجب في ستة أجناس، هي: الإبل، والذهب، والفضة، والبقر، والغنم، والحُلل. والرأي الراجح عند الشافعي هو وجوب الدية في جنس واحد هو الإبل، لأن الإبل هي الأصل في الدية، وأن ما عدا الإبل من الذهب أو الفضة أو غيرها أبدال تزيد وتنقص بحسب زيادة قيمة الإبل ونقصها⁽²⁾.

قيمة الدية:

والواجب من الإبل هو مائة، لما رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: «إن في النفس مائة من الإبل»⁽³⁾. وهي عند الحنفية والمالكية، وفي إحدى روايتين

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص 669.

(2) المرجع السابق، ج2، ص 176، 177.

(3) موطأ الإمام مالك، كتاب العقول، ص 611. وقال عنه الألباني: صحيح وهو مرسل صحيح الإسناد (إرواء الغليل، ج7، ص 300) - سنن النسائي بشرح السيوطي، كتاب القسامة، باب العقول، ج8، ص 60.

للحنابلة تُقَسَّم أرباعاً: خمس وعشرون بنات مخاض⁽¹⁾، وخمس وعشرون بنات لبون⁽²⁾ وخمس وعشرون حِقَّة⁽³⁾، وخمس وعشرون جَذَعَة⁽⁴⁾.

أما الشافعية، وفي الرواية الثانية للحنابلة أنها مُعَلَّظَة أو مُثَلَّثَة، أي تُقَسَّم أثلاثاً: ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفه⁽⁵⁾. وحجة هؤلاء ما روى عن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) أن رسول الله ﷺ قال: «ألا إن في قتل العمد الخطأ بالسوط أو العصا مائة من الإبل مُعَلَّظَة، منها أربعون خلفه في بطونها أولادها»⁽⁶⁾. كما يرى مالك تغليظ الدية في العمد في حالة واحدة، هي قتل الوالد لولده، ففي هذه الحالة تُغَلَّظ الدية وتكون مُثَلَّثَة على النحو السابق بدلاً من كونها مربعة⁽⁷⁾.

ولا خلاف بين الفقهاء في أن الواجب من الذهب ألف دينار. وأما الواجب من الفضة فقد اختلفوا فيه، فعند الحنفية هو عشرة آلاف درهم، وعند المالكية والشافعية والحنابلة هو اثنا عشر ألفاً من الدراهم. وأساس الخلاف بين الفريقين أن أبا حنيفة يجعل الدينار عشرة دراهم، بينما يجعله الثلاثة اثني عشر درهماً، وقُدِّر الواجب من البقر بمائتي بقرة، ومن الحُلِّ بمائتي حُلَّة، ومن الغنم بألفي شاة⁽⁸⁾.

وعلى أية حال يمكن القول بأنه إذا كان التقدير في الدية بالإبل في

(1) وهي الناقة التي طعنت في السنة الثانية من عمرها.

(2) وهي الناقة التي طعنت في السنة الثالثة.

(3) وهي التي دخلت في السنة الرابعة، وأمكن ركوبها.

(4) وهي التي طعنت في السنة الخامسة.

(5) أي الناقة الحامل.

(6) مسند الشافعي، بهامش الجزء السادس من كتاب الأم، ص 259 - 260.

(7) الفقه على المذاهب الأربعة، ج5، ص 364 - 366، التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص

180 - 181، الدية في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 86 - 87.

(8) الدية في الشريعة الإسلامية، ص 87 - 88، التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 178.

الغالب، فلأنها كانت أكثر أموال العرب، وبها يتقايضون، وبها تُحسب ثروتهم. ولمّا كانت هذه الإبل غير حتمية في الأداء، حيث يجوز أن تُستوفى الدية كذلك بأحد النقيدين الذهب أو الفضة، فإنه بالتالي يمكن للعلماء في أي زمان ومكان تحديدها بأي شكل استناداً إلى أصل ثابت أو مُنضبط يُقاس عليه، بحيث يُراعى فيه التغيّر في القيمة وقت التقدير.

استيفاء الدية:

تجب الدية في مال الجاني أصلاً، ولكن يجوز تحميلها على العاقلة⁽¹⁾ في بعض الأحوال⁽²⁾ من باب النصرة والتكافل، فإذا انعدمت العاقلة تحمّلها الجاني أو بيت المال⁽³⁾.

وتحميل بيت المال عبء بذل الدية في سبيل دم المقتول، حال تعذّر

(1) العاقلة: هي عصابة الرجل أو أهل نصرته، وهم من يحملون عنه دية الخطأ، وتسمّى «عقلاً»؛ لأنها تعقل الدماء من أن تُسفك، أي تمسكه، وقيل أنها سميت كذلك، لأن الإبل كانت تُعقل في فناء ولي الدم، ثم عمّ هذا الاسم، فسميت الدية عقلاً، وإن كانت دراهم أو دنانير.

- قلعة جي، محمد رواس - قيني، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء (بيروت: دار النفائس، 1985)، ص 301 - بهنسي، أحمد فتحي، الدية في الشريعة الإسلامية، ص 61.

(2) اختلف الفقهاء فيمن يحمل دية القتل إذا كان القاتل حدثاً صغيراً أو مجنوناً، فيرى مالك وأبو حنيفة وأحمد أن الدية الواجبة على الصغير والمجنون تحملها العاقلة، ولو تعمد الفعل؛ لأنهم يرون أن عمد الصغير والمجنون خطأ لا عمد، إذ لا يمكن أن يكون لهما قصد صحيح، فألحق عمدهما بالخطأ. وفي مذهب الشافعي رأبان: أحدهما يتفق مع الرأي السابق وهو المرجوح، والثاني يرى أن عمد الصغير والمجنون عمد، لأنه يجوز تأديبهما على القتل العمد، وإن كان لا يمكن القصاص منهما، فكان عمدهما عمداً كالبالغ العاقل، وعلى هذا تجب الدية في مالهما.

- التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 179.

(3) زيد بن عبد الكريم بن علي بن زيد، العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي. ص 307 - 308.

الاستيفاء ممن عليهم حَقُّها، يؤكد ضمانة الشريعة للدماء والحقوق على المستوى القانوني من ناحية، كما يشيد بأدائها وفعاليتها على المستوى الاجتماعي عموماً من ناحية أخرى.

هذا، وتجب دية العمد عند مالك والشافعي وأحمد حالة غير مُؤَجَّلَةٍ، إلا إذا رضي وَلِيُّ الدَّم بالتأجيل. أما عند أبي حنيفة فهي مُنَجَّمَةٌ أو مؤجلة لثلاث سنوات، لأن وجوب الدية عنده يكون بمقتضي الصلح، والصلح يكون بحسب الاتفاق عليه تعجلاً أو تأجيلاً⁽¹⁾. ويميل الباحث لترجيح الرأي الثاني، لأنه يأتي بمقتضى المرونة، والتي تعد أحد الجوانب الإيجابية والهامة في أي تشريع ناجح.

وقد ذهب الفقهاء إلى أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، لما رُوي عن النبي ﷺ أن دية المرأة على النصف من دية الرجل⁽²⁾، وقد أجمع الصحابة على ذلك، لأن المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل، فكذلك في ديتها⁽³⁾.

ولنا أن نقول إن هذا الحكم، وإن كان قياساً على أحكام الموارِيث والشهادة الخاصة بالمرأة، ولو كان لها ما يُسَوِّغُها، فإنه ليس ثمة ما يُحْتَمُّ أن تكون المرأة - كذلك - على النصف من الرجل في الدية بالقياس؛ ذلك لأن نص القرآن في الدية مطلق، ولم يخص الرجل في شيء منه عن المرأة، كذلك قوله ﷺ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم»⁽⁴⁾ يُسَوِّى بين الرجل والمرأة في العقوبة أو حق الدماء، والقول بنصف الدية للمرأة يفارق مبدأ التكافؤ.

(1) عزت حسنين، مرجع سابق، ص 109.

(2) وقد ورد بهذا اللفظ موقوفاً عن الإمام علي ومرفوعاً إلى النبي ﷺ، (البيهقي، ج 8، ص 96). وذكر الجزيري أن إسناده ضعيف وفي سنده انقطاع (الفقه على المذاهب الأربعة، ج 5، ص 369).

(3) الفقه على المذاهب الأربعة، ج 5، ص 368 - 370. التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 182.

(4) سبق تخريجه.

وتدعيماً لهذا الرأي نورد هنا بعضاً من الآراء التي ذهب إليها عدد من الفقهاء المحدثين بشأن المساواة بين الجنسين في الدية⁽¹⁾:

يرى عز الدين بليق (كاتب ومفكر إسلامي لبناني) أنه ما دامت المرأة مُكَلَّفة مثل الرجل، وعليها من المسؤوليات مثل ما على الرجل، وإنسانيتها مساوية لإنسانيته، وهي عُزْضة للعقاب إذا انحرفت كما يُعاقب الرجل؛ فمن العدالة أن تكون ديتها مساويةً لدية الرجل.

ويرى الشيخ حسنين مخلوف (مفتي الديار المصرية الأسبق) أن دية المرأة مثل الرجل، فهي إنسان، وهي كل مثله، ويجب أن يتبع فيها ما ثبت في السنة الصحيحة.

ويؤكد عبد الكريم الخطيب (المفكر الإسلامي) على المساواة في الدية بين الرجل والمرأة، ويبنى رأيه هذا على دليلين عقليين:

أحدهما: أن دية العبد أو الأمة على النصف من دية الحرّ، فهل تكون المرأة الحرة المسلمة مساوية للأمة؟

ثانيهما: من المتفق عليه أن قاتل المرأة يُقتل بها قصاصاً، فهل تتكافأ والرجل في الدماء، ولا تتكافأ في الأموال؟

وذهب الشيخ أبو زهرة كذلك إلى أن دية المرأة كدية الرجل على السواء، إذ هي عقوبة الدماء، ولأن المعتدي بقتل امرأة كالمعتدي بقتل رجل على السواء.

كما ذهب إلى نفس الرأي الشيخ محمد الغزالي (الكاتب والمفكر الإسلامي) مؤكداً أن هذا هو الرأي الراجح والمعمول به في كثير من الأقطار الإسلامية.

وفي إطار تقييم الدية تبعاً لشخص المجني عليه، فقد جعل الفقهاء -

(1) نقلاً عن: حسنين، عزت. جرائم القتل بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص 110 - 114 (بتصرف).

قديماً - دية الرقيق قيمته التي يساويها وقت القتل، وهو قول مالك، والشافعي، وأبي يوسف، وعمر بن عبد العزيز. ويرى أبو حنيفة ألا تتجاوز القيمة الدية⁽¹⁾.

وفي الواقع إن موضوع الدية وإن كان - أساساً - موضوعاً عقابياً، إلا أنه يبدو - كذلك - شأنًا تعويضيًا من ناحية أخرى، ولا سيما أنه حق لولي الدم نفسه، وهو وحده من يملك استيفاءه أو التنازل عنه. ومن هذا الاتجاه التعويضي المتوسل بالمال، والذي يكون فيه للإنسان اعتبارية مادية أو مالية من وجه، فإنه من هذا المنظور، وعلى ضوء منطقية عصور الرق، قد لا يُنكر ألا يتساوى العبد بالحر في قيمته المادية وبالتالي في الدية.

وبالنسبة لدية غير المسلم فقد اختلف فيها الفقهاء، وذلك على النحو التالي:

عند المالكية والشافعية إن دية الكتابي على النصف من دية المسلم، وهي ستة آلاف درهم، أو خمسمائة دينار، لما روي عنه عليه السلام أنه قال: «دية المُعَاهَد نصف دية المسلم»، وفي لفظ آخر: «عقل الكتابي نصف عقل المسلم»، وأن دية نسائهم على النصف من دياتهم⁽²⁾.

كذلك قال الحنابلة بنصف دية المسلم، إلا إذا كان القتل عمداً فتكون دية كاملة⁽³⁾. وعند الثلاثة أن دية المجوسي المُعَاهَد ثلث خمس دية المسلم، فتكون من الذهب ستة وستين ديناراً وثلاثي دينار، ومن الورق ثمانمائة درهم (على اعتبار أن الدينار باثني عشر درهماً)، وكذلك عبدة الأوثان، ومن لا كتاب له فيُلْحَقُون بالمجوسيين، وحجتهم أن بعض الصحابة قضى بذلك، وأن المجوس، ومن لا كتاب له أنقص مرتبة من الكتابي لنقصان دينه، وكذلك دية نسائهم على النصف من دية رجالهم⁽⁴⁾.

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 182.

(2) المذهب، ج2، ص 211.

(3) المغني، ج7، ص 793 - 795.

(4) المغني، ج7، ص 796 - الفقه على المذاهب الأربعة، ج5، ص 370. التشريع الجنائي

الإسلامي، ج2، ص 183.

أما أبو حنيفة فيرى أن الإسلام ليس مانعاً من التكافؤ، ومن ثم فدية المسلم عنده تساوي دية غير المسلم، سواء كان كتابياً أو غير كتابي كالمجوسي وعابد الأوثان، وحجته في ذلك إطلاق قوله تعالى: ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثق فديةً مسلمةً﴾ [النساء: 93].

فعم قوله تعالى في الدية جميع أنواع القتل من غير فصل، فدل أن الواجب في الكل على قدر واحد، كذلك ما روي عن النبي ﷺ قوله: «دية كل ذي عهد في عهده ألف دينار»⁽¹⁾، وكذلك لما روى الزهري أن دية المعاهد في عهد أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مثل دية المسلم، ثم إن وجوب كمال الدية أساسه كمال حال القتيل فيما رجع إلى أحكام الدنيا، وهي الذكورة، والحرية، والعصمة، أما الكفر فلا يؤثر في أحكام الدنيا⁽²⁾.

ويرجح الباحث مذهب أبي حنيفة في هذا الخصوص، إذ تمثل نظريته في المساواة بين الأفراد في القصاص والدية، دون النظر إلى الديانة، ذروة النضج والرقى التشريعيين، والتي سبق بها أبو حنيفة عصره، لتضارع أرقى التشريعات الوضعية الحديثة التي تساوى بين الأشخاص أمام القانون، وتتخطى الحدود والاعتبارات العرقية أو الدينية.

سقوط الدية

يمكن إسقاط الدية بعد وجوبها لسبب من الأسباب الشرعية، والأسباب الأساسية التي تجوز إسقاط الدية هي:

(أ) العفو عنها أو الإبراء (وسيأتي تفصيل ذلك في مسألة العفو عن العقوبة)

(ب) فوات محل القصاص والأداء (موت الجاني): حيث اختلف الفقهاء

(1) البيهقي، ج8، ص103، مرسل عن سعيد بن المسيب - مسند الشافعي بهامش الجزء السادس من كتاب الأم، ص259.

(2) بدائع الصنائع، ج7، ص255.

في هذه الحالة على قولين: يرى مالك، وأبو حنيفة أن انعدام محل القصاص يترتب عليه سقوط عقوبة القصاص، ولا يترتب عليه وجوب الدية في مال الجاني، لأن القصاص واجب عيناً، والدية لا تجب إلا برضا القاتل. أما الشافعي، وأحمد فعندهما أن فوات محل القصاص يسقط عقوبة القصاص، ولكنه يؤدي إلى وجوب الدية في مال الجاني⁽¹⁾. ونؤيد هنا القول الثاني، لما فيه من ضمان لحق المجني عليه أو ورثته.

ب - التعزير

أجاز الفقهاء تعزير القاتل العائد كعقوبة بدلية. كلما امتنع القصاص أو سقط عنه لسبب من الأسباب، وسواء بقيت الدية أم سقطت هي الأخرى، وذلك على خلاف بينهم في التفاصيل دون المبدأ:

يرى مالك وجوب معاقبة القاتل متى امتنع القصاص أو سقط، على أن تكون العقوبة الحبس سنة والجلد مائة جلدة. أما الأئمة الثلاثة (أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد) فلا يوجبون عقوبة معينة على القاتل إذا سقط القصاص أو عُفِيَ عنه، ولكن ليس عندهم ما يمنع من عقابه عقوبة تعزيرية بالقدر الذي يراه أولو الأمر صالحاً لتأديبه وزاجراً لغيره⁽²⁾.

وعلى أية حال فإن مبدأ التعزير هنا مقبول عقلاً وشرعاً، إذ إنه ليس ثمة ما يمنع من أن يقرر أولو الأمر عقوبة تعزيرية، لأن الجريمة وإن كانت متعلقة بحق الفرد، إلا أنها - من ناحية أخرى - تُعدُّ اعتداءً على أمن الجماعة وإخلالاً بالطمأنينة، فإذا تنازل أولياء الدم عن الحق في القصاص أو الدية، كان للجماعة أن تعاقب القاتل.

غير أن الباحث يرجح الرأي القائل بجواز تعزير الجاني دون إقرار عقوبة

(1) حسنين، عزت. مرجع سابق، ص 98 - 99؛ التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 156 -

157.

(2) بداية المجتهد، ج2، ص 404؛ التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 184.

معينة، إذ يحسن أن تكون العقوبة غير مقيدة، بحيث تتلاءم وظروف الجريمة والمجرمين، أيًا كانت بواعثها وآثارها وما إلى ذلك من الاعتبارات.

ثالثاً: العقوبات التَّبَعِيَّة

العقوبات التبعية في جريمة القتل العمد عقوبتان هما: الحرمان من الميراث، والحرمان من الوصية. وهي إذ تسمى «تبعيه»؛ لأنها يمكن أن تتبع أو تلحق العقوبات الأساسية الأخرى زيادة في النكال.

(أ) الحرمان من الميراث

ومصدرية هذه العقوبة من السنة النبوية لما روي عنه ﷺ، أنه قال: «من قتل قتيلاً فإنه لا يرثه، وإن لم يكن له وارث غيره، وإن كان ولده أو والده، فليس لقاتل ميراث» رواه البيهقي⁽¹⁾ وروي كذلك عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، قال: «القاتل لا يرث». رواه الترمذي⁽²⁾.

وقد اختلف الفقهاء في هذا الشأن اختلافاً بيّناً، وذلك على النحو التالي⁽³⁾:

- عند مالك أن القتل المانع من الميراث هو القتل العمد سواء أكان بالمباشرة أم بالتسبب، وسواء اقتُصَّ من القاتل أو سقط عنه القصاص لسبب ما. أما القتل الخطأ فلا يحرم القاتل من ميراث المقتول، وإنما يحرمه فقط من الدية التي وجبت بالقتل.
- ويرى أبو حنيفة أن القتل يمنع من الميراث، سواء أكان عمداً أم شبه عمد أم خطأ، بشرط حدوث القتل بالمباشرة فقط دون التسبب، وأن يكون القاتل بالغاً عاقلاً.

(1) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل، ج6، ص 220.

(2) سنن الترمذي، أبواب الفرائض، ج3، ص 288.

(3) مواهب الجليل، ج6، ص 422؛ المهذب، ج2، ص 26؛ عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 185 - 187.

- والرأي الراجح في مذهب الشافعي أن القاتل يُحرّم من الإرث في كل حال، سواء أكان القتل عمداً أم شبه عمد أم خطأ، وسواء أكان مباشرة أم تسبباً، وسواء أكان القاتل بالغاً عاقلاً أم لا.
 - وعند أحمد أن القتل يمنع من الميراث في جميع الأحوال إلا أن يكون دفاعاً عن النفس أو قصاصاً.
- وواضح مما سبق اختلاف الفقهاء فيما بينهم، بحيث لم يتفق مذهباً معاً في هذه المسألة، غير أن القاسم المشترك والرأي المُوَحَّد بين الأربعة هو أن القتل العمد المباشر يمنع من الإرث، وما عدا ذلك من أنواع القتل فهو محل خلاف بينهم. وعلى أي الأحوال فإن مبدأ عدم توريث القاتل له ما يبرره، إذ يأتي من باب سد الذرائع والحوطة من استعجال الميراث، ومن ثم تبدى وجهه هذا المبدأ في صيانة الدماء.

(ب) الحرمان من الوصية

والأصل في الحرمان من الوصية قوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئاً»، رواه البيهقي⁽¹⁾، وذكر «الشيء» نكرة في محل النفي يعم الميراث والوصية جميعاً⁽²⁾، كذلك روي عن علي (رضي الله عنه) قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول ليس لقاتل وصية» رواه البيهقي⁽³⁾.

وبما أن الوصية تجري مجرى الميراث من حيث إن موضوعها مال يُستملك، فقد انتهج الفقهاء في شأن الوصية نفس منهجهم تقريباً في موضوع الميراث، وذلك على النحو التالي⁽⁴⁾:

- (1) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الفرائض، ج6، ص 220.
- (2) عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 187.
- (3) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للقاتل، ج6، ص 281.
- (4) مواهب الجليل، ج6، ص 368؛ بدائع الصنائع، ج7، ص 339؛ التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 188، 189.

- يرى أبو حنيفة حرمان القاتل من الوصية في القتل العمد وشبه العمد والخطأ، بشرط أن يكون القتل بالمباشرة، وأن يكون القاتل بالغاً عاقلاً، ويرى أنها تصح إذا أجازها الورثة، ويرى أبو يوسف أن الوصية لا تصح للقاتل رغم إجازة الورثة لها.

- ويفرق مذهب مالك بين القتل العمد، والخطأ، كما فرق في الميراث، فالقتل الخطأ لا يصلح سبباً للحرمان من الوصية.

- وفي مذهب الشافعية والحنابلة رأيان: أحدهما يرى أصحابه أن الوصية لا تصح لقاتل، وأصحاب هذا الرأي اختلفوا فيما بينهم بعد ذلك وانقسموا إلى فريقين، فريق يرى أن الوصية لا تصح ولو أجازها الورثة، لأن المانع من الوصية هو القتل لا مصلحة الورثة، والفريق الآخر يرى صحة الوصية بإجازة الورثة. وأما الرأي الثاني في كلا المذهبين فيرى أصحابه أن الوصية صحيحة في كل حال دون حاجه لإجازة الورثة.

وعلى أية حال فإن فكرة الحرمان من الوصية - من حيث المبدأ - لها أهميتها، إذ تنضم إلى جانب عقوبة الحرمان من الميراث، لتكونا معاً مجالاً عقابياً إضافياً بجانب المجالات العقابية الأخرى. وهذا المجال يأتي بمثابة عنصر «تقوية»، إذ يمثل عاملاً تعزيزياً داعماً لوسائل العقاب والردع الأخرى.

وإذا كان موضوع الحرمان من الميراث والوصية محل خلاف بين الفقهاء، إلا أنه من الممكن تعميده بالتوفيق بين المذاهب قدر الإمكان؛ وإن كان الباحث يميل لترجيح المذهب المالكي في هذا الشأن، من حيث إنه يتوسط بقية المذاهب الثلاثة الأخرى، وهو القائل باستبعاد القتل الخطأ من الحرمان من الميراث أو الوصية، إذ ينعدم فيه قصد القتل، بحيث يخرج القاتل فيه من دائرة التجريم المحض (وإن كان يدخل فيها - عموماً - من موقع المسؤولية).

تقييم السياسة العقابية

لقد اتسع المحيط العقابي لجريمة القتل العمد في الشريعة الإسلامية ليشمل العديد من الزوايا العقابية، بحيث يمكن أن تتأسس العقوبة على زاوية

بعينها أو أكثر، وهذه الزوايا هي: القصاص، والدية أو التعويض، والتعزير، والحرمان من الميراث أو الوصية.

على أن الزاوية المركزية في هذا المحيط العقابي هي «القصاص»، الذي يمثل العقوبة الأصلية، فإذا التمسها ولي الدم أو من له الحق في المطالبة بالعقوبة كَفَت بذاتها وَجَبَتْ بقية العقوبات الأخرى، لأنها منتهى العقوبات الدنيوية. أما العقوبة البدلية لعقوبة القصاص فهي الدية أو التعويض، فإذا لجأ إليها ولي الدم - عن رضا وإرادة حرة - سقطت العقوبة الأصلية أو القصاص. فالقصاص والدية هما العقوبتان الأساسيتان الواجبتان بنص الكتاب، أما العقوبة التعزيرية، وكذا عقوبة الحرمان من الميراث أو الوصية، وإن لم تتأسسا بنص الكتاب، فيمكن أن تأتيّا تعزيراً لعقوبة الدية، لتلحق بالجاني الساقط عنه القصاص، زيادة في الزجر.

أما عن نظام القصاص فَلَمْ تختص به الشريعة الإسلامية وحدها، إذ كتبه الله تعالى على بني إسرائيل من قبل: ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45]. وبذلك كان «شرع من قبلنا شرع لنا». غير أن الفقهاء المسلمين وإن ردُّوا نظام القصاص إلى التوراة، فلم يتعقبوه في باقي التشريعات التي تضمنته، وبالذات تلك السابقة على التوراة، والتي أسفر البحث العلمي الحديث عن وجود قوانين فيها، مشابهة تلك الواردة في التوراة، وخاصة تشريعات حمورابي، فربما لأنهم لم يجدوا سبباً، ولا كان النظام الفقهي يسمح بإجراء المقارنة بين تشريع ورد في التوراة وتشريع مما ورد في مجال آخر. والواقع أن الوحي قد يُقر مبادئ من عرف المجتمع أو قواعده أو تقاليده، ما دامت لا تزال صالحة لمجتمعها ناجحة في أداء الغرض المرجو منها⁽¹⁾.

وإذا تأملنا القصاص في جوهره نجده يحمل روح الثأر والانتقام من

(1) العشماوي، محمد سيد. روح العدالة، ط2، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1983)، ص 211،

الجاني، لكنه في الشرائع السماوية عموماً هو انتقام مُنظَّم ومحدود بقدر الاعتداء، ومتعادل معه، إذ إن موضوعه «المماثلة»، وهذه القاعدة تعني النفس بالنفس، والعين بالعين، والسن بالسن، وهو ما يؤدي إلى إخماد شهوة الانتقام، ووضع حدود للثأر والنزاعات.

وعلى هذا، فالقصاص هو الجزاء العادل لإزهاق الروح البشرية عمداً ودون وجه حق، ومن ثم فقد كان العقوبة السماوية الوحيدة في بادئ الأمر، والتي نزلت بها التوراة، إلى أن استقرت في الشريعة الإسلامية كأصل عقابي وليس العقاب الوحيد على هذه الجريمة، فلم تأت مطلقة ولا جامدة، إذ نُص عليها بوصفها أحد خيارين (القصاص، والعفو على الدية أو مجاناً). وهذا التخيير إنما يشكل في الواقع مرونة كبيرة، هي أهم ما تكون عندما تتعلق بالجانب العقابي / الجنائي عموماً، وحينما تتوجه إلى أقصى العقوبات خصوصاً.

ولعل هذه المرونة الناتجة عن عدم التقيد بالقصاص وتجاوزه إلى النص - كذلك - على الدية، هذه المرونة من شأنها أن تخلق أو تنشط في النفس الإنسانية روح التسامح، بحيث يحدث توازن سيكولوجي بين الشدة واللين، والقسوة والرفقة. فهناك العديد من النصوص الشرعية⁽¹⁾ سواء من الكتاب أو

(1) من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظَّيْنِ وَالْفَيْضِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 133 - 134].

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لِمَنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَلْيَبْغِ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: 178]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمَنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: 92].

ومن السنة: ما روي عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: «ما خيّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله عز وجل» (رواه البخاري، ومسلم). وقوله ﷺ: «تعاونا الحدود فيما بينكم» (رواه أبو داود، والنسائي، والدارقطني). وعن أنس (رضي الله عنه) قال: «ما رأيت النبي ﷺ رُفِعَ إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو» (رواه أبو داود والنسائي).

السنة، والتي تحضُّ على الصفح والعفو عموماً، وإن كانت تأخذ أسلوب النذب دون الوجوب؛ لتكون على قدر الممكن، وتبعاً لتنوع الطبائع البشرية. ومن ثم تتجلى فلسفة المرونة هنا في مراعاة أحوال أولياء الدم ونفسياتهم.

وإذا كانت الدية - كنظام تعويضي على وجه الخصوص - تأتي أكثر ملاءمةً والواقع التاريخي/الاجتماعي لعصور الرِّق بقيمها ومفاهيمها المادية، والتي صار الإنسان معها ذا قيم مادية محددة بمعايير السوق، فإنه لا مانع - بعدما تغيرت صورة الإنسان، سواء في ظل الشرائع السماوية أو الشرائع الوضعية الحديثة، والتي ردت للإنسان حقوقه الطبيعية وكرامته الإنسانية، وزودته بقيم معنوية راقية، بحيث لا يُقَارَن بالمادة - فإنه لا مانع، عقلاً، من استمرارية الدية كذلك بوصفها خياراً عقابياً، وقد يكون اللجوء إليها أفضل في بعض الأحيان.

وبالرغم من ذلك فقد تحسَّب المشرع الإسلامي من أن يؤدي العفو أو الدية إلى تفشي جرائم الدم، لذا أجاز لولاة الأمر (الحاكم أو القاضي) إنزال عقاب تعزيز بالجاني، حتى لا يفلت بفضل سطوته أو ماله من عقاب تأديبيٍّ مستحق⁽¹⁾. يُضاف إلى ذلك عقوبة الحرمان من ميراث المقتول أو وصيته، وذلك لتحقيق جزاء رادع بقدر الإمكان من ناحية، ومن ناحية أخرى لسدِّ الذرائع ومنع الوارث من استعجال الميراث، مما يعكس جدواها في الردع كعقوبة، وجدواها كذلك في صيانة الأنفس كتدبير وقائي.

ونخلص مما سبق إلى القول بأن تعدد النظم العقابية في جريمة القتل العمد إنما يشكِّل منظومة عقابية ثرية، ومرنة، ومتسقة في آن معاً. وهذه الخصائص بدورها تشهد بكفاءة وفعالية التشريع الإسلامي في هذا الصدد، وإمكانية استيعابه للمتغيّر الزمني/الحضاري.

(1) صدقي، عبد الرحيم. مرجع سابق، ص125.

المسألة الثانية: العفو عن عقوبة القتل العمد وأثر التوبة في سقوطها

تمهيد

إن موضوعي «العفو» و«التوبة» هما موضوعان متميزان فيما بينهما، غير أن ما يجمعهما معاً هو شأن واحد يعدّ القاسم المشترك بينهما، وهو التجاوز عن معاقبة الجاني. وهو كما يأتي من قبل الله تعالى بالتوبة، يمكن أن يأتي - كذلك - بالعفو من قبل المجني عليه أو من ينوب عنه.

وإذا كان عفو المجني عليه عن الجاني مقصوداً به «إسقاط الجزاء المترتب على الجريمة كله أو بعضه»⁽¹⁾، فإن التوبة مقصودٌ بها رجوع المذنب عن إثمه، أو ندمه عليه وإصلاحه، بما يؤهله للغفران الإلهي والصفح عن الجزاء الأخرى.

ونتناول فيما يلي بالتفصيل حكم العفو عن العقوبة، وحكم التوبة، وآثارهما في العقوبة على هذه الجريمة في الشريعتين اليهودية والإسلامية.

أولاً: في اليهودية

(أ) العفو عن عقوبة القتل العمد

لما كان الله وحده - حسب التصور اليهودي - هو صاحب الحق الأول في طلب الدماء «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط»⁽²⁾ فقد حذرت التوراة من أي تهاون أو تسامح في حق هذه الدماء:

«لا تشفق عينك عليه فتتزع دم البريء من إسرائيل فيكون لك خير»⁽³⁾.

(1) زيد بن عبد الكريم بن علي بن زيد، العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي، ط1، الرياض: دار العاصمة، 1980، ص31.

(2) التكوين: 9/5.

(3) الشريعة: 13/19.

وعلى هذا فإن انتزاع دم البريء من الأرض بسفك دم القاتل أو «القصاص» هو مطلب إلهي ثابت، بل ويبدو غايةً في حد ذاته، «لأن الدم يُدنس الأرض، وعن الأرض لا يُكفّر لأجل الدم الذي سُفِكَ فيها إلا بدم سافكه»⁽¹⁾.

بل إن الشفقة على القتلة لتعد - في حد ذاتها - سفكاً للدماء، ولذا يكون القصاص خيراً للإنسان، حتى لا يتمادى القاتل في سفك دماء أخرى⁽²⁾. ومن ثم فقد عارضت اليهودية فكرة «التعويض» أو «الدية»، والتي من شأنها أن تؤدي إلى المساومة في حق الدماء⁽³⁾.

«ولا تأخذوا فديةً عن نفس القاتل المذنب للموت، بل إنه يُقتل»⁽⁴⁾.

وهذا التحريم لا يَخُص ولي الدم فقط، وإنما يسري كذلك على المجتمع كله مثلاً في القضاء، حيث يذكر ابن ميمون أنه «يُحظر على المحكمة أخذ دية من القاتل، حتى ولو قدم كل أموال الدنيا، وحتى لو شاء ولي الدم العفو عنه؛ لأن نفس المقتول ليست ملكاً لولي الدم، ولكنه ملكٌ لله تعالى»⁽⁵⁾.

وعليه فثمة مسؤولية جماعية تقع على الجمهور أو المجتمع في محاكمة القاتل والقصاص منه⁽⁶⁾، ولي لولي الدم إلا القصاص من القاتل، بل إن لم يشأ

(1) العدد: 33/35.

(2) מקראות גדולות, דברים, שם, עמ" 226 (القراءات الكبرى، سفر التثنية، مرجع سابق، ص226).

(3) אינציקלופדיה מקראית, כרך 7, שם, עמ" 431 (موسوعة المقرأ، المجلد 7، مرجع سابق، ص431).

(4) العدد: 31/35.

(5) משנה תורה, ספר נזיקין, הל" רוצח, א: 6 (مشنا تورا، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 4/1).

(6) «وإذا كان إنسان مبغضاً لصاحبه فكمن له وقام عليه وضربه ضربةً قاتلة فمات ثم هرب... يرسل شيوخ مدينته ويأخذونه من هناك ويدفعونه إلى يد ولي الدم فيموت» (التثنية: 19/11 - 12).

ولي الدم ذلك، أو لم يستطع القصاص، أو لم يكن للمجني عليه ولي دم، تتولى المحكمة بنفسها القصاص من القاتل⁽¹⁾.

ويتأكد مما سبق أن القصاص لا يتحتم من قبيل الضرورة والمصلحة الاجتماعية بقدر ما يتحتم كأمر ديني ومطلب إلهي محض، بل ولو تعارض هذا القصاص مع المصالح الإنسانية نفسها، كأن يقع القتل داخل الأسرة الواحدة (كما لو قتل الأخ أخاه)، فلا مفر - إذن - من القصاص، وإن أضر ذلك بمصلحة الأسرة نفسها، فالقتل داخل الأسرة الواحدة كالقتل خارجها⁽²⁾؛ ذلك بأنه إذا كان هذا القتل يمس الأفراد بالدرجة الأولى، والقصاص عليه هو حق للمجني عليه أو ورثته، إلا أن الله - حسب المتصور اليهودي - قد اختص نفسه بهذا الحق، فبات حقاً إلهياً خالصاً، ولا يجوز العفو أو التنازل عنه بأي حال.

(ب) التوبة، وأثرها في سقوط العقوبة

تعريف التوبة

يُطلق على «التوبة» في العبرية لفظ: "תשובה" (Teshoovah) من الفعل "שב" (Shaa)، بمعنى: رجع، أو عاد، أو تاب، أو عدل عن⁽³⁾. وهي تعني في الاصطلاح الشرعي: الرجوع عن طريق الإثم، والعودة إلى طريق الصواب بالرجوع إلى الله وتعاليمه⁽⁴⁾، فالمعنى واحد في اللغة والاصطلاح، وهو «الرجوع».

- (1) משנה תורה, שם, א: ב (مشنا تורה، المرجع السابق، 2/1).
- (2) נתיבות בבקורת המקרא, שם, עמ" 364 (اتجاهات في نقد المقرأ، مرجع سابق، ص364).
- (3) דוד שגב: מילון עברי-ערבי, כרך ב, שם, עמ" 1745 (دافيد سجب: قاموس عبري - عربي، مج2، مرجع سابق، ص1745).
- (4) משנה תורה, ספר המדע, הל" תשובה, עמ" 207 (مشنا تורה، كتاب المعرفة، تشريعات التوبة، ص207).

شروط التوبة

- ولكي تصح التوبة فثمة بعض الشروط التي ينبغي مراعاتها، أهمها ما يلي:
- أن يندم الفرد على ما فعل، ويلوم نفسه وبحاسب ضميره⁽¹⁾، لما جاء: «اعترف لك بخطيتي ولا أكتُم إثمي» (مزمو 32: 5).
- أن يطلب الغفران من الله من الحَسرة والندم والخشوع، وإذلال النفس بالصوم والبكاء⁽²⁾.
- أن يعاهد نفسه أمام الله بالآ يَعود إلى سيرته الأولى، وألا يرجع بعد التوبة لعمل ما يغضب الله⁽³⁾، لما جاء: «ليترك الشرير طريقه ورجل السوء نواياه وليتب إلى الله الرب فهو يرحمه وإلى إلهنا فهو كثير العفو» (أشعيا: 55/7).
- وفي هذا الصدد يطرح ابن ميمون كذلك بعض التفاصيل الفقهية المستمدة من أدلتها الشرعية، والتي تسهم بنصيب وافر في فهم هذه التوبة ومعاييرها، وأهمها ما يلي:
- يمكن أن تكون التوبة تامة أو حقيقية إذا ما أُتيح للفرد فعل الشيء مع القدرة عليه، فعزف عنه من قبيل التوبة والندم، وليس من قبيل الخوف أو الفشل. مثال: كالذي أقدم على خطيئة مع امرأة، وقد أوشك على فعلها، فامتنع عنها، فهو - إذن - ذو توبة كاملة⁽⁴⁾.
- إذا تعدى الفرد على الأوامر أو النواهي، سواء عمداً أو خطأ، وأراد التوبة والرجوع عن خطئه، فيجب أن يعترف ويقر أمام الله تبارك وتعالى لقوله: «إذا عمل رجل أو امرأة شيئاً من جميع خطايا الإنسان وخان خيانة بالرب

(1) المرشد الأمين، مرجع سابق، ص 86.

(2) المرجع السابق، ص 86.

(3) المرجع السابق، ص 85.

(4) משנה תורה , ספר המדע , הל" תשובה , ב: א (משנה תורה , كتاب المعرفة , تشريعات التوبة ,

فقد أذنبت تلك النفس، فلتقر بخطيئتها التي عملت» (العدد: 6/5 - 7)، وكيف يكون الاعتراف؟ يقول: «رَجَوْتُكَ يا إلهي، فقد أخطأت، وزغت، وأذنبت أمامك، وفعلت كذا وكذا. وها أنا قد ندمت، وتأسفت على ذنبي، ولن أعود لمثله أبداً». وهذا هو أصل الاعتراف، ويُندب أن يسترسل المذنب في الاعتراف والندم⁽¹⁾.

- ويندب أن يعترف التائب للكثيرين، ويعلن عن ذنبه لهم، ويكشف عن ذنوبه التي بينه وبين صاحبه للآخرين؛ ويقول لهم: «حقاً لقد أذنبت في حق فلان، وفعلت كذا وكذا، وها أنا اليوم تائب ونادم، أما من يكابر ولا يعلن عن ذنبه، بل يكتمه فتوبته ليست كاملة أو غير حقيقية لقوله: «من يكتم خطايه لا ينجح، ومن يقرّ بها ويتركها يُرحّم» (أمثال: 13/28)، والمقصود من ذلك الخطايا التي بين الإنسان وصاحبه، أما الخطايا التي بين الإنسان والله فلا داعي للإفصاح عنها⁽²⁾.

- ولا تكفر التوبة إلا عن الخطايا التي بين الإنسان وخالقه، كمن أكل مُحَرَّمًا، أو كمن تزوج زوجاً محرماً، وما شابه ذلك. أما الخطايا التي بين الإنسان وصاحبه، كمن ضرب آخر، أو سبّه، أو سلبه وما إلى ذلك، فلا يُغفر له أبداً حتى يعطي ما يحق له لصاحبه ويسترضيه، ولو أعاد لصاحبه الواجب المستحق عليه له، فلا بد من إرضائه وطلب الصفح منه، وإذا لم يسامحه الآخر، يأتي له بثلاثة من أصدقائه ليلتمسوا له الصفح منه، وإذا لم يذعن لهم، يكرر مرة ثانية وثالثة، وإذا لم يصفح عنه، فذاك الذي لم يصفح آثم⁽³⁾.

- من أخطأ في حق صاحبه ومات الأخير قبلما يصفح عنه، يأتي بعشرة أشخاص ويوقفهم على قبر صاحبه، ويقول أمامهم: «أخطأت أنا للرب إله إسرائيل

(1) משנה תורה, ספר המדע, הל" תשובה, א: א (משנה תורה, ספר המדע, תשובה, 1/1).

(2) שם, ב: ה (المصدر نفسه, 5/2).

(3) שם, ב: ט (المصدر نفسه, 9/2).

وأذنب في حق فلان هذا وفعلت كذا وكذا» فإذا كان عليه مال لهذا الميت فليرده لورثته، فإن لم يكن يعلم له ورثه فليودعه في دار القضاء ويقرّ بذلك⁽¹⁾.

وبعد.. فلقد آثرنا فيما سبق استعراض بعض التفاصيل الهامة بشأن موضوع التوبة وأحوالها، تمهيداً للحديث عن أثر هذه التوبة في العقوبة على جريمة القتل العمد، وإذا كانت التوبة أيسر حينما يكون الذنب متعلقاً بين العبد وربّه منها حينما يكون متعلقاً بين الفرد والآخرين، فلهذه الأخيرة شروط، أهمها أن يرفع الظلم عن الآخر، وأن يؤدّي ما له عليه، حتى يقبل الله توبته. وها نحن بصدد جريمة من أشنع الجرائم على وجه الأرض، وهي جريمة القتل العمد، جريمة لم يعد للمجني عليه فيها من وجود حتى يستردّ حقه ممن ظلمه أو يصفح عنه. فما موقف الجاني إذن بشأن قضية التوبة وآثارها في عقوبة القتل دنيوياً وأخروياً؟

التوبة والعقوبة الدنيوية

إذا كنا نفهم أن التوبة الكاملة أو الحقيقية هي الرجوع عن الإثم قبل فعله مع القدرة عليه، فإن التوبة بعد الفعل وحصول الإثم إنما تكون ندماً، وأياً كان صدق هذا الندم، فإنه لا يكفي في اليهودية للتكفير عن هذه الجريمة وإزاحة العقوبة عنها، ولو اقتُرِن بأي محاولة تعويضية، «ولو قدّم كل أموال الدنيا»⁽²⁾، ذلك أن القصاص - كعقوبة دنيوية - هو كفارة في حد ذاته، بل هو الكفارة الوحيدة المناسبة للتكفير عن هذه الجريمة: «وعن الأرض لا يُكفّر لأجل الدم الذي سُفِكَ فيها إلا بدم سافكه»⁽³⁾. فهو - إذن - ضرورة دينية/ميتافيزيقية، ومن ثم فلم يستطع بالتوبة.

(1) משנה תורה , ספר המדע , הל" תשובה , ב: יא (משנה תורה , كتاب المعرفة , تشريعات التوبة , 11/2).

(2) משנה תורה , ספר נזיקין , הל" רוצח , א: 6 (משנה תורה , كتاب الجنایات , تشريعات القاتل , 4/1).

(3) العدد : 33/35.

التوبة والعقوبة الأخروية⁽¹⁾

إذا كانت التوبة سالبة المفعول، وليس لها أثر فاعل في سقوط العقوبة الدنيوية على جريمة القتل العمد بصفة خاصة، فإنه يمكن القول إن التوبة في

(1) إن موضوع «اليوم الآخر» أو البعث والحساب في العقيدة اليهودية يبدو مضطرباً إلى حد ما، ذلك أن الأسفار الخمسة أو التوراة نفسها تكاد تخلو تماماً من الحديث عن البعث والثواب والعقاب، ويعلل فقهاء اليهود ذلك بأن بني إسرائيل كانوا على علم بهذه الأمور قبل بعثة موسى (عليه السلام)، ومن ثم لم يكونوا بحاجة إلى تكرار الحديث عنها، وأن اليهود يقرون ويعتقدون بذلك نقلاً من السلف إلى الخلف. وإذا كان بعض نصوص العهد القديم تشير إلى وجود اعتقاد ما في إحياء الموتى والحياة في العالم الآخر، إلا أن الفكرة الشائعة في ذلك كانت في الإيمان بأن الحياة الدنيا هي موطن الراحة والمتاعب، وأن الحالة الوحيدة التي يعرفونها عن العالم الآخر هي ما عبروا عنه بلفظ "שואול" (شاؤول: اسم مفعول من الفعل سأل، ويلاحظ ما في ذلك من معنى الحساب)، وهي حالة غامضة، ومكان مظلم تحت الأرض، تستقر فيه جميع الأرواح. أما فكرة القيامة والبعث فلم تظهر إلا في الأجزاء المتأخرة من العهد القديم التي تنتمي إلى العودة من السبي (كأشعيا: 19/26، ودانيال: 2/12) [وقد رد بعض العلماء ذلك إلى تأثير الديانة الفارسية والبابلية]. ومنذ ذلك الحين أصبح الاعتقاد في البعث يظهر باضطراد في الآداب التلمودية، وأصبح عنصراً أساسياً من عناصر العقيدة اليهودية. (انظر في هذا الشأن:

- منى ناظم: **المسيح اليهودي ومفهوم السيادة الإسرائيلية**، سلسلة «نحن وهم»، عدد (1)، (الإمارات العربية المتحدة. مؤسسة الاتحاد للصحافة والنشر، د. ت)، ص 123.

- إدريس، محمد جلاء. مرجع سابق، ص 65، 66.

- J. Bright, *A History of israel*, (Philadephia U.S.A: the wet Minister press, 1952) P.352.

هذا ويذهب بعض العلماء إلى أن البعث إنما يكون بالروح والجسد معاً في حياة أبدية، وهذا العالم ليس فيه مأكلاً ولا مشرب، بالرغم ما فيه من أبدان وأعضاء، إلا أن الأبرار يجلسون متوجي الرؤوس مستمتعين ببهاء الرب، ونظراً لأنه ليس كل بني إسرائيل متساوين في هذا العالم، بل كل حسب منزلته، فقد ذكرت المشنا لفظ «نصيب» بشكل مبهم. أما الربى موسى بن ميمون فيرى أن هذا العالم عالم أرواح فقط، وليس فيه أبدان وأعضاء.

- משניות מבוארות, בזיקין, כרך א, שם, למ" 437 (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 1، مرجع سابق، ص 437).

المعتقد اليهودي لها تأثير إيجابي في الحساب الأخروي على الخطايا الدنيوية بصفة عامة.

وعلى الرغم من تأكيد التوراة على عظم جُرم سفك الدماء، إذ ليس ثمة ما يفسد الأرض كسفك الدماء، فلا العبادة الأجنبية (الرِدَّة)، ولا غشيان المحارم، ولا تدنيس السبت بأعظم من سفك الدماء، وكل من يرتكب هذا الجرم آثم، ولا تعادل الفروض التي أداها طوال حياته هذا الجرم، ولا تخلصه من الحساب⁽¹⁾، فعلى الرغم من ذلك كله فإنه ليس ثمة ما يحول دون الغفران الأخروي عموماً. ويتأسس ذلك على المبدأ العَقْدي الذي صاغته المشنا استناداً إلى العهد القديم. وذلك على النحو التالي:

«لكل بني إسرائيل نصيب في الآخرة»، كما جاء «وشعبك كلهم أبرار إلى الأبد يرثون الأرض، غُصْنُ غرسي عَمَلُ يَدَيَّ لِأَتَمَجِّدَ» (أشعيا: 21/60). وهؤلاء هم الذين ليس لهم نصيب في الآخرة: منكرو البعث، ومنكرو التوراة، والأبيقوريون⁽²⁾ (أو الملاحدة). وقول الربى عقيباً: وكذلك من يقرأ في الأسفار

(1) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ד: ט (مشنا توراه، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل 4/9).

(2) يطلق على المُلحد أو المهرطق لفظ "אפיקורוס" «أبيقوروس»، ويذكر ابن ميمون أنها كلمة آرامية من لفظ "הפקר" (هَفْقِير) بمعنى خرق أو احتقر تعاليم التوراة، وهناك من يرى أنها نسبة إلى الفيلسوف اليوناني «أبيقور» الذي أسس مذهباً تسمى باسمه (341 - 270 ق.م) وفحوى مذهبه الفلسفية في الأخلاق أن اللذة غاية ما يريده الإنسان، فعليه أن يبحث عنها ويتجنب الألم، وهو أراد باللذة امتناع الألم الجسماني وانتزاع القلق العقلي والروحي في الإنسان، أما أتباعه فمنهم من اتخذ من مبادئه سبيلاً إلى الإباحية وإطلاق العنان للشهوات. قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص22، 23. وقد أطلق الحكماء هذا الاسم على كل من يحتقر أو ينكر تعاليم التوراة المكتوبة أو الشفوية، كإنكار وجود الله ووحدانيته، وإنكار النبوة، وتدني المقدسات.

- משניות מבוארות, נזיקין, כרך א, שם, עמ' 438 (تفسير مشنا توراه، كتاب الجنايات، المجلد 1، مرجع سابق، ص438).

الخارجية⁽¹⁾ والراقي⁽²⁾ (أو المشعوذ). وقول الربى شأؤول: «وكذلك من يتفوّه بلفظ الجلالة⁽³⁾ حرفياً».

غير أن مبدأ ميراث بني إسرائيل للنعيم الأبدي في الآخرة كما يبدو من $h >$ النص المشناوي ليس مطلقاً، إذ يُستثنى منه بعض الخطاة، والذين يحاسبون بآثامهم إلى الأبد، وذلك إن لم يرجعوا ويتوبوا عنها، أما إن تابوا ورجعوا عنها فلهم نصيب أو حظ في هذا العالم السرمدى⁽⁴⁾.

ويتوسع ابن ميمون في هذا الشأن فيذكر أن «هؤلاء ليس لهم نصيب أو حظ في الآخرة، بل يُقَطَّعون ويُهلَّكون ويُدانون على جُلّ ذنوبهم وآثامهم إلى أبد الأبدین، وهم: المانويّة⁽⁵⁾ والأبيقوريّة (أو الملاحدة والزنادقة)، ومنكرو

(1) وهي كتب الزنادقة الذين فسروا كتب التوراة والأنبياء والمكتوبات «التاناخ» حسب هواهم أو اتجاههم ودون الاعتماد على تفسير الحكماء أو الرابانيين.

- משניות מבוארות, נזיקין, כך א, שם, למ" (تفسير المشنا توراه، كتاب الجنايات، المجلد 1، مرجع سابق، ص438).

(2) والمقصود به هنا هو اسم الله المقدس أو لفظ الجلالة "יהוה" «يهوه» على وجه الخصوص، وهو أكثر الأسماء قداسة، فكان لا ينطق به إلا كبير الكهنة يوم عيد الغفران في قدس الأقداس، أما بقية اليهود فكانوا يستخدمون لفظة «أدوناي» أو «سيدي»، ولكن بمرور الوقت اكتسب هذا الاسم هو الآخر شيئاً من القداسة، وأصبح من العسير التفوّه به، ولذا يستخدم بعض المتدينين كلمة "השם" (هاشيم) أو (الاسم) للإشارة إلى الخالق، كما يكتفي بعض الأرثوذكس بكتابة حروف عبرية مثل حرف اليود (الياء) أو حرف الهاء (ה) اختصاراً لـ«هاشيم»، أو حرف الدال "ד" اختصاراً لـ«أدوناي» "אדונאי" امتناعاً للنطق بلفظ اسم الجلالة بصورته الأصلية (موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مرجع سابق، ص176). وقصد في الجمارا من يتفوّه بالاسم الخاص أو المقدس من العامة والجهلاء الذين يشتغلون بالأمر الدنيوية.

- שם, למ" 438 (المصدر نفسه، ص438).

(3) ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, סנהדרין, י: א (المشنا، كتاب الجنايات، باب المحاكمات، 1/10).

(4) משניות מבוארות, שם, למ" 437 - 438 (تفسير المشنا، المرجع السابق، ص437 - 438).

(5) المانويّة (نسبة إلى مؤسسها ماني بن فانك، وُلِدَ بجنوبي بابل نحو سنة 216م، وأدعى النبوة)، وهي فرقة غنوصية أو باطنية مسيحية، كانت أخطر البدع التي تعرضت لها =

التوراة، ومنكرو البعث ومجيء المخلص، والمارقون (أو المرتدون)، والمُضَلَّلون⁽¹⁾، والمفارقون للجماعة، والمجاهرون بآثامهم، والوُشاة⁽²⁾، وناشرو الرعب بين الجماعة، وسافكو الدماء، والمغتابون (أصحاب لسان السوء)، والتارك لِعُرْلَتِهِ (أو غير المختون)⁽³⁾.

وبالطبع فإن هذا القول أو المبدأ ليس نهائياً أو مطلقاً، بل يُقَيَّد بتوبة العصاة أو المذنبين، والتي تؤهلهم للغفران الأخروي، «إن برّ البار لا ينجيهِ في يوم معصيته، والشرير لا يعثر بشِرِّه في يوم رجوعه عن شره»⁽⁴⁾. ولذا فقد عقّب ابن ميمون على قوله السابق، وأتبعه قائلاً: «وماذا يُقصد من أن كلّ واحد من هؤلاء (المذكورين آنفاً) ليس له نصيب في الآخرة؟ أي عندما يموت بلا توبة، لكن إن رجع عن إثمه ومات وهو تائب فهو من أبناء الآخرة، لأنه ما من شيء يقف في وجه التوبة، حتى من كفر بالله طيلة حياته ثم تاب آخرها، فإن له نصيباً في الآخرة كما جاء: «سلام سلام للبعيد والقريب قال الرب» (أشعيا:

= المسيحية. وأطولها عمراً، لأنها استمرت من القرن الثالث حتى القرن الثالث عشر، وأهم أركانها القول بالثنائية أو بآله للنور وآله للظلام، وتختلط فيها التعاليم المسيحية بالتعاليم اليهودية والبوذية والزردشتية، وتنتشر في آسيا الصغرى والهند والصين، وبلاد البلقان وإيطاليا وفرنسا (عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ص299)، والمقصود بهم هنا هم: من ينكرون وجود الله، ومن يقولون بتعدد الألوهية أو بثنائية أو بثلاثية الإله، ومن يقولون بتجسيد الإله، وعابِدو الكواكب أو النجوم وغيرها.

- משנה תורה, ספר המדע, הל" תשובה, ג: ٢ (משנה תורה, كتاب المعرفة, تشريعات التوبة, 7/3).

(1) والمقصو بالمضلل هو من يفتن قومه ويشيع بينهم الضلالة لتركهم شيء من الدين أو الدين كله.

- משנה תורה, שם, ג: ١ (משנה תורה, المرجع السابق 10/3).

(2) والواشي هنا هو من يوشي بصاحبه لدى الأغيار أو الوثنيين ويسلمهم ماله أو دمه.

- משנה תורה, שם, ג: ٢ (משנה תורה, المرجع السابق, 12/3).

(3) משנה תורה, ספר המדע, הל" תשובה, ג: ١ (משנה תורה, كتاب المعرفة, تشريعات التوبة, 6/3).

(4) حزقيال: 12/33.

59/57)، فكل العصاة والمرتدين وما شابههم إن تابوا، سواء سراً أو علانية، تُقبل توبتهم. لقوله: «ارجعوا أيها البنون العصاة فأشفي عصيانكم (أرميا: 3/22)⁽¹⁾.

ومن جملة ما سبق يتبين أن أثر التوبة في الآخرة والحساب والعقاب - وأياً كان مدى الأصالة في هذه العقائد، أو مدى احتمالية وجود مؤثرات خارجية بها - لا يفضي إلى العفو الأخرى عن خطيئة القتل العمد فقط، بل وعن جميع الخطايا أياً كانت.

ثانياً: العفو عن عقوبة القتل العمد وأثر التوبة في سقوطها في الشريعة الإسلامية

(أ) العفو عن العقوبة

1 - العفو عن القصاص

على الرغم من بشاعة قتل النفس الآدمية بغير حق وفداحة العقوبة عليها بالتالي، وهي القصاص أصلاً، إلا أن الشريعة الإسلامية قد جوّزت العفو عن هذه العقوبة ومنحت هذه الإجازة كسلطة لولي الدم بامتلاكه حق الخيار في القصاص أو العفو، بل لقد رغب الشارع في هذا العفو لدرجة الندب.

والأصل في جواز العفو الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فقد أقر العفو في سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَإِنْ بَاعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّى إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّنْ أَعْنَدَكَ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 178]، وفي قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نَفْسَ بِالْغَيْبِ وَالْعَيْنِ وَالْأَنفِ وَالْأُذُنِ وَالْلسَنِ بِالسِّنِ

(1) משנה תורה, שם, ג, יד (משנה תורה, المرجع السابق, 14/3).

وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ [المائدة: 45]، حيث جعل العفو عن القصاص - في الآية السابقة - كفارة للمجني عليه، وسماه صدقة، كل هذا لصالح الترغيب فيه ^(١)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: 40]. فهنا وعد الله تعالى العافي بالأجر والمثوبة، ثم أبهمه وجعله حقاً عليه سبحانه وتعالى زيادة في الترغيب والحث على العفو ^(٢).

وأما السنة، فقد روي عن أنس بن مالك قال: «ما رأيت النبي ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو» رواه أبو داود ^(٣) والنسائي ^(٤).

كذلك روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ما نقصت صدقة من مال، وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً» رواه مسلم ^(٥)، وأحمد ^(٦)، والطبراني في مكارم الأخلاق ^(٧)؛ وعليه فقد أجمع الفقهاء على جواز العفو عن القصاص، وأنه أفضل من الاستيفاء ^(٨).

وهذا العفو الذي يأتي تحديثاً في تشريع القصاص كان من نصيب الشريعة الإسلامية، إذ شرعه الله تعالى للمسلمين، في تطوير لقانون القصاص الذي خص الله به بني إسرائيل، حيث كان فيهم القصاص فقط في القتل العمد، ولم يكن فيهم العفو أو الدية، فخص المسلمين - بعد ذلك - بهذه الخاصية الجديدة تخفيفاً لهم ورحمة، قال تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ

(1) البغوي، معالم التنزيل، ج2، ص 41.

(2) المراغي، تفسير المراغي، ج9، ص56.

(3) سنن أبي داود، كتاب الديات، ج4، ص169.

(4) سنن النسائي بشرح السيوطي، كتاب القسامة، ج8، ص138.

(5) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، ج4، ص201.

(6) مسند الإمام أحمد، ج2، ص235.

(7) الطبراني، مكارم الأخلاق، ص58.

(8) زيد بن عبد الكريم، العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص288.

إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴿البقرة: 178﴾.

وهذا العفو يعني تهاوناً إزاء هذه الجريمة وحقوق الأدميين، إذ إنه غير حتمي أو واجب النفاذ، ومع كونه مندوباً، إلا أنه متروك لسلطة ولي الدم أو إرادته، وفي ذلك يقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: 33]، والمراد بالسلطان في هذه الآية هو الحجة والملك الذي جعل إليه من التخيير في قبول الدم أو العفو⁽¹⁾.

أما وليّ الدم فهو الوارث الذي يطالب بالعقوبة أو يعفو عنها بعد وفاة المجني عليه، محافظة على حق المجني عليه من الإهدار، وإرواء لعاطفة الانتقام في نفوس الأولياء، وإطفاء لنار الحقد عندهم. فهو حينئذ عقوبة لحق الأدميين، فإذا صفت نفوسهم، واستراحت ضمائرهم، فقد يجودون بعفوفهم⁽²⁾، وهو ما حث عليه الشارع وتحسّب له في آن معاً، فإذا ما أعلنوا عفوهم عمن اعتدى عليهم سقطت عقوبة القصاص عن الجاني. وفي بعض الحالات قد يحبذ الولي العفو أو يلجأ إليه، عندئذ يستفيد من هذه المرونة أو هذا العفو من يناسب وجهته وميله. وقد ضرب لذلك الشيخ أبو زهرة المثال التالي⁽³⁾: «قد يحدث أن يقتل أحد أخاه، ويكون ولي الدم هو الأب، فإن مصلحة الأب ألا يُقتل له ولدان هما كل ولده، فكان العفو ليبقي له أحدهما، وهو يبوء بإثم أخيه».

ومن جهة ثانية قد يبدو للعفو فائدة أخرى، وهي أن القاتل المعفو عنه قد يأتي من الأعمال الصالحة في المدة التي عاشها بعد استحقاق قتله ما يمحو به هذه الفعلية الشنعاء، فمن الرحمة إمهاله لعله يصلح أعماله⁽⁴⁾.

(1) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج7، ص44، 45.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج10، ص255؛ الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص225.

(3) نقلاً عن: حسنين، عزت، جرائم القتل بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص99.

(4) تفسير البحر المحيط، ج8، ص291.

ومما سبق يتوضح أن «العفو» هو محل اعتبار وحسبان لا محل نكران، فلا مجال لأن ينكره عقل معتدل ومدقق، وخاصة بعدما بان أن الحكمة منه هي مراعاة أحوال المجني عليهم أو أولياء الدم وطبائعهم ونفسياتهم، وكذلك مراعاة ظروف الجناية وملاساتها.

أما عن مضمون العفو فهو عند الحنفية والمالكية يعني إسقاط القصاص مجاناً، في حين أن التنازل عنه لقاء الدية ليس عفواً عندهما، وإنما هو «صلح»؛ لأن تنازل الولي لا ينفذ إلا إذا قبل الجاني دفع الدية. أما الشافعية والحنابلة فعندهم أن العفو هو التنازل عن القصاص عموماً، سواء أكان مجاناً أم على الدية، كما أن عفو الولي عن القصاص مقابل الدية ملزم للجاني دون توقف على رضاه⁽¹⁾.

ويرجح الباحث ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة من أن عفو الولي عن القصاص لقاء الدية لا يشترط فيه التوقف على رضا الجاني: ذلك أن القصاص أشد من الدية، فكان تركه يدخل في دائرة الإسقاط المحض، ومن ثم فهو عفو لا يستلزم لإتمامه موافقة الطرف الآخر (الجاني)⁽²⁾، بالإضافة إلى أن الجاني هو المُعتَدِي، وليس من شأن من ثبتت عليه عقوبة ألا يُلْزَم بها، فالخاضع للعقوبة دائماً شأنه الخضوع وتصغير منزلته أمام المجني عليه، إذ هذا هو المتناسب ومبدأ العقوبة والردع، لا أن يُوقَف حق المجني عليه على موافقة الجاني، مع ما في اعتبار رأيه من رفع لمعنويته وإبراز لمكانته، وكل منهما لا يتلاءم مع كونه مُعاقَباً⁽³⁾.

غير أن الباحث - مع ذلك - يأخذ من رأي الحنفية والمالكية مراعاة التفريق والتمييز بين العفو المجاني، والعفو مقابل الدية. فإذا كان معنى العفو في

(1) بدائع الصنائع، ج7، ص241؛ حاشية الدسوقي، ج4، ص240؛ الأم، ج6، ص10؛ المغني، ج7، ص752.

(2) عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص776.

(3) زيد بن عبد الكريم، مرجع سابق، ص291، 292.

الاصطلاح هو إسقاط حق جوداً وكرماً، وإحساناً مع القدرة على الانتقام⁽¹⁾، فإنه يحسن أن يُنسب ذلك المعنى إلى العفو المجاني؛ إذ إن فيه معنى «الإحسان»، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «العفو الكلي»، وذلك في مقابل العفو لقاء الدية، أو ما يمكن أن يُطلق عليه كذلك «العفو الجزئي». (إن جاز التعبير في كليهما).

والذي من حقه العفو عند أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد هو نفسه من يملك حق القصاص، والقصاص عندهم - كما تقدم - هو حق لجميع الورثة من ذوي الأنساب والأسباب، الرجال والنساء، والصغار والكبار، فكل واحد منهم يملك حق العفو إذا كان بالغاً عاقلاً. أما عند مالك فمن يملك حق العفو هو العاصب الذكر الأقرب درجة للمقتول، والمرأة الوارثة التي لا يساويها عاصب في الدرجة، والتي لو كان في درجتها رجل ورث بالتعصب. وكما يصح أن يكون العفو من ولي القاتل، يصح - كذلك - أن يكون من القاتل نفسه قبل موته⁽²⁾.

وإذا عفا الولي عن الجاني ثم قتله بعد العفو عنه صار الولي قاتلاً عمداً باتفاق؛ لأن الجاني بالعفو عنه صار معصوم الدم⁽³⁾ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأْتِبَاغُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاؤُهُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّنْ أَعْدَائِكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 178].

وقد اختلف الفقهاء في تفسير العذاب في هذه الآية، والعقوبة في هذه الحالة على أربعة أقوال على النحو التالي:

- ذهب عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه) إلى أن أمره متروك للإمام، فإن شاء قتله وإن شاء عفا عنه⁽⁴⁾.

(1) ابن قيم الجوزية، الروح، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1402هـ)، ط 1، ص 325.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 159.

(3) المصدر نفسه، ص 161، 164.

(4) الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 379؛ الشوكاني، فتح القدير، ج 1، ص 176.

- ذهب بعض الفقهاء منهم الحسن البصري إلى عدم وجوب القصاص على الولي إذا قتل الجاني بعد العفو عنه، ولكن تجب الدية فقط⁽¹⁾.

- ذهب سعيد بن جبير⁽²⁾، وعكرمة⁽³⁾، وقتادة، والسدي⁽⁴⁾، إلى تحتم قتل من قُتل بعد العفو، ولا يجوز العفو عنه⁽⁵⁾، استناداً لما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا أعفي من قُتل بعد أخذ الدية» رواه أبو داود⁽⁶⁾، وأحمد⁽⁷⁾، وهذا الحديث في سنده انقطاع⁽⁸⁾، ولا يصلح للاحتجاج به في إثبات هذا الحكم⁽⁹⁾.

- ومذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة هو أن من قتل بعد العفو لا يختلف حكمه عمن قتل ابتداءً، فعليه القصاص إلا إذا عفا أولياء المقتول، وذلك استناداً إلى عموم الآيات والأحاديث الدالة على

(1) ابن حزم، المحلى، ج 10، ص 491؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 2، ص 256.

(2) هو سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، فقيه ورع، قتله الحجاج سنة 95 هـ، وهو ابن 49، روى عن ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وغيرهم.

- ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج 4، ص 11.

(3) هو عكرمة البربري، أبو عبد الله المدني، مولى ابن عباس، أصله من البربر، وكان لحصين بن أبي الحر العنبري، فوهبه لابن عباس، روى عن ابن عباس وعلي بن أبي طالب وغيرهم، قيل توفي سنة 104 أو 107 هـ، وكان فقيهاً كبيراً.

- تهذيب التهذيب، ج 7، ص 263.

(4) هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي، أبو محمد القرشي، وهو السدي الكبير. روى عن أنس وابن عباس، وكان عالماً كبيراً في التفسير، مات سنة 127 هـ.

- تهذيب التهذيب، ج 1، ص 313.

(5) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الديات، ج 12، ص 209؛ الشوكاني، فتح القدير، ج 1، ص 176.

(6) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب من قتل بعد أخذ الدية، ج 4، ص 173.

(7) مسند الإمام أحمد، ج 3، ص 363.

(8) فتح الباري، ج 12، ص 209 (وضعفه الألباني في ضعيف الجامع، ج 6، ص 58).

(9) العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 536.

مشروعية العفو من غير فرق بين الأشخاص والأحوال، كما أن الجاني بفعله هذا قد ارتكب جريمة قتل معصوم مكافئ له، كما لو قتله قبل أن يقتل المجني عليه مؤرَّثة⁽¹⁾.

ويرجح الباحث في هذا الشأن مذهب الجمهور، إذ يبدو موقفاً وسطاً بين بقية الآراء الأخرى. فإذا كان من بين الآراء ما ذهب إلى القول بحتمية القصاص دون الدية، ومنها كذلك ما حَتَم الدية دون القصاص، فإن رأي الجمهور يستوي فيه القولان، إذ يجوز فيه القصاص، كما يجوز فيه الدية، فهو شامل ومرن في آن معاً، كما وأنه إذا كان العفو عن الجاني الأصلي جائزاً شرعاً، فإن العفو عن قَاتِلِهِ (أي ولي الدم) أولى.

ولنا أن نقول إنه أياً كان نوع العقاب هنا، فالمهم هو ثبات مبدأ التجريم والعقاب في حد ذاته، وهو تجريم قتل الجاني بعد العفو عنه؛ وذلك لنقض الأمان الذي منحه الولي للجاني بالعفو، وهو بالأحرى نقض لحكم الله تعالى، وهو ما نصه في العفو عن القاتل، ندباً، في أكثر من موضع، فكأن نُقِضَ «عهد الأمان» أو العفو - وهو بطبيعته، كما شرعه الله، عهد أبدي، ولا تحل الرجعة فيه بعد إبرامه - كأن نقضه بمثابة نقض العهد مع الله ذاته جل وعلا. وإذا صح هذا التصور - والله أعلم - فقد لا يعلو أي عقاب على هذا الإثم، كما أن الإخلال بقانون العفو قد يشيع جواً من الاضطراب والفوضى في الساحة القانونية والقضائية، مما قد يؤثر سلباً على الأمن والسلم الاجتماعي.

- العفو عن الدية

لَمَّا كانت الدية تجمع في ذاتها بين العقوبة للجاني والتعويض للمجني عليهم أو الورثة، فمن ثم هي حق للآدميين، يملكون استيفاءها كما يملكون إسقاطها⁽²⁾، بل قد جاءت النصوص مرغبة في العفو عنها، داعية إلى احتساب

(1) بدائع الصنائع، ج 7، ص 247؛ فتح الباري، ج 12، ص 209؛ القرطبي، ج 2، ص 255.

(2) العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 311.

الأجر في ذلك عند الله سبحانه وتعالى، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: 92]. وقد سمي العفو هنا «صدقة» زيادة في الترغيب⁽¹⁾.

بل إن هذا الترغيب في العفو يقوى لدرجة التحفيز، إذ يقول تعالى: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾ [المائدة: 45]، حيث تستحيل هذه الصدقة أو هذا العفو إلى وسيلة كفارية لصالح العافي.

وصفة القول إن العفو عن الديات شأنه شأن سائر الحقوق المالية التي تثبت للآدمي، ويملك العفو عنها أو إسقاطها والتصرف فيها، وهو في كل ذلك مدعو إلى العفو موعودٌ بالثواب.

وحق العفو عن الدية لا يكون إلا لورثة المجني عليه، والإبراء الذي يحدث من أحد الورثة لا ينفذ إلا بقدر نصيبه فقط، ما لم يُصدق عليه بقية الورثة، وإذا كان أحد الورثة قاصراً فليس لوليّه أو وصيّه العفو عن الدية، كذلك فإن الإمام لا يملك إبراء قاتل من لا وارث له، بل عليه تحصيل الدية لبيت المال⁽²⁾.

وبالطبع تبدو وجهة هذا الاتجاه في الحرص على حماية الحقوق، سواء للكبير أو الصغير، وسواء للحاضر أو الغائب، كذلك فإنه يدفع دور الدولة وبيت المال في معالجة قضايا الدم.

- العفو عن عقوبة التعزير

ذكرنا آنفاً أن عقوبة التعزير في جرائم القتل قد اشتَرعها الفقهاء حال سقوط القصاص، سواء بالعفو أو الدية؛ زجراً للجنة. وهذا التعزير رغم كونه

(1) الشوكاني، فتح القدير، ج 1، ص 498.

(2) بهنسي، أحمد فتحي، الدية في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 160.

نابعاً في الأصل بسبب اعتداء على حق آدمي، إلا أنه يكتسب حقاً مجتمعياً ينبع من المصلحة العامة، حتى لا يفلت الجناة من أي عقاب، وذلك لتحقيق قدرأ من الانزجار.

وإذا كان هذا هو حق الله تعالى، أي حق للجماعة بعد سقوط القصاص، وهو تأديب للقاتل يرجع نفعه للناس كافة، فإن عفو المجني عليه لا يؤثر على حق الجماعة في تأديب الجاني وتقويمه، فإذا عفا المجني عليه انصرف عفوه إلى حقوقه الشخصية⁽¹⁾.

ومن المتفق عليه بين الفقهاء أن لولي الأمر حق العفو كاملاً في جرائم التعازير، ودون التأثير بأي حال في حقوق المجني عليهم. وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى اعتبار المصلحة في إجازة عفو ولي الأمر عن العقوبة التعزيرية الثابتة لحق الله عموماً، فإذا رأى الإمام - بعد مجانبة هوى نفسه - أن المصلحة في العفو، أو عَلم أنه يحصل الانزجار بدون العقوبة جاز له العفو عنها⁽²⁾. وفي ذلك يقول الماوردي⁽³⁾: «إن تفرّد التعزير بحق السلطة وحكم التقويم، ولم يتعلق به حق لآدمي جاز لولي الأمر أن يراعي الأصلاح في العفو والتعزير».

ولنا أن نقول إن العفو عن التعزير، ما لم يمس حق آدمي، سائغ عقلاً. فإن كان العفو عن المنصوص أو المُقَدَّر (القصاص، والدية) جائزاً شرعاً، فإن العفو عما سواه أولى، مع ما في ذلك من التقيد بالمصلحة، فإذا كانت التعازير قد شُرعت - أصلاً - لحماية المصالح، فإن العفو عنها ينبغي كذلك ألا يتعارض وهذه المصالح نفسها.

(ب) التوبة، وأثرها في سقوط العقوبة

تعرضنا فيما سبق لموضوع العفو وأثره في سقوط عقوبة القتل العمد،

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 777.

(2) العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 496 - 497.

(3) الماوردي، أبو الحسن. الأحكام السلطانية، ص 237.

وبالأحرى العقوبة الدنيوية. ونتناول فيما يلي قضية التوبة وأثرها - كذلك - في سقوط العقوبة، سواء الدنيوية أو الأخروية.

تعريف التوبة:

تختلف التوبة عن العفو من حيث المنشأ، فإذا كان العفو مصدره المجني عليه أو ورثته، فإن التوبة مصدرها الجاني نفسه.

والتوبة في اللغة بمعنى الرجوع، وتاب إلى الله: أي رجع عن المعصية وندم، وتاب الله عليه، أي وَفَّقَهُ للتوبة وغفر له. كما تعني شرعاً: الرجوع عن التعويض إلى طريق الحق، ويتضمن هذا المعنى العزم على عدم العودة إلى تنكُّب الطريق القويم⁽¹⁾، فالمعنى الاصطلاحي - إذن - يوافق المعنى اللغوي، والجامع بينهما هو معنى «الرجوع».

وللتوبة ثلاثة أركان هي: (أ) الإقلاع، (ب) والندم على فعل تلك المعصية، (ج) والعزم على عدم العود إليها أبداً. وهذا إذا كانت المعصية من قبيل الاعتداء على حق الله تعالى، كتقبيل الأجنبية، وتأخير الصلاة عن وقتها، أما إذا كان الذنب في حق آدمي كالضرب والسب، أو جحد حق، وما إلى ذلك، فيضاف إلى هذه الأركان الثلاثة المذكورة ركناً رابعاً، وهو التحلل من صاحب ذلك الحق⁽²⁾.

وإذا كانت التوبة جوهرها الندم، فهل يؤثر ذلك في سقوط عقوبة القتل العمد، ولو بتعويض المجني عليهم (أولياء الدم) بدية قتيْلهم؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عليه فيما يلي:

التوبة والعقوبة الدنيوية:

تبين فيما سبق أن عقوبة القتل هي حق غالب للآدمي، يغلب فيها حق

(1) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب التوبة، ج 17، ص 59.

(2) المرجع السابق، ص 59.

الفرد على حق الله تعالى، ومن ثم فإن السلطة المطلقة هنا لولي الدم، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: 33].

وعليه فإن توبة الجاني في حد ذاتها، ولو اقترنت ببذل الدية، لا تؤثر في مصير العقوبة الدنيوية (القصاص)، إلا أن يشاء ولي الدم، فإن شاء عفا، وإن شاء اقتص. وفي حالة سقوط العقوبة بإذن المجني عليه أو الولي لا يعني ذلك سوى العفو المحض، ولا دخل لتوبة الجاني فيه إذ ليس للتوبة أي أثر ثابت أو فاعل في سقوط العقوبة أو العفو عنها.

التوبة والعقوبة الأخروية:

إذا كانت العقوبة الدنيوية مجالها الواقع، وحدودها هذه الدنيا، فإن الحديث عن العقوبة الأخروية - من الناحية النظرية - يقحمنا في مجال مغاير، هو المجال الأخروي بحدوده الغيبية، والتي لا يتعدى الاستدلال عندها - بطبيعة الحال - مجرد الظنية، وإن كانت الاستدلالات أو النتائج في هذا المجال تأتي في بعض الأحوال ثابتة كحقيقة إيمانية مُستولدة من المعطيات العقدية، إلا أننا نقرر - بادئ ذي بدء - أن النظر في هذا الموضوع لا يرمي إلى اليقينية أو الحسم، كذلك لما كان موضوع العقوبة الأخروية وكنهها وحدودها هو من الأمور الغيبية، والخاصة بعلم الله المطلق، والمتوقفة كذلك على قضائه ومشيئته عز وجل، فإن الحديث لن يخوض في دائرة «الماينبعيات»، أو ما ينبغي أن يكون من أمر هذه العقوبات (حاشا لله)، ولكن سيتوقف النظر في حدود ما هو كائن، مكتفياً ببيان أهم ما ورد من اجتهادات في هذا الشأن استكمالاً للموضوع.

وبداية نقرر هنا أن الله تعالى قد توعد الجناة في جريمة القتل العمد بأغلظ العقوبات، والتي لم يعهد بها في غيرها من الجرائم، وهي الخلود في جهنم، والغضب، واللعنة، وإعداد العذاب الأليم، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَظِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنُهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93].

وعليه فقد ذهب المعتزلة، وبعض الصحابة كابن عباس، وقالوا بعدم قبول توبة القاتل. ووجه الدلالة أن الله تعالى قد توعد كل قاتل متعمد بالجزاء المذكور، فلو كان له توبة مقبولة لما توعد به هذا الوعيد⁽¹⁾.

وفي ذلك يقول الزمخشري⁽²⁾: هذه الآية فيها من التهديد والإيعاد، والإبراق والإرعاد، أمر عظيم، وخطب غليظ، ومن ثم روي عن ابن عباس ما روي من أن توبة قاتل المؤمن عمداً غير مقبولة، وكان أهل العلم إذا سُئلوا قالوا لا توبة له، وذلك محمول منهم على سنة الله في التغليظ والتشديد وإلا فكل ذنب محو بالتوبة، وناهيك بمحو الشرك دليلاً، وفي الحديث: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل امرئ مسلم»، وفيه «لو أن رجلاً قتل بالمشرق، وآخر رض بالمغرب، لأشرك في دمه»، وفيه «من أعان على قتل مؤمن ولو بشطر كلمه جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من رحمة الله».

غير أن جمهور الفقهاء وأكثر العلماء قد ذهبوا إلى أن التوبة تكفر الذنوب وتمحو الخطيئة، أيّاً كانت قتلاً أم غير قتل، وبالتالي تُسقط العقوبة عليها، وينجو الفاعل من العذاب يوم الدين، فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، ومن لا ذنب له لا عقاب عليه⁽³⁾.

وقد أيد العلماء رأيهم هذا بكثرة الآيات والأخبار⁽⁴⁾ التي تفيد قبول توبة

(1) شمروخ، حامد محمود. «التوبة وأثرها في سقوط العقوبة» مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ع/2، (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، 1397 هـ)، ص 142.

(2) الكشاف، ج 1، ص 290.

(3) شمروخ، حامد محمود، المرجع السابق، ص 141، 142.

(4) ورد العديد من الأحاديث النبوية التي تفيد قبول توبة العبد أيّاً كانت آثامه، منها على السبيل المثال ما يلي:

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «قال الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حيث يذكرني، والله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة، ومن تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإذا أقبل إليّ ممشي أقبلت إليه أهول».

العبد أياً كانت جريمته، وكذلك بالقياس على توبة الكافر الذي فعل كل شيء، قال تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: 38].

ويدعم هذا القول قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهْكًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبْدِلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 68 - 70].

والذي يبدو هو قبول توبة القاتل المتعمد، وأن الجمع بين آية الفرقان وآية النساء ممكن، فلا نسخ ولا تعارض، وذلك بأن يُحْمَلْ مطلق آية النساء على مُقَيَّد آية الفرقان، فيكون المعنى: ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه كذا إلا من تاب⁽¹⁾.

ومما يقوي قبل توبة القاتل المتعمد ما ثبت في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفساً، فسأل عن أعلم أهل الأرض فذُلَّ على راهب، فأتاه فقال: إنه قتل تسعة وتسعين نفساً فهل له من توبة؟ فقال: لا، فقتله فكمَّلَ به مائة، ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فذُلَّ على رجل عالم، فقال: إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة؟ فقال: نعم، ومن يحول بينه وبين التوبة؟ انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناساً يعبدون الله، فاعبد الله معهم، ولا ترجع إلى أرضك، فإنها أرض سوء، فانطلق حتى إذا نصف الطريق أتاه الموت، فاختمت فيه ملائكة

-
- صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب التوبة، ج 17، ص 60.
 - وروي كذلك عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم».
 - صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب التوبة، باب سقوط الذنب بالاستغفار توبة، ج 17، ص 65.

(1) شمروخ، حامد محمود، مرجع سابق، ص 142، 143.

الرحمة وملائكة العذاب، فقالت ملائكة الرحمة: جاء تائباً مقبلاً بقلبه إلى الله، وقالت ملائكة العذاب: إنه لم يعمل خيراً قط، فأتاهم ملك في صورة آدمي فجعلوه بينهم، فقال: قيسوا ما بين الأرضين فإلى أيتهما كان أدنى فهو له، ففاسوه فوجدوه أدنى إلى الأرض التي أراد فقبضته ملائكة الرحمة»⁽¹⁾.

وفي رواية أخرى: «فلما كان في بعض الطريق أدركه الموت فنأى»⁽²⁾ بصدرة ثم مات، فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، فكان إلى القرية الصالحة أقرب منها بشبر فجعل من أهلها»⁽³⁾.

وعليه يترجح هنا قول الجمهور بقبول توبة القاتل المتمعد؛ لما في هذا الحديث من دلالة صريحة على قبول توبة القاتل. (هذا والله أعلم).

مقارنة:

* ارتكزت عقوبة القتل العمد في اليهودية على قاعدة واحدة، هي قاعدة «المثلية»، أي التماثل بين الجريمة والعقوبة، والتي تتجلى من فكرة «الاشتقاق من نفس الجريمة» أو عقاب الجاني بمثل جنايته، وتمثل ذلك في «القصاص» كعقوبة ثابتة ومطلقة، كما جاء أيضاً في الشريعة الإسلامية كعقوبة أصلية، ولكن ليست مطلقة.

بيد أن مبدأ القصاص عموماً لا يُنسب إلى التشريع التوراتي - القرآني فحسب، إذ إن هناك من التشريعات أو الأعراف الوضعية ما قد عرفته ومارسته - بشكل أو بآخر - كالتشريعات البابلية والحمورابية، والأعراف الجاهلية في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام (على سبيل المثال).

(1) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، ج 17، ص 83، 84.

(2) معنى نأى: نهض وتقدم ليقرب من الأرض الصالحة.
- صحيح مسلم بشرح النووي، ج 17، ص 83.

(3) المصدر نفسه، ص 84.

وإذا كانت ثمة شعوب قد عرفت هذا الأسلوب من العقاب وانهجته، فإن ذلك للدليل على توافق العقل الجمعي - ولو جزئياً - وهذا النهج. وعليه يمكن القول إن القصاص - من حيث الأصل - هو وليد القانون الطبيعي⁽¹⁾. وإذا كانت بعض التشريعات الوضعية قد سنت هذا المبدأ قبل نزول الشرائع السماوية، فإن ذلك ليشيد بنضجها المبكر، وإذا كانت الشرائع السماوية - فيما بعد - قد أقرت ذات المبدأ، فإن ذلك لشاهد على واقعيتها ومحايثتها للفطرة البشرية.

نظراً للأسبقية التاريخية لتشريع حمورابي على التوراة والشريعة اليهودية * عموماً، فقد تأسس على ذلك دعوى أو نظرية مؤداها أن قانون القصاص قد نفذ إلى التشريع اليهودي من التشريع البابلي، اعتماداً على مجموعة المشابهات القائمة بين التشريعين عموماً، وتلك الواردة بشأن موضوع القصاص خصوصاً. وقد يكتب البقاء لهذه الدعوى، وخاصة في غياب الآلية النقدية القرآنية، ولكن بتفعيل هذه الآلية يتوضح أن مبدأ القصاص أو قانون «العين بالعين والسن بالسن» هو مبدأ توراثي أصيل، وذلك لتصديق القرآن نفسه للتوراة في هذا الخصوص.

ورد في سفر اللاويين (24/17 - 20): «إذا أَمَاتَ أَحَدٌ إِنْسَاناً فَإِنَّهُ يُقْتَلُ، وَمَنْ أَمَاتَ بِهِيمَةً يَعُوضُ عَنْهَا نَفْساً بِنَفْسٍ، وَإِذَا أَحْدَثَ إِنْسَانٌ فِي قَرِيْبِهِ عَيْباً فَكَمَا فَعَلَ كَذَلِكَ يُفْعَلُ بِهِ، كَسَرَ بِكَسَرٍ، وَعَيْنٌ بِعَيْنٍ، وَسَنٌ بِسَنٍ،

(1) لا يعني عدم رجوع مبدأ القصاص في أصله إلى الشرائع السماوية، ومَرَدَهُ إلى القانون الطبيعي، لا يعني ذلك أنه نتاج بشري محض، إذ إن القانون الطبيعي أو «قانون الفطرة» - إن جاز التعبير -، والذي يعد الملهم الأول لمبدأ القصاص، هذا القانون ما هو إلا تجليات لطبيعة الإنسان. وميوله، ومشاعره، وعواطفه، وتلك الطبيعة أو الفطرة ما هي إلا إلهام من الله عز وجل، ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]، وذلك لتمييز العقل البشري بين الخير والشر، والخطأ والصواب، ومن ثم يمكن القول كذلك إن هذا القانون - في أصله - ما هو إلا قانون إلهي مطبوع في النفس البشرية قبل أن يعرفه الإنسان مدوناً في شرائع سماوية أو وضعية.

كما أحدث عيباً في الإنسان كذلك يحدث فيه». وقال تعالى: ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ الْنَّفِيسَ وَالْعَيْنَ وَالْأَنْفَ وَالْأُذُنَ وَالْأَذْنَ وَاللِّسْنَ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45].

ومن خلال تلك المقابلة بين نصي التوراة والقرآن يمكننا استشعار روح الوحي، وعن قرب، تلف النص التوراتي، بل قد لا يكون الوحي هنا متجلياً روحاً أو معنى فقط، إذ قد لا يُستبعد أن يكون - كذلك - مادة ولفظاً؛ وذلك للمقاربة الأسلوبية في كلا النصين.

* تقتصر عقوبة القتل العمد في اليهودية على القصاص فحسب. بينما يتسع الموضوع العقابي لهذه الجريمة في الشريعة الإسلامية ليجمع بين خيارين، هما القصاص، والدية، ليخصها بقدر من المرونة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الخيار نفسه يُوسع حق المجني عليه أو ولي الدم. بينما كان هذا الحق في اليهودية قاصراً على القصاص فحسب. وإلى جانب الدية كعقوبة بدلية في الشريعة الإسلامية، تقف عقوبة التعزير، وعقوبة الحرمان من الميراث أو الوصية، لتحقيق قدر من الردع حال سقوط القصاص.

وقد يكون اقتصار التوراة على القصاص فحسب - كما أثبتته القرآن - نوعاً من رد الفعل العقابي الضروري واللازم لهذه الجريمة في مجتمعها آنذاك، وبحيث يكون من غير المناسب تمرير هذه العقوبة وطرح أي بدائل عنها، وعليه يكون القصاص فقط هو الأنسب موضوعياً لذلك الواقع الزمني، وتلك الطبيعة البشرية المعنية بهذا الحكم. وإذا كان من نصيب الشريعة الإسلامية أن تكون خاتمة الشرائع السماوية، فكان من الملائم لها أن تختص بقدر من المرونة في هذا الشأن ممثلاً في البدائل العقابية الأخرى؛ لتعيش آية متغيرات زمنية، ولتوافق آية طبيعية بشرية.

* لا مجال في اليهودية للعفو عن الجاني في القصاص إطلاقاً. بينما تجوز

الشريعة الإسلامية العفو عن هذه العقوبة، ويكون ذلك من باب الندب، لخلق روح من التسامح وبث جو من التصالح في المجتمع الإسلامي، وهذا العفو لا يكون إلا اختيارياً، وعن إرادة حرة. وعلة الخلاف بين الشريعتين في موضوع العفو يكمن في فارق الرؤية في منظور كل منهما، فالقصاص من المنظور اليهودي يعد حقاً خالصاً لله، ومطلباً إلهياً ثابتاً. أما القصاص في الشريعة الإسلامية ففيه حق العبد غالب على حق الله، ومن ثم يجوز لولي الدم أن يعفو عن القصاص، ولا يحسب ذلك تهاوناً في حق هذه الجريمة، لأن العفو عموماً ما هو إلا محض اختيار، وإنما يعد تلطفاً إذا اقتضت المصلحة، أو رغب الولي في ذلك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا العفو نفسه يعد توسيعاً لحق الفرد في الخيار بين القصاص أو الدية.

* يتوافق معنى «التوبة» في الشريعتين اليهودية والإسلامية من الناحية اللغوية، والاصطلاحية الشرعية على السواء، كما يتشابه محتواها في الشريعتين تشابهاً بالغاً، وذلك على النحو التالي:

- في اللغة: تعني الرجوع، ويطلق عليها في العبرية لفظ "תשובה" Teshoov ب من الفعل "שב" (haav) وهو أجوف، وأصل مادته "שוב" (Shoov)، (ش، و، ب/ب) وفي العربية يقابله الفعل «تاب»، وهو أجوف كذلك، وأصل مادته «ت، و، ب»، فالشين في الفعل العبري يقابلها التاء في الفعل العربي. كذلك يتطابق المعنى الاصطلاحي في الشريعتين، وهو: الرجوع عن طريق الإثم إلى طريق الحق، وعدم العود في سبيله. فثمة مقارنة صوتية، ومطابقة دلالية واضحتان بين اللغتين.

- ويتشابه موضوع التوبة في الشريعتين تشابهاً بالغاً، إذ يتكون من ثلاثة أركان رئيسية، وهي: (أ) الإقلاع، (ب) الندم، (ج) العزم على اللاعُود إلى السيرة الأولى، وهذا إذا كانت المعصية في حق الله تعالى، أما إذا كانت في حق آدمي، فيضاف إلى الأركان الثلاثة السابقة

ركن رابع، وهو التحلل من صاحب ذلك الحق.

- ليس ثمة أثر للتوبة في العقوبة الدنيوية على جريمة القتل العمد في الشريعتين على حد سواء، ذلك أن اليهودية لا تُكفّر عن هذه الجريمة إلا بدم سافكها، أما في الشريعة الإسلامية فالعبرة بعفو ولي الدم نفسه، ولا عبرة لتوبة الجاني في سقوط هذه العقوبة. ولعل عدم الاعتبارية لموضوع التوبة بالنسبة للجزاء الدنيوي من جانب الشريعتين له مغزاه في صيانة الدماء، حتى لا يفلت الجناة من العقوبة بادّعاء التوبة.

- وللتوبة أثرها في حجب الجزاء الأخروي⁽¹⁾ على هذه الجريمة في الشريعتين على السواء، إذ إنه ليس ثمة إثم - مهما عظم - يحول دون التوبة والغفران الأخروي، متى صحت هذه التوبة.

وعلى ذلك، ورغم فداحة هذا الجرم، يجوز في اليهودية العفو الأخروي عن هذه الجريمة، والمعتقّد نفسه في الشريعة الإسلامية، حيث يذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء وأكثر العلماء.

(1) إن عقيدة البعث والحساب تعد من أهم العقائد الأساسية وإحدى مقومات الإيمان في الإسلام، فلا تكاد تخلو سورة من سور القرآن من ذكر الحياة الآخرة وما تشمله من جنة أو نار، ذلك أن نظام التوجيه القرآني غالباً ما تُقترن فيه الأعمال بالجزاء الأخروي عليها، ومن ثم تبدت هذه العقيدة في الإسلام غاية في الوضوح والثبات، وذلك بخلاف الحال في اليهودية، حيث تميل فيها إلى الاضطراب، ويلفها الغموض، وخاصة في التوراة، وإن كانت ملامحها قد بدت في الظهور في الأجزاء المتأخرة من العهد القديم، مما حدا ببعض العلماء والباحثين إلى القول بأن ظهور عقيدة البعث والحساب بين اليهود القدامى كان نتيجة مؤثرات خارجية سواء من الديانة الفارسية أو البابلية. وعلى أية حال فقد اختمرت هذه العقيدة في التلمود، وصارت من عناصر الديانة والعقيدة اليهودية فيما بعد. ومن نافلة القول أن نشير هنا إلى أن يهود العرب في عصر النبي ﷺ كانوا يؤمنون بالبعث والحساب، وإلى ذلك أشار القرآن الكريم: ﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا الْنَّارُ إِلَّا أُنْكَاةً مَعْدُودَةً﴾ [البقرة: 80] ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 94] ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا﴾ [البقرة: 111].

oboiikan.com

المبحث الثاني

جناية القتل شبه العمد

المطلب الأول: أركان القتل شبه العمد

المطلب الثاني: عقوبة القتل شبه العمد

obeyikan.com

تمهيد في تعريف القتل شبه العمد

أولاً: في اليهودية

لم تقدم التوراة وصفاً صريحاً للقتل شبه العمد، بخلاف الحال في القتل العمد والقتل الخطأ، غير أن الفقيه اليهودي استدل على هذه الحالة من القتل وتحديدتها من استقراء النصوص التوراتية الخاصة بأحكام القتل عموماً.

ويصف ابن ميمون القاتل في شبه العمد بأنه القاتل بالخطأ، وفيه يكون الخطأ قريباً من العمد أو شبه عمد، وهو الذي حُذِر ولم يَحْذَر، وحكمه ألا يُنْفَى، ذلك بأن إثمه كبير، ولا يكفّر عنه النفي، ولا تشمل مدن الملجأ، ومن ثم إذا التقاه ولي الدم في أي مكان وقتله فلا قصاص عليه⁽¹⁾ ويطلق على هذه الجناية - لغة - لفظ "רצח קרוב לזדון"⁽²⁾ (رَضَح قاروب لزدون).

ويُستفاد المعنى الشرعي أو الاصطلاحي من النص التوراتي التالي:

«إذا نطح ثورٌ رجلاً أو امرأةً فمات يُرَجَم الثور ولا يؤكل لحمه، وأما صاحب الثور فيكون بريئاً، ولكن إن كان ثوراً نطاحاً من قبل وقد أُشْهِدَ على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأةً فالثور يُرَجَم وصاحبه أيضاً يُقْتَل، إن وُضِعَت عليه فدية يدفع فداء نفسه كل ما يوضع عليه»⁽³⁾.

ويبدو مما سبق أن المشرع في تكييفه لجناية القتل شبه العمد قد أخذ في

(1) משנה תורה , ספר נזיקין, הל' רוצח , ו: 6 (משנה תורה, كتاب الجنایات, تشريعات القاتل,

4/6).

(2) שם (المصدر نفسه).

(3) الخروج: 21/28 - 30.

الاعتبار بـ«القصد الاحتمالي» لدى الجاني، أي لما يُحتمل أو يتوقع أن يكون نتيجة فعله، وحسب النموذج التوراتي السابق فإن الجاني غير مأخوذ بـ«القصد الثابت»، أي غير عامد إلى القتل، ولكنه يُسأل عن القتل باعتباره محصلة لفعله، وكان من الممكن أن يتوقعها.

وعلى ذلك فالركن المميز في هذه الجريمة هو «الركن الباطني» أو المعنوي، وهو القصد الجنائي، والذي يعني - هنا - أن نية الجاني لا تتجه أساساً إلى قتل المجني عليه، ولو كان القصد العام هو مجرد الإضرار أو العدوان. أما الركن «الظاهري» لهذه الجريمة فهو «الركن المادي» أو الفعل القاتل.

ثانياً: تعريف القتل شبه العمد في الشريعة الإسلامية

بادئ ذي بدء نسترجع القول بأن موضوع القتل شبه العمد في الشريعة الإسلامية ليس محل إجماع بين الأئمة الأربعة، فمالك يرى أن القتل نوعان: عمد، وخطأ، والزيادة عليهما زيادة على النص، وحجته في ذلك أن القرآن لم ينص إلا على العمد والخطأ فقط، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ [النساء: 93]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: 92].

أما الأئمة الثلاثة أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد فهم يقولون بالقتل شبه العمد، إذ يرون أن القتل على ثلاثة أنواع: عمد، وشبه العمد، وخطأ، ويحتجون لذلك بما روي عن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) أن رسول الله ﷺ قال: «ألا إن قتل الخطأ شبه العمد، قتل السوط، أو العصا، فيه مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها»⁽¹⁾، كذلك يحتجون بأن القصد مسألة

(1) مسند الإمام أحمد، ج2، ص 11 (واللفظ له)؛ مسند الإمام الشافعي بهامش الجزء السادس من كتاب الأم، ص 259.

متعلقة بنية الجاني، ولصعوبة الاطلاع على النيات كان الحكم على الظاهر، وليس أدل على النية وأكثر إظهاراً لها من الآلة المستعملة في القتل، فمن نوى ضرب آخر بآلة تقتل غالباً كان حكمه كحكم الغالب أي حكم من قصد القتل، ومن قصد الضرب بآلة لا تقتل غالباً، كان حكمه متردداً بين العمد والخطأ، ففعله يشبه العمد من ناحية، لأنه قصد الضرب، ويشبه الخطأ من ناحية أخرى، لأنه ضرب بما لا يقتل غالباً، وما لا يقتل غالباً يدل على أنه لم يقصد القتل⁽¹⁾.

ومن ثم، ولمركزية «الركن المعنوي» أو القصد الجنائي في هذه الجرائم، ونظراً للفرق الكبير بين القتل العمد وشبه العمد، وتبعاً للأحكام المترتبة على كل منهما، كان الفصل والتمييز بينهما أصوب للعقل وأقرب للسلامة. وما يشهد كذلك بواقعية وسلامة نظرية الفقهاء الثلاثة في القتل شبه العمد أن عرفتها أيضاً القوانين الوضعية الحديثة والمعاصرة، وذهبت إليها بمعناها تحت مُسمّى «الضرب المفضي إلى الموت»⁽²⁾.

هذا ويعرّف القتل شبه العمد عند الحنفية بأنه تعمد الضرب بالعصا أو الحجر أو السيف أو غير ذلك مما يؤدي إلى الموت، وفيه معنيان، أولهما: معنى العمد، باعتبار قصد الفاعل إلى الضرب، وثانيهما: معنى الخطأ، باعتبار انعدام قصد الفاعل إلى القتل⁽³⁾.

ويعرّفه الشافعية بأنه ما كان عمداً في الضرب خطأً في القتل، أي كل فعل لم يُقصد به القتل يولد عنه القتل⁽⁴⁾.

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 93.

(2) حدد قانون العقوبات المصري جريمة الضرب المفضي إلى الموت بنصه عليها في المادة «236» منه في الباب الأول من الكتاب الثالث الخاص بالجنايات، فنص على أن: كل من جرح أو ضرب أحداً عمداً أو أعطاه مواد ضارة، ولم يقصد من ذلك قتلاً، ولكنه أفضى إلى الموت، يعاقب بالأشغال الشاقة أو السجن من ثلاث سنوات إلى سبع.

- حسنين، عزت، مرجع سابق، ص 152.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 94.

(4) مختصر المزنّي، مطبوع بهامش كتاب «الأم»، ج5، ص 126.

وعند الحنابلة هو قصد الجناية بما لا يقتل غالباً، إما لقصد العدوان أو لقصد التأديب، فيقتل، كالضرب بالسوط أو العصا أو الحجر الصغير، فهو شبه عمد إذا قتل؛ لأنه قصد الضرب دون القتل⁽¹⁾.

ومن جملة التعريفات السابقة يتبين أن أركان هذه الجريمة هي: أن يأتي الجاني فعلاً يؤدي لوفاة المجني عليه، وبين الفعل والموت تقوم رابطة السببية، وهو الركن المادي للجريمة، أما الركن الثاني فهو الركن الأدبي أو المعنوي، وهو توافر قصد العدوان فقط، أو انتفاء قصد القتل تحديداً.

المطلب الأول

أركان القتل شبه العمد

تمهيد:

تكاد أركان هذه الجريمة تكون هي نفسها في جريمة القتل العمد لولا بعض الاختلاف، إذ إن الاختلاف الأساسي والفارق الجوهرى في محتوى كل من الجريمتين يكمن في «الركن الأدبي» أو «المعنوي» في كل منهما، وهو القصد الجنائي والكيفية التي عليها في كلتا الجريمتين، ذلك أنه في القتل العمد لا بد من توافر قصد القتل خاصة، أما في القتل شبه العمد فيجب انتفاء هذا القصد تحديداً، والاكْتفاء بمجرد العدوان أو الإضرار عامة، يضاف إلى ذلك أركان جريمة القتل عموماً، وهي تحقق الفعل المزهق وصدور الوفاة عنه، مع الأخذ في الاعتبار بعصمة المجني عليه.

واجتناباً للتكرار سنكتفي هنا ببيان الملامح المميزة في أركان هذه الجريمة، وتجاوز الجوانب المطابقة فيها لجريمة القتل العمد، والتي سبق الحديث عنها، موجّهين عناية القارئ إلى التفاصيل حسبما وردت في حينها.

وعليه سنكتفي في هذا المطلب ببيان مسألتين أساسيتين:

(1) المغني، ج7، ص 650، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج28، ص 378.

المسألة الأولى: «الركن المادي» أو فعل القتل.

المسألة الثانية: «الركن المعنوي» أو القصد الجنائي.

المسألة الأولى: «الركن المادي» أو فعل القتل

أولاً: في اليهودية

لم تشترط التوراة أفعالاً معينة لحدوث جريمة القتل شبه العمد، بافتراض أن الجاني فيها غير عامد إلى القتل بصفة خاصة، وعلى ذلك يمكن أن يقع هذا الفعل بأي صورة وبأي وسيلة، وسواء بالمباشرة أو بالتسبب، ذلك أن الجاني هنا مسؤول عن نتيجة فعله أيأ كانت، ومأخوذ بقصده الاحتمالي أو ما يمكن أن يُحتمل أو يُتَوَقَّع من نتائج فعله.

وفي هذا الاتجاه تضع التوراة بعض النماذج التي تشكّل بعض الملامح الأساسية لصورة الفعل القاتل في هذه الجناية:

«إذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حُبلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يُعْرَم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القُضاة، وإن حصلت أذية تُعطى نفساً بنفس وعيناً بعين وسناً بسن ويداً بيد ورجلاً برجل»⁽¹⁾.

وكما هو واضح من النص السابق أنه لم يُشِر إلى أي أداة مستخدمة في الإصابة كالحديد أو الحجر، لأن الجاني - فيما يبدو - لم يقصد إصابة المرأة، أو إِمَاتَتِهَا، إلا أن الشارع قد أخذه بقصده الاحتمالي لما يتوقعه أو يُفْتَرَض أن يتوقعه من نتائج فعله، فأعقبه - كما يبدو - بعقوبة «مثلية»، وهي القصاص، إلا أن الأحبار قد جعلوها أو فسروها - فيما بعد - بالدية (كما سيأتي في الحديث عن العقوبة).

كذلك ورد في موضع آخر من سفر الخروج: «إذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات يُرْجَم الثور ولا يؤكل لحمه، وأما صاحب الثور فيكون بريئاً، ولكن

(1) الخروج: 21 / 22 - 24.

إن كان ثوراً نطّاحاً من قبل وقد أشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأة فالثور يرجم وصاحبه أيضاً يُقتل، إن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه كلّ ما يوضع عليه⁽¹⁾.

وبحسب النص السابق فبالرغم من أن الجاني لم يباشر الفعل القاتل بنفسه، إلا أنه مأخوذ بقصده الاحتمالي، ذلك أنه كما حُدّر من حدوث ضررٍ أو جريمة بواسطة الحيوان الذي يحوزه، كان عليه أن يحذر مما يُحتمل أن يقع. وقد أكد المشرع هذه الاحتمالية، وسوّغ لها من خلال التفريق بين صورتين من التسبب، وهما:

(أ) **الثور السليم**⁽²⁾: "**שורם**" (شور تام): وفي هذه الحالة ليس ثمة مسؤولية جنائية على صاحبه ويُبرأ، ذلك أن الفعل المزهق بواسطة هذا الثور قد وقع رغماً عن قصد صاحبه وإدراكه، ومن ثم يكون من المقبول والمنطقي أن تُبرأ ساحة صاحب هذا الثور القاتل، وألا يدرج الحادث تحت قائمة الجريمة بمعناها الخاص المقترن بالعقوبة.

(ب) **الثور النطّاح**⁽³⁾: "**שור מועד**" (شور موعاد): وفي هذه الحالة يؤخذ

(1) الخروج: 21 / 28 - 30.

(2) بحسب قانون العقوبات فإن هذا الحيوان الذي بحوزة الإنسان إذا أضر للمرة الأولى والثانية، يغرم أصحابه بنصف الضرر فقط، ويظل الحيوان سليماً إزاء كل أنواع الضرر التي يسببها، سواء للإنسان أو للحيوان، حتى المرة الثالثة، وإذا صار الثور نطّاحاً للبهائم لا يكون نطّاحاً للإنسان. وأما الحيوان الذي صار نطّاحاً فيمكن أن يعود سليماً مرة أخرى، إذا مرت أمامه بهيمة، وكان نطّاحاً لها، ومنع من فعله بها ثلاث مرات.

- מדרוך לתלמוד, שם, עמ' (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 228).

(3) طبقاً للمفهوم الضيق لهذا المصطلح فإنه يقصد به في قانون العقوبات ذلك الثور الذي أشهد على أصحابه وأنذروا مرتين بأنه نطّاح، ففي المرة الثالثة يصير نطّاحاً، ويكون صاحبه ملزماً بتعويض كافة أضراره. - وقد اتسع هذا المعنى ليشمل كافة أنواع الضرر التي يلتزم المُضرر بالتعويض عنها، ولا يمكنه الدفاع عن نفسه بادعاء عدم المعرفة أو عدم الإدراك أو عدم القصد كما هو الحال بالنسبة للبالغ.

- מדרוך לתלמוד, שם, עמ' 177 (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 177).

صاحب هذا الثور بمسؤوليته عن الفعل القاتل؛ لأنه أهمل في حراسته وهو مدرك لخطورته، فيكون من السائع إذن اعتبارية هذه المسؤولية من قبيل الإهمال والتقصير.

على أنَّ فكرة «المسؤولية» في هذه الحالة تعد أمراً استثنائياً، لأن القاعدة العامة هي ألا تُسأل نفسٌ ما عن أفعال نفسٍ أخرى، ومن ثم فإن فكرة إلقاء مسؤولية القاتل المادي على القاتل المعنوي (كالمُحرّض) لم تجد لها مكاناً في القانون التوراتي، فليس ثمة ذكر لتناقل المسؤولية بينهما. فعلى سبيل المثال من يرسل عبده لقتل آخر يكون العبد هو القاتل وليس السيد⁽¹⁾.

قيام علاقة السببية بين فعل الجاني وموت المجني عليه:

لا بد لتحقيق هذه الجناية من توافر علاقة السببية بين فعل الجاني وموت المجني عليه، أي أن يكون فعل الجاني سبباً في وفاة المجني عليه، ويستوي هنا أن تكون العلاقة مباشرة أو غير مباشرة، كأن يُباشِر الفعل الجاني نفسه، أو أن يتسبب بصورة غير مباشرة في إحداث الفعل القاتل.

وفي هذا الخصوص يضع ابن ميمون بعض «السيناريوهات» التي تصور العلاقة بين فعل الجاني وموت المجني عليه وبيان مداها في إطار تصوير الركن المادي عموماً، وذلك على النحو التالي:

- من ألقى حجراً، أو هدم جداراً في الملك العام، فسقط وقتل شخصاً، وسواء أكان بالنهار أم بالليل، فهو شبه عامد، ولا تشمله مدن الملجأ، لأنه آثم، إذ كان يبصر ثم باشر فعله⁽²⁾.
- وإذا هدم الجاني الجدار على مزبلة ليلاً، وكان بها جَمْعٌ من الناس، فهو

(1) נתיבות בבקורת המקרא, שם, עמ' 366 - 367 (اتجاهات في نقد المقرأ، مرجع سابق، ص 366 - 367).

(2) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, 1: 2 (משנה תורה، كتاب الجنایات، تشريعات القاتل، 6/6).

شبه عامد، ولا تشمله مدن الملجأ، أما إذا لم يكن بها جَمْعٌ إطلاقاً، فالحادث شبه جبري، وليس على الفاعل حكم النفي⁽¹⁾.

ففي المثالين السابقين رغم أن الجاني لم يعمد إلى القتل، فإنه مأخوذ بقصده الاحتمالي، ذلك لِمَا كان له أن يخطر بباله أن ثمةً أحداً يمكن أن يصيبه الحجر، وبالتالي كان عليه أن يمعن النظر جيداً⁽²⁾.

- من ألقى حجراً، ثم أطل آخر برأسه فأصابه الحجر، لا يُنفَى⁽³⁾.

وبالنظر إلى صورة الفعل القاتل في جناية القتل شبه العمد كما يصورها المشرع اليهودي نجد أنه قد أسس تكييف هذه الجناية على شرط انتفاء قصد القتل، يلزم ذلك التوسع والإفراط في الأخذ بفكرة «القصد الاحتمالي»، وإن كان ذلك له مغزاه في صيانة الأنفس وعدم ضياع الدماء، إلا أنه قد أدخل على هذه الجناية حالات، هي أقرب - منطقياً - إلى حالات القتل الخطأ، مما له أثره - بالتالي - في عدم الدقة والخلط بين كلا النوعين أحياناً.

ثانياً: فعل القتل شبه العمد

في الشريعة الإسلامية

يشترط في الركن المادي لهذه الجريمة في الشريعة الإسلامية أن يكون فعل الجاني مما يؤدي لوفاة المجني عليه، أيأ كان نوع التعدي، سواء أكان بالضرب أم بالجرح أم بغير ذلك من أفعال الاعتداء والإيذاء، كالتغريق والتحريق، وإعطاء مواد ضارة أو سامة، وذلك بغير نية القتل⁽⁴⁾.

وعلى ذلك يتسع فعل الجاني هنا لأي شكل من أشكال الإضرار، ولا

(1) هاينزيكولوفيديا העברית، כרך 32، הוצ' ספרית פועלים، תל-אביב 1988، , עמ' 329 (مشنا توراه،

كتاب الجنایات، تشريعات القاتل، 7/6).

(2) שם (المصدر نفسه).

(3) שם, 1: 9/6. (المصدر نفسه، 9/6).

(4) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 95.

يتطلب كيفية معينة، فلا يشترط في الضرب والجرح - مثلاً - أن يستعمل الجاني آلة معينة (بخلاف الحال في القتل العمد)، فيمكن أن يكون بأداة راضية أو حادة أو واخزة كالحجر والرمح والعصا، كما يمكن أن يكون بغير أداة كاللكم والرفس، ذلك أن الداعي لعدم اشتراط فعل بعينه يؤكد الاكتفاء بمجرد العدوان وليس قصد القتل تحديداً.

ويتفق الفقهاء الأربعة على جواز حصول القتل بوسيلة معنوية لا مادية، كمن أشهر سيفاً في وجه إنسان فمات رعباً، أو كمن ألقي على إنسان حية فمات رعباً، أو من دلى إنساناً من شاهق فمات من روعته، فعند مالك أن القتل في هذه الأحوال يعتبر عمداً إذا كان الجاني متعمداً الفعل على وجه العدوان لا على وجه اللعب أو المزاح، فإن قصد اللعب أو المزاح فالقتل خطأ. أما عند الفقهاء الثلاثة فالقتل في هذه الأحوال يعتبر شبه عمد، لأن الوسيلة لا تقتل غالباً⁽¹⁾.

كما تنطبق على القتل شبه العمد كل الأحكام التي ذكرت في موضوع القتل العمد بشأن القتل المباشر، وغير المباشر أو القتل بالتسبب، والقتل على الاجتماع⁽²⁾، فيجوز أن يصدر الفعل من الجاني مباشرة، كأن يضرب المجني عليه بعصا أو يرميه بحجر، كما يجوز أن يتسبب في الفعل دون أن يباشره، كأن يضع له مزلقاً في الطريق فيسقط فيه فيموت من سقطته، فالجاني هنا مسؤول عن القتل شبه العمد في حال التسبب كما في حال المباشرة.

قيام علاقة السببية بين فعل الجاني وموت المجني عليه:

كما يشترط فقهاء الشريعة الإسلامية في الفعل الذي أحدثه الجاني أن تقوم بينه وبين موت المجني عليه رابطة السببية، أي أن يكون هذا الفعل سبباً في وفاة المجني عليه، ويستوي أن يكون علّة مباشرة أو غير مباشرة، فإذا لم تحقق هذه الصلة لا يُسأل الجاني عن موت المجني عليه باعتباره قاتلاً، وإنما يُسأل

(1) المصدر نفسه، ص 48 - 49.

(2) يُراجع في المبحث السابق.

باعتباره جارحاً أو ضارباً، وهذا المبدأ له أهميته ومنطقيته في تحديد المسؤولية الجنائية وتحري العدالة وصولاً بالعقوبة إلى مستحقها أو درءها عن دونهم.

ولا يشترط أن يكون فعل الجاني هو السبب الوحيد في إحداث الوفاة، بل يكفي أن يكون سبباً فعالاً في إحداثها، ولو تعاونت معه أسباب أخرى، كإهمال العلاج، أو إساءته، أو ضعف المجني عليه، أو مرضه، أو غير ذلك من تعدد الأسباب وتواليها.

غير أن الفقهاء مع ذلك لا يسمحون بتوالي الأسباب إلى غير حد، بل يقيدون هذا بالعُرف، فما اعتبره العرف علة للقتل فهو علة له، وسواء أكان السبب قريباً أم بعيداً، ما دام الفعل سبباً للنتيجة⁽¹⁾.

على أن تركّ الفقهاء تحقيق رابطة السببية وتحديد السبب الحقيقي في الوفاة إلى العرف يجعل هذا المبدأ أكثر مرونة، إذ لو اكتفى المشرع بالسبب المباشر لأدى ذلك إلى خروج العديد من الأسباب الأصلية والحقيقية عن دائرة القتل، وتسرّب الجناة من العقاب معها، وفي المقابل لو أسرف المشرع في الأخذ بكل سبب غير مباشر لأدى ذلك - بالطبع - إلى دخول كثير من المتهمين في دائرة القتل، كذلك لما كان هذا العرف وليداً للمنطق الجمعي ومزاملاً له، كان ذلك - بالتالي - أقرب إلى اطمئنان الضمائر أو القناعة والشعور بالعدالة.

المسألة الثانية: «الركن المعنوي» أو القصد الجنائي في القتل شبه العمد

أولاً: في اليهودية

لقد أوجبت الشريعة اليهودية ألا يكون قصد الجاني في القتل شبه العمد متجهاً لقتل المجني عليه على وجه الخصوص، ولو كان القصد هو العدوان أو الإضرار على وجه العموم.

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 51، 52، حسنين، عزت، جرائم القتل بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص 63.

وفي هذا المعنى يذكر ابن ميمون: «إن المبغض الذي قتل آخر بالخطأ لا تشملته مدن الملجأ، وحكمه أنه شبه عامد، ومن هو المبغض؟ - ذاك الذي لم يكلمه طيلة ثلاثة أيام لعداوة. وكذلك إذا دخل مكاناً مهجوراً وقتله بالخطأ، أو دفعه بجسده»⁽¹⁾.

وما يهمنا مما سبق هو التأكيد على ضرورة انتفاء قصد القتل في هذه الجريمة، والاكتفاء بمجرد العدوان، وهو ما عبر عنه المشرع بلفظ "השונה" (المبغض)، وجملة "דחפו בגופו" «دفعه بجسده»، ومن ثم فإن الجاني في هذه الحالة لا يُقتل، لأنه لم يقصد القتل، كما أنه لا يُنْفَى كذلك، لأن النفي لا يكون إلا في القتل الخطأ فقط، والذي لا يقصد فيه الجاني القتل أو الإصابة.

ونظراً لأهمية الركن المعنوي أو «النَّية» في جرائم القتل عموماً، ولما يترتب عليه من عقوبات تختلف من حيث الشدة والضعف، وعلى الرغم من باطنيتّه، إلا أن المشرع قد اجتهد في تقصيه والاستدلال عليه بعدة طرق، قد فصلناها بمناسبة الكلام في القتل العمد، وتتلخص في فحص الآلة المستعملة في القتل، وتقدير مدى أثرها في إحداث الوفاة، وكذلك تقدير قوة المجني عليه إزاءها.

وفي هذا الاتجاه نصّت المشنا على ما يلي:

«إذا نوى [الجاني] ضرب [المجني عليه] على خاصرته ضربة لا تؤدي إلى الموت، فأصاب قلبه وكانت قاتلة فمات، يُعْفَى (من القصاص)... وإذا قصد ضرب شخص بالغ ضربة غير قاتلة، فأصاب صغيراً وكانت قاتلة فمات، يُعْفَى»⁽²⁾.

وكما هو واضح أن المقصود من النص المشناوي هنا هو القاتل شبه

(1) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ו: י' (مشنا توراه, كتاب الجنايات, تشريعات القاتل, 10/6).

(2) ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, סנהדרין, ט: ב' (المشنا, كتاب الجنايات, باب المحاكمات, 2/9).

العائد، بدليل أن محل الضرب المستهدف أساساً ليس مما يسبب القتل في تلك الحالة.

وبما أن استكشاف النية مرهون بفحص الأداة القاتلة وتقدير أثرها، وتقدير قوة المجني عليه إزاءها كذلك، فعليه يذكر ابن ميمون أن من ضرب آخرَ بحجر أو بقبضة يد وما شابه ذلك، يُفحص المضروب، فإذا قُدِّرَ حياً يُعَوَّض الضارب خمسة أشياء⁽¹⁾، ويُعْفَى عنه، حتى ولو مرض المجني عليه بعد ذلك واشتد عليه المرض ومات بسبب الضرب، أما إذا قُدِّرَ المجني عليه - بداية - أنه مَيِّت يُحْبَس الجاني من فوره، ويُنتظر، فإذا مات المجني عليه يُقْتَص منه⁽²⁾.

وكما يبدو مما سبق أن الأساس في عملية التقدير هو التقدير الأولي للمحكمة دون الالتفات إلى ما يستجد من تداعيات يمكن أن تعترض سبيل ذلك التقدير.

وتأكيداً لهذا الاتجاه جاء في المشنا:

«من ضرب صاحبه، سواء بحجر أو بقبضة يد، واعتبروه مَيِّتاً، ثم استرد صحته، وبعد ذلك اشتد عليه المرض فمات، يُقْتَص منه (عند جمهور الحكماء). وقول الربى نحماً: يُعْفَى، لأن للأمر ما يبرره»⁽³⁾.

وخلاف الرَّبِّي نحماً مع الفقهاء هنا لأنه يرى أن المجني عليه لم يمت بسبب الضربة، حيث إنه استرد صحته فيما بعد، وإنما بسبب اشتداد المرض

(1) وهي الأعواض الخمسة: التعويض عن الضرر "נזק"، والألم "צער"، والعلاج "ריפוי"، والعطلة "שבח"، والعار أو الفضيحة "בשת"، وهذه الأعواض جاءت توسيعاً لقاعدة التعويض الواردة في العهد القديم «وإذا تخاصم رجلان فضرِب أحدهما الآخر بحجر أو بكلمة، ولم يُقْتَل بل سقط في الفراش، فإن قام وتمشى خارجاً على عكازه يكون الضارب بريئاً، إلا أنه يعوض عطلته وينفق على شفائه» (الخروج: 21 / 18 - 19).

(2) משנה תורה , ספר נזיקין , הל' רוצח , 7: 6 (مشنا توراه، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 3/4).

(3) ששה סדרי משנה , סדר נזיקין , סנהדרין , 5: 4 (المشنا، كتاب الجنايات، باب المحاكمات، 1/9).

عليه. وعلة الخلاف تكمن في الاكتفاء والتعويل على التقدير الأولي عند الجمهور، بينما يرى الربى نَحْمِيًا عدم الوقوف عليه، وتجاوزته إلى ما يستجد من تقديرات أخرى⁽¹⁾.

وعلى أية حال ما يهمننا مما سبق هو «تقعيد» عنصر القصد الجنائي هنا وآليات استكشافه، إذ القاعدة أنه لا بد من انتفاء نية القتل فيه، ويمكن الاستدلال على ذلك بفحص الأداة القاتلة، وقياس قوة الفعل وتأثيره في المجني عليه، وتقدير قوة المجني عليه إزاءه كذلك.

ثانياً: القصد الجنائي في القتل شبه العمد في الشريعة الإسلامية

بالرغم من معنوية «القصد» عموماً، والذي ليس من السهولة بمكان الاطلاع عليه، إلا أن المشرع الإسلامي قد اتخذ في سبيل إظهاره هنا عدة سبل، ذلك أن هذا الركن - برغم باطنيته - هو المميز الأساسي والوحيد لهذه الجريمة في جوهرها.

وفحوى القصد الجنائي في جريمة القتل شبه العمد هو أن يتعمد الجاني إحداث الفعل المؤدي للوفاة دون أن يتعمد قتل المجني عليه⁽²⁾، أي قصد العدوان والإيذاء عموماً دون قصد الإماتة خصوصاً، ولو جاءت الوفاة نتيجة مباشرة لهذا العدوان.

ويُستدل على قصد الجاني بالآلة أو الوسيلة المستعملة في القتل، وقد حدد الفقهاء بعض المعايير التي تُقدَّر بها هذه الآلة وتعرف بها نية الجاني، وقد

(1) تلمود בבלי، בבא בתרא، עמ" 156 (التلمود، «بابا باترا»، ص 156).

— أبراهام أوزلاي: أهבה בתענוגים، ספר על המשנה، סדר נזיקין، הוצ' מכון אור המזרח، ירושלים 1986، עמ" 146 (أبراهام أوزلاي: عشق اللذات، سفر المشنا، كتاب الجنايات، دار نشر مؤسسة نور الشرق، القدس 1986، ص 146)،

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 100.

فَصَلْنَا فِيهَا الْقَوْلَ بِمَنْسَبَةِ الْكَلَامِ فِي الْقَتْلِ الْعَمْدِ، وَتَجَنَّبًا لِلتَّكَرُّارِ نَكْتَفِي هُنَا بِإِيرَادِ خِلَاصَةِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفُقَهَاءُ فِي هَذَا الشَّأْنِ، وَهُوَ أَنَّ الْقَاعِدَةَ الْمَتَّفِقَ عَلَيْهَا بَيْنَ الْفُقَهَاءِ أَنَّهُ إِذَا كَانَتِ الْآلَةُ تَقْتُلُ غَالِبًا فَالْفِعْلُ يَعْتَبَرُ قَتْلًا عَمْدًا مَا لَمْ يَثْبُتِ الْجَانِي خِلَافَ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَتِ الْآلَةُ مِمَّا لَا تَقْتُلُ غَالِبًا فَالْقَتْلُ شَبْهُ عَمْدٍ (عَلَى خِلَافِ مَحْدُودٍ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ فِي تَعْيِينِ الْآلَةِ الْقَاتِلَةِ، سَبَقَ ذِكْرُهُ).

كَمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الْقَصْدِ - بَعْدَ الْآلَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الْقَتْلِ - بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ، وَاعْتِرَافِ الْجَانِي نَفْسِهِ، عَلَى أَنَّ هَذَا الِاسْتِدْلَالُ بِرَمْتِهِ - كَمَا يَبْدُو - يَقَعُ عَبَثًا عَلَى تَقْدِيرِ الْقَضَاءِ بِالْأُخْرَى، وَإِثْبَاتِ الْجَانِي - إِنْ أَمَكُنَ - مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى.

وَإِذَا كَانَ الْجَانِي فِي الْقَتْلِ شَبْهُ الْعَمْدِ - كَمَا هُوَ مَفْتَرَضٌ - لَا يَعْمَدُ إِلَى قَتْلِ الْمَجْنُونِ عَلَيْهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ مِنْ مَوْأَخِذَتِهِ عَلَى الْقَتْلِ، وَلَا تَنْتَفِي عَنْهُ الْمَسْئُولِيَّةُ، إِذْ هُوَ مَأْخُوذٌ بِقَصْدِهِ الْإِحْتِمَالِيِّ لِمَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَقَّعَهُ أَوْ يَفْتَرِضُ أَنْ يَتَوَقَّعَهُ مِنْ نَتَاجِ فِعْلِهِ⁽¹⁾. وَذَلِكَ لَهُ جَدْوَاهُ فِي عَدَمِ ضِيَاعِ الدِّمَاءِ وَالتَّنْذِرِ بِالْجَهْلِ بِالنَّتَاجِ.

مقارنة:

* تتوافق الشريعتان في تكييف جنائية القتل شبه العمد بأنها ما لم يتعمد فيها الجاني قتل المجني عليه على وجه الخصوص، ولو تعمد مجرد الإصابة أو العدوان على وجه العموم، فالمهم ألا يكون الجاني متعمداً النتيجة، وإن تعمد الفعل.

* لم تشترط الشريعتان أشكالاً وأساليب معينة للركن المادي في القتل شبه العمد، فيمكن أن يتسع لأي شكل من أشكال الإضرار أو الاعتداء، ولا يتطلب كيفية معينة، كما يجوز أن يتحقق هذا الفعل بطريق المباشرة أو التسبب، ذلك لأن المفترض هنا أن الفاعل غير عامد القتل بصفة خاصة، وعليه يمكن أن يتم هذا الفعل بأي صورة وبأي وسيلة، ويكفي في هذا

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 101.

الفعل قيام علاقة السببية بينه وبين موت المجني عليه، وتستوي أن تكون مباشرة أو غير مباشرة، وهذه الاعتبارات - في الواقع - لها مغزاها وجدواها في عدم ضياع الدماء، وتحديد المسؤولية الجنائية وبلوغ العقوبة لمستحقها أو درئها عن عداهم.

※ نظراً لمحورية الركن المعنوي أو القصد الجنائي في جرائم القتل وما يترتب عليه من التكيف والتمييز بين حالاتها المختلفة، وما يستتبعه بالتالي من عقوبات، فقد اجتهد كل من المشرع اليهودي والإسلامي على السواء في تقصي هذا القصد والاستدلال عليه، وذلك بعدة طرق تلخص في فحص الآلة المستعملة في القتل، وقياس مدى أثرها في إحداث الوفاة، وتقدير قوة المجني عليه إزاءها كذلك.

كما اشترطت الشريعتان في هذا القصد ألا يكون موجهاً إلى قتل المجني عليه على وجه الخصوص، وعلى الرغم من أن الجاني في هذه الجريمة لا يقصد قتل المجني عليه، إلا أن كلتا الشريعتين قد أخذتا بفكرة «القصد الاحتمالي»، حيث أخذت الجاني هنا بقصده المحتمل لما يمكن أن يتوقعه أو يجب أن يحتمله من نتائج فعله، وإن كان ذلك له مغزاه في عدم ضياع الدماء، وعدم التذرع بالجهل بالنتائج، إلا أن الشريعة اليهودية قد أفرطت في الأخذ بهذا المبدأ، بشكل أدى إلى عدم انضباط حالات هذه الجناية ضبطاً دقيقاً أو كافياً، بحيث اختلطت بها حالات هي أقرب - منطقياً - إلى حالات القتل الخطأ، أما الشريعة الإسلامية فقد ضبطت فيها حالات هذه الجناية وأحكامها ضبطاً كافياً يسهل معه تحديدها بدقة وتمييزها عن حالات القتل المختلفة، مما له أثره في ترتب العقوبة الجنائية المناسبة عليها.

المطلب الثاني

عقوبة القتل شبه العمد

تمهيد:

جريباً على التقسيم المُتَّبَع في هذا الكتاب، والذي يسبق فيه الحديث عن وسائل إثبات الجنائية الحديث عن العقوبة عليها، وتجنباً للتكرار في الآن نفسه، نكتفي هنا بالإشارة إلى أن وسائل الإثبات في جنائية القتل شبه العمد، بل وفي شتى جرائم القتل عموماً، في الشريعتين اليهودية والإسلامية هي نفسها في جنائية القتل العمد، كما سبق الحديث عنها بالتفصيل⁽¹⁾، وهي: الشهادة، والقسامة بالنسبة لليهودية، في مقابل الإقرار، والشهادة، والقسامة في الشريعة الإسلامية. وبعد، ندلف إلى الحديث عن عقوبة القتل شبه العمد في الشريعتين اليهودية والإسلامية.

أولاً: في اليهودية

ترتكز العقوبة في جنائية القتل شبه العمد على مبدأ التعويض أو الدية "כפר" (كوفر)، فقد جاء:

«إن كان ثوراً نطاحاً من قبل وقد أُشهدَ على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأة فالثور يُرْجَم وصاحبه أيضاً يُقتل، إن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه كل ما يوضع عليه»⁽²⁾.

وإن كان يبدو من ظاهر النص أن الدية هنا غير مطلقة، إذ تبدو خيارية، وهو ما تعكسه عبارة: «إن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه»، إلا أن الفقهاء قد أوضحوا أن الموت المذكور في النص السابق مقصود به الموت بيد السماء "מיתה בידי שמים"، لأنه من جميع الوجوه لا يكون بيد الإنسان، إذ لو وجبت

(1) في المبحث السابق.

(2) الخروج: 21/29 - 30.

عقوبة الموت بحسب النص أو الشريعة لما كان الجاني يستطيع إنقاذ حياته بواسطة الدية، ومن ثم فإن لفظ "אם" في عبارة "אם-כפר יושנת עליו" «إن وضعت عليه فدية» يجب تفسيره بمعنى «عندما» "כאשר" وليس كأداة شرط⁽¹⁾.

وجاء أيضاً بشأن هذه العقوبة ما يلي:

«إذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حُبلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يُعْرَم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القضاة، وإن حصلت أذية تُعطى نفساً بنفس⁽²⁾».

والمقصود من النص في هذه الحالة ليس إماتة الجاني، لأنه لم يتعمد القتل، بل يُعوّض مالياً، فيُلزَم بالدية بحسب قيمة المرأة أو قدرها، ولو كانت جارية تباع في الأسواق⁽³⁾.

وإذا كانت الدية هنا هي العقوبة القانونية والمناسبة، لأن الجاني لم يتعمد القتل، ومن ثم لم يجب عليه القصاص قانوناً، إلا أن ابن ميمون - مع ذلك - يعفي ولي الدم إذا اقتصر من القاتل بنفسه، حيث يقول: «تَمَّة قاتل بالخطأ، ويكون الخطأ قريباً من العمد أو شبه عمد. . وحكمه ألا يُنْفَى، لأن إثمه كبير، فلا يكفر عنه النفي، ولا تشمل مدن الملجأ، لأنها لا تعصم إلا مستحق النفي فقط، ومن ثم إذا التقاه ولي الدم في أي مكان وقتله، يُعْفَى»⁽⁴⁾.

وعلى هذا لا تبدو الدية مُطْلَقَةً ومُلْزِمَةً لولي الدم؛ وإن كانت واجبة أو ملزمة للجاني، متى قبلها ولي الدم.

-
- (1) חמשה חומשי תורה, עם פירוש רש"י, שמות, מפורש בידי עמוס חכם, שם, ע"מ" 22 (أسفار التوراة الخمسة، مع تفسير راشي، سفر الخروج، تفسير عاموس حاخام، مرجع سابق، ص 22).
- (2) الخروج: 21 / 22 - 24.
- (3) תלמוד בבלי, בבא בתרא, ע"מ" 157 - 158 (التلمود، «بابا בתرا»، ص 157 - 158).
- (4) קאסוטו: שמות, שם, ע"מ" 78 (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر الخروج، مرجع سابق، ص 78).
- (4) משנה תורה, ספר נזיקין, הל" רוצח, ו: 7 (משנה תורה، كتاب الجنایات، تشريعات القاتل، 4/6).

مقدار الدية:

لم تنص التوراة على قيمة معينة للتعويض عن الدماء في هذه الجناية، وخاصة بالنسبة للأحرار، أما بالنسبة لغير الأحرار أو الأرقاء فقد قدرت الشريعة قيمة التعويض أو الدية بالنسبة للعبد أو الأمة، على السواء، بثلاثين شاقلاً من الفضة.

«إن كان ثوراً نطاحاً من قبل وقد أُشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأة فالثور يُرجم وصاحبه أيضاً يُقتل، إن وُضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه كل ما يوضع عليه... إن نطح الثور عبداً أو أمةً يُعطى سيده ثلاثين شاقلاً فضة والثور يُرجم»⁽¹⁾.

وتؤكد المشنا على نفس الحكم:

«إذا نطح ثور إنساناً فمات، فالنطاح يدفع [صاحبه] ديةً، وأما السليم فيُعفى [صاحبه] من الدية، وسواء هذا [النطاح] أو ذاك [السليم] يجب قتلهما. وكذلك سواء أكان في الطفل أم الطفلة. وأما إذا نطح الثور عبداً أو أمةً فيؤدي [صاحبه] ثلاثين شاقلاً، وسواء كان العبد أو الأمة يساوي متاً أم لا يساوي إلا دينار واحد»⁽²⁾.

وإن لم يتحدد بالنص مقدار دية الحر هنا، بينما تحدد بشأن الرقيق، فربما لاستقراره في العرف اليهودي، وفي ذلك يقول ابن ميمون: «جعل ثمن العبد على العموم نصف ثمن الحر على العموم، لأنك تجد قيم الناس أكثرها ستين مثقالاً ودم العبد ثلاثون مثقالاً من الفضة»⁽³⁾.

على أن تقييم دية الحر بستين شاقلاً على الأكثر قد لا يفتقر إلى نص

(1) الخروج: 21 / 28 - 32.

(2) ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, בבא קמא, 7: ה (المشنا، كتاب الجنایات، الباب الأول، 5/4).

(3) دلالة الحائرين، ج3، مرجع سابق، ص 636.

شرعي⁽¹⁾. بيد أن استخدام ابن ميمون عبارة: «قيم الناس أكثرها...» قد يشير إلى تأرجح هذه القيم بين حدود دنيا، ووسطى، وعليا، مما قد يسمح باختلاف مقادير الديات تبعاً لاختلاف مقادير الأشخاص اجتماعياً / اقتصادياً حتى في فئة الأحرار نفسها.

تقييم السياسة العقابية:

لا شك أن تغليظ العقوبة والتشدد فيها لا يتناسب وطبيعة هذه الجناية وأحوالها، ولا سيما أن الجاني لا يعمد فيها إلى القتل بصفة خاصة، وإن كان يقع منه نتيجة إهمال أو عدوان غير مقدر. ومن ثم فقد عدلت الشريعة اليهودية هنا عن موقفها السابق والمتشدد بشأن القتل العمد، وركزت سياستها العقابية على مبدأ التعويض، فجاءت «الدية» بوصفها الطرح القانوني الوحيد أكثر ملاءمة لموضوع هذه الجناية.

على أن مبدأ التعويض نفسه نجده كذلك في التشريع البابلي أو قانون حمورابي، وبنفس حالاته التي ورد فيها في التوراة تقريباً، مما يدعو للوقوف عند هذا الشبه الكبير وتفكره ومناقشته، وذلك على النحو التالي:

(1) قد يُستفاد هذا التقدير من نص للتوراة في سفر اللاويين بشأن النذور ومقاديرها: «إذا أفرز إنسان نذراً حسب تقويمك نفوساً للرب، فإن كان تقويمك لذكر من ابن عشرين سنة إلى ابن ستين سنة يكون تقويمك خمسين شاقلاً فضة على شاكل المقدس، وإن كان أنثى يكون تقويمك ثلاثين شاقلاً، وإن كان من ابن خمس سنين إلى ابن عشرين سنة يكون تقويمك لذكر عشرين شاقلاً ولأنثى عشرة شواقل، وإن كان من ابن شهر إلى ابن خمس سنين يكون تقويمك لذكر خمسة شواقل فضة ولأنثى يكون تقويمك ثلاثة شواقل فضة، وإن كان من ابن ستين سنة فصاعداً فإن كان ذكراً يكون تقويمك خمسة عشر شاقلاً، وأما للأنثى فعشرة شواقل» (اللاويون: 27 / 2 - 7).

م	قانون حمورابي	التوراة
1	مادة (209): «إذا ضرب رجل بنت رجل آخر وسبب لها إسقاط ما في جوفها (جنينها) فعليه أن يدفع عشرة شقيقات من الفضة لإسقاط ما في جوفها». مادة (210): «إذا توفيت تلك المرأة فيجب قتل بنته» .	الخروج (21/ 22 - 24): «إذا تخاصم رجال وصدمو امرأة حبلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يُغرم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القضاة، وإن حصلت أذية تُعطي نفساً بنفس وعيناً بعين وسناً بسن ويداً بيد ورجلاً برجل».
2	مادة (251): «إذا كان ثور رجل نطاحاً وأعلمته إدارة بلدته أنه نطاح، ولم يقص قرنه أو لم يراقب ثوره، فإذا نطح هذا الثور ابن رجل فأماته، فعليه أن يعطي نصف المنة من الفضة». مادة (252): «إذا كان عبد رجل، فعليه أن يعطي ثلث المنة من الفضة».	الخروج (21 / 29 - 32): «إن كان ثوراً نطاحاً من قبل وقد أشهد على صاحبه، ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأة، فالثور يُرجم وصاحبه أيضاً يُقتل، إن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه كل ما يوضع عليه... إن نطح الثور عبداً أو أمة يُعطي سيده ثلاثين شاقل فضة والثور يرجم».

ويظهر من المقابلة السابقة أن الشبه بين النص التوراتي ونص قانون حمورابي لا يقوم على الجانب الموضوعي فقط، بل وعلى الجانب الشكلي - الأسلوبي أيضاً، وذلك كما يلي:

(أ) الأسلوب⁽¹⁾:

النصّان رقم 1:

- استخدام أسلوب الشرط.
- المرأة الحامل محور النص والمفعول به.

(1) إذا كانت المقابلة الأسلوبية هنا تعتمد على الترجمة العربية للنص البابلي القديم والمكتوب أصلاً بالخط المسماري، فإنه يُفترض صحّة هذه الترجمة ومطابقتها للنص الأصلي.

- استخدام مادة السقوط (أي الإجهاض).
 - وقوع العقوبة في جواب الشرط متضمنة للدية في حال قتل الجنين، والقصاص في حالة قتل الأم.
 - اشتمال النص على حكمين بطريق التوالي على ترتيب الجنين، فالأم.
- النصان رقم 2:
- استخدام أسلوب الشرط.
 - الثور النطّاح محور النص والفاعل.
 - استخدام صيغة المبالغة «نَطَّاح»، والفعل الماضي «نَطَحَ».
 - وقوع العقوبة في جملة جواب الشرط متضمنة للدية.
 - اشتمال النص على حكمين بطريق التوالي على ترتيب الحر، فالعبد.

(ب) المضمون:

أما من حيث الشبه في المضمون بين كل من التشريع البابلي، والتشريع اليهودي هنا فيتجلى في إقرار مبدأ الدية في القتل غير العمد (وإن كان ذلك في غير العمد على وجه العموم في التشريع البابلي، فإنه يكون في شبه العمد على وجه الخصوص في التشريع اليهودي)، كذلك سيطرة الفكر الطبقي على المادة القانونية في كلا النصين، والذي يبدو جلياً من خلال التفريق في الدية بين الأحرار والعبيد.

وللوهلة الأولى يقودنا هذا الشبه البارز إلى افتراض تأثير السابق في اللاحق، أي التأثير اليهودي - إن لم يكن النقل - بالقانون البابلي في هذا الصدد. وإذا صدق هذا الفرض، فإنه مع ذلك لا تنعدم معه الخصوصية اليهودية، والتي تنبع من القيم الدينية والثقافية والفكرية للجماعات اليهودية، وتتمثل هذه الخصوصية في إقرار اليهودية لمبدأ «شخصية العقوبة» أو القصاص العادل الذي يلحق الجاني نفسه، وذلك في مقابل «القصاص التبادلي» الذي أقره القانون البابلي، كذلك تشدد اليهودية في القصاص لدرجة إنزاله بالحيوان أيضاً؛ لأنه -

فيما يبدو - يأتي ضرورة دينية تكفيراً لأجل الدم المسفوك، وإن بدت الشريعة اليهودية في هذا الشأن متأخرة حضارياً عن التشريع البابلي رغم تأخرها زمانياً عنه، لاتجاهها إلى مناحي ارتدادية بدائية تحاسب الحيوانات على أفعالها.

أما موضوع الدية في اليهودية فلا يشوبه إلا أنه ليس محدد القيمة في شأن الأحرار بالنص القاطع، ولو كان ذلك راجعاً إلى العرف، فإنه لا يضمن - والحال هذه - العدل والتساوي بين الأفراد في مقادير الديات، بحيث قد تتدخل هنا العوامل أو الاعتبارات الاجتماعية / الاقتصادية الطبقية وما قد ينشأ عنها من تفاوت في مقادير الأشخاص والديات. أما بالنسبة للأرقاء فقد حُدِّدت ديتهم بقيمة ثابتة (ثلاثون شاقلاً من الفضة)، وإن كانت هذه الدية - بالطبع - أقل من دية الأحرار، وربما لأجل ذلك حُدِّدت من دونهم، غير أن موضوع الدية وإن كان ذا طابع تعويضي مادي، إضافة إلى طبيعته العقابية، وكذلك إذا كان الإنسان في عصور الرق ذا قيمة مادية، فإنه قد يكون مقبولاً من هذه المنطقية التفريق فيه بين الأرقاء والأحرار.

ومن ناحية أخرى فإن عدم إطلاق الدية، رغم أنها العقوبة القانونية الوحيدة على هذه الجناية، وبالتالي عدم تقييد ولي الدم بها لدرجة عدم مؤاخذته على قتل الجاني، بما يعنى - ضمناً - إباحة القصاص في نفس الآن، فإن حالة اللاحسم هذه من شأنها أن تؤدي إلى تحجيم دور القضاء في إدارة العدالة وحسم النزاع من جهة، مما يترتب عليه توسيع دائرة المنازعات وقلقلة الأمن الاجتماعي من جهة أخرى.

العفو عن العقوبة، وأثر التوبة في سقوطها

العفو عن العقوبة:

تختلف الرؤية اليهودية لعقوبة القتل شبه العمد عنها لعقوبة القتل العمد، فإذا كانت عقوبة القصاص في القتل العمد تُعتبر حداً من حدود الله وحققاً خالصاً له تعالى لا يجب التفريط فيه، فإن عقوبة الدية هنا لما كانت - كذلك - تعويضاً

يلحق بحق المجني عليه أو ولي الدم ويعود عليه، فإنها - فيما يبدو - تعتبر حقاً خاصاً به، ويُستنتج من ذلك أنه إذا كانت هذه الدية متعلقة بحق ولي الدم ويحق له استيفاؤها، فإنه بالتالي يحق له - كذلك - التنازل والعفو عنها.

أثر التوبة في سقوط العقوبة:

إن ما قيل بشأن التوبة وأثرها في سقوط العقوبة، سواء الدنيوية أو الأخروية، في جناية القتل العمد⁽¹⁾ ينطبق هنا تماماً في موضوع القتل شبه العمد، ولا داعي للتكرار. وصفوة القول: إن توبة الجاني لا تؤثر في سقوط العقوبة الدنيوية عموماً، ولو سقطت عقوبة الدية هنا فلن يكون ذلك بتأثير التوبة، وإنما بتنازل ولي الدم أو عفو الجاني، أما عن أثر التوبة في العقاب الأخروي فهو جائز عموماً، انطلاقاً من المقولة العقديّة التي تؤكد أنه لا شيء يقف في وجه التوبة والغفران الأخروي.

ثانياً: عقوبة القتل شبه العمد

في الشريعة الإسلامية

وكما تعددت العقوبة وتنوعت في جناية القتل العمد في الشريعة الإسلامية، كذلك تعدد هنا في جناية القتل شبه العمد، وبنفس التنوع، فمنها العقوبات الأصلية، والبدلية، والتبعية، وذلك على النحو التالي:

أولاً: العقوبات الأصلية

للقتل شبه العمد عقوبتان أصليتان، هما: الدية، والكفارة.

(أ) الدية

الدية هي العقوبة الأصلية والأساسية للقتل شبه العمد، ومصدرها

(1) يُراجع المبحث السابق.

قوله ﷺ: «ألا إن في قتل العمد الخطأ بالسوط أو العصا مائة من الإبل مُغلَّظة، منها أربعون خلفه في بطونها أولادها»⁽¹⁾.

مقدارها:

تجب الدية في شبه العمد في نفس الأجناس التي تجب فيها في القتل العمد، كما أن المقدار الواجب منها هو نفس المقدار الواجب في دية القتل العمد⁽²⁾.

وَتُعْلَظُ دية شبه العمد عند الشافعية والحنابلة، وصفة التغليظ أن يكون تقسيم الإبل ثلاثياً بدلاً من كونه رباعياً، أي يكون ثلاثين حِقَّةً، وثلاثين جَذَعَةً، وأربعين خلفه، أما عند الحنفية فهي هنا مربعة، أي خمس وعشرون بنت مخاض، وخمس وعشرون بنت لبون، وخمس وعشرون حقة، وخمس وعشرون جذعة، وعندهم أن التغليظ لا يثبت إلا في الإبل خاصة، فلا يزداد في الدنانير عن ألف دينار⁽³⁾، وأما المالكية فالمشهور في مذهبهم أنهم لا يعرفون شبه العمد.

استيفاء الدية:

تجب الدية في شبه العمد عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد على العاقلة، وليست في مال الجاني، واستدلوا على ذلك بما رواه أبو هريرة، إذ قال: «اقتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختموا إلى النبي ﷺ فقضى أن دية جنيها غُرَّة عبد أو وليده، وقضى بدية المرأة على عاقلتها»⁽⁴⁾.

(1) سبق تخريجه بمناسبة الحديث عن الدية في القتل العمد.

(2) منعاً للتكرار يمكن الرجوع لموضوع دية القتل العمد، في المبحث السابق.

(3) الفقه على المذاهب الأربعة، ج5، ص 364 - 366.

(4) سبق تخريجه.

وفي رأي البعض الآخر تقع في مال القاتل، ولا تحملها العاقلة، وهو ما ذهب إليه مالك وبعض الفقهاء⁽¹⁾، وذلك لأن مالكا - كما ذكرنا - لا يقول بشبه العمد، ويعتبر أن ما يصوره الفقهاء الثلاثة شبه عمد أنه عمد، باستثناء الأفعال التي تصدر على وجه اللعب أو التأديب، وبالتالي فإن الدية في هذه الحالة عنده يحملها الجاني نفسه، باعتبارها دية عمد.

ويقصد بالعاقلة أسرة الشخص التي ينتمي إليها بطريق العَصَب⁽²⁾، لا تتوسط قرابته فيها أنثى، فالأخوة لأم، وسائر ذوي الأرحام، والزوج ليسوا من العاقلة، ويدخل في العاقلة سائر العصبات بعدوا أو قربوا من النسب⁽³⁾.
واتفق الأئمة الثلاثة أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد على أن دية شبه العمد ليست حالة، وإنما تجب مؤجلة في ثلاث سنوات، يُؤدَّى الثلث في آخر كل سنة⁽⁴⁾.

ولا تُكَلَّفُ العاقلة من المال ما يشق عليها، لأنه لزمها من غير جناية على سبيل المواساة للجاني والتخفيف عنه، وإن كان البعض من الفقهاء كالحنفية يرون في هذا الأمر معنى الجزاء كذلك، إذ إن العاقلة يتحملون باعتبار تقصيرهم وتركهم حفظه ومراقبته، ذلك أن حفظ القاتل واجب على عاقلته، فإذا لم يحفظوا فقد فرطوا، والتفريط منهم ذنب، لأن القاتل إنما يقتل بظهر عشيرته، فكانوا كالمشاركين له في القتل، وكانوا قبل الشرع يتحملون عنه تكرماً واصطناعاً بالمعروف، فالمرشع أقر ذلك⁽⁵⁾.

(1) حسنين، عزت. جرائم القتل بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص 166.

(2) الواحدة: عَصْبَة، وعصبة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه، أو قومه الذين يتعصبون له وينصرونه، وفي الفرائض: من ليست له فريضة مُسمَّاة في الميراث، وإنما يأخذ ما أبقى ذوو الفروض.

- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ص 420.

(3) عبد اللطيف، محمد سعيد. القصاص في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 102. -
الشرع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 195.

(4) حسنين، عزت. جرائم القتل بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص 167.

(5) بهنسي، أحمد فتحي. الدية في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 59 - 60.

وعلى أي حال، سواء أكانت الدية على العاقلة من قبيل التخفيف على الجاني، أم من قبيل الجزاء، أم الاثنين معاً، فالنتيجة واحدة، وهي خلق شكل من أشكال التكافل الاجتماعي من خلال الترابط والتعاون بين أفراد الأسرة الكبيرة الواحدة، وبأسلوب يضمن وصول الدية إلى مستحقيها، وهي الغاية أيّاً كانت الأسباب.

ولا تحمل العاقلة الدية إذا كان مقدارها دون ثلث الدية الكاملة، وهذا عند أحمد، وبه قال مالك⁽¹⁾ وآخرون، وعند أبي حنيفة لا تحمل العاقلة فيما دون نصف عُشر الدية، لأن النبي ﷺ جعل العُرة (دية الجنين) على العاقلة، وقيمتها نصف عشر الدية، أما عند الشافعي فهي تحمل الكثير والقليل⁽²⁾.

وإذا حملت العاقلة الدية فيرى أبو حنيفة ومالك أن يتحمل الجاني من الدية ما يحمله أفراد العاقلة، أما الشافعي وأحمد فيريان ألا يحمله الجاني شيئاً. أما مقدار ما يحمله الفرد من العاقلة فقد اختلف فيه الفقهاء، فعند مالك وأحمد يُترك الأمر للحاكم يُقدّر على كل واحد ما يناسبه، ومذهب الشافعية هو نصف مثقال (دينار) على المُوسر، وربع مثقال على متوسط الحال، ويرى أبو حنيفة ألا يزيد ما يؤخذ من الفرد على ثلاثة دراهم أو أربعة، والقائلون بنصف دينار وربعه اختلفوا، فبعضهم يرى هذا القدر هو الواجب في السنوات الثلاث، والبعض الآخر يراه الواجب سنوياً⁽³⁾.

وعلى أية حال فإن أقصى ما يمكن أن يتحملة الفرد من الدية في ظل هذا النظام هو دينار ونصف بالتقسيم على ثلاث سنوات (بافتراض نصف دينار في السنة) وهو رأي الأقلية، أما إذا أخذنا بالرأي الآخر، وهو رأي الأكثرية، فإنه

(1) والحديث عن الدية عند مالك هنا مقصود به دية الخطأ، لأنه كما ذكرنا آنفاً لا يقول بشبه العمد.

(2) عبد اللطيف، محمد سعيد. مرجع سابق، ص 103.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 194، 197.

لن يتجاوز نصيب الفرد فيه ديناراً واحداً، وقد يقل، وهو ما يؤكد أن هذا النظام غير مجحف، وبخاصة حين تتضح ضالة هذا المبلغ، والذي لا يمثل مشقة على الفرد البسيط أو متوسط الحال، وحيث تتأكد إيجابية هذا النظام بشكل أكبر إذا كان الجاني لا يستطيع الأداء أصلاً.

وإذا كان هذا النظام يرمي للتخفيف عن الجاني، فإنه يستأهله، وهذه الأهلية للتخفيف مستمدة من كونه غير عامد إلى القتل أصلاً، بخلاف العامد الذي يتحمل الدية في ماله الخاص، لأنه غير أهل للتخفيف.

بيد أنه إذا نظرنا إلى التقديرات السابقة والمبلغ المفروض على كل فرد في العاقلة، وإذا علمنا أن الدية من الذهب ألف دينار، لزم ألا يقل عدد أفراد العاقلة المؤهلين للأداء عن ألف نفس، بل يزيد، وعلى ضوء هذا العدد البالغ يُثار تساؤل، وهو: ما الموقف إذا لم يكن للجاني عاقلة أصلاً، أو كانت له عاقلة فقيرة، أو عددها صغير لا يحتمل كل الدية؟.

هناك نظريتان⁽¹⁾:

الأولى: وهي لمالك، والشافعي، وظاهر مذهب أبي حنيفة، والراجح في مذهب أحمد، ويرى أصحابها أن يقوم بيت المال مقام العاقلة، لأن النبي ﷺ ودَى الأنصاري الذي قُتل بخير من بيت المال.

الثانية: وهي رواية عن أبي حنيفة، ورأي في مذهب أحمد، ويرى أصحابها أن الدية تجب في مال القاتل لا على بيت المال، لأن الأصل أن القاتل هو المسؤول عن الدية، وإنما حملتها العاقلة من قبيل التخفيف والتناصر، فإذا لم تكن ثمة عاقلة يُرد الأمر لأصالة.

وصفوة القول إن نظام العاقلة نظام تعاوني إيجابي، تتحقق فيه معاني الكفالة والضمانة بقدر ما تتحقق فيه معاني التأخي والتآزر، ولا داعي لأن

(1) عبد اللطيف، محمد سعيد. مرجع سابق، ص 105، 106 - التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 197، 198.

يوصف بالإجحاف، طالما أنه يأتي نتيجة التعاون الطبيعي أو الاتفاق بين أفراد المجتمع، بل إنه ادعى لأن يوصف بالمعاني السابقة.

هذا وتختلف الديات في شبه العمد كما في العمد تماماً لنفس السببين، وهما: الجنس، والتكافؤ، والأول مُتَّفَق عليه، أما الثاني فمُخْتَلَف فيه، وقد تكلمنا عن هذين السببين بشيء من التفصيل في موضوع القتل العمد⁽¹⁾، وما قيل هناك ينطبق هنا أيضاً.

(ب) الكَفَّارَةُ

الكفارة هي العقوبة الأصلية الثانية - بعد الدية - للقتل شبه العمد، وهي المقررة على المعصية، بقصد التكفير عن إتيانها، والأصل فيها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: 92].

والكفارة في الأصل نوع من العبادة، لأنها عبارة عن عتق رقبة، أو إطعام مساكين، أو صوم، فإذا فُرِضَتْ على عمل لا يعتبر معصية فهي عبادة خالصة كالإطعام بدلاً من الصوم لمن لا يطيق الصوم، وإذا فرضت على ما يعتبر معصية فهي عقوبة خالصة، كما هو الحال هنا، ولما كانت الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة فيمكن تسميتها «عقوبة تعبدية»⁽²⁾، وهي هنا في شبه العمد عتق رقبة مؤمنة، فمن لم يجدها أو يجد قيمتها يتصدق بها فعليه صيام شهرين متتابعين، فالصوم عقوبة بدلية لا تكون إلا إذا امتنع تنفيذ العقوبة الأصلية وهي العتق.

(1) منعاً للتكرار تراجع أحكام الدية في موضوع القتل العمد في المبحث السابق.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص 683.

وكما هو واضح أن الكفارة قد شرعت أساساً في القتل الخطأ، واتفق الفقهاء الثلاثة أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد على أنها واجبة كذلك في القتل شبه العمد، لأنه يشبه الخطأ من وجه، باعتبار أن الجاني لا يقصد قتل المجني عليه، أما مالك فهو لا يقر شبه العمد أصلاً، لأنه عنده من قبيل العمد، وعند الشافعي تجب كذلك في القتل العمد، إذ يرى أنها لما وجبت في الخطأ وشبه العمد فوجبها في العمد أُولَى، أما الثلاثة فلا يرون وجوبها في القتل العمد؛ لأنه كبيرة محضة، وفي الكفارة معنى العبادة، فلا تُتأطُّ بمثلها، ولأن الكفارة من المقادير، وتُعِينُها في الشرع لدفع الأدنى لا يُعِينُها لدفع الأعلى، فلا يجوز فيها القياس⁽¹⁾.

والكفارة سواء في شبه العمد أو الخطأ، لا تجب عند أبي حنيفة إلا على مسلم بالغ، فهي لا تجب على الصبي والمجنون وغير المسلم، لأن الصبي والمجنون لا يخاطبان بالشرائع أصلاً، ولأن غير المسلم لا يلزم بما هو عبادة. ويرى مالك أنها تجب على الصبي والبالغ والعاقل والمجنون، ولكنها لا تجب إلا على مسلم، لأنها عقوبة تعبدية. وعند الشافعية والحنابلة أنها تجب على القاتل أياً كان، بالغاً أو غير بالغ، عاقلاً أو مجنوناً، مسلماً أو غير مسلم، لا يستثنى من ذلك إلا الحربي، فتجب على الذمي والمُعَاهِد والمُسْتَأْمَن⁽²⁾. ويترجح لدينا هذا القول إذ إن الكفارة لما كانت عقوبة بجانب كونها عبادة، والعقوبة هنا عتق رقبة، أي عقوبة مالية، حيث يخسر الفرد الجاني قيمة هذه الرقبة، فإن المجنون والصغير، وإن لم يُسألَا عن فعليهما من الناحية الجنائية، فهما ضامنان له من واقع المسؤولية المدنية أو من الناحية المالية، أما غير المسلم، باستثناء الحربي، فيلزم بها لعموم النص، والتزاماً بأحكام دار الإسلام. وتجب الكفارة عند الحنفية، والشافعية، والحنابلة سواء أكان القاتل مسلماً أم ذمياً، حراً أم عبداً، أما المالكية فلا يوجبون الكفارة في قتل الذمي⁽³⁾.

(1) القرطبي، ج5، ص 331. - الفقه على المذاهب الأربعة، ج5، ص 392 - 393.

(2) الفقه على المذاهب الأربعة، ج5، ص 393 - 394.

(3) الفقه على المذاهب الأربعة، ج5، ص 392 - 393.

والراجح لدينا هو قول الجمهور، استناداً إلى قوله ﷺ: «من قتل رجلاً من أهل الذمة لم يجد ربح الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين عاماً» رواه البخاري⁽¹⁾، ومن ثم فما أحوج القاتل هنا للتكفير عن هذه المعصية، وبافتراض أن قوله ﷺ مقصود به القتل العمد، فإن غير العمد يعد كذلك معصية من حيث هو قتل محرم على الإطلاق.

هذا وتجب الكفارة في القتل المحرّم فقط، أما القتل المباح فلا تجب فيه، كالقتل دفاعاً عن النفس، والقتل للقصاص، وقتل الحرب⁽²⁾.

وعلى العموم فإن الكفارة تعويض للإنسانية والمجموعة الإسلامية التي فقدت عضواً من أعضائها بسبب إهمال القاتل، ولذلك كان من المناسب أن يُفرض في القتل الخطأ عتق رقبة مؤمنة لتعويض المجموعة الإسلامية ما فقدته بسبب إهماله⁽³⁾، وقال بعض العلماء إنها وجبت تمحيصاً وطهوراً لذنب القاتل، وهو ترك الاحتياط والتحفظ حتى هلك على يده امرؤ محقون الدم⁽⁴⁾.

وعلى أية حال أياً كانت فلسفة الكفارة، فسواء أكانت عقوبة، أم عبادة، أم الاثنين معاً، فالواضح أن الهدف من ورائها كان فتح الأبواب لتحرير العبيد والقضاء على نظام الرق.

ثانياً: العقوبات البدليّة

وأما العقوبات البدلية للقتل شبه العمد فهي: (أ) التعزير، (ب) الصيام.

(أ) التعزير

تأتي عقوبة التعزير في شبه العمد بدلاً من العقوبة الأصلية وهي الدية.

(1) سبق تخريجه في موضوع صفة المجني عليه في القتل العمد.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 175.

(3) الشريف، عبد السلام محمد. المبادئ الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 441.

(4) حامد العالم، يوسف. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 322.

وقد تكلمنا عن هذه العقوبة بمناسبة الحديث عن عقوبة القتل العمد، وما قيل هناك ينطبق تماماً هنا⁽¹⁾، وخلاصة القول فيه إنه يأتي في جرائم القتل بدلاً من العقوبات الأصلية عليها، فإذا كان في القتل العمد يأتي بدلاً من القصاص، وهو أصل، فهو هنا أيضاً يأتي بدلاً من الأصل وهو الدية، وذلك في حال سقوطها، وهو في كلتا الحالتين إنما يأتي لتحقيق قدر من الردع.

(ب) الصيام

والصيام هنا يأتي بدلاً من الكفارة وهي أصل. ولا يجب الصيام إلا إذا لم يجد القاتل الرقبة أو قيمتها فاضلة عن حاجته، فإن وجدها فلا يجب الصيام، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: 92].

ولا يجب الصيام إلا على بالغ عاقل، ومدته شهران، ويشترط فيه التتابع، فإذا كان متفرقاً لم يجزى. وإذا لم يمكن الصوم لمرض أو كبر سن فيرى أبو حنيفة، ومالك، وبعض فقهاء الشافعية والحنابلة أن الصوم يثبت في ذمة الفرد، وليس عليه شيء آخر بدلاً من الصوم، ويرى البعض الآخر من فقهاء الشافعية والحنابلة أن عليه إطعام ستين مسكيناً قياساً على كفارة الظهار⁽²⁾.

وإذا كان الصيام - عموماً - عبادة دينية مردها إلى العلاقة بين العبد وربّه، فهي هنا عقوبة تعبدية أو فيها معنى العبادة المقصود منها تطهير نفس المذنب وتأكيد توبته، والدليل على ذلك قوله تعالى في نهاية الآية الكريمة السابقة: ﴿تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ﴾.

ثالثاً: العقوبات التبعية

والعقوبات التبعية في القتل شبه العمد عقوبتان، وهما: الحرمان من

(1) يراجع المبحث السابق.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص185.

الميراث، والحرمان من الوصية. وقد تعرضنا لهما بشيء من التفصيل في موضوع القتل العمد⁽¹⁾.

تقييم السياسة العقابية:

تعتمد السياسة العقابية في جناية القتل شبه العمد على عدد من الوسائل أو العقوبات المختلفة، وبنفس الثراء الذي حظيت به السياسة العقابية في القتل العمد، وبنفس منهجية التنويع التي اعتمدتها تلك السياسة، باستثناء القصاص الذي تختص به العقوبة في القتل العمد دون مثيلتها في شبه العمد.

وإذا كانت هذه السياسة قد خلت من القصاص، فلأن هذه الجريمة قد خلت - أو يفترض خلوها - من قصد القتل. ومن ثم فقد حق هذا التخفيف في العقاب. وأساس هذا التخفيف أو الفارق في العقاب بين القتل العمد والقتل شبه العمد راجع إلى الفارق في درجات الجناة، وإلى قدر شدة الغيظ وضعفه بالنسبة للمجني عليهم كذلك، ومن ثم صارت العقوبة الأصلية في شبه العمد هي الدية، والتي تستدمج في جوهرها طبيعة ثنائية، هي الطبيعة العقابية / التعويضية، أي العقاب بالنسبة للجاني، والتعويض بالنسبة لأسرة المجني عليه المنكوبة، والتي خسرت مادياً ومعنوياً بفقدانها عضواً من أعضائها.

ولما كانت الدية في العمد تُحمَلُ على الجاني نفسه، وتستوفي حالة، فإنه من دواعي التخفيف في شبه العمد أن تستوفي مُنْجَمَةً على ثلاث سنوات بواسطة نظام تعاوني يتمثل في «العاقلة» أو أسرة الجاني. وإذا كان المبدأ السائد والأساسي في الشريعة هو «شخصية العقوبة» أي ﴿وَلَا نُزِرُ وَارِزَةً وَزَرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164]، فإن تحميل العاقلة الدية في حالات القتل غير العمد هو الاستثناء الوحيد من هذا المبدأ.

بيد أن هذا - في الواقع - ليس نوعاً من بعثرة مسؤولية وحيدة. إذ لما كان المجتمع مسؤولاً عن الرفاهية النسبية لأعضائه، فما كان له أن يدع هؤلاء

(1) راجع في الفصل السابق.

الأعضاء عرضة لبؤس غير متوقع، وهم الذين لم يكونوا صُنَّاعاً مريدين لبؤسهم الخاص⁽¹⁾، فمثل هذا الجاني خليف بتقدير ظروفه ومساعدته في تحمل ما وقع منه بغير قصد، وهذه المساعدة لا تكون برفع عبء الدية، لأن الدية حق للمجني عليه أو لأوليائه نتيجة ما أصابهم من ضرر، ولا شأن لهم في أن يكون سبب هذا الضرر عمداً أم غير عمد، كما أن الجاني لم يقصد هذا الضرر حتى يتحمل عبء الدية، لذلك واءمت هذه السياسة بين هذه الاعتبارات وأقامت نظام العاقلة على أساس التكافل والتعاون للتخفيف عن الجناة من ناحية، ولضمان بلوغ الدية إلى مستحقيها من ناحية أخرى، بل ويبدو هذا النظام أكثر جدوى وإيجابية، ولا سيما إذا لم يكن الجاني يستطيع الوفاء.

وعلاوة على تلك الإيجابية في الأداء، فإن هذا النظام من شأنه بث روح التأخي والتآزر بين الناس، بما يدعم الروابط الاجتماعية دعماً قوياً. وإن كان ذلك يعد من الآثار الإيجابية لهذا النظام، فإن التحري والموضوعية يدفعنا - كذلك - إلى تعقب الآثار السلبية له، إن وُجِدَتْ. ولعل الأثر الوحيد الذي قد يستلوح لنا هو ما يكمن في افتراض أن هذا التأخي والتآزر شأنه من ناحية أخرى أن يذكي روح التعصب للقبيلة الواحدة، بما يؤثر سلباً على الوحدة الاجتماعية الكبرى، بحيث تستحيل هذه الوحدة الكبرى أو الوحدة الأم إلى وحدات صغيرة تتقاسمها عصبية مختلفة تكون أكثر عرضة للنزاع. بيد أن افتراض السلب لا يدعونا إلى تجاهل الإيجابي.

على أنه إن أمكن تحقيق هذا النهج في ظل نظام القبائل والعشائر، حيث تحفظ الأنساب وتتوثق القربات والعصبات، فإنه لا يمكن أن يتحقق في عصرنا الحاضر، لأن العاقلة تكاد تنعدم الآن، وإن وجدت في النادر فإنها قد لا تبلغ العدد الذي يتحمل كل الدية. ومن ثم ففي حالة تطبيقها في العصر الراهن لا

(1) دراز، محمد عبد الله. دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، تحقيق وتعليق عبد الصبور شاهين، ط6، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985) ص240.

محيط من النظر في تحديد العقالة من حيث الشكل⁽¹⁾ لا من حيث المضمون، ذلك لأن المضمون أو المبدأ إيجابي ومقبول؛ طالما أنه يحقق الغاية والمصلحة، ومع الثبات على هذا المضمون أو الجوهر لا يُنكر أن يتغير الشكل بتغير الظروف والأوضاع.

أما الكفارة أو عتق الرقبة، فهي عقوبة أصلية كذلك، تنضم إلى العقوبة الأصلية الأولى أو الدية. بهدف التكامل بين العقوبة والعبادة، للتكفير عن هذا الذنب دنيا ودين. وعلى أي الأحوال، فأياً كانت فلسفتها، سواء أكانت عقوبة، أم عبادة، أم الاثنين معاً، وإن كان موضوعها ينعطف - أساساً - نحو الماضي، لزوال الرق في العصر الحديث، فإنه تجدر الإشارة إلى أن هذه الكفارة قد شكلت منهجاً في الإستراتيجية الإسلامية للقضاء على الرق.

والتعزير هنا، كما هو في القتل العمد، يأتي إثراء للمنظومة العقابية، فهو يستهدف تحقيق قدر من الزجر والردع في حال سقوط العقوبة الأصلية. أما موضوع الحرمان من الميراث أو الوصية فهو كما يصنف عقاباً في جرائم القتل عموماً، فإنه يمكن اعتباره - كذلك - احتياطاً يستهدف المستقبل أكثر من أن نعطفه نحو الماضي، وذلك من قبيل التدابير الاحترازية وسد الذرائع، لمنع الوارث من استعجال الميراث.

(1) اقترح المرحوم عبد القادر عودة في مؤلفه «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي» أن تفرض الدولة ضريبة عامة يخصص دخلها للديات التي تحملها العقالة، كما يمكن أن تخصص الغرامات التي يحكم بها على المتقاضين لهذا الغرض، وأشار إلى أن بعض الدول الأوربية قد أخذت بهذه الفكرة كألمانيا وإيطاليا ويوغوسلافيا (التشريع الجنائي الإسلامي، ج1/678). كما أشار إلى نفس المعنى المرحوم المستشار/ محمد سعيد عبد اللطيف في مؤلفه «القصاص في الشريعة الإسلامية» مقترحاً أن تتحمل الدولة الديات التي تتحملها العقالة شرعاً بالنسبة إلى العاملين فيها، وأرباب كل مهنة أو حرفة أو صناعة أو نقابة بالنسبة إلى أفرادها، أو تشكل الدولة من بين أفراد كل طائفة، تكون ظروفها متماثلة في صدور الجناية الخطأ من أفرادها، تشكل منهم جماعات يكون من وظائفها القيام بسداد ديات الخطأ التي تستحق على أعضائها، وأبرز مثال لهذه الطوائف طائفة قائدي السيارات. وهكذا تكون كل جماعة هي العقالة بالنسبة إلى أفرادها (القصاص في الشريعة الإسلامية، ص 109 - 110).

والخلاصة أن هذه السياسة قد وُفِّقَتْ في إعطاء كل ذي حق حقه، وإن تعارضت هذه الحقوق، فالمجني عليه يستحق تعويض مصابه أو الدية، كما أن الجاني نفسه يستحق الرأفة والتخفيف في العقاب، وتمثل الحل في وسيط تعاوني يقبله العرف، وتجزئه التقاليد (في مجتمع معين)، وهو العاقلة، وإن تعذر هذا النظام فالعيب على بيت المال وارد. وعلاوة على ذلك فقد ضمنت هذه السياسة قدراً من الردع من خلال عقوبة التعزير، والحرمان من الميراث.

العفو عن العقوبة، وأثر التوبة في سقوطها

العفو عن العقوبة:

تُجَوِّزُ الشريعة الإسلامية العفو عن العقوبة الأصلية في القتل شبه العمد وهي الدية، وقد تكلمنا في العفو عن الدية في موضوع القتل العمد⁽¹⁾، وما ذكر هناك ينطبق تماماً هنا، وخلاصة القول فيه إن الدية - كسائر الحقوق المالية - تخص الآدمي، ويملك التصرف فيها، والعفو عنها، وهذا العفو هو حق خالص للمجني عليه أو الورثة، ولا يجوز إعماله إلا من قبل صاحب هذا الحق، وهو في ذلك موعود بالثواب، بما يعني أن هذه الإجازة للعفو ترقى لدرجة الندب.

أما بالنسبة للعقوبة البدلية في شبه العمد وهي التعزير، والذي أوجبه الفقهاء على القاتل في حال سقوط العقوبة الأصلية، حتى لا يفلت من أي عقاب، فهي كما ذكرنا سالفاً عند الكلام في القتل العمد⁽²⁾ أن هذه العقوبة لما كانت تقديرية، وليست مفروضة شرعاً، فليس ثمة ما يمنع ولي الأمر من العفو عنها، إذا كانت المصلحة في ذلك.

(1) يراجع موضوع العفو عن الدية في القتل العمد في المبحث السابق.

(2) يراجع في العفو عن التعزير.

التوبة وأثرها في سقوط العقوبة:

ذكرنا فيما سبق بمناسبة الكلام في القتل العمد أن توبة الجاني بعد وقوع الجناية لا تؤثر في حقوق المجني عليهم، ولا تؤثر في العقوبة عليها بأي حال، ولو سقطت فلن يكون إلا نتيجة عفو المجني عليهم أنفسهم، هذا بالنسبة إلى العقوبة الدنيوية. أما فيما يتعلق بالجزاء الأخروي عن هذه الجريمة فليس ثمة ما يحول بينها وبين التوبة والتجاوز عنها، بل وعن أي ذنب مهما عظم.

مقارنة:

* تمحورت عقوبة القتل شبه العمد في الشريعتين على السواء حول مبدأ الدية. وهي إن كانت المحور أو العقوبة الوحيدة في الشريعة اليهودية، فإنها في الشريعة الإسلامية ليست العقوبة الوحيدة، وإن كانت الأصلية، بل تدعمها بعض العقوبات المساعدة الأخرى المتمثلة في الكفارة، والتعزير، والحرمان من الميراث أو الوصية.

على أن هذا التنوع والثراء في العقاب على هذه الجناية في الشريعة الإسلامية قد جعل السياسة العقابية فيها أكثر كفاءة منها في الشريعة اليهودية، إذ يمكن أن تعمل العقوبات الإسلامية على تحقيق قدر مناسب من الردع عن طريق التعزير، كما استهدفت المستقبل بالتحرز وسد الذرائع لمنع الوارث من استعجال الميراث من خلال حرمان القاتل من ميراث المقتول أو وصيته، يضاف على ذلك ما لعبته الكفارة أو العتق من دور فعال وناجع في الإستراتيجية الإسلامية لتصفية الرِّق والقضاء عليه.

* جاءت الدية في الشريعة الإسلامية مُقَدَّرَةً ومُحددة لجميع الأشخاص، للرجال والنساء، للأحرار والعبيد، مما ييسر على القضاء ويسد باب النزاع. أما في الشريعة اليهودية فإن عدم تثبيت دية الحر بالنص القاطع، حتى ولو كانت معلومة عرفاً، فإنه قد يؤدي إلى التفاوت في مقادير

الديات باختلاف مقادير الأشخاص، مما قد يفتح الباب للمنازعات، فضلاً عن أن عدم إطلاقها، رغم أنها العقوبة الرسمية أو القانونية الوحيدة، لدرجة عدم مؤاخذه ولي الدم إذا اقتص من القاتل بنفسه، فإن ذلك يؤدي إلى تهميش دور القضاء في إدارة العدالة، مما يفضي - بالتالي - إلى الفوضى والتزاع.

أما جعل دية العبد على وجه العموم بأقل من دية الحر في الشريعتين على حد سواء، فإن هذا المبدأ إنما يأتي إفرازاً لفكر مجتمعي معين، قد لا ينكر من منظوره، وعلى ضوء منطقية عصور الرق - والتي تجعل للإنسان فيها قيمة مادية بمعايير السوق - قد لا ينكر ألا يتساوى العبد بالحر في قيمته المادية، وبالتالي في الدية.

كما يبدو حرص التشريع الإسلامي على الوفاء بالدية لمستحقها أبلغ منه في التشريع اليهودي، ولا سيما إذا ما افترضنا عدم استطاعة الجاني الوفاء بنفسه، فكان حملها في الإسلام على العاقلة، أو بيت المال ضماناً للوفاء، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنما يعكس ذلك مرونة التشريع إزاء قاتل بالخطأ يستأهل التخفيف.

ويجوز في الشريعتين على السواء العفو عن الدية، إذ تبيح الشريعة الإسلامية العفو عنها من قبل صاحب الحق، أي المجني عليه أو الورثة، لأنها كسائر الحقوق المالية تخص الآدمي، ويملك التصرف فيها والعفو عنها. كذلك ليس ثمة ما يمنع في الشريعة اليهودية من العفو عنها من قبل صاحب هذا الحق. وهذا العفو - في الواقع - لا شك أنه - يجسد مرونة يتوسع من خلالها حق المجني عليه في الخيار.

oboiikan.com

المبحث الثالث

جناية القتل الخطأ

المطلب الأول: أركان القتل الخطأ

المطلب الثاني: عقوبة القتل الخطأ

oboiikan.com

تمهيد في تعريف القتل الخطأ

إن الفرق بين أنواع القتل الثلاثة هو القصد الجنائي بدرجاته، فدرجة القصد هي التي تحدد نوع القتل، فإذا قصد الجاني إصابة المجني عليه بنية القتل فهو قاتل عمد، وإذا قصد إصابة المجني عليه دون قتله فهو قاتل شبه عامد، وإذا لم يقصد إصابة المجني عليه أساساً، حيث يكون القصد عند درجة الصفر - إن جاز التعبير - فهو قاتل بالخطأ، وهو موضوع هذا القسم من الكتاب. وبداية نتعرض لمفهوم هذه الجناية وطبيعتها تمهيداً لمعالجتها تفصيلاً.

أولاً: في اليهودية

يطلق على القتل الخطأ في اللغة العبرية لفظ "רצח בשגגה" (رِصَح بِشَجَاجَا) أي القتل سهواً، وهذا التعبير نفسه مشتق من نص التوراة:

«فتعينون لأنفسكم مدناً تكون مدن ملجأ لكم ليهرب إليها القاتل الذي قتل نفساً سهواً»⁽¹⁾.

والمقصود به شرعاً هو صدور فعل من الجاني يؤدي إلى وفاة المجني عليه بلا عداوة وبدون تعمد، أي سهواً وبدون علم، ويستمد هذا الوصف من نصوص العهد القديم التي أكدت على هذا المعنى في أكثر من موضع، وذلك على النحو التالي:

«من ضرب صاحبه بغير علم، وهو غير مبغض له منذ أمس وما قبله... وأصاب صاحبه فمات، فهو يهرب إلى إحدى تلك المدن فيحيا»⁽²⁾.

(1) العدد: 35 / 11.

(2) الشئبة: 19 / 4 - 5.

«إن دفعه بغتة بلا عداوة، أو ألقى عليه أداة ما بلا تعمد، أو حجراً ما مما يُقتلُ به بلا رؤية أسقطه عليه فمات، وهو ليس عدواً له ولا طالباً أذيته... تنفذ الجماعة القاتل من يد ولي الدم وتردّه الجماعة إلى مدينة ملجئه»⁽¹⁾.

«اجعلوا لأنفسكم مدن الملجأ كما كلمتكم على يد موسى، لكي يهرب إليها القاتل ضارب نفس سهواً بغير علم»⁽²⁾.

والملاحظ من النصوص السابقة هو التأكيد على انتفاء قصد القتل خصوصاً، بل وانتفاء قصد العدوان عموماً. ومن تعريف القتل الخطأ يتضح أنه يقوم على ركنين أساسيين هما: (أ) الركن المادي أو الفعل القاتل، (ب) الركن المعنوي أو ركن الخطأ، والذي يجب أن يخلو من نية القتل إطلاقاً.

ثانياً: تعريف القتل الخطأ

في الشريعة الإسلامية

لقد جاء تصنيف وتحديد هذا النوع من القتل من القرآن الكريم مباشرة، ودون وساطة فقهية، فقد ورد صريحاً ومتضمناً أحكامه الأساسية بشكل يفرقه ويميزه تماماً عن غيره من حالات القتل الأخرى.

وقد تأسس قانون القتل الخطأ بنص قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 92].

(1) العدد: 35 / 22 - 25.

(2) يشوع: 20 / 2 - 3.

والمقصود بالخطأ، في الشرع، هو وقوع الشيء على غير إرادة فاعله⁽¹⁾. ويرى بعض الفقهاء أن الخطأ في جرائم القتل نوعٌ واحد، والبعض الآخر يقسمه إلى نوعين⁽²⁾:

(أ) قتل خطأ محض: وهو ما قصد فيه الفاعلُ الفعلَ دون الشخص، ولكنه أخطأ في فعله أو في قصده. فأما الخطأ في الفعل فمثله أن يرمي صيداً فيخطئه ويصيب آدمياً، وأما الخطأ في القصد فمثله أن يرمي من يظنه جندياً من الأعداء فإذا به جندي من جنود الوطن، أو كالذي يرمي ما يظنه حيواناً فإذا هو إنسان.

(ب) قتل في معنى القتل الخطأ (أو ما جرى مجرى الخطأ): وهو ما لا قصد فيه إلى الفعل ولا الشخص، حيث لا يعتمد الفاعل إتيان الفعل المسبب للوفاة، ولا يقصد المجني عليه. وهذا النوع من القتل الخطأ قد يحدث بطريق المباشرة، وقد يحدث بالتسبب، فالأول كمن انقلب على نائم بجواره فقتله، أو سقط منه شيء على آخر فمات منه، والثاني كمن حفر بئراً فسقط فيها آخر فمات، وكمن ترك حائطه دون إصلاح فسقط على أحد المارة فقتله. وفي جميع هذه الأحوال يكون الفعل نتاج التقصير وعدم الاحتراز.

وأما الفقهاء الذين لا يذهبون إلى تقسيم الخطأ فيدخلون تحته ما يدخله الآخرون تحت هذين القسمين. فالفرق بين الفريقين - إذن - في منطق الترتيب والتبويب لا غير.

(1) حسنين، عزت. جرائم القتل بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص 183.

(2) أول من قسم الخطأ إلى خطأ، وما جرى مجراه هو أبو بكر الرازي، فقد رأى أن الفعل في الخطأ مقصود، إلا أن الخطأ يقع تارة في الفعل، وتارة في قصد الفاعل أو ظنه، ولا يسري هذا على الساهي والنائم والمتسبب، ولما كان فعل كل من هؤلاء غير مقصود أصلاً فليس هو إذن في حيز الخطأ، كما أنه ليس في حيز العمد أو شبه العمد، ولما كان حكم فعل الساهي، والنائم، والمتسبب هو حكم الخطأ من حيث الجزاء، فقد رأى أبو بكر الرازي إلحاقه بالخطأ باعتباره جارياً مجراه.

- أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص، ج2، 223؛ التشريع الجنائي الإسلامي،

ج1، ص 407، 408.

وبالرغم من أن الفاعل هنا ليس كالمتعهد، إلا أنه مسؤول جنائياً عن نتيجة فعله، وإن اختلف في جوهر هذه المسؤولية لكل منهما، فمسؤولية العائد أساسها قصد عصيان أمر الشارع وتعهد إتيان ما حرمه أو ترك ما أوجبه، أما مسؤولية المخطئ فأساسها عصيان الشارع لا عن قصد، ولكن عن إهمال أو تقصير. ومن ثم يكون الجاني مسؤولاً عن هذا القتل، ما دام الفعل أو الترك نتيجة إهمال أو عدم احتراز.

ومن تعريف هذه الجناية، ومن استطلاع أحوالها يتبين أنها تقوم على ركنين أساسيين، هما: (أ) حدوث فعل يؤدي إلى الوفاة، وهو «الركن المادي». (ب) أن يقع الفعل نتيجة الخطأ المحض وبدون تعمد، وهو «الركن المعنوي». وللإحاطة بهذه الجناية وأحكامها التفصيلية نعرض فيما يلي أركانها، وأحكام العقوبة عليها.

المطلب الأول

أركان القتل الخطأ

تمهيد:

لكي تثبت جناية القتل الخطأ في حق الجاني لا بد فيها من توافر ركنيها الأساسيين، وهما: الركن المادي أو الفعل القاتل، مع قيام علاقة السببية بينه وبين موت المجني عليه، أما الركن المعنوي فهو «الخطأ» الذي يحتويه الفعل أو الحدث، والذي يأتي (أي الخطأ) على عدة أشكال، ويصدر عن أحوال مختلفة. كما يلزم هذين الركنين الأخذ في الاعتبار بعصمة المجني عليه.

وستعرض في هذا المطلب لبيان مسألتين أساسيتين، وهما:

المسألة الأولى: «الركن المادي» أو فعل القتل الخطأ.

المسألة الثانية: «الركن المعنوي» أو الخطأ في القتل.

المسألة الأولى: «الركن المادي» أو فعل القتل الخطأ

أولاً: في اليهودية

رسمت التوراة أكثر من صورة للفعل في القتل الخطأ دون تحديد وسيلة معينة من وسائل القتل الخاصة، بافتراض أن الحادث غير مقصود، وبالتالي لم يُهَيَّأَ لَهُ الوسيلة المعدة للقتل. ومن ثم يمكن أن يتم هذا الفعل بأي شكل وبأي أسلوب يمكن أن يؤدي إلى الوفاة، وذلك على النحو التالي:

«إن دفعه بغتة بلا عداوة، أو ألقى عليه أداة ما بلا تعمد، أو حجراً ما مما يُقْتَلُ بِهِ بلا رؤية أسقطه عليه فمات وهو ليس عدواً له ولا طالباً أذنبه»⁽¹⁾.

ويبدو من النص السابق أن ذكر الأداة مبهمه "כל-כלי" «أداة ما» يشير إلى غياب قصد القتل، يدعم ذلك إبهام موضع الدفع أو الإلقاء، بعكس ما نص عليه في شأن القتل العمد، حيث نص على الماء والنار بوصفهما من الوسائل المهلكة، وعدم النص عليهما هنا يشير كذلك إلى عدم تعمد القتل.

وثمة صورة أخرى من صور القتل الخطأ صورتها التوراة في سفر التثنية، تكاملت فيها - إلى جانب دقة الصياغة القانونية وتنظيمها - عناصر الحركة، واللون، والصوت: «من ذهب مع صاحبه في الوعر ليحتطب حطباً، فاندفعت يده بالفأس ليقطع الحطب وأفلت الحديد من الخشب وأصاب صاحبه فمات، فهو يهرب إلى إحدى تلك المدن فيحيا»⁽²⁾.

يصور النص السابق وقوع الفعل عفوياً، وحدوث الموت بالخطأ دون أية إشارة إلى وجود القصد الجنائي. على أن هذا النص الذي يقدم نموذجاً لحالة القتل الخطأ، والذي يأتي بالكثير من التفاصيل، قد يعرض لحالة خاصة للغاية، وأنه لم يأت كقانون، وإنما كحكم قضائي خاص وُجِدَ في أرشيف أي من

(1) العدد: 22 / 35 - 23.

(2) التثنية: 19 / 5.

المعابد، ثم ألحق بعد ذلك ضمن مجموعة التوراة، بحيث لم يفتن إليه
الكتبة⁽¹⁾.

وربما يأتي تصوير هذا الموقف، والذي يبدو كحالة خاصة، لأنه كان
موضع تكرار للدرجة التي دعت إلى ضرورة تقنينه وتسجيله كقانون عام. وعلى
أية حال فهو يثبت هنا كمثال يستفاد منه في تعيين حالات القتل الخطأ.

كما تطرح المشنا بعض الأمثلة الأخرى لحالات القتل الخطأ، والتي
تنعكس من خلالها صورة الفعل القاتل:

«هؤلاء هم المُنْفِيُونَ: قاتل النفس بالخطأ، كمن كان يدحرج أسطوانة
فوقعت على [آخر] وقتلته، وكمن كان يُدَلِّي برميلاً فسقط على آخر
وقتلته، وكمن كان يهبط سُلماً فسقط على آخر وقتلته، فالقاتل في هذه
الأحوال يُنفى. ولكن إن كان [الجاني] يسحب الأسطوانة (لأعلى)
فسقطت على المجني عليه وقتلته، أو كان يرفع البرميل فانفلت الحبل
فسقط عليه وقتلته، أو كان يصعد السلم فسقط عليه وقتلته، فلا يُنفى
القاتل في هذه الأحوال، إذ القاعدة أن كل ما في اتجاهه لأسفل يوجب
النفى، وما ليس في اتجاهه لأسفل لا يوجب النفى»⁽²⁾.

ويصف النص السابق بعض حالات من القتل الخطأ، يمكن أن تحدث
بذاتها بشكل أو بآخر، إذ إنها مما يمكن شيوعه. وفحوى القاعدة السابقة أن
اتجاه الهبوط أو السقوط يمكن أن يحدث ضرراً في أغلب الأحيان، ذلك أن
طبيعة الأشياء الثقيلة هي السقوط سريعاً لأسفل، ولذلك يجب على الشخص أن
يحذر ويُحْكَم فعله جيداً، ومن ثم إذا أهمل ولم يحذر فيستحق النفى بوصفه
قاتلاً بالخطأ. أما اتجاه الصعود فلا يسبب ضرراً في الغالب، وإن حدث سيكون
من النادر، ومن ثم لا يستوجب في شأنه التحذير، لأنه سيكون من الصعوبة

(1) **נתיבות בבקורת המקרא , שם, עמ'** 353 - 354 (اتجاهات في نقد المقرأ، مرجع
سابق، ص 353 - 354).

(2) **ששה סדרי משנה , זויקין , מכות , ב: א** (المشنا، كتاب الجنائيات، باب
الضربات، 1/2).

بمكان على الشخص أن يأخذ حذره، وعليه إذا وقع الضرر فسيكون جبرياً أو اضطرارياً⁽¹⁾.

على أن إطلاق هذه القاعدة وإعمالها بشكل آلي قد لا ينطبق عملياً على جميع الحالات المشابهة، بحيث قد يلزم إتباعها استبعاد بعض الأفعال من الخطأ هي أقرب إليه، والعكس صحيح، وإن كان لا ينكر أنها تفيد - ولو جزئياً - في تكيف بعض حالات الخطأ.

قيام علاقة السببية بين الفعل والوفاة:

يلزم أن تقوم بين فعل الجاني وموت المجني عليه علاقة السببية، أي أن يكون خطأ الجاني هو السبب الحقيقي في وفاة المجني عليه، فإذا انعدمت تلك العلاقة لا يعد الفعل قتلاً خطأً ولا مسؤولية على الفاعل.

جاء في المشنا:

«من ألقى حجراً في ملك عام⁽²⁾ فقتل آخر يُنْفَى. وقول الربى إلبازر بن يعقوب: لو أطل المجني عليه برأسه عند اندفاع الحجر من يد الجاني فأصابه فهو بريء»⁽³⁾.

(1) - **משנה עם תוספות יום טוב, נזיקין, שם, עמ'** 112 (المشنا مع إضافات «يوم طوف»، كتاب الجنايات، مرجع سابق، ص 112).

- **אהבה בתענוגים, נזיקין, עמ'** 161 (عشق اللذات، كتاب الجنايات، مرجع سابق، ص 161).

(2) لا يقصد به مكان تواجد عامة الناس؛ لأن هذه الحالة تعتبر شبه عمد، وإنما يقصد به مكاناً مهجوراً - ك«المزبلة» مثلاً - حيث يعتادها الناس لقضاء حوائجهم فيها ليلاً وليس نهاراً.

- **משניות מבוארות, נזיקין, כרך ב, שם, עמ'** (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 2، مرجع سابق، ص 23).

(3) **ששה סדרי משנה, נזיקין, מכות, ב: ב** (المشنا، كتاب الجنايات، باب الضربات، 2/2).

ويتضح من النص السابق، ومن خلال حكمين متناقضين، المعيار الذي تُخْتَبَرُ به العلاقة بين فعل الجاني وموت المجني عليه، وهو «إمكانية الاحتراز». فإذا ما ألقى الشخص حجراً في مكان عام، ولم يحترز أن يكون به آخر، فأصابه الحجر وقتله، فهو قاتل بالخطأ، لأن فعله هو السبب في وفاة المجني عليه، وينبع هذا السبب من تقصيره وعدم احتياظه. أما لو ألقى الشخص حجراً، فاعترضه آخر كاشفاً رأسه بنفسه فتلقاه ومات من الضربة، فلا مسؤولية على الفاعل، لأن الحادث فجائي ومما لا يمكن الاحتراز منه، وأن المجني عليه قد سبب موته بنفسه، ومن ثم تنقطع هنا علاقة السببية بين فعل الجاني، وموت المجني عليه. ومن ثم تقتزن فكرة «السببية» بفكرة «المسؤولية» في علاقة ارتباطه أو تلازمية، أي تتحقق علاقة السببية بين فعل الجاني وموت المجني عليه كلما كان الجاني مسؤولاً عن الخطأ، والعكس صحيح.

كذلك، وفي إطار تحديد علاقة السببية تلك، يذكر ابن ميمون أنه لا يُنْفَى القاتل بالخطأ إلا إذا مات المجني عليه من فوره، أما إذا تراخت الوفاة عن الفعل، ولو اعتبر ميتاً منذ البداية، فمرض ثم مات، لا ينفي القاتل، إذ ربما عَجَلَ المقتول موت نفسه⁽¹⁾.

غير أن هذا الحكم، ولو صدق على حالة بعينها، لا يصدق على معظم الحالات المشابهة، وبالتالي لا يصح تعميده وجعله أساساً في تحديد علاقة السببية، لمخالفته للمنطق الطبيعي، إذ الإنسان - غريزياً - لا يدفع بنفسه إلى الهلاك، وبفرض حدوث ذلك بدون عمد، سيكون من العسير تتبع هذا الفرض والتحقق منه.

(1) משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ה: ב (משנה תורה, كتاب الجنايات, تشريعات القاتل, 2/5).

ثانياً: فعل القتل الخطأ

في الشريعة الإسلامية

لا بد أن يقع الفعل القاتل على المجني عليه من الجاني مباشرة أو بسببه، وسواء كان مريداً له، كما لو قصد رمي غرض فأصاب آدمياً، أو وقع الفعل نتيجة إهمال أو عدم حيلة، كمن انقلب وهو نائم على طفل بجواره فقتله.

ولأن الفعل في جوهره خطأ فلا تشترط فيه أشكال معينة، بخلاف العمد، فيصح أن يكون أي فعل مما يؤدي للموت، كما يستوي أن يكون الفعل بالمباشرة أو بالتسبب، ومن أمثلة ذلك⁽¹⁾: إذا اصطدم شخص بآخر ومات، أو من حفر بئراً أو حفرة ولم يغطيها فسقط فيها إنسان ومات من سقطته، أو من ألقى بشيء من شرفة منزله دون قصد إصابة أحد فسقط على أحد المارة ومات، ففي كل هذه الحالات يُعتبر الفاعل أو المتسبب قاتلاً بالخطأ.

ويصح كذلك أن يتحقق هذا الفعل سواء إيجاباً أو سلباً، فإيجاباً كمن قصد رمي صيد فأصاب إنساناً، وسلباً كمن ترك الكلب العاقر في الطريق فيعقر إنساناً فيموت منه، أو كعدم إصلاح البناء المختل حتى يسقط على إنسان فيميته.

وكما يتم هذا الفعل بالوسائل المادية، يجوز أن يتحقق - كذلك - بالوسائل المعنوية، واعتبارها قاتلة كالأفعال المادية تماماً، فمن أثار رائحة كريهة أدت إلى إسقاط حامل وموتها، أو من أفزع إنساناً بطريق الخطأ فمات رعباً يُعتبر قاتلاً خطأ في هذه الحالات وأمثالها⁽²⁾.

وعند مالك لَمَّا كان القتل إما عمداً وإما خطأ فقط، ولا وسط بينهما، فهو يعتبر من قبيل القتل الخطأ الأفعال التي تقع من الجاني بقصد تأديب المجني عليه، أو تلك التي تصدر على وجه اللعب إذا أدت للوفاة⁽³⁾. ورأيه

(1) حسنين، عزت حسنين. جرائم القتل بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص185.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص109.

(3) بداية المجتهد، ج2، ص 404 - 406.

فيما يتعلق بالأفعال التي يقصد منها التأديب يخالف آراء بقية الفقهاء الذين يعتبرون الفعل قتلاً شبه عمد، أما فيما يختص بالأفعال التي ترتكب بقصد اللعب أو تنشأ عنه فرأي مالك فيها يتفق مع رأي بقية الفقهاء. وبالرغم من أن الأفعال الصادرة على وجه اللعب تخرج من العمدية مطلقاً، وتصنف باتفاق الفقهاء ضمن الخطأ، إلا أن مؤاخذه الفاعل فيها يتمنطق من باب المسؤولية، والتي هي أصل العقاب في جرائم القتل الخطأ عموماً، ضماناً للدماء، وصيانة لها بتوخي الحذر والحيلة.

ويعتبر أبو حنيفة من عداد الخطأ أن يغري إنسان كلبه فيعقر آخر ويقتله، وحجته أن الكلب لا يعقر مكرهاً، وإنما يعقر مختاراً، فلا ينسب لصاحب الكلب إلا أنه أهمل، ويخالفه أبو يوسف ومحمد ويعتبران الفعل قتلاً شبه عمد، ورأيهما يتفق مع رأي الشافعي وأحمد. أما مالك فيعد الفعل قتلاً عمداً⁽¹⁾، وبصرف النظر عن تكييف هذا الفعل دون القتل الخطأ، فالمهم هو تخريجه من نطاق الخطأ، وهو ما يرجحه الباحث، وذلك لتوافر قصد الإضرار بداهة، والذي يفارق محتوى معاني الخطأ عموماً.

هذه هي أهم الملامح الرئيسية للفعل القاتل أو الركن المادي في القتل الخطأ، والتي تميزه عن أفعال القتل الأخرى. على أن ثمة بعض القواعد والتفاصيل الأخرى التي تتعلق بالفعل القاتل عموماً، والتي ذكرت في مبحث القتل العمد⁽²⁾ عن المباشرة، والسبب، وتعدد المباشرة والسبب، وهي تنطبق جميعها على القتل الخطأ أيضاً، ولا داعي لتكرارها.

قيام علاقة السببية بين الفعل والوفاة:

لا بد أن يرتبط كل من فعل الجاني وموت المجني عليه بعلاقة سببية

- التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص 110.

(1) - بدائع الصنائع، ج7، ص283.

- التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، هامش ص110.

(2) - راجع موضوع الركن المادي في القتل العمد في المبحث السابق.

يكون بمقتضاها فعل الجاني سبباً - بشكل أو بآخر - في وفاة المجني عليه. ويستوي أن تكون الوفاة فور وقوع الحادث أو بعده، طالبت المدة أم قصرت، فإذا انعدمت تلك الرابطة فلا مسؤولية على الجاني.

ويسأل الجاني عن خطئه، ولو تداخلت معه عوامل أخرى عجلت بالوفاة، أو توالت الأسباب وبعدت النتائج، ما دام العرف يعتبره مسؤولاً عن هذه النتائج، وقيام العلاقة جائز، سواء كان الموت نتيجة مباشرة لفعل الجاني، أو لم يكن نتيجة مباشرة له، وكان نتيجة مباشرة لفعل غيره من إنسان أو حيوان، ما دام الجاني هو المتسبب في الفعل، ومن أمثلة ذلك⁽¹⁾: من ركب دابة فعقرت شخصاً فمات من العقر، ومن يكلف آخر بحفر بئر فيسقط فيها أحد المارة ويموت نتيجة لعدم اتخاذ التدابير اللازمة، ففي هذه الحالات وأمثالها يُسأل الجاني عن القتل الخطأ.

وفي حالة اشتراك أكثر من فاعل في القتل الخطأ فلا يعني ذلك الجناة من المسؤولية، ولكنه يخفف من العقوبة، إذ تُجْزَأ عليهم الدية بحسب عددهم لا بحسب إصابتهم، فإن اشترك ثلاثة في قتل رابع خطأ فعليهم ديته أثلاثاً، ما دام فعل كل منهم قد ساهم في إحداث الوفاة⁽²⁾.

ويأتي هذا الاتجاه امتداداً للنهج الإسلامي الخاص باعتبارية المصالح المرسلّة، فكما طبق هذا النهج في شأن القتل العمد، حيث اقتضت المصلحة القصاص من الجماعة لأجل الواحد، حتى لا يؤدي ذلك إلى إشراك اثنين في القتل للنجاة من القصاص، فنفس المصلحة تُراعى هنا في القتل الخطأ بمؤاخاة الفاعلين أو المتسببين في القتل - مهما كان عددهم - حتى لا يكون اشتراكهم في الفعل داعياً لبطلان مسؤوليتهم عنه ومُضِيعاً حقَّ المجني عليه.

(1) حسنين، عزت. جرائم القتل بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص 186، 187.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص112، 113.

المسألة الثانية: الركن المعنوي أو «الخطأ» في القتل

أولاً: في اليهودية

إن وجود الخطأ في الفعل القاتل لا يعني سوى غياب القصد في هذا الفعل، وهو ما تشترطه الشريعة لاعتبار الفعل قتلاً بالخطأ.

ومهما تعددت حالات الخطأ، فالجامع بينها هو «اللاقصد»، حيث يمكن أن يقع هذا الخطأ من قبيل السهو أو عدم الوعي أو عدم الرؤية، أو من قبيل الإهمال وعدم الاحتراز، وذلك حسبما يُستفاد من الأمثلة أو الحالات التي تضمنتها النصوص التشريعية، وهي على النحو التالي:

«إن دفعه بغتة بلا عداوة، أو ألقى عليه أداة ما بلا تعمد، أو حجراً ما مما يُقتل به بلا رؤية أسقطه عليه فمات، وهو ليس عدواً له ولا طالباً أذيته . . . تنقذ الجماعة القاتل من يد ولي الدم وتردّه الجماعة إلى مدينة ملجئه»⁽¹⁾.

كما يبدو من النص أن الخطأ يقع نتاج عدم الرؤية، وفي هذه الحالة قد اختلف الفقهاء في شأن خطأ الأعمى، فعند الربّي يهودا لا مسؤولية عليه ويُعفى من النفي على سبيل الاستثناء، أما الربّي مائير فعنده أن الأعمى يُنقى، استناداً إلى النص السابق، حيث يدخل الأعمى في عموميه. والشريعة هنا على قول الربّي يهودا⁽²⁾. ويبدو أن رأي مائير يأتي تطبيقاً حرفياً للنص، في حين أن المنطق في رأي الربّي يهودا، ذلك أن عدم الرؤية بالنسبة للأعمى هو أمر اضطراري أو جبّري، وهو مما يصعب التحرز منه.

«من ضرب صاحبه بغير علم وهو غير مبغض له منذ أمس وما قبله»⁽³⁾

(1) العدد: 22 / 35 - 23.

(2) **משניות מבוארות, גזיקין, כרד ב, שב, עמ" 25** (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 2، مرجع سابق، ص 25).

(3) الشئبة: 19 / 4.

كذلك يظهر من النص السابق شكل آخر من أشكال الخطأ، وهو الناتج عن عدم الوعي أو الإدراك، والذي هو مقابل العلم والعزم⁽¹⁾.

أما الصورة الغالبة من صور الخطأ فهي الناتجة عن عدم الاحتراز، أو التي تأتي من قبيل الإهمال والتقصير، والأمثلة على ذلك من النصوص التشريعية عديدة، منها:

- من ألقى حجراً في مكان عام فقتل آخر⁽²⁾.
 - من كان يدلي ثقلًا (برميلاً أو أسطوانة مثلاً) فسقط على آخر فقتله⁽³⁾.
- ويبدو مما سبق أن قوام الخطأ عموماً هو عدم الاحتراز، والذي يمكن أن يستوعب معظم حالات الخطأ. وإذا كان الخطأ أو عدم الاحتراز هو منبع المسؤولية وما يترتب عليها من عقاب، فقد وضع المشرع حدوداً لهذا الخطأ، تتمثل في نقطتين أساسيتين:

(أ) أن يكون الخطأ مما يمكن الاحتراز منه، وهو المعروف بالخطأ التام "שגגה גמורה" (شجاجة جمورا)، وفي هذه الحالة يُعدّ الفاعل قاتلاً بالخطأ، ويستوجب النفي. أما إن كان الخطأ مما لا يمكن الاحتراز منه، وهو ما يعرف بالخطأ شبه الاضطراري أو الإجباري "שגגה קרובה לאנס" (شجاجة قروباً لـ أونس)، والذي يتسبب عن حدث نادر لا يقع في معظم أفعال البشر، فيعدّ فاعله بريئاً، وليس عليه حكم النفي، وإذا قتله ولي الدم يُقتَصّ منه⁽⁴⁾.

(1) : קאסוטו: דברים, שם, עמ' 66 (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر التثنية، مرجع سابق، ص 66).

(2) : ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, מכות, ב: ב (المشنا، كتاب الجنايات، باب الضربات، 2/2).

(3) : שם, ב: א (المصدر نفسه، 1/2).

(4) : משניות מבוארות, נזיקין, כרך ב, שם, עמ' (مشنا توراه، كتاب الجنايات، تشريعات القتال، 3/6).

משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ה: ו 22 (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 2، مرجع سابق، ص 22).

(ب) إذا اقترن الخطأ بـ «فريضة» "מצווה" (ميتسفا) أو فعل واجب لا يؤاخذ الفاعل، والعكس صحيح، وتتبدى هذه القاعدة في المثال التالي الذي طرحته المشنا:

«يستثنى [من النفي] الأب الذي يضرب ابنه، والمعلم الذي يؤدب تلميذه، ورسول دار القضاء (أو الجلاد)»⁽¹⁾.

والعلة في عدم المؤاخذة على الأخطاء السابقة تكمن في طبيعة الواجب الذي تتصف به تلك الأفعال. فالأب الذي يضرب ابنه لتأديبه أو لتعليمه يأتي فعله من قبيل الفرض أو الضرورة، ونفس الحكم بالنسبة للمعلم (أو الحاخام)، كذلك فإن مندوب القضاء أو «الجلاد» الذي يخطئ في جلد المذنب بأكثر من العدد المستحق، فيموت تحت يده، أو الذي يضرب المتهم أو المدعى عليه الذي يمتنع عن المثول أمام القضاء فيميته بالخطأ، لا يؤاخذ أو يُنفى، لأنه أَمَاتَهُ أثناء أداء الواجب أو عمله الوظيفي⁽²⁾.

وبالنظر إلى القاعدتين السابقتين اللتين تحددان ضوابط الخطأ المعاقب عليه يتضح أن القاعدة الأولى، والتي تؤاخذ على الخطأ الذي يمكن الاحتراز منه والعكس صحيح، يتضح أن هذه القاعدة قد حالفها العدل والمنطق، فالإنسان أعدل له أن يُسأل عن أفعال يحتملها وتستوعبها قدراته وملكاته، وألا يُسأل عن أفعال تصدر عنه كرهاً وجبراً واضطراً.

أما القاعدة الأخرى، والتي تقضي بعدم مؤاخذة الفرد على الخطأ المقترن بفعل واجب، حتى ولو كان يمكن التحرز منه، فإنها ولو بدت تناقض القاعدة

(1) **ששה סדרי משנה, נזיקין, מכות, ב: ב** (المشنا، كتاب الجنايات، باب الضربات، 2/2).

(2) **משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ה: ו** (مشنا توراه، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل، 6/5).

- **נתיבות בבקורת המקרא, שם, עמ' 24** (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 2، مرجع سابق، ص 24).

السابقة، إلا أنها تأتي استثناءً منها، وأياً كانت المبررات، وإن قامت على أسس أخلاقية، فإن ذلك لن يحول دون عدم الاكتراث والاحتراز في الأفعال هنا لدرجة الإسراف في الخطأ، طالما انعدمت المسؤولية عليه.

أما التحري عن ركن الخطأ وإثباته فقد كان على الجاني في بادئ الأمر أن يثبت أنه قتل بالخطأ، ولم يكن ولي الدم بحاجة إلى أي إثبات من جانبه، فكان يكفي أن يلجأ إلى الجماعة (أو القضاء) لطلب القصاص من القاتل، ومن ثم اتخذت الدعاوى بين الطرفين شكل النزاع. وبعد ذلك حدث تغيير بمقتضاه لم يكن القاتل بحاجة إلى إثبات الخطأ، وإنما كان على ولي الدم إثبات ادعائه بشهادة الشهود⁽¹⁾.

وهذا القانون - في الواقع - ينطلق من قاعدة «البيّنة على من ادّعى»، والتي تسير العدل والمنطق، فإن كان الإنسان لا يملك الأسباب المادية على صدقه، فلا يعني ذلك كذبه بالضرورة، بل على المدّعي إثبات ذلك.

ثانياً: «الخطأ» في القتل

في الشريعة الإسلامية

الخطأ - عموماً - هو نقيض الصواب. أما المقصود به هنا فهو نقيض العمد، وهو ما يتضح في قوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»⁽²⁾. وهو أن يقصد الفاعل شيئاً فيصادف غير ما قصد. والمخطئ من أراد الصواب فصار إلى غيره، والخاطئ من تعمد إلى غيره، فالخطأ (بفتح الخاء والطاء)، والذي منه المخطئ، هو بخلاف الخطأ (بكسر

(1) «תיבות בבקורת המקרא, שם, עמ' 348 (اتجاهات في نقد المقرء، مرجع سابق، ص 348).

(2) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق: باب طلاق المكره والناسي، ج1، ص 659؛ المستدرک للحاکم، کتاب الطلاق، ج2، ص 198، وصححه ووافقه الذهبي، وأشار لصحته كذلك السيوطي في الجامع الصغير، ج1، ص 68.

الخاء وتسكين الطاء) الذي هو الإثم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 31]، أي إثمًا كبيراً، وهو الخطأ المتعمد، ومنه الخاطئ، وهو من تعمد الخطأ⁽¹⁾.

ومعيار الخطأ في الشريعة هو عدم التحرز، وما يدخل تحت هذا المضمون من معانٍ أخرى: كالتقصير، والإهمال، وعدم التبصر، والتفريط، وعدم الانتباه، إلى غير ذلك مما يتسع له هذا المعنى ولا يخرج مراده عنه.

ومن المسلم به أنه لا عقاب على عدم التحرز في ذاته، إلا إذا تولد عنه ضرر، فإن تولد الضرر تولدت - بالتالي - المسؤولية عنه، وإذا انعدم الضرر فلا مسؤولية. وإذا كان القاتل في هذه الجريمة غير مأخوذ بإثمه، لأنه لم يتعمده، وإنما مأخوذ بمسؤوليته، فإن هذه المسؤولية، ولمركزيتها هنا، لم تُترك دون تقنين أو تععيد. ومن ثم فقد حدد الفقهاء قاعدتين عامتين تحكمان مسؤولية الجاني في الخطأ⁽²⁾:

(أ) كل ما يلحق ضرراً بالغير يسأل عنه فاعله أو المتسبب فيه إذا كان يمكن التحرز منه، ويعتبر أنه تحرز إذا لم يهمل أو يقصر في الاحتياط والتبصر، فإذا كان لا يمكنه التحرز منه إطلاقاً فلا مسؤولية. فمن ركب دابة أو ساقها أو قادها فوطئت إنساناً أو كدمته أو صدمته فهو مسؤول عن ذلك كله؛ لأنه مما يمكن التحرز منه بحفظ الدابة وتنبيه الناس، أما نفج الدابة برجلها أو ذنبها فلا يمكن التحرز منه، فلو نفجت الدابة برجلها أو ذنبها إنساناً، فأحدثت به إصابة مات منها فلا مسؤولية على الراكب أو السائق أو القائد؛ لأن سبب الإصابة مما لا يمكن التحرز منه.

(ب) إذا كان الفعل غير مأذون فيه أو غير مباح شرعاً وأتاه الفاعل دون

(1) المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 113.

(2) بدائع الصنائع، ج 7، ص 271 - 285؛ المغني، ج 7، ص 650 - 651، 664 - 665؛ التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 105 - 107.

ضرورة مُلِحَّة، فهو تَعَدُّ من غير ضرورة، وما تولد منه يُسأل عنه الفاعل، وسواء كان مما يمكن التحرز منه أو مما لا يمكن التحرز منه. فمن أوقف الدابة في الطريق العام فقتلت إنساناً فهو مسؤول عن قتله سواء وطئت برجلها أو صدمت، وسواء نفحت برجلها أو بذنبها، وسواء كان راكباً لها أم دون ذلك، لأن وقوف الدابة في الطريق العام ليس بمأذون فيه شرعاً، وإنما جُعِلَ الطريق للمرور، فإذا كان الوقوف لا ضرورة فيه فهو تَعَدُّ من غير ضرورة، وما تولد عنه يكون مضموناً عليه سواء كان مما يمكن التحرز منه أو مما لا يمكن التحرز منه.

ويعتبر من قبيل القتل الخطأ، عند أبي حنيفة، ومالك، وأحمد، القتل الواقع من الصغير والمجنون، ولو كان عمداً، على أساس أنه ليس لهما قصد صحيح، فالحق عمدهما بالخطأ⁽¹⁾. أما الشافعي فيرى أن عمدهما عمد لا خطأ، وأن الجنون والصغر يعفيانهما من العقوبة الجنائية فقط، ولا يؤثران على تكييف الفعل، لأن الواحد منهما يأتيه مريداً له، وإن كان لا يدركه إدراكاً صحيحاً⁽²⁾، وينبني على ذلك عنده أن الجاني منهما في العمد يحمل المسؤولية المدنية أو الدية من ماله هو دون العاقلة، لأن المتعمد يتحمل الدية بنفسه.

وإذا كان مناط المسؤولية هو الإدراك والاختيار، فإن تعليقها على هذين الركنين لا يتحقق - بالطبع - مع الصغير أو المجنون؛ لأنهما غير مكلفين شرعاً، لقوله ﷺ: «رُفِعَ القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم»⁽³⁾، وعن

(1) بدائع الصنائع، ج7، ص236؛ بداية المجتهد، ج2، ص399 - 412؛ المغني، ج7، ص664 - 665.

(2) الأم، ج6، ص34؛ المهذب، ج2، ص196.

(3) تبدأ مرحلة البلوغ ببلوغ العام الخامس عشر على رأي عامة الفقهاء، أو ببلوغ العام الثامن عشر على رأي أبي حنيفة ومشهور مذهب مالك. وروي عن ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: «عُرِضْتُ على رسول الله ﷺ يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني».

المجنون حتى يعقل» رواه أحمد⁽¹⁾ وأبو داود⁽²⁾ والحاكم⁽³⁾.

غير أن إعفاء الواحد منهم من العقوبة الجنائية لا يعفيه من المسؤولية المدنية أو التعويضية؛ لأن الدماء معصومة، ولأن الأعدار الشرعية لا تبيح عصمة المحل، فإن كان الجاني هنا له من الأعدار ما يمنع عنه العقوبة، فإن هذه الأعدار لا تؤثر في حق الغير في تعويض الأضرار التي سببها له الجاني بفعله أيّاً كانت، لأن الفعل يظل محرماً على الفاعل، ومن ثم فقد وجب أن يتحمل المسؤولية المدنية أو الدية⁽⁴⁾.

وتبدو وجهة هذا الاعتبار من ناحية أخرى إذا فهمنا أن المسؤولية هنا يتحملها أهل الجاني، (لأن الدية هنا على العاقلة عند جمهور الفقهاء)، زجراً للأهالي عن الإهمال والتقصير في رعاية ذويهم، وخاصة غير المدركين كالصبي والمجنون، ووقاية ودافعاً لغيرهم للاحتراز وعدم التفريط في رعاية أمثالهما.

وبمناسبة الكلام عن الخطأ في جرائم القتل نذكر هنا ما ذهب إليه الحنفية، والشافعية، وبعض الحنابلة في أن من قصد قتل شخص فأخطأ في فعله وأصاب غيره، أو أخطأ في ظنه وتبين أنه أصاب غير من قصده، فإن الجاني هنا يكون مسؤولاً عن القتل الخطأ فقط، سواء أكان الفعل الذي قصده أصلاً مباحاً أم محرماً⁽⁵⁾. أما المالكية فيرون أن الجاني يكون قاتلاً عامداً في

البخاري، كتاب الشهادات، باب بلوغ الصبيان، الخ، ج3، ص158. - مسلم، كتاب الإمارة، باب بيان سن البلوغ، ج3، ص1495. وفي هذه المرحلة يكون الإنسان مسؤولاً عن جرائمه أيّاً كانت، فيُحدّ إذا زنى أو سرق، ويُقتلّ منه إذا قتل أو جرح، ويعزر بكل أنواع التعازير.

- (1) مسند الإمام أحمد، ج6، ص100، بلفظه عن عائشة رضي الله عنها.
- (2) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، ج4، ص139، بنحوه عن عائشة.
- (3) المستدرک، کتاب البيوع، ج2، ص59، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في الإرواء، ج2، ص4، حديث رقم 297، وهو هنا أيضاً بنحوه عن عائشة رضي الله عنها.
- (4) التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص593، 594.
- (5) بدائع الصانع، ج7، ص236؛ نهاية المحتاج، ج7، ص237.

الحالتين، سواء قصد القتل أو قصد مجرد العدوان على وجه الغضب لا على وجه اللعب أو التأديب⁽¹⁾. ويرى البعض الآخر من الحنابلة أن الفعل المقصود أصلاً إذا كان محرماً فإن الخطأ في الفعل أو الظن لا يؤثر في مسؤولية الجاني؛ لأنه قصد - أصلاً - فعلاً محرماً وهو قتل إنسان، فهو - إذن - قاتل عمد، أما إذا كان الفعل المقصود غير محرم من حيث الأصل، فإن الخطأ في الفعل أو الظن يكون له أثره هنا في مسؤولية الجاني، لأنه قصد أصلاً فعلاً مباحاً، ومن ثم يعدّ قاتلاً خطأ وليس عمداً⁽²⁾.

ولنا أن نقول إن الخطأ في الفعل أو الظن في حالة العمد لا يمكن - منطقياً - اعتباره قتلاً خطأ، وخاصة لو كان الفعل محرماً؛ لأن ذلك يعني المساواة بين القاتل العمد، والقاتل بالخطأ، ومن العدل ألا يستوي الطرفان، ذلك أنه إذا كان الأول قد قصد أصلاً فعلاً محرماً وهو القتل، فإن الثاني لم يعمد إليه أصلاً، ولكنه وقع منه بطريق من طرق الخطأ. ولما كانت الشريعة تهتم بالنوايا، وتقرن الفعل بالنية، فإن أفضل ما يُرجَّح في هذا الشأن هو ما ذهب إليه بعض فقهاء الحنابلة من التعويل على النية وجوهر الفعل المراد من حيث الحرمة والإباحة.

ولا يُشترط أن يكون الخطأ على درجة معينة من الجسامه، فيستوي أن يكون جسيماً أو يسيراً، فالفاعل يكون مسؤولاً جنائياً لمجرد حصول الخطأ، وهذه المسؤولية لا تختلف باختلاف فداحة الخطأ أو تفاهته؛ لأن عقوبة القتل الخطأ في الشريعة ذات حد واحد، ولا يجوز إنقاصها أو إيقافها أو العفو عنها من جانب أولي الأمر⁽³⁾.

والخلاصة أن المسؤولية هنا تتولد عن الخطأ، والخطأ يتولد عن عدم التحرز، ووجوه الخطأ مهما تعددت فلا رابط بينها سوى «اللاقصد».

(1) مواهب الجليل، ج6، ص241 - 243.

(2) المغني، ج7، ص339.

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص111.

مقارنة:

* تتفق الشريعتان اليهودية والإسلامية على السواء حول تعريف القتل الخطأ بأنه: كل فعل صدر من القاتل، بلا قصد وبلا عداوة، بطريق السهو أو بأي شكل من أشكال الإهمال وعدم الاحتراز، حيث أدى إلى وفاة المجني عليه. ولقد أتى تحديد هذا الصنف من القتل، مباشرة، من النص الأول في كلتا الشريعتين (القرآن - التوراة).

وتقوم جناية القتل الخطأ في الشريعتين على ركنين أساسيين، أحدهما مادي، والآخر معنوي. فأما الركن المادي فهو الفعل القاتل أو المسبب للوفاة، وأما الركن المعنوي فهو «الخطأ» الذي يعني عدم توافر النية في القتل، والذي ينشأ عن عدم الاحتراز بصفة عامة.

* لا يُشترط في الشريعتين على السواء تحقيق الفعل القاتل بوسيلة معينة من وسائل القتل الخاصة، والتي يغلب استعمالها في القتل العمد، بافتراض أن الحدث غير مقصود، وبالتالي لا ينبغي الإعداد له بوسائل خاصة.

ويلزم أن يقترن فعل الجاني ووفاة المجني عليه بعلاقة السببية، فيكون فعل الجاني سبباً في وفاة المجني عليه بشكل أو بآخر. ولمّا كان هذا السبب نفسه مناط المسؤولية والمؤاخذه، فقد وضعت كلّ من الشريعتين - على حدة - بعض المعايير والضوابط لاختبار هذه العلاقة:

- ففي الشريعة اليهودية لا تقوم علاقة السببية، ولا يُسأل الجاني عن القتل الخطأ إلا إذا حدثت الوفاة فور وقوع الحادث، أما إذا تراخت عن الفعل فلا تقوم هذه العلاقة لاحتمال تداخل سبب آخر من شأنه التعجيل بالوفاة. غير أنه لا يستقيم تقعيد وتعميم هذه القضية اعتماداً على مجرد الفرض أو الاحتمال، ومن الأجدى والأعدل في نفس الآن ألا تطبق هذه القاعدة بشكل آلي، وأن تتم عملية التقييم لهذه العلاقة

بمرونة، مع مراعاة كافة الظروف والملابسات، والأخذ في الاعتبار - كذلك - بالمتعارفات أو ما استقر عليه العرف بين الناس، وهو ما انتهجه المشرع الإسلامي.

- فالتشريع الإسلامي يؤاخذ الجاني على خطئه، سواء كانت الوفاة فور وقوع الحادث أو بعده، طالبت المدة أم قصرت، ولو تداخلت معه عوامل أخرى، أو توالى الأسباب وبعدت النتائج، ما دام المنطق والعرف يعتبرانه مسؤولاً عن هذه النتائج. ولعل المسوغ هنا هو منطق السببية نفسه، والذي يقتضي التدرج والتنقل بين النتائج وصولاً إلى السبب الأساسي أو العلة الأولى.

* إن الخطأ في هذه الجناية في الشريعتين يمثل الركن المعنوي، وهو الركن الخاص المميز في جرائم القتل الخطأ عموماً. والخطأ هو نقيض الصواب، وهو وقوع الفعل على غير إرادة فاعله. وتتعدد حالات الخطأ وأسبابه، فهو يأتي من قبيل عدم التبصر، أو عدم الانتباه، أو الإهمال، أو التقصير والتفريط، وكل هذه المعاني التي يجمعها «اللاقص» تدرج تحت مضمون «عدم الاحتراز»، والذي هو المعيار الأساسي للخطأ.

- وقد عيّنت كل من الشريعتين - على حدة - عدداً من الأطر أو الضوابط المعينة لضبط حالات القتل الخطأ محل المؤاخظة أو العقاب، وتأتي هذه الأطر في الشريعة اليهودية أضيق منها في الشريعة الإسلامية، وبالتالي فهي لا تستوعب العديد من الحالات التي يمكن أن تدخل في نطاق الخطأ المعاقب عليه في الشريعة الإسلامية.

وفي الحقيقة إن اتساع أطر الخطأ في الشريعة الإسلامية ليس حرصاً على ضبط مختلف حالاته والمعاقبة عليها، بقدر ما هو حرص على معالجتها وإزالة آثارها بحسم النزاع وأداء دية القتل لورثته، ولا سيما إذا علمنا أن الدية هنا لا يحملها الجاني نفسه، وإنما تحملها عنه العاقلة أو الأسرة الاجتماعية الكبيرة.

المطلب الثاني عقوبة القتل الخطأ

أولاً: في اليهودية

قد لا يكون القاتل في جناية القتل الخطأ مأخوذاً بإثمه؛ لأنه لم يتعمده، بقدر ما هو مأخوذ بمسؤوليته عنه. والمقابل الوحيد لهذه الجريمة في الشريعة اليهودية هو «التغريب» أو النفي.

ولعل أول النصوص وأقدمها في هذا الشأن هو النص الوارد في سفر الخروج (13/21)⁽¹⁾، والذي جاء فيه:

«ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكاناً يهرب إليه».

ففي البداية استُخدم المذبح لدى الإسرائيليين - إضافة إلى وظيفته الدينية - كملجأ للقاتل بالخطأ، وفي الواقع فهو لم يكن به ما يعصم اللاجئ أو يمنحه الحِمى، بل الوازع في عدم تدنيسه هو الذي كان يقف حائلاً بين وليّ الدم وبين سفك الدماء فيه، على أنه لم يمتلك أسباب الأمان ووسائل المعيشة لفترات طويلة⁽²⁾، ومن ثم فقد دعت الضرورة إلى تخصيص أماكن معينة لهذا الغرض، حيث استُخدم معسكر اللاويين في أثناء حقبة التيه في سيناء⁽³⁾.

وقد أوصت التوراة بعد ذلك بإفراز أماكن معينة لهذا الغرض، عُرِفَتْ بـ«مدن الملجأ» "ערי מקלט" (عاري مقلات):

«فتعينون لأنفسكم مدناً تكون مدن ملجأ لكم، ليهرب إليها القاتل الذي

(1) **נתיבות בבקורת המקרא, שם, עמ' 370** (اتجاهات في نقد المقرأ، مرجع سابق، ص 370).

(2) **שם, עמ' 369** (المرجع نفسه، ص 369).

(3) **קאסוטו, ספר שמות, שם, עמ' 77** (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر الخروج، مرجع سابق، ص 77).

قتل نفساً سهواً، فتكون لكم المدن ملجأ من الولي، لكي لا يموت القاتل حتى يقف أمام الجماعة للقضاء... وتنقذ الجماعة القاتل من يد ولي الدم وتردّه الجماعة إلى مدينة ملجئه التي هرب إليها⁽¹⁾.

وقد حددت الشريعة - بدايةً - عدد المدن بست، ثلاث منها في شرق الأردن⁽²⁾، والثلاث الأخر في غرب الأردن (كنعان)⁽³⁾.

«والمدن التي تُعطون تكون ست مدن ملجأ لكم. ثلاثاً من المدن تعطون في عبر الأردن، وثلاثاً من المدن تعطون في أرض كنعان»⁽⁴⁾.

(1) العدد: 35 / 11 - 12، 25.

(2) المدن الثلاث التي في شرق الأردن هي:

أ - باصر "بצר": وهي من أرض سبط رأوبين، وقد تكون الآن هي قرية «أم العمد» التي تقع شرقي حشيون بنحو خمسة أميال ونصف.

ب - راموت جلعاد "رموت جلعد": أو مرتفعات جلعاد، وكانت قبلاً ملكاً للأموريين، واستولى عليها بنو إسرائيل عند انتصارهم على سيحون ملكهم، وأعطيت لسبط جاد، وتدعى أيضاً «الرامة»، ويغلب أن تكون الآن «تل راميت».

ج - جولان "جولان": وكانت من نصيب نصف سبط منسي الشرقي، وكانت قبلاً من مدن مملكة باشان، وتقع ضمن هضبة الجولان، وقد تسميت الهضبة باسمها.

نجيب جرجس، تفسير الكتاب المقدس: سفر التثنية، مرجع سابق، ص 81.

- «משניות מבוארות, נזיקין, דרך ב, שם, עמ" 26 (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 2، مرجع سابق، ص 26).

(3) المدن الثلاث التي في غرب الأردن هي:

أ - قاديش "קדיש": مدينة كانت لسبط نفتالي في الجليل، وهي الآن قرية «قديس» على بعد عشرة أميال شمالي صفد، وموقعها يشرف على جنوبي مرج عيون والحولة.

ب - شكيم "שכם": كانت من أرض سبط أفرايم، ويحتمل أن يكون مكانها الأصلي في شرقي الوادي المعروف بـ«تل البلاطة»، ومكانها اليوم قرية «نابلس».

ج - حبرون "חברון": كانت ضمن أرض يهوذا الجبلية، ودُعيت أصلاً «قرية أربع»، ومكانها الآن قرية «الخليل».

- قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص 286، 514، 709.

- «משניות מבוארות, שם, עמ" 26 (تفسير المشنا، المرجع السابق، ص 26).

(4) العدد: 35 / 13 - 14.

وانطلاقاً من السياسة التوسعية التي ينتهجها العهد القديم، فقد أوصى التشريع بزيادة ثلاث مدن أخرى، بما يتناسب والحدود الجغرافية للجماعة الإسرائيلية حسب الخريطة المرسومة في التوراة⁽¹⁾، ليصبح بذلك عدد المدن تسعاً، ثلاثاً في شرق الأردن، وستاً في غرب الأردن⁽²⁾.

«إِنْ وَسَّعَ الرَّبُّ إِلَهُكَ تَخُومَكَ كَمَا حَلَفَ لِأَبَائِكَ، وَأَعْطَاكَ جَمِيعَ الْأَرْضِ الَّتِي قَالَ إِنَّهُ يَعْطِي لِأَبَائِكَ، إِذَا حَفِظْتَ كُلَّ هَذِهِ الْوَصَايَا لِتَعْلَمَهَا كَمَا أَنَا أَوْصِيكَ الْيَوْمَ لِتَحِبَّ الرَّبُّ إِلَهُكَ وَتَسْلِكَ فِي طَرَقِهِ كُلَّ الْأَيَّامِ، فَزِدْ لِنَفْسِكَ أَيْضاً ثَلَاثَ مَدَن»⁽³⁾.

على أَنَّ هذا الوعد - كما يبدو - قد جاء مشروطاً بحفظ وصايا الرب وإقامة شريعته⁽⁴⁾. ومع أن تُخُومَهُم قد اتسعت غرب الأردن في أيام داود وسليمان (عليهما السلام)، إلا أنهم لم يفكروا في إقامة مدن أخرى للملجأ زيادة على المدن الست التي عيَّنها موسى ويشوع، كما أن هذه الأراضي التي امتد إليها سلطان داود وسليمان لم تبق في أيدي الشعب كثيراً⁽⁵⁾؛

(1) جاءت هذه الخريطة في صورة «وعد» أُعْطِيَ لِإِبْرَاهِيمَ، وتجدد لموسى في سيناء: «في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام ميثاقاً قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات» (التكوين: 15/18)، «وأجعل تخومك من بحر سوف إلى بحر فلسطين، ومن البرية إلى النهر» (الخروج: 31/23).

(2) **מקראות גדולות, דברים, שם, עמ'** 225 - 227 (القراءات الكبرى، تفسير سفر الشريعة، مرجع سابق، ص 225 - 227).

(3) الشريعة: 8/9 - 9.

(4) **מקראות גדולות, שם, עמ'** 226 (القراءات الكبرى، المرجع السابق، ص 226).

(5) لم تزد مدة الوجود اليهودي الرسمي في فلسطين عن ثلاثمائة عام، بدأ بقيام مملكة داود، والذي بدأ حكمه سنة 1010 ق.م، ومن بعده حكم ابنه سليمان (976 - 936 ق.م)، ثم تلي ذلك انقسام المملكة إلى مملكتين شمالية وجنوبية، فأما الشمالية، وهي مملكة إسرائيل وعاصمتها السامرة، فقد سقطت في أيدي الآشوريين عام 721 ق.م، إلى أن انتهى هذا الكيان اليهودي الرسمي نهائياً بسقوط المملكة الجنوبية الأخرى، وهي مملكة يهودا وعاصمتها أورشليم، في أيدي البابليين عام 586 ق.م.

- انظر: عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص 319 - 320 (بتصرف).

لأنه لم يحافظ تماماً على عهد الرب⁽¹⁾.

وكان تقسيم الأرض إلى ثلاثة أقسام متساوية: «وَتُثَلَّثُ تُخُومَ أَرْضِكَ»⁽²⁾، وكان التقسيم بحسب طبيعة الأرض من الجنوب إلى الشمال، وفي وسط كل قسم كانت مدينة للملجأ شرقي الأرض ومدينة غربية، وكانت المدن الشرقية موازية تقريباً للمدن الغربية، وبذلك كان من اليسير للشخص الهارب من أي مكان أن يصل إلى مدينة الملجأ في وقت قصير لا يتجاوز نصف اليوم⁽³⁾. وفي هذا الصدد فقد حدد التشريع بعض المواصفات القياسية الخاصة التي ينبغي مراعاتها في تخطيط هذه المدن، وأهمها - كما يذكرها ابن ميمون - على النحو التالي:

- ينبغي ألا تكون المدن كبيرة ولا صغيرة، بل متوسطة، وأن تُقام فيها الأسواق، وأن تكون قريبة من منابع المياه، وإذا كانت خالية من المنابع فَلُتُشَقَّ فيها الترع لبلوغ المياه إليها، وأن تُقام في مناطق مأهولة بالسكان ويحوطها العمران⁽⁴⁾.
- ينبغي أن تُمهّد الطرق لهذه المدن وتوسّع، وأن تُزال منها أي عوائق، فلا يكون ثمة تل أو بحيرة، بل تُمدَّد فيها الجسور، وألاً يقل عرض الطريق عن اثنين وثلاثين ذراعاً (أي ما يقارب من خمسة عشر متراً أو يزيد)، وأن تُوضَعَ لافتات على مفترق الطرق مكتوب عليها «ملجأ»⁽⁵⁾ "מקלט" (مقلّط).
وواضح أن الغرض من وضع المواصفات السابقة لمدن الملجأ هو الإبقاء على حياة اللاجئ أو القاتل «الذي يهرب إلى هناك فيحيا»⁽⁶⁾، وحمايته من ولي

(1) نجيب جرجس، مرجع سابق، ص 244.

(2) الشنية: 3/19.

(3) نجيب جرجس، مرجع سابق، ص 242.

(4) **משנה תורה, ספר נזיקין, הל' רוצח, ח: ח** (مشنا تورا، كتاب الجنايات،

تشريعات القاتل 8/8).

(5) **שם, ח: ה** (المصدر نفسه 5/8).

(6) الشنية: 4/19.

الدم، فبالنسبة للتخطيط الداخلي لهذه المدن فقد رُوِيَ فيه توافر مقومات الحياة والإعاشة فيها، أما بالنسبة لتخطيط الطرق المؤدية إليها فقد رُوِيَ فيها اليُسْر والأمان، حتى لا يجد اللاجئ أدنى نَصَب في الذهاب إليها، وينجو من مطاردة ولي الدم.

وحرصاً على ذلك فإن المشنا توصي بأن يرافق اللاجئ اثنان من الربيين، للدفاع عنه، لئلاً يلحقه ولي الدم فيقتله⁽¹⁾، وذلك بعدما يبت القضاء في الأمر⁽²⁾.

وحتى لا يُسَبَّق ولي الدم بقتل القاتل قبلما يبت القضاء في الأمر، فإن المشنا توصي - كذلك - بأن يُسَبَّق القاتل في اللجوء إلى إحدى مدن الملجأ لحين عرضه على القضاء:

«بدايةً يلوذ القاتل بالملجأ، وسواء المخطئ أو المُتَعَمِّد، إلى أن تبعث المحكمة لِتَسْتَحْضِرَهُ من هناك، ومن يُدَان بالقصاص، فليُقْتَص منه، ومن يُبرأ فليُخلَى سبيله، ومن يُدَان بالنفي فليُرَد إلى مدينة ملجئه»⁽³⁾.

والأصل في ذلك ما ورد في التوراة: «فتكون لكم المدن ملجأ من الولي لكي لا يموت القاتل حتى يقف أمام الجماعة للقضاء»⁽⁴⁾، و«يرسل شيوخ مدينته ويأخذونه من هناك»⁽⁵⁾، «وتنقذ الجماعة القاتل من يد ولي الدم وتَرُدُّه الجماعة إلى مدينة ملجئه التي هرب إليها»⁽⁶⁾.

(1) **ששה סדרי משנה, נזיקין, מכות, ב: ה** (المشنا، كتاب الجنايات، باب الضربات 5/2).

(2) **משנה תורה, הל" רוצח, ה: ח** (المشنا، تشريعات القاتل 8/5).

(3) **ששה סדרי משנה, נזיקין, מכות, ב: ו** (المشنا، كتاب الجنايات، باب الضربات 6/2).

(4) العدد: 12/35.

(5) الشنية: 12/19.

(6) العدد: 25/35.

ويبقى الجاني في حِمَاهُ حتى موت كبير الكهنوت⁽¹⁾، لما جاء:
 «فيقيم هناك إلى موت الكاهن العظيم⁽²⁾ الذي مُسِحَ بالدهن
 المُقَدَّس»⁽³⁾.

(1) إن الكهانة قديمة قدم الجنس الإنساني، ولم تكن من اختراع اليهودية، بل تقليداً لما كان في العبادات الوثنية، فقد اعتقد اليهود في مرحلة متقدمة من تاريخهم - متأثرين بالشعوب التي عاشوا بينها - أن لآله رغبات لا يستطيع أن يعرفها إلا أشخاص معينون لهم القدرة على فهم اللغة الإلهية التي كانت عبارة عن علامات لا يستطيع الشعب فهمها. وقد كانت وظيفة الكاهن عند بني إسرائيل هي إرشاد الشعب إلى اتباع التعاليم الدينية، وتقديم الذبائح لله، والتميز بين المُقَدَّس والمُحَلَّل، والنجس والطاهر، كما كان له أيضاً دور معين في القضاء برز في موضوعي «التحكيم الإلهي»، و«القَسَم»، واللذين كانا مرتبطين - بلا شك - بالمعابد، كما كان الكاهن يشترك مع النبي في مَسَحِ الملك (وهو طقس تولية العرش)، وكان يخرج مع الجيش في الحروب ليشد من أزره. ولم تكن مهمة الكاهن تقتصر على إقامة الشعائر الدينية، بل كانت تتعدى إلى مهمة تعليمية، فقد كان الكاهن يعلم التوراة، ويقوم بالإفتاء في أمور الدين وكتابة نصوص العهد القديم. ولعل أبرز نتائج للكهانة من العصور القديمة وحتى بداية الهيكل الثاني هو «التابوت»، و«الخيمة» في الصحراء، وتشريعات الطهارة والنجاسة، كما كان من أبرز إنتاجاتهم الأدبية كتاب الكهنة «سفر اللاويين»، وكتاب «الثنية». هذا وكان لكل قبيلة كاهن أو عدد من الكهنة، وفي عصر الملوك حدث تدرُّج في الوظيفة الكهنوتية، فكان هناك «الكاهن العظيم» أو الرئيس، والكاهن الثاني، إلى غير ذلك من المراتب، وقد كان للكهنة جزء معلوم من محصول الأرض، كما كان لهم أول الحنطة والخمر والزيت وأول جزاز الغنم نظيراً لما يقومون به من خدمات. انظر في هذا الشأن: ألفت محمد جلال، العقيدة الدينية والنظم التشريعية عند اليهود، مرجع سابق، ص 47 - 49؛ عبد المجيد، محمد بحر. اليهودية، مرجع سابق، ص 14 - 16.

- **يחזקאל קויפמן: تولדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, כרך ב, הוצ' מוסד ביאליק, תל-אביב, 1945, עמ' 462-465** (يحزقيال كويفمان: تاريخ العقيدة الإسرائيلية من العصور القديمة وحتى نهاية الهيكل الثاني، المجلد 2، دار نشر مؤسسة بيايك، تل أبيب، 1945، ص 462 - 465).

(2) **الكاهن العظيم:** وهو الكاهن الرأس أو رئيس الكهنة، وأول من تقلَّد هذه الوظيفة هو هارون، وكانت وظيفة رئيس الكهنة تدوم مدة حياة صاحبه، وكان للكاهن الأعظم مساعد يسمى «الكاهن الثاني»، وكانت وظيفة رئيس الكهنة قبل ميلاد المسيح في أيدي حكام البلاد. وكانت الاحتفالات تطول عند تقديس رئيس الكهنة مدة سبعة أيام، ومن =

وهكذا تحددت مدة اللجوء أو المنفى بموت الكاهن العظيم، وتعليل ذلك على حد قول ابن ميمون: «لسكون نفس الثَّار بالدم، حتى لا يرى ذلك الذي حدثت هذه المَعْشَرَة على يديه، وعُلِّق رجوعه بموت الشخص الذي هو أعظم الناس وأحبهم إلى جميع إسرائيل. فإنه بذلك تسكن نفس المُجَاح الذي قُتِلَ قريبه، لأن هذا أمر في طبيعة الإنسان، كل من أصابته جائحة إذا أُجِيج غيره مثلها أو أعظم منها، وجد بذلك عزاء على مصابه، وما في مصائب موت الأشخاص عندنا أعظم من موت كاهن كبير»⁽¹⁾.

وعلاوة على هذا التعليل الذي يركن لاعتبارات نفسية منوطة بشخص ولي الدم، مؤدّاها سكون ناثرة نفسه بمرور الوقت حتى موت كبير الكهنة، والذي حزنه (المُفْتَرَض) عليه من شأنه أن ينسيه مصابه، فعلاوة على هذا التعليل فإن ثمة تعليلاً آخر عائداً على شخص القاتل، يرى في موت كبير الكهنة نفسه كفارة لهذا الجاني⁽²⁾.

= هذه الاحتفالات تقديم الذبائح، والمسح بدهن المسحة، وتلبسه الثياب الرسمية، والتي كانت أئمن وأكثر بهجة من ثياب بقية الكهنة إلا يوم الكفارة فإنه كان يلبس ثياباً بسيطة من كتان أبيض لا نقوش عليها. وكانت واجبات رئيس الكهنة مهمة، إذ كان هو المشرف المسؤول على الهيكل، وفي أيام المسيح كان رئيس الكهنة هو رئيس المجمع الأعلى لليهود أيضاً.

- انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص 794.

الدهن المقدس: وهو عبارة عن زيت من أفخر الأطياب، كان يُصَبَّ على الشيء لتكريسه لخدمة الرب، وقد أوصت الشريعة الموسوية بمسح أشخاص وأماكن وآنية بهذا الدهن المقدس، ولم يجز استعماله إلا في الغاية المقدسة. وكان اليهود يمسحون الكهنة والأنبياء والملوك، وكان الواحد منهم يُمسح على رأسه في شكل علامة «X».

- قاموس الكتاب المقدس، ص 859.

- **מדריך לתלמוד , שם, עמ"מ שניות מבוארות, גזיקין, כרך ב, שם, עמ"**

187 (مرشد التلمود، مرجع سابق، ص 187).

(3) العدد: 25/35.

(1) دلالة الحائرين، مرجع سابق، ج3، ص 736.

(2) קאסוטו: במדבר, שם, עמ" 132 (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر العدد، مرجع

وإذا كان موت كبير الكهنة هو في حد ذاته أساس التكفير عن القاتل، وهو بالتالي الذي يضع حداً لمنفاه، فعليه يرتبط مصير القاتل بمصير ذلك الكاهن، وهو ما تؤكد المشنا في النص التالي:

«إن مات الكاهن الأكبر، فور البت في أمر القاتل، لا يُنفى، أما إن مات الكاهن قبل البت في حكم القاتل، ونَصَّبوا غيره خلفاً له، ثم قُضِيَ في أمر هذا القاتل، فلا يرجع من منفاه حتى يموت الثاني. وإن لم يكن ثمة كاهن أكبر ساعة البت في حكمه، يقيم في حماه أبداً»⁽¹⁾.

وهكذا يرتبط مصير القاتل بمصير الكاهن في تطبيق هذا القانون بشكل آلي أكثر منه منطقي.

ولعل إدراك المشرع لحالة «اللاحسم» هذه، قد جعله يحذّر القاتل من الخروج من ملجئه؛ لئلاً يقتله الولي:

«ولكن إن خرج القاتل من حدود مدينة ملجئه التي هرب إليها، ووجده ولي الدم خارج حدود مدينة ملجئه وقتل ولي الدم القاتل، فليس له دم؛ لأنه في مدينة ملجئه يقيم إلى موت الكاهن العظيم»⁽²⁾.

وقد بالغت المشنا في التشديد على هذا الأمر، لحد أنها نفسها قد أباحت قتل القاتل وأهدرت دمه، إن خرج من ملجئه، ولو لأي سبب من الأسباب، سواءً دينياً أو سياسياً أو عسكرياً⁽³⁾:

«لا يخرج القاتل من حماه أبداً، لقوله: «التي هرب إليها» (العدد، 35:

سابق، ص 132).

- 30 (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 2، مرجع سابق، ص 30).

- **משנה תורה , הל' רוצח, ז: יא** (مشنا تورا، تشريعات القاتل 11/7).

(1) **ששה סדרי משנה , נזיקין, מכות , ב: ז** (المشنا، كتاب الجنايات، باب الضربات 7/2).

(2) العدد: 26/35 - 27.

(3) **משניות מבוארות , נזיקין, כרך ב , שם, עמ" 31** (تفسير المشنا، كتاب الجنايات، المجلد 2، مرجع سابق، ص 31).

25) فهناك يكون مقامه، ومماته، ومقبره. وإن خرج منه فالواجب على ولي الدم قتله إن صادفه، وجائز ذلك لأي إنسان، وهو قول الرّبي يوسي الجليلي. أما قول الرّبي عقيبا: فجائز لولي الدم، ولو قتله أي إنسان فلا قصاص عليه⁽¹⁾ والشرية على قول الرّبي عقيبا⁽²⁾.

وهذا الحكم وخيم العاقبة، فلا شك أن تسليط ولي الدم أو غيره على القاتل ليقتله حين يصادفه، لا شك أنه يزعزع الطمأنينة، ويبعث على القلق والاضطراب في المجتمع.

وهيهات، فليس على القاتل - إذن - إلا أن يلزم ملجأه حتى يجعل الله له سبيلاً بموت الكاهن الأعظم، أما إن قتله الولي أو أي إنسان آخر داخل حدود ملجئه فيقتص منه⁽³⁾؛ لأن الملجأ هو العاصم له، ولأنه، كذلك، هو الحل الشرعي الوحيد لهذه الحالة، فإن القاتل نفسه لن يجد غيره ولو تكرر منه القتل الخطأ، فإن قتل نفساً خطأ أثناء الإقامة في ملجئه، فإنه يترك الضاحية التي يقيم فيها ويلجأ إلى ضاحية أخرى من المدينة نفسها⁽⁴⁾.

وإذا قضى الجاني مدة نفيه بموت الكاهن الأعظم يرجع إلى أرضه وعشيرته، لقول التوراة: «وأما بعد موت الكاهن العظيم فيرجع إلى أرض مُلكه»⁽⁵⁾، بما يعني أنه قد صار معصوم الدم تماماً كحاله قبل القتل، وتتأكد هذه العصمة بالقصاص من ولي الدم إن قتله؛ لأنه - على حد قول ابن ميمون - قد كُفّر عنه بمنفاه⁽⁶⁾.

-
- (1) **ששה סדרי משנה , סדר נזיקין, מכות , ב: ז** (المشنا، كتاب الجنایات، باب الضربات 7/2).
 - (2) **משניות מבוארות , נזיקין, כרך ב, שם, עמ" 32** (تفسير المشنا، كتاب الجنایات، المجلد 2، مرجع سابق، ص 32).
 - (3) **משנה תורה, הל' רוצח, ה: יא** (مشنا تורה، تشريعات القاتل 11/5).
 - (4) **ששה סדרי משנה , סדר נזיקין, מכות , ב: ז** (المشنا، كتاب الجنایات، باب الضربات 7/2).
 - (5) العدد: 28/35.
 - (6) **משנה תורה, הל' רוצח, ז: יג** (مشنا تורה، تشريعات القاتل 13/7).

هذا وتسري أحكام النفي سواء على الأحرار أو العبيد، وسواء على الرجال أو النساء⁽¹⁾، كذلك يُنفي الوالد بولده، والولد بوالده⁽²⁾. على أن نفي الأب إن قتل ابنه غير عامد لا يكون إلا في غير حالات التأديب، فمن ضرب ابنه مُؤدَّباً بقصد إقامة الشريعة أو أي أمر من أمور الدين والعقيدة، فمات تحت يده، لا يُنفي؛ لقوله: «أدَّب ابنك فيريحك ويعطي نفسك لذات»⁽³⁾، وكذلك المُعَلِّم مع تلميذه، إذا ما قصد من التأديب تنشئته على الفضائل⁽⁴⁾.

وكما تأتي هذه العقوبة «شخصية»، أي تسري على شخص الجاني فقط، وهو الأصل، كذلك يمكن أن تأتي «تبعية»، على سبيل الاستثناء، أي تلحق بالتبعية بأناس لا ذنب لهم ممن يرتبطون بالجاني من جهة ما. وتتجلى هذه الفكرة في حالة بعينها يطرحها ابن ميمون في الحكم التالي: «إن لجأ تلميذ إلى حمي فليرتحل معه معلمه، لقوله: «فهو يهرب إلى إحدى تلك المدن فيحيا» (التثنية: 5/19)، فليكن - إذن - ما يحييه. ولحياة الحكماء وطلاب العلم بدون تلمود وتوراة، كالموت»⁽⁵⁾، كذلك إن التجأ المعلم (الرَّبِّي) فليرتحل معه تلاميذه⁽⁶⁾.

وإذا كان هذا الحكم يستند إلى اعتبارات معنوية، فإنه نفسه يضرُّ، كذلك، بشخص من لا ذنب لهم من جراء الاغتراب.

(1) **שם, ז: ב** (المصدر نفسه، 2/7).

(2) **ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, מכות, ב: ג** (المشنا، كتاب الجنايات، باب الضربات، 3/2).

(3) أمثال: 17/29.

(4) **משנה עם פירוש רמב"ם, תרגום מערבית על ידי כתב היד המקורי והוסיף מבוא והערות יוסף בבה"ד דוד קאפח, נזיקין, מכות, הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים,**

1965, עמ' 155 (المشنا مع تفسير رמبام «الربي موشيه بن ميمون»، ترجمه من العربية من خلال المخطوطة الأصلية وإضافة مدخل وتعليقات: يوسف دافيد قافح، كتاب الجنايات، باب الضربات، دار نشر مؤسسة الربى كوك، القدس، 1965، ص155).

(5) لأنه مكتوب في التوراة: «يحيا بها» (اللاويون: 5/18)، ومكتوب أيضاً: «إن الحكمة تحيي أصحابها» (الجامعة: 7 - 12).

(6) **משנה תורה, הל' רוצח, ז: א** (مشنا تورا، تشریعات القاتل 1/7).

أما عن موقف الشريعة إزاء «الأغيار» أو غير الإسرائيليين فيما يتعلق
بسرّيان هذه الأحكام، فقد ورد في المشنا ما نصه:

«يُنْفَى أي شخص بمقتل الإسرائيلي، كما يُنْفَى الإسرائيلي بمقتل أي
شخص، ما عدا الغريب المقيم، ولا يُنْفَى الغريب المقيم إلا بمثله»⁽¹⁾.

وتفصيل النص السابق أنه لو قتل إسرائيلياً خطأً إسرائيلي مثله، أو عبداً
كنعاني، أو سامري فإنه يُنْفَى، وبالمثل إن قتل الإسرائيلي أياً منهم، باستثناء
الغريب المقيم فإن قتله الإسرائيلي خطأً لا يُنْفَى، بينما لو قتل هذا الغريب
إسرائيلياً خطأً فإنه يُقتل دون اللجوء إلى إحدى مدن الحِمَى⁽²⁾.

وإذا كانت المشنا تفرّق في الأحكام بين الإسرائيلي والغريب، فإن التوراة
ليست على هذا النحو هنا، إذ كان ينبغي أن يُنْفَى هذا الغريب بقتل
الإسرائيلي، والعكس كذلك، لعموم النص:

«مدن ملجأ تكون لبني إسرائيل وللغريب وللمستوطن في وسطهم»⁽³⁾.

وواضح من النص التوراتي السابق أنه لا فرق بين الوطني "אזרח"
(إزراح) أو الإسرائيلي، وبين الغريب المقيم "גר תושב"⁽⁴⁾ (جير توشاف). غير
أن فقهاء اليهود وأخبارهم قد فسّروا النصوص بما يفرقهم عن غيرهم، ويبيح
لبني جنسهم الحِمَى إن كان القتل منهم، ويوجب القتل على غيرهم إن كان

(1) **ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, מכות, ב: ג** (المشنا، كتاب الجنايات، باب
الضربات 3/2).

(2) **משניות מבוארות, נזיקין, כרך ב, שם, עמ' 25** (تفسير المشنا، كتاب الجنايات،
المجلد 2، ص 25).

— **ששה סדרי משנה, עם פירוש רבי עובדיה מברטנורה, נזיקין, מכות, שם**
עמ' 113 (المشنا، بتفسير الربّي عوبيديا مبرطنورا، كتاب الجنايات، باب الضربات،
مرجع سابق، ص 113).

(3) العدد: 14/35 - 15).

(4) **קאסוטו: במדבר, שם, עמ' 131** (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر العدد، مرجع
سابق، ص 131).

القتيل منهم (أي من بني إسرائيل)، إذ يفسرون قوله «فتكون لكم المدن»⁽¹⁾ بمعنى: ليس للغرباء⁽²⁾، أما لو قتل الإسرائيلي غريباً فإنه يُنفى في رأي بعض الفقهاء كابن ميمون⁽³⁾، ولا يُنفى في رأي كثير من الفقهاء؛ لأنهم يفسرون قوله «ومن ذهب مع صاحبه»⁽⁴⁾ باستثناء الغريب المقيم؛ لأنه ليس كصاحبه⁽⁵⁾. بينما تسري أحكام الملجأ على الأغيار إذا كان القتل حاصلًا فيما بينهم فقط، ليكون قتل الغريب بالاسرائيلي قتلاً للأدنى بالأعلى، وعدم نفي الاسرائيلي بالغريب لعدم التكافؤ، انسجاماً والسياسة العنصرية اليهودية.

تقييم السياسة العقابية:

قد يبدو للوهلة الأولى أن الغرض الذي قام عليه «قانون اللجوء» ليس غرضاً عقابياً، بل «حمائياً»، أي لا يهدف إلى نفي القاتل بقدر ما يستهدف - في الأساس - حمايته من ولي الدم، وهو ما يفسر عدم تحديد النفي بفترة معينة⁽⁶⁾. وحتى بفرض صحة هذه الفكرة تماماً، فإن ذلك لا يعني سوى سلبية هذا التشريع وافتقاره إلى الحل القانوني الحاسم لمعالجة هذه القضية.

غير أن النظرة المعمّقة والمُتأنّية تستوضح بجلاء أن هذا القانون - في واقع الأمر - ذو طابع عقابي، وهو ما تعكسه عبارة «تقضي الجماعة بين القاتل وبين

(1) «فتكون لكم المدن ملجأ من الولي لكيلا يموت القاتل»: (العدد: 35: 12/35).

(2) **משניות מבוארות, נזיקין, דרך ב, שם, עמ" 25** (تفسير المشنا، كتاب الجنایات، المجلد 2، ص 25).

(3) **משנה תורה, הל" רוצח, ה: ג** (مشنا تורה، تشريعات القاتل 3/5).

(4) «وهذا هو حكم القاتل الذي يهرب إلى هناك فيحيا... من ذهب مع صاحبه في الوعر ليحتطب حطباً فاندفعت يده بالفأس ليقطع لاحطب، وأفلت الحديد من الخشب وأصاب صاحبه فمات» (التثنية: 19/5).

(5) **משניות מבוארות, נזיקין, דרך ב, שם, עמ" 25** (تفسير المشنا، كتاب الجنایات، المجلد 2، ص 25).

(6) **קאסוטو: במדבר, שם, עמ" 132** (كاسوتو: تفسير العهد القديم، سفر العدد، مرجع سابق، ص 132).

ولي الدم. . . وتَرُدُّ الجماعة إلى مدينة ملجئه التي هرب إليها فيقيم هناك إلى موت الكاهن العظيم». فهي (أي مدن الملجأ) وإن كانت ملاذاً في بادئ الأمر، ويلجأ إليها القاتل من تلقاء نفسه هرباً من وجه ولي الدم، فإنها في مرحلة لاحقة، وهي مرحلة التقاضي، وبعد التحقق من حدوث الخطأ في القتل، لا تعد ملجأ، بل تمثل عقاباً؛ ولا سيما أنه كان بوسع القضاء بعد ذلك حسم الأمر، لكن حكماً قضائياً بعودة القاتل إلى مدينة ملجئه مرة أخرى لا يعني سوى أن التشريع قد استهدف «التغريب» في حد ذاته. ويؤيد ذلك استخدام المشنا والتلمود لصيغتي اسم الفاعل "גולה", "גולל" (جوليه، جولين)، وهما للمفرد المذكر وجمعه، بمعنى: مُعْتَرِبٌ أو مَنْفِيٌّ، وَمَنْفِيُونَ⁽¹⁾، من الماضي الثلاثي "גלה" (جالا)، أي: اغترب، ذهب إلى المنفى، انتفى⁽²⁾.

وفي سبيل تأصيل قانون اللجوء يبدو أنه نتاج إسرائيلي خاص ليس له نظير في أي تشريعات أخرى كانت معاصرة له، وحتى نفس فكرة اللجوء إلى المعابد كحِمَى لدى اليونانيين القدماء فقد ارتبطت بفترة زمنية متأخرة جداً عن الحقبة البدوية في تاريخ إسرائيل التي ظهر فيها هذا القانون، كما أن هذه الفكرة عند اليونان لم تصل إلى حد التشريع⁽³⁾.

أما فكرة «الملجأ» فهي على بساطتها وبداهتها، إذ إن هروب القاتل من الثأر من الطبيعي أن يتم بصورة تلقائية، تلك الفكرة قد تكون مناسبة في بادئ الأمر كخطوة أولية لحين البت في القضية وعلاجها نهائياً، ولكنها لا تصلح بأي حال لتكون هي الحل الوحيد والعلاج نفسه؛ لأن هروب القاتل ومطاردة الولي له لا يعكسان إلا حالة «درامية مفتوحة» أو مُعلَّقة حافلة بمشاعر القلق، والخوف، والبؤس.

(1) **דוד שגיב: מילון עברי-עברי, כרך א, שם, עמ' 237** (دافيد سجييف: قاموس

عبري - عربي، مج 1، مرجع سابق، ص 237).

(2) **שם, עמ' 254** (المصدر نفسه، ص 254).

(3) **נתיבות בבקורת המקרא, שם, עמ' 371** (اتجاهات في نقد المقرأ، مرجع سابق،

ص 371).

وإذا كانت الحاجة قد دعت لوضع حد لهذه الحالة، فإن هذا التحديد نفسه قد تعلّق بأجل غير مُسمّى، وهو موت الكاهن الأكبر، كما أن هذا الحل لا يشفي - في الغالب - غليل ولي الدم، رغم ما أصاب الجاني من ضررٍ مادي ومعنوي من جراء هذا التهجير.

وفي الواقع إن فكرة ارتباط مصير القاتل بمصير الكاهن، والتي تتم بأسلوب شكلي - آلي، وفي غياب من المنطق، قد تكون نتاجاً كهنوتياً، ولا سيما أنها تأتي تكريساً للوسائطية الكهنوتية والسلطة الروحية في الديانة اليهودية عموماً.

كذلك لم يراع التشريع أثر التغريب في أسرة المَنفِي على وجه الخصوص، وما له من سلبيات اجتماعية/اقتصادية، وخاصة إذا ما كان هو العائل الوحيد لأسرته. هذا وإن ناسب الترحال والاعتراب طبيعة الرجل، فإنه - في الغالب - لا يتناسب وطبيعة المرأة وقدرتها على احتمال مشاقه وآلامه المادية والمعنوية، وبالأحرى إن كان لديها أسرة وأطفال.

على أن أعمق هُوةٍ في خط سير هذا القانون هي تسليط ولي الدم على القاتل ليقتله إن خرج من ملجئه، رغم اعتراف الشريعة نفسها بأنه (أي القاتل) غير مذنب، «بل أوقعَ الله في يده»⁽¹⁾، ومن ثم فهو لا يستأهل القتل.

كذلك من عيوب هذا القانون تجاوزه لمبدأ «شخصية العقوبة» إلى حد سريان التغريب - أحياناً - بصورة «تبعيّة» وآلية، حيث يمكن أن يلحق مع الجاني بأناس آخرين لا ذنب لهم ممن يرتبطون به بشكل أو بآخر (كما مرّ سابقاً). وعلاوة على المآخذ السابقة يبرز «العيب التقليدي» في حق هذا التشريع، وهو التفريق في الأحكام بين الإسرائيلي وغير الإسرائيلي.

(1) الخروج: 21/12.

العفو عن العقوبة، وأثر التوبة في سقوطها

(أ) العفو عن العقوبة:

لَمَّا كَانَ حُكْمُ الْقَتْلِ الْخَطَأِ فِي الشَّرِيعَةِ الْيَهُودِيَّةِ هُوَ نَفْيُ الْقَاتِلِ وَجُوباً، وَلَمَّا كَانَ تَنْفِيزُ هَذَا الْكَمِّ مَنْوُطاً بِالْقَضَاءِ، لَقَوْلِهِ: «تَقْضِي الْجَمَاعَةُ بَيْنَ الْقَاتِلِ وَبَيْنَ وَلِيِّ الدَّمِ حَسَبَ هَذِهِ الْأَحْكَامِ... وَتَرْدُّهُ الْجَمَاعَةُ إِلَى مَدِينَةِ مَلِجْئِهِ»⁽¹⁾، فَلَا يَجُوزُ الْعَفْوُ عَنْهُ مِنْ قِبَلِ الْقَضَاءِ، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ ابْنُ مِيمُون⁽²⁾: «كُلُّ مَنْ قَتَلَ نَفْساً خَطَأً، يَسْتَوْجِبُ النَّفْيَ؛ لَقَوْلِهِ: «فَيَقِيمُ هُنَاكَ إِلَى مَوْتِ الْكَاهِنِ الْعَظِيمِ»⁽³⁾، وَيُحْظَرُ عَلَى الْمَحْكَمَةِ اخْذَ فِدْيَةٍ مِنَ الْقَاتِلِ لِيَرْجِعَ إِلَى مَدِينَتِهِ، لَقَوْلِهِ: «وَلَا تَأْخُذُوا فِدْيَةً لِيَهْرَبَ إِلَى مَدِينَةِ مَلِجْئِهِ»⁽⁴⁾.

وَمِنْ ثَمَّ لَا يَجُوزُ إِعْفَاءُ الْجَانِي مِنَ النَّفْيِ مِنْ قِبَلِ أَيِّ شَخْصٍ، لِأَنَّ مَوْتَ الْكَاهِنِ الْعَظِيمِ هُوَ نَفْسُهُ الْكَفَّارَةُ الْوَحِيدَةُ لِهَذِهِ الْجَنَايَةِ، وَعَلَيْهِ يُعْفَى عَنِ الْقَاتِلِ بِمَوْتِ ذَلِكَ الْكَاهِنِ، وَلَوْ تَمَّ النَّفْيُ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَقَطْ، بَلْ وَإِنْ لَمْ يَتِمَّ عَلَى الْإِطْلَاقِ⁽⁵⁾.

(ب) أثر التوبة في سقوط العقوبة:

لَا مَجَالَ لِأَيِّ فِعْلٍ مِنَ الْجَانِي مِنْ شَأْنِهِ التَّكْفِيرِ عَنْ هَذِهِ الْجَنَايَةِ وَسُقُوطِ الْعُقُوبَةِ الدُّنْيَوِيَّةِ عَلَيْهَا (أَوْ التَّغْرِيبِ)؛ لِأَنَّ الْكَفَّارَةَ الْوَحِيدَةَ هُنَا هِيَ مَوْتُ الْكَاهِنِ الْأَكْبَرِ، وَالَّذِي بِحَصُولِهِ تَنْقُضِي مَدَّةَ النَّفْيِ أَوْ تَسْقُطُ أَصْلًا. وَمَا يَكْفُرُ عَنْهُ دُنْيَوِيًّا يَكْفُرُ عَنْهُ أُخْرَوِيًّا، لَقَوْلِ ابْنِ مِيمُون: «إِذَا حُكِمَ عَلَى الْقَاتِلِ بِالنَّفْيِ، وَمَاتَ قَبْلَ

(1) العدد: 24/35 - 25.

(2) **مَشْنَاهُ تَوْرָה، ה"ל רוצח، ה: א** (مَشْنَاهُ تَوْرَاهُ، تَشْرِيعَاتُ الْقَاتِلِ 1/5).

(3) العدد: 28/35.

(4) العدد: 32/35.

(5) **ששה סדרי משנה, מכות, ב: ז** (المَشْنَاهُ، بَابُ الضَّرَبَاتِ 7/2).

- **مَشْنَاهُ تَوْرָה، ה"ל רוצח، ז: יא** (مَشْنَاهُ تَوْرَاهُ، تَشْرِيعَاتُ الْقَاتِلِ 11/7).

أن يُنفى، تُنقل رفاتة إلى أرض منفاه. وإن مات في منفاه يُثَبَّرُ هناك حتى موت الكاهن الأكبر فتُنقل رفاتة إلى قبر آبائه⁽¹⁾. فبالرغم من موت القاتل وانقطاع صلته بالدنيا، إلا أنه لا يُكْفَرُ عنه لأجل آخرته كذلك إلا بتغريب جثمانه عن قبر آبائه ونقله إلى أرض منفاه لحين موت الكاهن العظيم، فيُنقل ثانية ليُدفن في مكانه. وهو ما لا يعني إلا تطبيق النص بشكل آلي أو حرفي، فكيفما يسري على الأحياء يسري على الأموات أيضاً، وهو ما يدعم مبدأ «الوسائلية الكهنوتية» من ناحية أخرى.

ثانياً: عقوبة القتل الخطأ في الشريعة الإسلامية

الأصل في الشريعة الإسلامية هو العقاب على الأفعال العمدية، وعدم العقاب على الخطأ، لقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: 5]، ولقول الرسول ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»⁽²⁾. ولكن الشريعة أجازت العقاب على الخطأ استثناءً من هذا الأصل، فالقاتل بالخطأ يُعاقب لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ [النساء: 92].

وقد علّل الفقهاء ذلك بأن القتل الخطأ جُرْمٌ يستأهل العقاب، لما ينطوي عليه من مظاهر الإهمال والتقصير في اتخاذ ما كان ينبغي من حذر وحيطة حيال أرواح الناس⁽³⁾.

(1) **مشناه تורה، הל' רוצח، 2: 2** (مشناه تורה، تشريعات القاتل 3/7).

(2) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ج1، ص659، عن ابن عباس. - المستدرک، کتاب الطلاق، ج2، ص198، بنحوه عن ابن عباس، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ج2، ص102.

(3) وافي، علي عبد الواحد. حماية الإسلام للأنفس والأعراض، (القاهر: دار الشعب. د. ت.)، ص12، 13.

بيد أن القاتل في هذه الجناية غير مأخوذ بالمسؤولية الجنائية أو العقابية التي تفترض النية المضادة للقانون، بل إنه مأخوذ بالمسؤولية المدنية أو الإصلاحيّة (التعويضية)، ذلك أنه إذا كان الضرر الناتج عن الخطأ أو الغفلة أو عدم الحذر لا يحتم أن يُعزّر صاحبه، فإنه يخضعه في مقابل ذلك لتكليف مالي لمصلحة الضحية⁽¹⁾. فهذا الفارق في المسؤولية والعقاب بين الخطأ والعمد قد تأسس من الشرع مباشرة، والذي جعل مسؤولية الجاني العامد مُغلّظة، ومسؤولية الجاني المخطيء مخفّفة، فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ [النور: 29]، وتكرار الرسول ﷺ لذات المعنى في قوله: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخطأ والنسيان»، يؤكد تخفيف مسؤولية المخطيء وعدم تسويته بالعامد.

هذا وتعدد العقوبات في جناية القتل الخطأ وتتنوّع، وتكاد تكون هي نفسها في جناية القتل شبه العمد، لولا بعض الاختلاف الطفيف، وهي الدية والكفّارة كأصل، والصيام كبديل من الكفّارة، والحرمان من الميراث أو الوصية كعقوبة تَبَعِيَّة. وقد سبق الحديث عن هذه العقوبات بشيء من التفصيل في موضوع القتل شبه العمد، وما ذُكر هناك يغني عن ذكره هنا⁽²⁾، ونكتفي بالحديث عن الدية، لاختلافها قليلاً عمّا هي عليه في القتل شبه العمد.

والدية في القتل الخطأ عقوبة أصلية ثابتة بنص القرآن والسنة، وهي مائة من الإبل مُحَمَّسَة، أي تستوفي أخماساً: عشرون بنات مخاض، وعشرون بنو مخاض، وعشرون بنات لبون، وعشرون حِقَّة، وعشرون جَذَعَة، وذلك باتفاق الفقهاء، استناداً إلى ما روي عن ابن مسعود أن الرسول ﷺ قضى في القتل الخطأ بهذه الدية⁽³⁾.

وتجب دية الخطأ على العاقلة باتفاق الفقهاء، وذلك على سبيل المواساة للقاتل والإعانة له، إذ انعدام القصد عُذر له في فعله يشفع في التخفيف عنه.

(1) دراز، عبد الله، مرجع سابق، ص 235.

(2) في المبحث السابق.

(3) تفسير ابن كثير، ج 1، ص 507، الفقه على المذاهب الأربعة، ج 5، ص 366.

ولا خلاف كذلك في أنها مؤجلة في ثلاث سنين، وأساس التأجيل هو قضاء الصحابة، وعلة التأجيل أنه على سبيل المواساة أيضاً⁽¹⁾. ما يمكن قوله هنا حول تقييم أداء السياسة العقابية عموماً يصدق عليه ما قيل بشأن أداء السياسة العقابية في القتل شبه العمد.

العفو عن العقوبة، وأثر التوبة في سقوطها:

وكما يجوز - شرعاً - العفو عن الدية في القتل العمد، والقتل شبه العمد، فإن الشريعة الإسلامية تجيز - كذلك - العفو عن دية القتل الخطأ، وهذه الإجازة مصدرها النص القرآني نفسه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: 92]، فجعل العفو صدقة على سبيل الترغيب.

أما توبة القاتل نفسها فليس لها أثر في سقوط الجزاء الديني على هذه الجريمة، بينما ليس ثمة ما يحول بين هذه التوبة والغفران الأخروي عموماً.

مقارنة:

* جاءت السياسة العقابية في جناية القتل الخطأ في اليهودية أكثر حرجاً ومحدودية، بينما جاءت في الشريعة الإسلامية أكثر رحابة وشمولية، إذ اتخذت في اليهودي مساراً واحداً، وهو المسار العقابي، أما في الشريعة الإسلامية فقد اتخذت عدة مسارات متوازية تجمع بين العقاب، والعلاج، والإصلاح، والاحتراز. وتفصيل ذلك على النحو التالي:

- ارتكز المجال العقابي في الشريعة اليهودية على محور واحد، وهو «التغريب»، أي إجلاء القاتل عن أرضه وعشيرته هرباً من ولي الدم إلى ملجأ أو منفى مخصص لهذا الغرض، لا يعود منه إلا بعد موت كبير الكهنة في أجل غير مُسمّى، مما يجعل هذه السياسة غير حاسمة،

(1) الشريعة الجنائي الإسلامي، ج2، ص201.

ويصفها - كذلك - بالسلبية، ومما يدفع بهذه السلبية أيضاً هو إجازة الشريعة لولي الدم، بل ولأي إنسان آخر، قتل القاتل إن وُجد خارج منفاها. بينما تأتي العقوبة في الشريعة الإسلامية أكثر حسماً، حيث تركز على «الدية» كأصل عقابي، وهي تعويض مالي لصالح المجني عليه، مما يضفي على العقوبة الطابع العلاجي، وعلاوة على ذلك يتجلى الدور الإصلاحي الذي يتمثل في الكفارة أو عتق الرقبة، والذي كان له أثره في الواقع الاجتماعي فيما مضى بتضييق دائرة الرق، أما الوظيفة «الاحترازية» للعقاب فقد تجسدت في حرمان القاتل من ميراث المقتول أو وصيته، تحرُّزاً للمستقبل حتى لا يستعجل الميراث ويحتال لقتله.

- وفي مقابل ما حظيت به السياسة العقابية الإسلامية من ثراء وتنوع رجع صدها على كافة الأطراف والمستويات، كان لخواء السياسة العقابية اليهودية وافتقارها إلى تلك الوظائف أثره السلبي الذي انعكس على كل من المستويين الخاص والعام. فعلى المستوى الخاص أو الشخصي لم تأتِ العقوبة شافية لثائرة ولي الدم أو المجني عليه، وذلك برغم ما أصاب الجاني من أضرار مادية ومعنوية من جراء المنفى أو الاغتراب، كذلك فإن تسليط ولي الدم على القاتل سيفيضي إلى حالة «دراماتيكية» يدور فيها الطرفان في دائرة مُفرَّغة مفعمة بمشاعر الخوف، والترقب، والقلق. أما على المستوى العام أو الاجتماعي فيندر ألا يعود الأثر نفسه على المجتمع بصفة عامة، إذ من شأنه أن يؤدي إلى ضياع الأمن وعدم الاستقرار بتفشي الثأر وإشاعة المنازعات، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يخفى ما لتغريب الجناة من آثار سيئة على أسرهم، سواء من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية، والتي يمكن أن تكون أكثر وطأة إذا ما كان الجاني امرأة ولديها أطفال هي العائل الوحيد لهم. وعلى المستوى العام نفسه فإن تهجير القتلة إلى مدن المنفى قد يمثل عبئاً اقتصادياً على سكانها الأصليين.

- ومن مثالب هذه السياسة في اليهودية هو تجاوزها لمبدأ «شخصية العقوبة» أحياناً، أما في الشريعة الإسلامية فإن إشراك العاقلة مع الجاني في الدية لا يُعدّ تجاوزاً لهذا المبدأ، لأنه يأتي على سبيل التُصَرّة والمواساة، وما يتحمّله الفرد فيها لا يمثل أي مشقة، بل يُفسّر ذلك ضماناً لبلوغ الدية إلى مستحقيها، وخاصة إذا ما كان الجاني غير قادر على الوفاء.

- وانسجاماً مع الروح العنصرية لليهودية، بل وإذكاء لها، فإن الشارع اليهودي قد فرّق في العقوبة بين الإسرائيليين والأعيار، بينما لم تتعنصر العقوبة في الشريعة الإسلامية، بل جاءت مطلقة، وسوّت بين المسلمين وغيرهم إعمالاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 92].

- وعلاوة على ذلك فإن فكرة «الملجأ» أو «المنفى» في اليهودية، ولو كانت مناسبة في بادئ الأمر احتياطاً لئلا يقتل القاتل وليّ الدم، فإنها لا تصلح حلاً نهائياً لعدم حاسميتها، بينما جاءت فكرة «الدية» في الشريعة الإسلامية أكثر حسماً، مما يمنحها صلاحية دائمة، ومما يشهد بتلك الصلاحية هو وجود نفس الفكرة في القوانين الوضعية الحديثة في صورة «تعويض مدني».

* لا مجال للعفو عن عقوبة النفي في اليهودية، لأنها تأتي في سبيل التكفير عن القاتل من قبل الكاهن الأكبر. كذلك لا أثر لتوبة القاتل سواء في الجزاء الدنيوي (التغريب) أو الجزاء الأخروي على هذه الجناية؛ لأن الكفارة الوحيدة عنها هي موت «الكاهن الأكبر»، والتي لا

تأتي إلا تكريساً للوسائطية الكهنوتية وتأكيذاً لدور السلطة الروحية في الديانة اليهودية عموماً. أما في الإسلام فليس ثمة أي وساطة بين الإنسان وخالقه تعالى، وليس ثمة ما يحول دون بلوغ توبة الفرد إلى السماء إطلاقاً، كما تجيز الشريعة الإسلامية عفو المجني عليه عن الجاني، وفي ذلك توسيع لِحَقِّ المجني عليه نفسه في الخيار بين الاستيفاء أو العفو، كما يفتح الباب لريح التسامح.

الخلاصة والنتائج

احتلت النفس الإنسانية أهمية بالغة في كل من الشريعتين اليهودية والإسلامية على السواء، وعُدَّ الحفاظ عليها من أهم مقاصد هاتين الشريعتين، ذلك أن تحقيق المقاصد الدينية أمر مرهون بتحقيق المحافظة على هذه النفس، بوصفها موضوع التكليف. وبالتالي عُدَّ الاعتداء عليها كبيرة من الكبائر، واعتُبرَ ﴿أَنْتُمْ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32].

ومن ثم فقد فرقت الشريعتان في قتل هذه النفس بين ما هو واجب، ومحرم، ومباح. ولخطورة جريمة قتل النفس بغير حق، ولفداحة العقوبة عليها بالتالي، فقد ميزت الشريعتان - كذلك - فيما إذا وقع القتل عمداً، أو خطأ، أو شبه عمد.

وكان لكل من الشريعتين سياسات وآليات متعددة في مواجهة هذه الجريمة بأنواعها، والتي توافقت في بعضها، وتغايرت في بعضها الآخر، في حين فاضلت وفاقَت إحداهما الأخرى في بعض جوانب هذه السياسات.

وفيما يلي بإيجاز أهم ما أسفرت عنه عملية المقارنة بين الشريعتين فيما يتعلق بموضوع الجناية على النفس:

(أ) جوانب التوافق:

اتفقت الشريعتان حول تعريف القتل العمد بأنه ما تعمد فيه القاتل إزهاق روح المجني عليه. وقد عُدَّ القصد الجنائي أو سبق الإصرار هو الركن المميز في هذه الجناية. وقد أسست الشريعتان - على السواء - هذه الجناية على ثلاثة أركان رئيسية، منها ما يتعلق بالفعل القاتل ووسيلته، وهو «الركن المادي»،

ومنها ما يتعلق بنية الجاني، وهو «الركن المعنوي»، ومنها ما يختص بالمجني عليه نفسه وأحواله.

حدد الفقهاء في كلتا الشريعتين بعض المقاييس العامة الثابتة في الاستدلال على القصد الجنائي واستطلاع نية الجاني، كان أهمها فحص أداة القتل أو وسيلته، وفحص محل الإصابة، وتقدير قوة المجني عليه إزاءها.

توافقت الشريعتان للقصاص من الجاني في أن يكون المجني عليه معصوماً أو غير مهדר الدم، واعتبر الشخص مهדר الدم إذا اقترف إثماً معاقباً عليه بالقتل، كجريمة الردة، أو الزنا، أو القتل العمد على سبيل المثال.

اجتمعت الشريعتان على اعتبار «الشهادة» وسيلة في إثبات جرائم القتل بصفة خاصة، بل والتعويل عليها في إثبات شتى صنوف الجرائم بصفة عامة، والتي لأهميتها قد وضعت كلتا الشريعتين عدة اعتبارات بشأنها، وأهمها ألا يقل عدد الشهود عن اثنين بأي حال، وأن يُراعى فيهما البلوغ والإدراك، وأن تتوافر فيهما صفة العدالة والاستقامة.

استبعد الشارع في كل من اليهودية والإسلام شهادة ذوي القربى، حيث يأتي هذا المبدأ في اليهودية انطلاقاً من نص التوراة على أنه «لا يُقتل الآباء عن الأولاد»⁽¹⁾، والذي وإن فسر بعدم جواز شهادة الأقارب فيما بينهم، فإنه يتفق وما جاء عن الرسول ﷺ أنه «لا يقاد الوالد بولده»⁽²⁾. وهو ما قد يدعونا إلى رد هذا التوافق النصي - على الأقل - إلى أصل مشترك (الوحي).

سنت الشريعتان «القسامة» أو الحلف في جرائم القتل مجهولة الفاعل، حيث دار المحور الوحيد للتوافق أو الشبه في هذه العملية على موضوع «الحلف»، وكذلك وجوبها على أقرب القرى أو الأحياء إلى محل القتل.

توافق كل من التشريع اليهودي والإسلامي في تكييف جناية القتل شبه

(1) الشئبة: 16/24.

(2) رواه الترمذي: أبواب الديات، ج2، ص428.

العمد بأنها ما لم يعتمد فيها الجاني قتل المجني عليه على وجه الخصوص، ولو قصد مجرد الإصابة أو العدوان على وجه العموم. كما أخذ التشريعان في هذه الجريمة، على حد سواء، بفكرة «القصد الاحتمالي»، والتي تؤاخذ الجاني بما يمكن أن يتوقعه أو يجب أن يحتمله من نتائج فعله.

اتفقت الشريعتان اليهودية والإسلامية - على حد سواء - حول مفهوم القتل الخطأ وتحديده بأنه كل فعل صدر من القاتل، بلا قصد وبلا عداوة، وبطريق السهو أو بالإهمال، حيث أدى إلى وفاة المجني عليه. وعليه تأسس هذا النوع من القتل في الشريعتين على ركنين أساسيين، أحدهما مادي، وهو الفعل القاتل، والآخر معنوي، وهو «الخطأ» في الفعل.

(ب) جوانب التباين :

ذهب جمهور الأئمة في اليهودية إلى أن القتل العمد المستوجب للقصاص هو القتل المباشر، وأنه لا قصاص على القاتل بالتسبب. أما جمهور الفقهاء في الإسلام فلم يشترطوا في القصاص أن يكون القتل حاصلاً بيد الجاني مباشرة، فيستوي أن يقع بالمباشرة أو بالتسبب.

- ليس ثمة قصاص في اليهودية إذا تعدد الجناة، أما في الشريعة الإسلامية فقد أجمع الفقهاء على قتل الجماعة بالواحد سداً للذرائع.

- يختلف مفهوم «العصمة» في اليهودية عنه في الإسلام، ففي اليهودية هي عصمة اليهودي فقط، مما ترتب عليه انتفاء القصاص في حالة قتل «الغريب» أو غير اليهودي. أما في الشريعة الإسلامية فإن مفهوم العصمة يأتي أرحب منه في اليهودية، حيث اتسع ليشمل «الإسلام»، و«الأمان»، وعليه عُدد معصوماً كل من المسلم والذمي على حد سواء، وكذلك من بينه وبين المسلمين عهد أو هدنة، ومن دخل أرض الإسلام بأمان، ولو كان منتظماً لدولة محاربة، فهؤلاء جميعاً معصومون، ولا تباح دماؤهم ولا أموالهم، وإذا قُتل أحدهم يُعاقب عليه قاتله.

- لا يأخذ التشريع اليهودي بـ«الإقرار» في جرائم القتل أو في القضايا الجنائية

بصفة عامة، في حين أخذ التشريع الإسلامي بهذا الإقرار، بل وعُدَّ، شأنه كذلك في التشريعات الوضعية الحديثة، «سيد الأدلة».

- تحفل القسامة في اليهودية بالعديد من الطقوس ذات الدلالات الرمزية، بينما تخلو في الشريعة الإسلامية من أي طقوس أو شعائر دينية خاصة بها، باستثناء القسم في حد ذاته.

- لا مجال في اليهودية للعفو عن الجاني إطلاقاً سواء في القتل العمد أو الخطأ، ذلك أن القصاص في القتل العمد يعد، حسب التصور اليهودي، حقاً خالصاً لله، ومطلباً إلهياً ثابتاً، كما أن عقوبة النفي في القتل الخطأ تعد، في حد ذاتها، ضرورة دينية للتكفير عن القاتل. أما الشريعة الإسلامية فقد جوزت العفو عن الجاني في جرائم القتل عموماً، ذلك أن القصاص - حسب التصور الإسلامي - فيه حق العبد غالب على حق الله، ومن ثم يجوز لولي الدم العفو عنه، وهكذا في سائر الحقوق الأخرى التي تتعلق بالآدمي كالدية.

(ج) جوانب التفاضل :

* كفاءة وسائل إثبات جرائم القتل في الشريعة الإسلامية عنها في الشريعة اليهودية: حيث تتعدد وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية فتشمل الإقرار، والشهادة، والقسامة، بينما تقتصر في اليهودية على الشهادة فحسب، فلا تأخذ اليهودية بالإقرار في القضايا الجنائية عموماً، كما تجعل القسامة وسيلة للنفي فقط، مما يؤدي إلى صعوبة إدارة المحاكمات. أما تعددية وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية فمن شأنها، بالتالي، رفع كفاءة المحاكمات ودفع عجلة العدالة.

* رحابة السياسة العقابية ومرونتها في الشريعة الإسلامية، في مقابل ضيق السياسة العقابية وجمودها في الشريعة اليهودية: حيث تعددت وتنوعت آليات العقوبة الإسلامية في جرائم القتل بأنواعها المختلفة، فإلى جانب خيار الدية كعقوبة بدلية من القصاص هناك عقوبة التعزير، والحرمان من الميراث أو

الوصية، كما جاءت هذه العقوبات كذلك في جرائم القتل غير العمد عموماً (شبه العمد، والخطأ) وبنفس هذا التعدد والتنوع، باستثناء القصاص، والذي حلت محله الدية كأصل. وقد عكس هذا الشمول والتنوع طبيعة العقاب في هذه السياسة، والتي جمعت إلى جانب العقاب والردع جانب العلاج والإصلاح، والذي تمثل في «الدية» و«الكفارة»، ولا يخفى ما كان لهذه الكفارة من دور ناجع في الإستراتيجية الإسلامية للقضاء على الرق.

وفي حين أدت تعددية العقوبة وتنوعها في الشريعة الإسلامية إلى إيجاد قدر كبير من المرونة أسهم في توسيع حق المجني عليه في الخيار بين البدائل العقابية، فإن أحادية العقوبة في اليهودية واقتصارها على نموذج واحد وثابت لكل حالة من حالات القتل، وهو القصاص في العمد، والدية في شبه العمد، والتغريب في الخطأ، فإن هذه الأحادية قد عكست مجرد الدور الانتقامي في العقاب، متجاهلة أي أدوار أخرى له، وواضحة هذه السياسة في حرج أمام مقتضيات المصالح والظروف.

*** حيادية التشريعات الإسلامية في مقابل انحيازية التشريعات اليهودية:**

وقد تمثلت حيادية الشريعة الإسلامية في مساواتها في الأحكام والعقوبات بين المسلم وغير المسلم، والتي تتجلى في تعميم النصوص وعدم التمييز فيها بينهما، سواء في القصاص أو الدية. أما اليهودية فقد انحازت للعنصر اليهودي على حساب العناصر البشرية الأخرى، وفرقت في هذه الأحكام بين اليهودي وغير اليهودي.