

فقه الجنائيات

IFIQ4083

فقه الجنایات

المحتویات

الدرس الأول :	مقدمة عن الحدود في الإسلام - حد الزنا	١٨-٧
الدرس الثاني :	تابع حد الزنا	٣٢-١٩
الدرس الثالث :	حد القذف	٤٦-٣٣
الدرس الرابع :	حد الشرب	٦٠-٤٧
الدرس الخامس :	تابع حد الشرب	٧٣-٦١
الدرس السادس :	حد السرقة	٨٨-٧٥
الدرس السابع :	تابع حد السرقة	١٠٢-٨٩
الدرس الثامن :	تابع حد السرقة؛ وحد الحراية	١١٥-١٠٣
الدرس التاسع :	تابع حد الحراية	١٢٩-١١٧
الدرس العاشر :	جرمة البغي	١٤٥-١٣١
الدرس الحادي عشر :	حد الردة	١٥٩-١٤٧
الدرس الثاني عشر :	تابع حد الردة	١٧٣-١٦١
الدرس الثالث عشر :	القسمامة	١٨٦-١٧٥
الدرس الرابع عشر :	تابع القسمامة	١٩٩-١٨٧
الدرس الخامس عشر :	التعزير	٢١٦-٢٠١
الدرس السادس عشر :	الجنایة على النفوس	٢٢٩-٢١٧

فقه الجنائيات

الدرس السابع عشر	: تابع الجناية على النفوس	٢٣١-٢٤٤
الدرس الثامن عشر	: الجناية على ما دون النفس	٢٤٥-٢٥٨
الدرس التاسع عشر	: الديات في النفوس	٢٥٩-٢٧٣
الدرس العشرون	: الديات فيما دون النفوس	٢٧٥-٢٨٩
الدرس الحادي والعشرون	: مدخل إلى فقه الحدود والجنائيات	٢٩١-٣٠٦
قائمة المراجع العامة	:	٣٠٧-٣١٠

مقدمة عن الحدود في الإسلام - حد الزنا

عناصر الدرس

- العنصر الأول : معنى الحد، والفرق بينه وبين التعزير ٩
- العنصر الثاني : حد الزنا وضابطه الموجب للحد ١١
- العنصر الثالث : شروط حد الزنا ١٤

معنى الحد، والفرق بينه وبين التعزير

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد.

الحدود في الإسلام، ونسأل ما معنى الحد؟ ولماذا سمي حداً؟ وما الفرق بين الحد، والتعزير؟

وليبيان ذلك نقول: الحد في اللغة: بمعنى الفصل، والمنع، فنقول مثلاً للبواب والسجان: حداد؛ لأنه يمنع عن الخروج، ونقول: حده، أي: أقام عليه الحد.

لماذا سمي حداً؟

لأنه يمنع المحدث عن المعاودة مرة أخرى إلى ما كان عليه من ارتكاب للجرائم. والحد: هو العقوبة المقدرة من قبل الله - تبارك وتعالى - إزاء ارتكاب أنواع معينة من الجرائم، ولا يجوز لأحد - مهما كان قدره - أن يتدخل فيها بالزيادة والنقصان، فنقول مثلاً: حد الزاني غير المحصن الجلد مائة جلدة، فلا يجوز لأي إنسان أن يقول: مائة وعشرة، أو مائة وعشرين، أو تسعين، أو ثمانين؛ لأننا - كما ذكرنا - هي عقوبة مقدرة من قبل الله، لا يحق لأحد أن يتدخل فيها لا بزيادة ولا بنقصان.

أما التعزير: فهو عقوبة غير مقدرة من قبل الله، يُترك التقدير فيها للإمام، أو للحاكم، أو للقاضي، يقدرها حسب ما يرى من المصلحة، ومن ثم فهي تتفاوت في التقدير من شخص إلى آخر؛ نظراً للمصلحة التي تترتب على إقامة

تلك العقوبة، ولا شك أن الحدود من جملة العقوبات، التي فرضها الله - تعالى - لتكون زواجر رادعة عن ارتكاب المحذور، وعن ترك أوامر الله، وفي ذلك ما يصون للمجتمع الإسلامي كرامته، وأمنه، واستقراره، ويحفظ عليه تماسكه، والتثامه، ويدراً عنه كل أسباب الشر، والسوء، والفتنة، كما يكون المجتمع طاهراً نقياً سليماً من عيوب التخلل، والتفكك، والوهن.

هذه هي الغاية المقصودة، التي جاء من أجلها الإسلام، وهي أن يكون المسلمون على الدوام في تواد، وتراحم، وانسجام؛ لينالوا السعادة في هذه الدنيا العاجلة، وفي يوم القيامة الدائمة الباقية حيث النعيم المقيم، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ولقد حذر النبي ﷺ من مواقع الحدود؛ صوناً للحياة أن تفتنى، ودرءاً للمصائر أن تؤول إلى عذاب الله وسخطه.

وفي هذا المعنى يقول ابن عباس < سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إياكم وجهنم، إياكم والحدود، إياكم وجهنم، إياكم والحدود، إياكم وجهنم، إياكم والحدود ثلاث مرات، فإذا أنا مت تركتم، وأنا فرطكم على الحوض، فمن ورد أفلح))، والحدود إذا أقيمت بين العباد، لا جرم أن يعم الناس الأمن والرخاء، وأن تتبدد من بين صفوف المسلمين كل ظواهر الضعف، والفسل، والفساد، وبهذا يحرض النبي ﷺ على تنفيذ الحدود، عند ظهور الجنايات، فتبدو مكشوفة بغير لبس ولا إبهام.

وفي هذا المعنى يقول ﷺ: ((حد يعمل به في الأرض، خير لأهل الأرض من أن يطرؤا أربعين صباحاً)) ويقول ﷺ في هذا المعنى أيضاً: ((أقيموا حدود الله في القريب والبعيد، ولا تأخذكم في الله لومة لائم))، وفي هذا المعنى أيضاً نجد ما روي في البخاري، ومسلم، وابن ماجه، عن عائشة > : ((أن قريشاً أهتمهم

شأن المخزومية، التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ ثم قالوا: من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: يا أسامة أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب، فقال: إنما هلك الذين من قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)). .

على أن الحدود التي ينبغي الحديث عنها تفصيلاً ستة، تكمن في حد الزنا، وحد القذف، وحد الشرب، وحد السرقة، وحد الحراقة، وحد الردة، وقد يكون هناك تفصيل آخر لحصر الحدود عند بعض الفقهاء قد يزيد أو ينقص، وسوف نتعرض بمشيئة الله ببيان ذلك بشيء من التوضيح.

حد الزنا، وضابطه الموجب للحد

فنبتدئ بالحد الأول، وهو حد الزنا، ولا شك أن الزنا واحد من أكبر الكبائر، وهو ذيلة من كبريات الرذائل، التي تتدنس فيها أجساد الزناة، ولا جرم أن يكون الزنا فاحشة من الفواحش المنكرة والمستقذرة، التي شدد عليها الإسلام النكير، وأغلظ لها العقوبة في الدنيا والآخرة؛ وذلك لما يتضمنه الزنا في ذاته من خصال الغش، والهبوط، والخسة، والتدنس، فضلاً عن العبث بسلامة النسل، وما يجره الزنا عليهم من تزييف، وإفساد.

يضاف إلى ذلك ما يجره الزنا على المجتمع من عواقب التهلك، والانحلال، والانمياح، وتدمير الأسر، والبيوت؛ لينقلب المجتمع بالتالي إلى قطعان من البشر الممزق، البشر الخاوي المتداعي، الذي أتت عليه أسباب التحطيم، والتدمير،

فبات متداع الوحدة والصف، خاوي النفس والضمير، بليد الحس والوجدان، وبات كذلك عرضة لأعتى الأمراض السارية، فتنهشه نهشاً، وتفتك به فتكاً، كالذي نسمع عنه في الزمن الراهن، وهو مرض الإيدز، وغيره من أمراض كالزهرى، والسيلان.

من أجل ذلك شدد الإسلام في تحريم الزنا، وتوعد الزناة، والزواني بالعذاب، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقال أيضاً ﷺ: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن))، فهنا نجد أن هذا الحديث يبين ويوضح أنه لا يجتمع الزنا مع الإيمان في شخص واحد.

وهذا أمر جد خطير، ينبغي أن يتردد الزناة من أجله قبل أن يقدموا على تلك الفاحشة مئات، بل آلاف المرات، ولم لا وقد قال ﷺ: ((ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولا ينظر إليهم، ولهم عذاب أليم))، منهم ((شيخ زاني))، فنقول: إذا حُرِّم الزاني من كل تلك الخيرات، فإلى أين يذهب؟ هذا كله يدعو الزناة إلى أن يتأملوا، ويتعجبوا عند إقدامهم على تلك الفاحشة النكراء، يتأملوا الوعيد، ويتأملوا العذاب، ويتأملوا أثر فعلتهم النكراء على المجتمع، حتى يفيقوا إلى رشدهم.

ضابط الزنا الموجب للحد:

لا شك أن الشريعة الإسلامية عندما تضع عقوبة، أو تضع حداً، لا بد أن تضع لها ضوابط قبل أن تقام؛ ولذلك نجد أن الفقهاء حددوا جريمة الزنا، التي تستوجب هذا الحد، وهو الرجم لغير المحصن، والجلد للمحصن، فقالوا في بيان

ذلك: "هو الوطء من البالغ العاقل في أحد الفرجين من قبل، أو دُبر، ممن لا عصمة بينهما، ولا شبهة"، وهذا قول الجمهور من أهل العلم، فهم يرون أن الزنا الموجب للحد، يتحقق في وطء البالغ العاقل في أحد الفرجين؛ القبل، أو الدبر، بشرط أن لا يكون هناك شبهة.

أما فقهاء الحنفية، فيقولون: "الزنا الموجب للحد مختصاً بالقبل دون الدبر، أي: أن يكون ذلك بين رجل وامرأة"، وفي هذا المعنى يقول صاحب (الهداية) في تعريف الوطء: "وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك، ولا شبهة الملك"، والمقصود بالملك عند الحنفية، هو ملك البضع مع الزوجة، أو الأمة، وعليه فإن الزوج من حيث هذا المعنى يملك زوجته ملكاً لا يشاطره فيه أحد، أما شبهة الملك، فتتحقق بوطء الأمة المشتركة بين اثنين، فإنه ليس لأحدهما أن يطأها؛ لما في ذلك من تصرف في ملك الغير، بغير إذنه.

وبذلك فإنه لا يجب الحد بغير ما بيناه من زنا حقيقي ومباشر، وهو أن يغيب جزء من القبل في الفرج الآخر، مثلما يغيب المروء في المكحلة، أو الرشاء في البئر، ومن ثم إذا كان هذا هو ضابط الزنا الموجب للحد، فإنه بناءً على ذلك لا ينبغي أن يقام حد لما هو دون ذلك، فلا حد للمس، أو التقييل، أو الغمز، أو نحو ذلك من أسباب الزنا، ودواعيه، ومقدماته، مما ليس فيه غير التعزير، والفلسفة في ذلك أنه ما دام حدُّ الزنا معتبراً عقوبةً كاملة وصارمة، فإن ذلك يقتضي أن تكون الجناية أيضاً كذلك كاملة، وهي الوطء الحقيقي، الذي يغيب معه الفرج، ولو بعضه في الفرج الآخر.

ويتضح هذا البيان واضحاً في حديث أبي هريرة > أن النبي ﷺ قال للرجل الذي جاءه مقرراً بالزنا: ((دخل ذلك منك في ذلك منها؟))، أي: قُبِل الرجل في

قبل المرأة ((قال: نعم قال: كما يغيب المروء في المكحلة، والرشاء في البئر؟ قال: نعم))، هنا نجد أن استفسار النبي ﷺ في كيف تمت تلك الجريمة من هذا الرجل، يدل على أنه ليس كل فعل يُعد زنا، ويقام عليه الحد، وإنما هناك ما هو دون الزنا، مما ليس فيه إلا التعزير، كالمس، أو التقبيل، أو الغمز.

أما الزنا الحقيقي الذي يوجب الحد، فيتحقق بغياب جزء من القبل في الفرج الآخر، كما يحدث عند دخول المروء في المكحلة، هذا هو الزنا الموجب للحد، أيًا كان هذا الحد رجماً أو جلداً.

شروط حد الزنا

لا بد من شروط تتوافر حتى نقول: بتنفيذ عقوبة الحد، وإذا انتفت تلك الشروط، فلا تقام العقوبة.

أما عن الشروط، فتكمن في عدة شروط:

الشرط الأول: التكليف، بمعنى: أن يكون الزاني مكلفاً، ومن ثم فلا ينبغي أن يقام الحد على الصغير، أو المجنون، أو المعتوه، أو النائم، أو المكره؛ لأن هؤلاء جميعاً ليسوا من أهل التكليف؛ لما ورد عن السيدة عائشة > أن رسول الله ﷺ قال: ((رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل)) فهؤلاء جميعاً لا يأتوا بعقوبة حدية، أو لا تقام عليهم العقوبة الحدية، وإن كانوا يدخلون تحت طائلة العقوبة التعزيرية.

فالسكران مثلاً، هل يقام عليه الحد، أو لا؟ هناك من الفقهاء من فرق بين متعذر بسكره، وغير ذلك، فقالوا: يقام عليه الحد إذا كان متعذر بسكره؛ لأنه مفتقد

لعقله بمعصية السكر، وهو بالعقوبة أولى، فلو تناول الإنسان باختياره ما يسكره، كما إذا تناول نوعاً من أنواع المخدرات المسكرة طواعية، فإننا نقول: هو في تلك الحالة متعلدٍ بسكره، ومن ثم يستحق العقوبة المقررة في الشريعة الإسلامية؛ لأنه مفتقد لعقله بمعصية السكر.

وعلى ذلك لو ثبت الزنا، وجب أن يقام الحد على كل من الزاني والزانية، بحسبه من الإحصان وعدمه، فإن كان أحدهما محصناً - وسوف نتكلم عن الإحصان، وبما يتحقق - كان عليه حد الإحصان، وهو الرجم، وإن كان بكراً كان عليه حد الأبكار، وهو الجلد والتغريب على الخلاف بين الفقهاء، ولو أقر أحدهما بالزنا دون الآخر، فهل يجب الحد على المقر، وعلى الآخر؟

نقول: رغم أن الإقرار هو سيد الأدلة، إلّا أنه حجة قاصرة لا تتعدى إلى غير المقر، ومن ثم عند إقرار أحدهما بالزنا، يجب الحد على المقر وحده، أما الذي لم يقر فلا شيء عليه، إلا أن تثبت عليه الجناية بالبينة، وهي ما نتحدث عنها فيما بعد، وفي هذا المعنى ورد عن سهل بن سعد، عن النبي ﷺ: ((أن رجلاً أتاه، فأقر عنده أنه زنا بامرأة سماها فبعث ﷺ إلى المرأة، فسألها عن ذلك، فأنكرت أن تكون زنت؛ فجلده الحد وتركها)).

الشرط الثاني: الاختيار، والاختيار، يعني: أن يقدم الزاني على فعلته وهو مختار، أي: وهو غير مكره، أو غير مجبر من قبل آخر على ذلك، فلو أن امرأة أكرهت على الزنا، أو وقع عليها أحد وهي نائمة، فلا حد عليها، وهو ما لا خلاف فيه بالنسبة للمرأة؛ للحديث المشهور عن رسول الله ﷺ: ((رفع عن أمي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه)).

وقد روي في البيهقي، أن امرأةً اجتمع عليها الناس، حتى كادوا أن يقتلوها وهم يقولون: زنت، زنت، فأتى بها عمر بن الخطاب < وهي حبلى وجاء معها قومها، فأتوا عليها بخير، أي: امتدحوها، وامتدحوها خلقها، وقال عمر: أخبريني عن أمرك، قالت: يا أمير المؤمنين كنت امرأة أصيب من هذا الليل، فصليت ذات ليلة، ثم نمت وقمت ورجل بين رجلي، فقذف في مثل الشهاب، ثم ذهب، فقال عمر < : لو قتل هذه من بين الجبلين، أو قال: الأخشين لعذبهم الله، فخلّى سبيلها".

هذه المرأة مكرهة على تلك الجريمة؛ ولذلك لم يقم عمر عليها الحد، وإنما خلّى سبيلها، أما لو كان المكره على الزنا رجلاً، فثمة خلاف في وجوب الحد عليه، أو عدمه، حيث ذهب فقهاء الحنابلة في الراجح من مذهبهم إلى أنه يحد، والدليل عندهم يكمن في أن الوطء لا يكون إلا بالانتشار، أي: انتشار آلة الرجل، وهو، أي: الانتشار ينافيه الإكراه، أي: لا يتحقق انتشار الآلة مع الإكراه على الزنا، وما دام الأمر كذلك، والانتشار حصل، فهذا يعني: أن الإكراه قد انتفى، ومن ثم فيلزم الحد.

أما فقهاء الشافعية، وآخرون فقد ذهبوا إلى عدم وجوب الحد على الرجل، الذي يزني مكرهاً، وحجتهم في ذلك، عموم قول النبي ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه))، ولا شك أن هذا قد أكره على الزنا، ومن ثم فيرفع عنه إثم الزنا، أو عقوبة الزنا طالما أنه مكره، بنص حديث رسول الله ﷺ.

أيضاً قالوا: إن الحدود تُدرأ بالشبهات، ومما لا شك فيه أن الإكراه شبهة، ومن ثم فيمتنع معها الحد، ويستوي في ذلك ما لو كان المكره رجلاً، أو امرأة، أما الحنفية، فإن الإكراه المعتبر عندهم في رفع التكليف، ما كان واقعاً بفعل

السلطان، فأمر السلطان عندهم معتبر إكراهًا، حتى ولو لم يتوعد المكره المأمور، أما الإكراه الواقع من غير السلطان، فلا يكون معتبرًا، إلا أن يعلم المكره المأمور من دلالة الحال، أنه إذا لم يمثل للأمر قتله، أو قطع يده، أو رجله، أو ضربه ضربًا يخاف معه على نفسه، أو تلف عضو منه.

أما المالكية، فإنهم في ذلك على قولين :

الأول: أنه لا حد على الزاني يزني مكرهًا.

الثاني: أن عليه الحد.

الشرط الثالث لتنفيذ عقوبة الزنا: العلم بالتحريم، وهذا يعني: أنه لا حد على من جهل التحريم، ويتحقق ذلك فيما لو كان الزاني حديث عهد بالإسلام، أي: دخل الإسلام حديثًا، أو ناشئًا ببادية، أو بمنطقة بعيدة عن المسلمين، فإن كان كذلك صدق فيما يدعيه من جهله بأحكام الإسلام؛ لأن ما يدعيه يحتمل الصدق، أما إن كان ناشئًا بين المسلمين، فلا يصدق فيما ادعى.

وكذلك لو ادعى الجاهل بتحريم شيء من الأنكحة الباطلة، كنكاح المعتدة مثلاً، فيقبل قوله في ذلك؛ لأن مثل هذا يجهله الكثير من الناس، وهو يخفى على غير أهل العلم؛ لأن ذلك كله شبهة، والشبهات تدرأ الحدود؛ لقول النبي ﷺ: ((ادرءوا الحدود بالشبهات))، وفي رواية أخرى عن السيدة عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: ((ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة)).

الشرط الرابع: انتفاء الشبهة، فإن كان ثمة شبهة في عملية الزنا فلا حد؛ وذلك لأن الحدود مبنية على الدرء، والإسقاط بالشبهات، والأحاديث في ذلك كثيرة، منها:

ما روي عن ابن مسعود < : ((ادروا الحدود بالشبهات، ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم)).

ومن جملة الشبهات الواردة الدارئة للحد: ما لو وطأ زوجته في دبرها، فإن الحرمة في ذلك معلومة، لكن الحد قد يدرأ لشبهة الزوجية، وحل الاستمتاع منها، ولا يحد كذلك بوطء امرأة في نكاح مختلف في صحته، كالنكاح بغير ولي، أو بغير شهود، أو نكاح المتعة، وكذلك نكاح الأخت في عدة أختها، كأن تطلق الزوجة، ثم يتزوج المطلق أختها قبل انتهاء العدة، وكذلك نكاح الزوجة الخامسة في عدة الرابعة المطلقة طلاقاً بائناً.

فإن مثل هذه الأنكحة، لا يوجب حداً؛ لحصول الشبهة بالاختلاف فيها، فإن الاختلاف في إباحة الوطء فيه شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، وهو قول عامة العلماء بلا خلاف، وفي هذا المعنى يقول ابن المنذر: "أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، أن الحدود تدرأ بالشبهة"، أما الأنكحة التي ذهب أكثر العلماء إلى بطلانها، فلا يمتنع الحد على الواقع فيها؛ وذلك لانتفاء الشبهة، ووضوح الحرمة، كنكاح المرأة الخامسة، أو نكاح المرأة في عدتها، أو نكاح المرأة ذات الزوج، أو المطلقة ثلاثاً، أو النساء ذوات المحارم من نسب، أو رضاع.

فالوطء على واحدة من تلك النساء، لا شك أنه زنا حقيقي لا شبهة فيه، ومن ثم فهذا الوطء يوجب الحد على الواطئ، والموطوءة معاً، هذا الذي ذهب إليه أكثر العلماء، خلافاً لروايات رويت عن الإمام مالك، أنه لا حد مثلاً على الذي يتزوج المرأة في عدتها عامداً، وهو يعاقب عقوبة تعزيرية، ولا يحد.

تابع: حد الزنا

عناصر الدرس

- العنصر الأول : هل يثبت الزنا بالإقرار؟ ٢١
- العنصر الثاني : هل الزنا يثبت بالبينة؟ ٢٥
- العنصر الثالث : حد الزاني المحصن وغير المحصن ٢٨

هل يثبت الزنا بالإقرار؟

هل يثبت الزنا بالإقرار؟ وإذا كان يثبت بالإقرار، فما هي الاعتبارات التي ينبغي أن تعتبر في الإقرار، حتى يكون صحيحاً، ويستوجب العقوبة؟ وهل يثبت الزنا بالبينة؟ وما المقصود بالبينة؟ وما هي الشروط، التي تعتبر في الشهود على الزنا؟ وما هو حد الزنا بالنسبة للمحصن، ولغير المحصن؟.

وللإجابة عن تلك الأسئلة، نقول: الإقرار، ونعني به: أن يعترف الزاني بحصول الزنا منه، من غير تردد ولا لبس، هذا هو الإقرار، اعتراف بالزنا صراحة، دون تردد ولا غموض؛ ولكي يكون الإقرار صريحاً، لا بد من اعتبارات، حتى يستوجب الإقرار الحد، ومن تلك الاعتبارات:

الاعتبار الأول: ويتمثل هذا الاعتبار في أن يقر الزاني بوقوع الزنا منه أربعة أقارير، على أن يكون إقراره طوعاً دون إكراه، ومن ثم فإذا أكره الشخص على الإقرار بالزنا، فإن إقراره لا يوجب حداً أيّاً كان هذا الإقرار، وقد بين عمر < هذا المعنى عندما قال: "ليس الرجل بأمين على نفسه إذا جوعته، أو ضربته، أو أوثقته"، كأن عمر < يرى أن الإنسان لا يمتنع عن الإقرار، حتى ولو كان يؤدي إلى عقوبة، طالما أن هناك إكراه، وأيّاً كان هذا الإكراه.

وفي هذا المعنى نقول: "ويستوي في ذلك ما لو كان الإقرار في مجلس واحد، أو مجالس مختلفة عند فقهاء الحنفية والحنابلة، وعلى ذلك فإن أقر أربعة أقارير أقيم عليه الحد، وإن أقر دون ذلك، فلا حد، فلا اعتبار عند هؤلاء الفقهاء من أن يحدث الإقرار في مجلس واحد، أو في مجالس مختلفة، إنما الاعتبار عندهم بالعدد،

فإن أقر أربعة أقارير أقيم عليه الحد، واستدلوا لذلك من السنة، بما روي عن يزيد بن نعيم بن هزال عن أبيه، قال: ((كان ماعز بن مالك يتيماً في حجر أبي، فأصاب جارية من الحي فقال له أبي: ائت رسول الله ﷺ فأخبره بما صنعت، لعله يستغفر لك، وإنما يريد بذلك رجاء أن يكون له مخرجاً، فأتاه فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأقم عليّ كتاب الله، فأعرض عنه، فعاد فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأقم عليّ كتاب الله، حتى قالها أربع مرات، قال ﷺ: إنك قد قلتها أربع مرات فبمن؟ - يعني: بمن زنيت؟ - قال: بفلانة قال: هل ضاجعتها؟ قال: نعم، قال: هل باشرتها؟ قال: نعم، قال: هل جامعتهما؟ قال: نعم، قال: فأمر به أن يرحم)).

وفي رواية عن أبي هريرة، قال: ((أتى رسول الله ﷺ رجلٌ من المسلمين وهو في المسجد، فناده، فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، فتنحى تلقاء وجهه - أي: صرف وجهه عنه - فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، حتى ثنى ذلك عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه رسول الله ﷺ وأخذ أيضاً يستفسر منه - أبك جنون؟ قال: لا، قال: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال ﷺ: اذهبوا به فارجموه)).

أما فقهاء الشافعية، والمالكية، وأهل الظاهر، فقالوا: "ينبغي أن يقام عليه الحد إذا أقر بالزنا مرة واحدة طوعاً، واستدلوا على ذلك، بما ورد عن أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني، أنهما أخبرا: ((أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فقال أحدهما: يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله، وقال الآخر - وكان أفقهما: أجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله، واثذن لي أن أتكلم، قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا - أي: أجيراً - فزني بامرأته، فأخبروني أن على

ابني الرجم، فافتدیت منه بمائة شاة، وبجارية لي، ثم إني سألت أهل العلم، فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وإنما الرجم على امرأته، فقال رسول الله ﷺ: أما والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، أما غنمك وجاريتك فردّ إليك - أي: مردودة عليك - وجلد ابنه مائة وغربه عاماً، وأمر أنيساً الأسلمي، أن يأتي امرأة الآخر، فإن اعترفت رجمها، فاعترفت (فرجمها)).

وموضع الاستدلال هنا، هو قوله ﷺ: ((واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها))، إذ الحديث يدل بظاهره على وجوب الاكتفاء بأقل ما يصدق اللفظ عليه، وهو يصدق بالمرة الواحدة، فكأن هؤلاء الفقهاء استدلوا بهذا الحديث على أن الإقرار لو كان إقراراً واحداً مرة واحدة، فإنه يستوجب إقامة الحد.

الاعتبار الثاني في الإقرار: قالوا: أن يذكر المقر حقيقة ما فعل؛ لأنه قد يحتمل أن ما دون حقيقة الزنا يعتبر أمراً موجباً للحد، وذلك كاللمس، أو التقبيل، أو الغمز، أو المضاجعة ونحو ذلك، وقد ذكرنا في البداية: ليس شيء من ذلك يوجب الحد، وإنما هذه الأفعال تستوجب عقوبة تعزيرية، ونستدل على ذلك، بما ورد عن ابن عباس { قال: لما أتى ماعز بن مالك النبي ﷺ قال له: ((لعلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت))، عند ذلك أراد ﷺ أن يستوضح من ماعز الضابط الحقيقي للزنا، والذي يستوجب الحد، وكأنه يقول: إذا لم يتحقق هذا الضابط، فإنه لا يكون هناك حد، إذ الحديث دليل على ضرورة الثبوت من وقوع الزنا بحقيقته، وعلى انتزاع الأسباب، التي عسى أن تكون في ذاتها شبهات يندري عندها الحد.

الاعتبار الثالث من اعتبارات الإقرار: إثبات العقل، فإنه لا ينبغي أن يقام الحد على المجنون، أو السكران لو ادعى أنه زنا؛ وذلك لأنه لا تحصل الثقة بقوله، ودليل ذلك ما أخرجه الشيخان، عن أبي هريرة < قال: ((أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد فناده فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه حتى ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه النبي ﷺ فقال: أباك جنون؟ قال: لا، قال: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال النبي ﷺ: اذهبوا به فارجموه)) فإنه يستدل بذلك على ضرورة الثبوت من تمام العقل عند المدعي، فإن كان به جنون أو هذيان، فإن ذلك شبهة يندري عندها الحد.

وهنا نسأل سؤالاً أيضاً له علاقة بالإقرار، هل يشترط لإقامة الحد على الزاني بالإقرار، بقاؤه على الإقرار إلى تمام الحد؟ وماذا لو رجع المقر عن إقراره أثناء إقامة الحد عليه؟ هل يتوقف الحد؟ أو لا؟

ولبيان ذلك نقول: يشترط لإقامة الحد على الزاني بالإقرار، بقاؤه على إقراره إلى تمام الحد، أما إن رجع عن إقراره قبل تنفيذ الحد، أو خلال تنفيذه، وجب الكف عن تنفيذ الحد فيه، وهذا ما قال به الإمام مالك، والثوري، والشافعي، وأبو حنيفة، وأحمد، وهناك من الفقهاء من يرى أن الحد يقام على المقر، حتى وإن رجع عن إقراره، وهو قول للحسن البصري، وسعيد بن جبير، وابن أبي ليلى، حيث قالوا: "يقام على المقر الحد، ولا يترك برجوعه عن إقراره"، واحتجوا لذلك بأن ماعزاً هرب عند إقامة الحد فقتلوه، ولم يتركوه، ولو قبل رجوعه للزمتهم الدية، هذا فيما يتعلق بالإقرار.

هل الزنا يثبت بالبينة؟

هل الزنا يثبت بالبينة؟ وما هو عدد الشهود؟ وما هي الشروط التي يجب أن تتحقق في شهود الزنا، حتى تستوجب إقامة الحد.

البينة: هي أن يشهد على حقيقة الزنا أربعة من الشهود، يصفون الزاني وصفاً تاماً، وأنه وقع بالفعل الذي لا يخالطه لبس أو شك، متى شهد الشهود بذلك، فإن لتلك الشهادة اعتبار في إقامة الحد، ولكن لا بد أن يكون هناك شروط، تتوافر في هؤلاء الشهود، حتى نقيم على الزاني الحجة، ويقام عليه الحد، هذه الشروط تكمن في:

الشرط الأول: أن يكون الشهود أربعة، وهذا ما أجمع عليه العلماء بلا خلاف؛ لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَأْتِيكِ الْفَدْحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ [النساء: ١٥]، وكذلك في السنة ما يؤيد ذلك، فقد ورد عن أبي هريرة، أن سعد بن عبادة، قال لرسول الله ﷺ: ((أرأيت لو وجدت مع امرأتي رجلاً، أمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ قال: نعم)).

الشرط الثاني: أن يكون الشهود كلهم من الرجال، وعلى ذلك فلا تقبل في الحدود شهادة النساء، وهو ما ذهب إليه عامة العلماء بلا خلاف، ووجه ذلك: أن الحدود تنطوي على خطورة؛ لما فيها من إزهاق للنفس، أو إذهاب لبعض أعضاء البدن، أو ألم بالضرب، وبناءً على ذلك فلا مجال للتساهل في تشريع الحدود؛ ولذلك جعلت شهادة النساء في الحدود شبهة؛ لاحتمالات الضعف،

أو الغفلة، أو الجنوح، وليس في ذلك إنقاص من شأن النساء، ولكنه الأخذ بعين الاعتبار للمراعاة الكاملة لفطرة كل من الذكر والأنثى.

وفي هذا المعنى، تشير الآية الكريمة: ﴿أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وليس في مثل هذا التشريع إلا الأخذ الكامل بالحیطة، والحرص في قضايا الحدود؛ صوناً لأرواح الناس أن تزهق.

الشرط الثالث: الحرية: فلا تقبل شهادة العبيد في الحدود، وذلك لخطورة الأمر، وأهمية الموقف مما يوجب الحیطة والحرص؛ صوناً للنفوس والأبدان، وهذا ما ذهب إليه أكثر أهل العلم.

الشرط الرابع: العدالة، وهي شرط في سائر الشهادات، ومن ثم ففي الحدود أولى؛ لأهمية الموقف وخطورة المسألة؛ طلباً للحرص والحیطة، وعلى هذا لا تقبل الشهادة من الفاسق، أو مستور الحال، الذي لا تعلم عدالته؛ لاحتمال أن يكون فاسقاً، وقد بين الشافعي العدالة بأنها ملكة، أي: هيئة راسخة في النفس، تمنع من اقتراف كبيرة، أو صغيرة، دالة على الخسة، أو مباح يخل بالمروءة، أو تعرف العدالة بأنها: اجتناب الكبائر، والإصرار على الصغائر.

الشرط الخامس: الإسلام، وهو أن يكون الشهود مسلمين، ومن ثم فلا تقبل الشهادة من الكفار، فإن هؤلاء لا تتحقق فيهم العدالة، ومن ثم فلو كان أحد الشهود من غير المسلمين، ردت الشهادة ولم يقيم حد.

الشرط السادس: أن يصف الشهود الزنا وصفاً دقيقاً، فيقولون: رأينا ذكره في فرجها، كالمروء في المكحلة، والرشاء في البئر، وهذا قول عامة أهل العلم؛

وبذلك فإن الحاكم عليه أن يسأل الشهود عن الزنا ما هو؟ وكيف هو؟ وأين زنا؟ ومتى؟ وبمن زنا؟ فإذا لم يكن الجواب وافياً ودقيقاً، وبعيداً عن الريبة والاضطراب، وجب إيقاف الحد؛ لأن ذلك شبهة، فوجب الاحتياط؛ لقول النبي ﷺ: ((ادرءوا الحدود بالشبهات))، وقوله: ((ادرءوا الحدود ما استطعتم)).

الشرط السابع: حضور الشهود في مجلس واحد، سواء كانوا مجتمعين أو متفرقين، وهو قول الشافعية، والحنفية، ووجه هذا القول: أن المجلس كله بمنزلة الحال الواحد؛ ولهذا ثبت في مجلس العقد خيار المجلس لكل من المتعاقدين ما دام المجلس قائماً؛ إذ ساعات المجلس مهما تعددت، فإنها تعتبر كساعة واحدة، إذا المعنى هو حضور الشهود في مجلس واحد، ولا يشترط الاجتماع في المجيء، وإنما العبرة بأن يجتمعوا جميعاً في مجلس واحد، ومن ثم فلو جاءوا متفرقين واحداً بعد آخر في مجلس واحد، قبلت شهادتهم.

أما فقهاء الحنفية، والمالكية، فقد اشترطوا أن يكون المجيء في مجلس القاضي، واشترطوا أيضاً الاجتماع في المجيء، ومن ثم فإن جاءوا غير مجتمعين، أو إن جاءوا متفرقين فهم قذفة، ويجب في حقهم حد القذف، أما إن جاء البعض منهم بعد قيام الحاكم من مجلسه كانوا جميعاً قذفة، وعليهم حد القذف عند فقهاء الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وهذا يدعونا إلى أن نسأل سؤالاً، ماذا يكون الحكم لو رجع الشهود عن الشهادة، أو رجع واحد منهم؟

هناك أقوال للفقهاء في تلك المسألة، من تلك الأقوال، من يقول: بوجوب الحد عليهم جميعاً، وهناك من يقول: يجب الحد على الثلاثة دون الراجع فقط،

ووجه هذا القول: أن الراجع قبل الحد، كالتائب قبل تنفيذ الحكم، فيسقط عنه الحد، وهناك من يرى وجوب الحد على الراجع وحده، دون الثلاثة الآخرين؛ لأنه في نظر هؤلاء قاذف يجب في حقه الحد.

هل يشترط اتفاق الشهود في المكان والزمان:

يرى جمهور العلماء: أن من شرط الشهادة لكي تكون صحيحة ومقبولة، أن لا تختلف لا في المكان، ولا في الزمان، وبناءً على ذلك لو شهد اثنان أنه زنا بها في هذا المكان، وشهد اثنان آخرين أنه زنا بها في مكان آخر، ففي تلك الحالة يعتبر الجميع قذفة، ومن ثم فيجب عليهم الحد.

حد الزاني المحصن، وغير المحصن

ما هو المحصن حتى يستوجب عقوبة غير عقوبة غير المحصن؟

المحصن: مأخوذ من الحصن، وهو الموضع المنيع، وأحصن الشيء: منعه وصانه، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ [الأنبياء: ٩١]، وتحصن، أي: اتخذ له حصناً، وعلى هذا فالمحصن: هو المتزوج الذي تحصن بالزواج، فاستعصم من الغواية والفتنة؛ ليظل في منجاة من السقوط في الرذيلة.

أما عن عقوبة الحر المحصن إذا زنا، أو الحرة المحصنة إذا زنت، فالحد في حقهما الرجم بالحجارة حتى الموت، ولقد ثبت الرجم بالدليل القاطع، الذي لا يحتمل شيئاً من شك أو تردد، ومما لا شك فيه أن الرجم، قد ثبت عن الرسول ﷺ بالقول، والفعل في أخبار صحيحة متضافرة، وهو ما أجمع عليه صحابة رسول الله ﷺ.

فمن السنة: ما ورد عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: ((خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالثيب جلد مائة ورمي بالحجارة، والبكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة)).

وقد ورد أيضاً عن عمران بن حصين: ((أن امرأة من جهينة أتت النبي ﷺ فقالت: إنها زنت وهي حبلى، فدعا النبي ﷺ ولياً لها، فقال له رسول الله ﷺ: أحسن إليها فإن وضعت، فجئ بها، فلما أن وضعت جاء بها، فأمر بها النبي ﷺ فشكت عليها ثيابها، ثم أمر بها فرجمت، ثم أمرهم فصلوا عليها، فقال عمر: يا رسول الله تصلي عليها وقد زنت؟ قال: والذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها)).

هذا هو الحد بالنسبة للمحصن، ولكن هل هذا الحد أيضاً يقع لو أن شخصاً زنى بإحدى محارمه، كما لو وقع الرجل على أخته من النسب، ومن الرضاة، أو زنى بابنة أخيه، أو ابنة أخته، لا جرم أن ذلك ضرب من الزنا، لا ينحدر إليه إلا فاسد الفطرة، ضرب مستقبح لا يحتمل غير القتل من غير تفريق بين محصن وغير محصن.

وفي هذا المعنى يقول ﷺ: ((من وقع على ذات محرم فاقتلوه))، ونسأل سؤالاً: هل يجتمع الرجم مع الجلد؟ إذا كنا قد أوردنا أن عقوبة المحصن الرجم بالحجارة حتى الموت، فهل يجتمع الرجم مع الجلد؟ جمهور أهل العلم على أن الجلد لا ينبغي اجتماعه مع الرجم، وقد استند هؤلاء جميعاً إلى ما ورد أن النبي ﷺ رجم ماعزاً، ولم يجلده، كذلك رجم الغامدية فقط، ومع ذلك فقد ذهب من العلماء من يرى اجتماع الجلد مع الرجم، كالحسن البصري، وداود الظاهري، وبعض في المذهب الحنبلي.

واستدل أصحاب هذا القول، بقول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢٢] فقالوا: إن هذا النص بمدلوله يفيد العموم، لكن السنة جاءت بالرجم في حق الثيب، والجلد والتغريب في حق البكر، فوجب الجمع بينهما، وهو ما أشار إليه علي < بقوله: "جلدتها بكتاب الله، ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ"، وهو ما نعتبره مرجوحاً، وإن ما ذهب إليه الجمهور أصوب وأرجح.

هل هناك صفة للرجم ينبغي أن تعتبر؟

الفقهاء يقولون: إذا كان الزنا بعد إحصان، جيء بالزاني قائماً دون تصفيد، ولا ربط، ودون أن تحفر له حفرة؛ ليوضع فيها، ثم تقوم طائفة من المسلمين برميّه بالحجارة، حتى يموت، ويستوي في ذلك ما لو ثبت الزنا بالإقرار أو البينة.

ودليل ذلك: أن النبي ﷺ لما رجم ماعزاً لم يحفر له؛ بل رُجم وهو قائم، هذا رأي الجمهور من الفقهاء، وإذا قلنا: أن هذا هو حد الزاني المحصن، فحري بنا أن نذكر الشروط، التي يتحقق بها الإحصان، وهذه الشروط يطلق عليها شروط الإحصان، وتتحقق بالعقل، والبلوغ، والحرية، والدخول في نكاح صحيح، وإذا انتفى واحد من هذه الشروط، فإن الأدمي في تلك الحالة يعتبر غير محصن بلا خلاف.

أما عن الشرط الأول: وهو العقل: فنعلم أن العقل هو مناط المسؤولية للإنسان، ومن ثم إذا لم يكن الإنسان ذا عقل، لم يترتب على جنايته عقاب، لا في الدنيا ولا الآخرة، وفي هذا المعنى يقول ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم)).

الشرط الثاني: البلوغ، فإن الصبي - بناءً على هذا الشرط - إذا وطأ لا حد عليه؛ لأنه ليس من أهل الحدود، ودليل ذلك: الحديث المتقدم: **((رفع القلم عن ثلاثة))** منهم **((الصبي حتى يحتلم))** فهو بذلك غير محصن، ولكن هل يعفى من العقوبة؟ قالوا: لا مانع من أن يعاقب عقوبة تعزيرية دون الحد.

الشرط الثالث: الحرية، وهي شرط عند أكثر العلماء، ومن ثم فإنه لا حد على الزاني غير الحر، ودليل ذلك: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْتَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

ومعلوم أن الرجم لا يتنصف، فعلم من ذلك بالضرورة أن حد غير الحر الجلد، وليس الرجم؛ لعدم الإحصان، وننبه أيضاً؛ لأنه يشترط في الحرية المحققة لصفة الإحصان، أن تكون من الطرفين، وذلك أن يكون الزاني والزانية حريين، فلو كان أحدهما حرّاً، والآخر عبداً، أو أمة، فلا يتحقق الإحصان بالوطء.

الشرط الرابع: الدخول في نكاح صحيح، وهذا الشرط يتضمن أمرين: أحدهما: حصول الدخول، والمقصود به الوطء، وهو حصول ما يوجب الغسل للجنابة، ولو لم يكن إنزال.

الأمر الثاني: أن يكون النكاح صحيحاً، ومعلوم أن النكاح يعتبر إحصاناً، بدليل قول الله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٤]، المحصنات من النساء، يعني بهن: ذوات الأزواج، والإحصان معناه: الزواج في نكاح صحيح، أما إن حصل الوطء في نكاح باطل أو فاسد، فلا يكون ثمة تحصيل.

أما عن حد الجلد:

فهو حد الزاني غير المحصن، وهو أن يجلد الزاني الحر البكر مائة جلدة، ثم يغرب سنة خارج بلده، على الخلاف بين الفقهاء في ذلك.

وقد ثبت حد الجلد على الزاني غير المحصن، بصريح الكتاب، والسنة، والإجماع، أما الكتاب، فقول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢﴾ [النور: ٢]، أما السنة، فما ورد عن عبادة بن الصامت، قال:

قال رسول الله ﷺ: ((خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم)).

وفيما يتعلق بالتغريب، هل يجب التغريب مع الجلد؛ ليكتمل الحد على غير المحصن؟ الفقهاء في ذلك على رأيين:

الرأي الأول: قال به الشافعية، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية، حيث ذهبوا جميعاً إلى القول: بوجوب التغريب على الزاني غير المحصن مدة سنة من غير ترتيب بينه وبين الجلد، مع أن الأولى تأخير النفي عن الجلد؛ ليكون عقاب ذلك. والأدلة على وجوب النفي كثيرة، منها: حديث عبادة المشهور: ((خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالثيب جلد مائة ورمي بالحجارة، والبكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة)).

الرأي الثاني: ويتمثل في رأي الحنفية، حيث ذهبوا إلى القول: بأنه لا تغريب في حد الجلد البتة، ومن ثم فلا ينبغي أن يغرب الزاني غير المحصن ذكراً كان أو أنثى؛ بل إن كفايته في الحد تتحقق في الجلد فقط، وقد استدلوا لذلك بظاهر قول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ٢﴾.

حد القذف

عناصر الدرس

- العنصر الأول : معنى القذف ٣٥
- العنصر الثاني : حكم القذف، وأدلة وجوب الحد على القاذف ٣٦
- العنصر الثالث : شروط حد القذف ٣٧
- العنصر الرابع : عقوبة القذف ٤٣

معنى القذف

القذف في اللغة، معناه: الرمي بالسهم، والحصى، والكلام، وكل شيء؛ إذ - كما نعلم - أن المصطلح عند أهل اللغة تتعدد معانيه تبعاً لما يشتق منه؛ ولذلك يتسع معنى القذف في اللغة لمعانٍ متعددة.

قد جاء في قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ رَأَيْتُمْ يُقَذَّفُ بِالْحَقِّ عَلَّمَ الْغُيُوبِ﴾ [سبأ: ٤٨]، قالوا معناه: يأتي بالحق، ويرمي بالحق، وقال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾ [الأنبياء: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [سبأ: ٥٣]، وقذف الرجل، أي: قاء.

وقذف المرأة المحصنة، أي: سب المرأة، أو رمي المرأة، والقذف، معناه: السب. تلك هي معاني القذف عند علماء اللغة.

أما عن القذف شرعاً، أو على لسان الشرع، فهو الرمي بالزنا صراحة، أو دلالة، بمعنى: أن يرمي شخص آخر عفيفاً بالزنا، أو اللواط، وكان الرمي صريحاً واضحاً، كما لو قال شخص لآخر: يا زان، أو يا لوطي أو نحو ذلك من الألفاظ الصريحة في الدلالة على القذف.

أو كان الرمي على سبيل الكناية بما يدل على المقصود، وهو الرمي بالزنا، كما لو قال إنسان لآخر عفيف: يا ابن فلانة، أو قال إنسان لامرأة عفيفة: يا فاجرة، أو قال لها: فضحتي زوجك، أو نكستي رأسه، أو أفسدتي فراشه وما أشبه ذلك.

حكم القذف، وأدلة وجوب الحد على القاذف

ومما لا شك فيه أن القذف حرام ؛ بل هو كبيرة من الكبائر التي استبشعها الإسلام ، فتوعد العصاة والفسقة الذين يجترئون على الناس في أعراضهم وكرامتهم ، توعدهم بالعذاب ، والتنكيل في الدنيا والآخرة ، فقال تعالى :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النور: ١٩] ، ويقول تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: ٤] .

وفي وجوب الحد على القاذف ، أخرج أبو داود عن عائشة > قالت : لما نزل عذري - والكلام عن حادثة الإفك - قام النبي ﷺ على المنبر فذكر ذلك ، وتلا - يعني : تلا القرآن - فلما نزل من المنبر ، أمر بالرجلين فضربوا . وكذلك أجمع العلماء على وجوب الحد على من قذف المحصن إذا كان مكلفاً ، وهؤلاء الذين أمر النبي ﷺ بإقامة الحد عليهم ، قد تكلموا بالفاحشة بما فيه إيذاء لشرف الطاهرة المطهرة ذات الصون والعفة والطهر والعصمة ، أم المؤمنين عائشة > .

ولا شك أيضاً أن القذف أحد السبع الموبقات التي ورد فيها حديث رسول الله ﷺ عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ قال : ((اجتنبوا السبع الموبقات ، قالوا : يا رسول الله وما هن ؟ قال : الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات)).

وفي التنديد باتباع عورات المسلمين، يقول ﷺ: ((يا معشر من أسلم بلسانه، ولم يفض الإيمان إلى قلبه، لا تؤذوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإن من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحله)).

شروط حد القذف

لا شك أن هناك شروطاً يجب أن تتحقق حتى يقام حد القذف، وإذا تخلفت تلك الشروط، أو تخلف البعض منها لا يقام الحد، وإذا توافرت تلك الشروط، فتكون عقوبة الحد على القاذف واجبة، وعقوبة القاذف ثمانون جلدة، كما بينها الآية الكريمة: ﴿فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

أما عن الشروط:

فالشرط الأول: أن يكون القاذف مكلفاً، بمعنى: أن يكون عاقلاً، بالغاً، غير مكره، وعلى ذلك فلا يقام الحد على القاذف لو كان مجنوناً، أو صغيراً، أو مكرهاً على القذف، فإنه من القضايا المسلمة أنه لا يترتب تجريم بجناية مما يقتضي عقوبة الموت أو دون ذلك من قصاص في الأطراف، أو حدود دون القتل، أو تعازير على غير المكلف الذي لا يعقل، أو الذي يكون صغيراً، أو مكرهاً؛ وذلك للخبر الوارد عن رسول الله ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم)).

الشرط الثاني: أن يكون المقذوف محصناً ؛ وذلك لقول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ [النور: ٤] ، وبهذا فإنه لا ينبغي أن يُضربَ حد القذف من قذف غير المحصن ، لكن ليس معنى ذلك أن يعفى من العقوبة ، بل يعزر تعزيراً ؛ لأجل الأذى.

ولكن ما هو المحصن الذي نتحدث عنه ، ويستحق قاذفه تلك العقوبة ؟ المحصن هو : المسلم الحر العاقل العفيف عن الزنا ، والذي يجمع مثله.

وبهذا ؛ فإن شرائط الإحصان للمقذوف الذي يجب الحد بقذفه خمسة ، هي : العقل ، والحرية ، والإسلام ، والعفة عن الزنا ، وأن يكون المقذوف كبيراً يجمع مثله.

وتأسيساً على ذلك ، لا ينبغي أن يحد من يقذف المجنون ، أو الصبي ، أو العبد ؛ لأن شعورهم بالمعرة ضعيف أو معدوم ؛ ولأن كلاً من المجنون ، والصبي لا يجب عليه حد بالوطء ، فلا يجب من أجله الحد لو كان مقذوفاً كذلك.

وكذلك لا حد في قذف الكافر ؛ لأنه غير محصن ؛ لنص قول الرسول ﷺ : ((من أشرك بالله ، فليس بمحصن)).

وكذلك لا حد على القاذف غير العفيف ، كما لو كان زانياً ، أو متهتكاً ؛ لأنه غير محصن بالعفة ؛ ودليل ذلك قول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ [النور: ٤] ، فاشتراط الإحصان بوجوب الحد ، وهذا ما ذهب إليه أكثر العلماء ، باستثناء ما روي عن داود بن علي الظاهري ، فإنه أوجب الحد على قاذف العبد.

وكذلك فإنه لا حد على قاذف الصغيرة التي لا تطيق الوطء ، ولا الصغير الذي ليس له آلة الوطء ، فإن كلاً منهما لا يجب عليه الحد لو حصل له وطء ، فضلاً عن أن قذف صغير لا يلحق به معرة ، وعليه فإن قذفه لا يستوجب حداً كذلك.

قالوا أيضاً: ولو كان المقدوف خصياً، أو امرأة رتقاء أو قرناء، أي: بها عيب من العيوب التي تمنع من الوطء، قالوا: يجب الحد على القاذف؛ لعموم قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤]، فإن هؤلاء المذكورين يعتبرون من المحصنين، وهم كذلك تلحقهم بالقذف معرة، وهذا قول الحنفية، والشافعية، والحنابلة.

أما المجبوب - وهو مقطوع الذكر - فإنه يحد قاذفه عند بعض الفقهاء، أما المريض الذي اشتد مرضه، قالوا: "فإن قذفه يوجب الحد بلا خلاف".

أما المحصنات، فقد جاء هذا المسمى في القرآن على أربعة معانٍ، منها العفائف، ومنها ذوات الأزواج، ومنها الحرائر، ومنها الإسلام.

وبناء على ذلك، نقول: "إذا كان المقدوف غير محصن، فلا ينبغي أن يقام الحد على القاذف، كما لو كان المقدوف عبداً، أو كافراً، أو صغيراً ليس أهلاً للجماع، أو كان به أسباب الريبة والفحش، غير متعفف عن الزنا، أو تحيط به مظاهر الريبة والفحش، كالذي نشهده أو نسمع عنه في عصرنا هذا مما تطلعنا به أعراف الحضارات الفاسدة الحديثة، وما أفرزته للدنيا من تهتك وعري، وإسفاف وخلاعة.

الشرط الثالث: ألا يكون القاذف والدّاً للمقدوف، ويدخل في الوالد الأصل وإن علا، وعلى ذلك فلو قذف والدٌ ولده وإن سفل، أي: ولده، أو ولد ولده، كما لو كان حفيده، فإنه ليس عليه من حد، سواء كان القاذف أباً أو أمّاً؛ وذلك لأن عقوبة القذف تجب لحق الآدمي، فلا تجب للولد على والده كالقصاص.

أما إذا قذف الولد أباه، أو أمه، وجب عليه الحد عند جمهور فقهاء الحنفية، والشافعية، والمالكية، والراجح من مذهب الحنابلة.

وثمة قول آخر في المذهب، وهو أن يحد الوالد إذا قذف ولده تصريحاً ويحكم بفسقه؛ استدلالاً بعموم الآية الدالة على وجوب الحد على القاذف بشروطه، وهو قول لأبي ثور.

الشرط الرابع: فهو أن يقذف بالزنا الذي يوجب الحد، وقد بينا أن القذف على نوعين: صريح، وكناية.

أما الصريح: فهو القول الواضح الذي لا يحتمل غير ما يحتمله اللفظ، لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو أن يقول: أنت زني، أو يا زان، أو فرجك زنا، ونحو ذلك من الكلام الذي لا يحتمل غير القذف بالزنا صراحة.

ولا شك أن هذا النوع من القذف يجب به الحد لا محالة، ولا مجال في ذلك للتأويل أو التفسير، وهو كما لو صرح بلفظ الطلاق من غير كناية.

كذلك لو قال: أنت لوطي، أو ناداه بقوله: يا لوطي، فإن ذلك قذف صريح عند كثير من العلماء، كعلماء الحنابلة، والمالكية.

أما الشافعية، فإن القذف عندهم هو ما كان بالصريح من القول، أما ما كان بغير الصريح من القول، فهو كناية محتملة لا حد فيها إلا أن يريد القذف، وذلك كما لو قال: يا فاجر، أو يا فاسق، فإن نوى بذلك القذف حُد، وإلا لم يجب الحد عند فقهاء الشافعية.

ولو قال لرجل، أو امرأة: زنت يداك أو رجلاك، هل يكون هذا قذفاً، أو لا؟ قالوا: لم يكن قذفاً على الراجح من أقوال العلماء؛ لأن الزنا من هذه الأعضاء لا يوجب الحد، وإليه يشير حديث رسول الله ﷺ: ((العينان زناهما النظر،

والأذنان زناهما الاستماع...)) إلى آخر الحديث ، وبذلك لا يتحقق الزنا الموجب للحد إلا عن طريق الفرج ، وما كان عن غير طريق الفرج من الأطراف ، فإنه لا يستوجب حد القذف عند التعبير به ، وهو قول للحنابلة ، أما الشافعية فلهم في ذلك قولان :

الأول : أن ذلك قذف يستوجب الحد ، ووجه ذلك : أن القاذف أضاف الزنا إلى عضو منه ، فأشبهه ما إذا أضاف إلى الفرج .

الرأي الثاني : أن مثل هذا ليس قذفاً إلا بالنية ، فإن نوى الرمي بالزنا حقيقةً كان ذلك قذفاً ، وإذا لم ينو لم يكن ذلك قذفاً ، واستدلوا لذلك بالحديث السالف الذكر : **((العينان تزنيان ، وزناهما النظر ، واليدان تزنيان وزناهما البطش...))** الحديث .

أما الكناية : فهي أن يتكلم القاذف كلاماً يحتمل القذف بالزنا وغير الزنا ، فالكلام في هذه الحالة يحتمل أكثر من معنى ، وذلك كما لو قال لها : يا فاجرة ، أو يا خبيثة ، أو قال شخص لزوجته رجل : فضحتيه ، أو نكستي رأسه ، إلى غير ذلك من الألفاظ ، فإن مثل ذلك ليس بالقذف الصريح ؛ لأنه يحتمل أكثر من معنى ، فيحتمل القذف ، ويحتمل القذف بالزنا ، والمسألة في هذا موضع اختلاف العلماء من حيث وجوب الحد وعدمه ؛ حيث ذهب فقهاء الحنفية ، والحنابلة - في الراجح عندهم - إلى عدم وجوب الحد في الكناية أو التعريض من القذف ؛ وذلك لاحتمال الكلام أكثر من معنى .

أما الشافعية، فإنه لا يجب الحد عندهم في الكناية أو التعريض في القول، إلا إذا اقترن ذلك بالنية في القذف.

أما المالكية، فهم أشد الناس استمساكاً بمذلولات الكلام على القذف، فهم بذلك يوجبون الحد في الصريح، والكناية على السواء، فلو عرّض القاذف تعريضاً وجب عليه الحد.

الشرط الخامس: عدم إثبات القذف بأربعة شهداء، فإذا أتى القاذف بهم، فلا حد عليه، وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَا يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَالْجُلْدُ لَهُمْ ثَمْنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، وبذلك يتبين لنا أن الله تعالى علق وجوب إقامة الحد بعد الإثبات بأربعة شهداء، فإذا لم يكن مع القاذف إلا نفسه، أو كان معه آخرون، ولم يكملوا به عدة أربعة من الرجال الأحرار العدول؛ كانوا جميعاً قذفة ووجب في حقهم الحد، وهو الجلد ثمانون جلدة للحر، وأربعون جلدة للعبد أو الأمة؛ لقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَكَ بِمُحْصَنَةٍ فَاعْلَمَنَّ نَصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، وهو ما أجمع عليه العلماء.

ولكن نسأل السؤال: ماذا لو شهد أربعة بالزنا، ثم رجع أحدهم عن الشهادة؟ هل هناك من حد؟ وعلى من؟ الفقهاء يقولون فيما لو شهد أربعة بالزنا ثم رجع أحدهم عن الشهادة، فقد وجب في حقهم الحد؛ لأن عدد الشهود المعتبر أربعة، لكنه نقص هنا، فلزمهم الحد كما لو كانوا ثلاثة، وقيل: يحد الثلاثة الباقيون دون الرابع، أما إن رجع الجميع فعليهم الحد؛ لأنه برجوعهم قد أقرروا على أنفسهم أنهم قذفة.

عقوبة القذف

لبيان عقوبة القذف، نقول: ما يجب بالقذف من الحد أو التعزير يعتبر حقاً للمقذوف، وإذا اعتبرناه حقاً للمقذوف، فهل يتوقف إقامة الحد على المطالبة به من صاحبه، أو لا؟

في هذا المعنى يرى الفقهاء أنه طالما أن عقوبة القذف من العقوبات التي تعتبر حقاً للمقذوف، فله المطالبة باستيفائه إن أراد، وله كذلك أن يعفو عن القاذف، ويسقط عنه الحد.

هذا ما ذهب إليه فقهاء الشافعية، والحنابلة، واستدلوا لذلك بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((أعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم، كان إذا خرج يقول تصدقت بعرضي)) والصدقة بالعرض لا تكون إلا بالعفو عما يجب له.

وكذلك فإن حد القذف، هو جزاء لجناية وقعت على المقذوف، ومن ثم فإنه ينبغي المطالبة به لاستيفائه، وعلى هذا فإن حد القذف بالزنا يعتبر حقاً من حقوق الآدميين، يستحق بالطلب، ويسقط بالعفو، ويستوي في ذلك ما إذا بلغ الإمام، أو لم يبلغه، هذا هو رأي فقهاء الشافعية، والحنابلة، في مسألة ما إذا كان للمقذوف الحق في أن يتمسك به، أو أن يعفو عن القاذف.

أما المالكية، فظاهر المذهب أن ثمة قولين عندهم.

أحدهما: أن حد القذف هو حق الآدمي، وهو إذن للمقذوف، ومن ثم فإن له أن يسقطه متى شاء، كالذي عليه الشافعية، والحنابلة.

ثانيهما: أن حد القذف هو حق لله تعالى، ومن ثم فليس للأدعي -أي: المقذوف- أن يسقطه، وهو قول الحنفية أيضاً.

وإن كان لفقهاء الحنفية تفصيل؛ حيث نرى خلاصة هذا التفصيل أن يفرق بين حال المقذوف لو كان حياً، وحاله لو كان ميتاً، فإن كان المقذوف حياً، فليس لأحد سواه أن يطالب باستيفاء حد القذف من القاذف، حتى وإن كان أصله وإن علا، أو فرعه وإن نزل، ويستوي في ذلك ما لو كان المقذوف حاضراً، أو غائباً، وتوجيه ذلك عند فقهاء الحنفية، أن المقذوف إن كان حياً وقت القذف كان هو المقذوف من حيث الصورة والمعنى، وذلك بإلحاق العار به، فكان له حق الخصومة دون غيره.

أما الإنابة عن المقذوف بتوكيل غيره في الخصومة، فثمة خلاف في المذهب الحنفي؛ حيث قال الإمامان أبو حنيفة، ومحمد: بجواز الإنابة، وقال أبو يوسف: بعدم جوازها.

أما إذا كان المقذوف ميتاً، فإن عندهم - أي: عند فقهاء الحنفية - لأصله وإن علا، ولفرعه وإن نزل، ذكراً كان أو أنثى أن يخاصم القاذف في القذف، ووجه ذلك: أن القذف يعني إلحاق العار بالمقذوف، ومعلوم أن الميت ليس محلاً لإلحاق العار به، على هذا لا يكون معنى القذف راجعاً إليه بل إلى فروعه وأصوله لما يلحقهم من عار بقذف الميت؛ وذلك لأن قذف الإنسان يعتبر قذفاً لأجزائه، فكان القذف بهم من حيث المعنى، وبذلك يثبت لهم حق الخصومة بدفع العار عن أنفسهم، بخلاف ما لو كان المقذوف حياً وقت القذف ثم مات، فإنه ليس للأصل، ولا للفرع الحق في الخصومة.

بعد ذلك نريد أن نوجه سؤالاً، وهو: ما حكم قذف الجماعة؟ وهل هذا القذف يستوجب عقوبة واحدة، أم يستوجب تعدد العقوبة؟

يقول الفقهاء في هذا المعنى: لو قذف شخص جماعة من الناس، فإنه ينظر إن كان المقذوفون كثيرين، بحيث لا يتصور وقوع الزنا من جميعهم، فإنه لا حد عليه، كما لو قذف الشخص بلدة كبيرة، فإن تمالؤهم على الزنا مجتمعين لا يتصور، ووجه ذلك: أن المقذوفين في مثل هذه الحال لا يصيبهم عار؛ للقطع بكذب القاذفين، ومع ذلك فإن القاذف يُعذر؛ لكذبه وبذاءة لسانه.

أما إذا كانت الجماعة المقذوفة ليست كثيرة، وهم ممن يمكن اجتماعهم، أو تمالؤهم على الزنا، فذلك موضع الخلاف، فهل يجب على القاذف حد واحد للجماعة؟ أو يجب عليه حد لكل واحد منهم؟ وبذلك تتعدد الحدود تبعاً لتعدد أفراد الجماعة المقذوفة.

لو قذف الجماعة واحداً بعد آخر، وذلك في ألفاظ مكررة، وجب عليه حد لكل واحد من الجماعة المقذوفة، وهو قول للشافعية، والحنفية، والحنابلة، وذلك أن هذه الحدود لا تتداخل؛ لأنها حقوق الأدميين كالديون، والقصاص، فلزم أن يؤخذ لكل واحد بحقه من القاذف، أما المالكية، فقد خالفوا في ذلك على أساس أن الحدود تتداخل، فلا ينبغي للجماعة كلها غير حد واحد يقام على القاذف.

أما إذا قذفهم بكلمة واحدة، كما لو قال: أنتم زناة، أو قال: أنتن زوانٍ أو نحو ذلك من القذف الصريح، فليس عليه غير حد واحد، وهو قول الحنفية، والمالكية، والحنابلة، والشافعية في القديم.

وعلى هذا، فإنه يجب على القاذف حد واحد للجماعة، وذلك فيما إذا طالب به واحد منهم، أو طالبوا به مجتمعين، واستدلوا لذلك بقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ

يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴿النور: ٤﴾، وموضع الاستدلال في الآية، هو وجوب الحد على القاذف، من غير تفريق بين قذف الجماعة والواحد.

وقالوا: إن الحد إنما وجب بسبب إدخال المعرفة على المقدوف بقذفه، وإن زال حد واحد بالقذف، تزول به المعرفة عن المقدوفين، ويظهر به كذبه، فوجب بالاكْتفاء بحد واحد على القاذف.

لكن ثمة قول آخر للحسن البصري، وأبي ثور، والشافعي في الجديد؛ حيث ذهب هؤلاء إلى أنه يجب لكل واحد من المقدوفين حداً، وبذلك تتعدد الحدود في القذف بتعدد المقدوفين، حتى وإن قذفهم بكلمة واحدة.

لكن ما وجه هذا القول المخالف لرأي الجمهور؟

وجهه، أن القاذف للجماعة - ولو بكلمة واحدة - قد ألحق العار بكل واحد منهم، فلزمه لكل واحد منهم حد، كما لو أفرد كل واحد منهم بالقذف، وكما لو قذفهم بكلمات.

أما لو قذف واحداً مراراً، ولم يحدّ لواحدة منها، فعليه حد واحد فقط، لكنه إن قذفه ثم حد، ثم عاد وقذفه ثانية، فإنه ينظر، إن قذفه في نفس الزنا الذي حد من أجله، فليس عليه حد آخر إلا الحد الأول، ومع ذلك فعليه التعزير لسوء كلامه، وبذاءة لسانه، أما إن قذفه بزناً آخر جاء بعد الحد الذي أقيم عليه، ففي ذلك قولان.

أحدهما: يجب عليه الحد. الثاني: ليس عليه الحد.

حد الشرب

عناصر الدرس

- العنصر الأول :** تعريف الخمر، وبيان بعض أضرار الخمر والمخدرات ٤٩
- العنصر الثاني :** أدلة تحريم الخمر، وحد شاربها، ومقدار هذا الحد ٥١
- العنصر الثالث :** ماهية الخمر المحرم، والأدلة على تحريم المسكر من الشراب ٥٦

تعريف الخمر، وبيان بعض أضرار الخمر، والمخدرات

تعتبر مشكلة المخدرات المعاصرة، أعظم وأخطر من مشكلة الخمر التي وردت في النهي عنها نصوص من القرآن والسنة.

وقد وصفت الخمر في القرآن الكريم بأنها رجس، أي: شر من عمل الشيطان، وأنها توقع العداوة والبغضاء بين الناس، وأنها تصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، وهذه صفات تنال من دين المسلم وإيمانه وأخلاقه، وهي كافية شرعاً للعن مجموعات من الناس، بمعنى أن يطردوا من رحمة الله - تبارك وتعالى - ومن رضوانه في الدنيا والآخرة؛ لأنهم يشتركون على نحو ما في مسئوليتها؛ حيث ورد في الحديث الصحيح، أن النبي ﷺ لعن عين الخمر، أي: مادتها، وشاربها، وساقها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه، وأكل ثمنها.

وأيضاً أخبر النبي ﷺ بأنه ((لا يدخل الجنة مدمن خمر)) أي: من مات ولم يتب توبة صادقة من إدمانها، كما أخبر "أن شارب الخمر لا يشربها، وهو مؤمن".

ومخدرات هذا العصر - بخاصة التصنيعية "كالهيروين، والماكس"، وما إلى ذلك - أعظم في ضررها كثيراً من الخمر، ففيها كل الصفات السابقة، بالإضافة إلى صفات أخرى أشنع منها وأعم ضرراً، فإذا كانت الخمر تهدم الدين والخلق والعقل، وشيئاً من المال والصحة، فإن المخدرات التي أشرنا إليها تذهب بكل المال، كما تذهب بالعرض أيضاً، وتنتهي في معظم الحالات بإذهاب النفس البشرية، وذلك إلى جانب إضاعة الدين والعقل.

ومن ثم فضررها أعم من الخمر وأشمل ؛ إذ يشتمل الضرر على الكليات الخمس ، فلا يكاد يترك منها شيئاً ، ولا أدل على ذلك من أنه كان من النادر في القديم أن يذهب إدمان الخمر بمال الإنسان ، لكن الهيروين ، وما يشابهه يذهب بكل المال ، كما أنه يذهب العقل ، ثم يحمل صاحبه على التفريط في العرض ؛ لتحصيل المخدر.

حيث قرأنا وسمعنا عن الذي يقود على زوجته أو شقيقته ، وحتى على أمه أحياناً ؛ ليكتسب بعض المخدر ، أو ثمنه ، كما سمعنا وقرأنا عن التي تتيح عرضها لتاجر المخدرات مقابل جرعة أو جرعات منه ، وكم سمعنا وقرأنا عن الذي يقتل ، أو يسرق ، أو يخون الأمانة ؛ ليحصل على ثمن جرعة من المخدر ، حتى دلت بعض الدراسات المعاصرة على أن معظم الجرائم ، بخاصة الاغتصاب ، وقطع الطريق ، وراءها أو يقترن بها الإدمان للمخدرات.

فمما لا شك فيه إذن ، أن آثار الإدمان للمخدرات المعاصرة ، أعظم وأخطر ، وأشمل بكثير من آثار الإدمان للخمر ، وإذا نظرنا إلى حد الشرب ، فنجد أن الحد أضيف للشرب ، وإضافة الحد للشرب ، دلالة التحريم بسبب الشرب المحذور ، وهو ما كان خمرًا نهى عنها الشارع الحكيم ، وحذر منها تحذيراً ، وتوعد الساقطين في جنابة الخمر بالعذاب الأليم ، فضلاً عن التنكيل بهم في الدنيا بإقامة الحد عليهم.

ولكن ما المراد بالخمر ، أو الخمرة؟ الخمر ، أو الخمرة ، معناه في اللغة : الستر ، والتغطية ، والمخالطة.

فهي ما كان من مادة موضوعة للسكر مما يخالط العقل ويستره ، ومن ثم فلا يدرك أو يعي إلا قليلاً ؛ ولذلك نقول : خمره ، أي : ستره وخالطه ، وسميت بذلك ؛

لأنها تركت فاختمت، واختمارها تغيير ريحها، وحقيقة الخمر، ما كان متخذاً من ماء العنب، وما ألحق به من أنواع الشراب المسكر، كالذي يؤخذ من التمر، والزبيب، والسفرجل، والشعير، أو ما كان من غير الشراب مما يخدر أو يسكر كالخشيش، والأفيون، وغير ذلك من أصناف المخدرات، التي يستعملها المخمورون والفساق في كل زمان ومكان.

أدلة تحريم الخمر، وحد شاربها، ومقدار هذا الحد

ومما لا شك فيه أن الخمرة حرام شربها، وكذا جميع أنواع الممارسات حولها، كالحمل، والاتجار، وغير ذلك، فالكُل حرام.

وقد ثبت التحريم بكل من: الكتاب، والسنة المطهرة، وإجماع العلماء بلا خلاف، إلا ما كان من رأي ليس له قيمة، ومن ثم فلا ينبغي الالتفات إليه، ولا يستحق غير الإهمال والاستهجان.

أما الكتاب، فقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ

الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ٩١﴾

[المائدة: ٩٠، ٩١].

حيث أفادت الآية، تحريم الخمر بالأمر الذي يفيد الوجوب، والمتمثل في قول الله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾؛ ولذلك عندما سمع عمر بن الخطاب هذه الآية، قال: "انتهينا انتهينا"، وكان دائماً يناجي الحق - تبارك وتعالى - : "اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً"، حتى نزل قول الله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾، فقال: "الآن انتهينا انتهينا"، فعلم من هذه الآية، أن الخمر محرّم بنص تلك الآية.

أما السنة المطهرة - كدليل على تحريم الخمر - فالأدلة فيها كثيرة ومستفيضة، وهي من الكثرة والاستفاضة ما يبلغ المتواتر في مستواه ومدلوله، ومن جملة الأدلة:

ما أخرجه أبو داود بإسناده عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: ((لعن الله الخمر، وشاربها وساقها، ومبتاعها، وبائعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه)).

وفي حديث آخر عن ابن عباس < قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((أتاني جبريل، فقال: يا محمد إن الله لعن الخمر، وعاصرها، ومعتصرها، وشاربها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومبتاعها، وساقها، ومسقاها)) وغير ذلك من الأحاديث.

وآخرها على سبيل الذكر لا الحصر، أن رسول الله ﷺ قال: ((ثلاثة حرم الله - تبارك وتعالى - عليهم الجنة: مدمن الخمر، والعاق، والديوث الذي يقر في أهله الخبث)) هذا هو الدليل من السنة على حرمة الخمر.

وقد انعقد الإجماع أيضاً، على أن الخمر حرام شربها، واستعمالها كيفما كان الاستعمال، وذلك مما علم من الدين بالضرورة، وهو لا يستحله إلا كافر بشرع الله، ومن ثم فينبغي أن يستتاب، وإلا قُتل.

حد شارب الخمر:

لقد أجمع العلماء على وجوب الحد على شارب الخمرة المأخوذة من عصير العنب إذا اشتد وقذف بالزبد، أما ما عداه من الأشربة المسكرة، فلا يخلو من خلاف، سوف نبينه في حينه إن شاء الله.

وعلى العموم، فإن الحد على الشارب، ثبت وجوبه من السنة ثبوتاً قطعياً، حتى عقب الفترة النبوية، أقام الخلفاء الراشدون الحد على الشاربين بعلم الصحابة وتأییدهم، ومن ثم كان ذلك إجماعاً.

أما الحد من السنة، فمنها ما أخرجه البخاري، بإسناده عن عقبة بن الحارث ((أن النبي ﷺ أتى بابن نعيمان، وهو سكران، فشق عليه، وأمر من في البيت أن يضربوه، فضربوه بالجريد، والنعال، وكنت فيمن ضربه)) كذلك أخرج البخاري، بإسناده عن أبي هريرة < : ((أتى النبي ﷺ برجل قد شرب، قال: اضربوه، قال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف، قال بعض القوم: أخزأك الله، قال: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان)).

أيضاً في حديث آخر: ((أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر، فقال للناس: ألا اضربوه، فمنهم من ضربه بالنعال، ومنهم من ضربه بالعصا، ومنهم من ضربه بالجريدة الرطبة، ثم أخذ رسول الله ﷺ تراباً من الأرض، فرمى به في وجهه)).

من خلال تلك الأحاديث، يتبين لنا مما لا مجال للشك فيه، أن هناك حداً للشرب، وأن السنة النبوية المشرفة دلت على هذا بسنة قولية، وبسنة فعلية. إذن لا مجال للشك في أن للشرب حداً، ولكن ما مقدار هذا الحد؟ وهل هناك اتفاق في ذلك، أو لا؟

الواقع أن هناك قولين للعلماء في قدر الحد للشارب.

القول الأول: وقد ذهب من قال به : إلى أن حد الشارب ثمانون جلدة ، واستدلوا لذلك بإجماع الصحابة - رضي الله تبارك وتعالى عنهم - فقد أخرج (الموطأ)، أن عمر بن الخطاب ، استشار في الخمر يشربها الرجل ، فقال له علي بن أبي طالب : "أرى أن تضربه ثمانين جلدة ، فإنه إذا ما شرب سكر ، وإذا سكر هذي ، وإذا هذي افتري" ، أو كما قال في الحديث ، فجلده عمر في الخمر ثمانين جلدة.

كذلك أخرج البخاري ، ومسلم ، عن أنس بن مالك < : ((أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر ، فجلده بجريدة نحو أربعين)) ، قال : وفعله أبو بكر ، فلما كان عمر استشار الناس ، فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانين ، فأمر به عمر ، وكان ذلك على مشهد من الصحابة ، فلم يخالفه أحد ، فكان ذلك إجماعاً.

وهذا الرأي ، قال به فقهاء الحنابلة ، والحنفية ، والمالكية ، وانتهوا إلى أن حد الشارب ثمانون جلدة بإجماع الصحابة { .

أما القول الثاني: وهو للشافعية ، فقد قالوا : الأصل في حد الشارب هو أربعون جلدة ، لكن الإمام له أن يزيد في العدد إلى ثمانين ، إن رأى أن ذلك أبلغ في الزجر ، وأشد في ترهيب الفساق والعصاة الذين لا يردعهم عن فعلتهم المحظورة هذه إلا أن يذوقوا الإيلام والإيلاج.

وقالوا : كان عمر إذا أتى بالرجل القوي المنهمك في الشرب جلده ثمانين ، وإذا أتى بالرجل الضعيف الذي كانت منه الزلة جلده أربعين ، فهو بذلك يوجب

العقوبة تبعاً لحال الشارب من القوة والضعف، أو تبعاً لحاله من الإفراط في المعصية أو الإقلال منها، كما لو كانت زلة قارفها مرة واحدة.

ومن ثم قالوا: إن الحد أربعون، أما ما زاد على الأربعين كان على سبيل التعزير، وهذا أمر منوط بالإمام، أو بحاكم المسلمين له أن يقدر في العقوبة التعزيرية ما يراه، فقد يرى أن شخصاً ما ينزجر بأربعين جلدة، وقد يرى آخر لا ينزجر إلا بثمانين جلدة.

فهذا أمر منوط بالإمام، يقدره حسب ما يرى من المصلحة، وفي هذا أخرج البخاري، بإسناده عن السائب بن يزيد، قال: "كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر، وصدرًا من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين، حتى إذا فسقوا وعتوا جلد ثمانين".

كذلك أخرج أبو داود: ((أن رسول الله ﷺ أتى بشارب خمر، فحسا في وجهه التراب، ثم أمر أصحابه فضربوه بنعالهم، وما كان في أيديهم حتى قال لهم: ارفعوا))، ثم جلد أبو بكر في الخمر أربعين، ثم جلد عمر صدرًا من إمارته أربعين، ثم جلد ثمانين في آخر خلافته، وجلد عثمان الحد ثمانين، وأربعين، ثم أثبت معاوية الحد ثمانين.

هذا هو مقدار الحد بناءً على القول الثاني الذي يجعله في أربعين، وما زاد عن ذلك، فهو عقوبة تعزيرية يقدرها الحاكم أو القاضي حسبما يرى من المصلحة؛ ولذلك نجد البعض يقول: "إن فعل النبي ﷺ حجة، ولا يجوز تركه بفعل غيره من الصحابة".

فنقول: لم يقل أحد بترك فعل النبي ﷺ ولكن نقول به، وما ورد من زيادة عن عمر بن الخطاب < فتحمل على أنها تعزير، يجوز للإمام أن يفعل على سبيل الاجتهاد.

ماهية الخمر المحرم، والأدلة على تحريم السكر من الشراب

لكن ماذا عن ماهية الخمر المحرم؟ هل المتخذ من عصير العنب فقط، أو المتخذ من العنب، ومن غيره؟.

وفي بيان ذلك نقول: اتفقت كلمة العلماء على أن عصير العنب إذا طبخ وغلى ثم اشتد وقذف بالزبد، كان حراماً شربه واستعماله أو الانتفاع به كما بينا، وذلك ما لا خلاف فيه من أحد، إلا ما كان قولاً يستند إلى هوى مردود.

أما المتخذ من غير العنب كما لو كان من الرمان أو التين أو التفاح أو التمر أو الشعير أو العسل، فذلكم موضع خلاف، وفيه للعلماء قولان.

القول الأول: وهو لعامة أهل العلم، وفيهم المذاهب الأربعة المالكية، والشافعية، والحنابلة، وأهل الظاهر، وهو أيضاً قول الصحابة، فيهم: عمر وعلي، وابن مسعود، وخلائق أخرى، حيث ذهب هؤلاء جميعاً إلى تحريم كل شراب يحتوي إسكراراً، أي: كل شراب مسكر أيّاً كان قد اتخذ من العنب أو التمر أو الشعير، أو غير ذلك من أنواع الشراب.

ويستوي في التحريم ما لو كان المشروب كثيراً أو قليلاً، حتى ولو كان شرب قطرة واحدة، ففيها يجب على الشارب الحد.

إذن الرأي الأول، يرى أن كل شراب مسكر فهو حرام، يستحق شاربهُ الحد دون النظر عما اتخذ منه هذا الشراب، كأن كان عنباً أو تمرّاً أو شعيراً أو ما إلى ذلك. ولكن ما هي أدلة التحريم؟ استدلل الجمهور في ذلك إلى جملة من الأدلة في الكتاب، والسنة.

أما الكتاب، فقد استدلوا على التحريم، بعموم قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] فإن اسم الخمر هنا يقع على كل مسكر، مهما كان نوع المشروب؛ حيث جاء ذكر الخمر في الآية الكريمة على سبيل العموم ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾ فإن اسم الخمر بناء على هذا العموم يقع على كل مسكر، ومن ثم فإن كل مسكر حرام.

أما السنة: فقد أخرج مسلم في صحيحه، عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: ((كل مسكرٍ خمر، وكل خمر حرام)) هذا أيضاً دليل من السنة، وجاء بصيغة العموم التي تفيد أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام، ويستوي في المسكر ما إذا كان قد اتخذ من العنب أو من غير العنب، فالعبرة هنا بالإسكار، ومتى تحققت العلة وجد الحكم، وهو الحرمة.

أيضاً ليس هناك أدل على ذلك مما أخرجه مسلم، عن جابر، أن النبي ﷺ سئل عن شراب يشربه أهل اليمن من الدُّرة - يعني: مصنّعاً من الدُّرة - فقال النبي ﷺ: ((أو مُسكر هو؟)) قال: نعم، قال رسول الله ﷺ: ((كل مسكر حرام، إن على الله عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال)) قالوا: يا رسول الله، وما طينة الخبال؟ قال: ((عرق أهل النار)) أو ((عصارة أهل النار)).

فإذا نظرنا إلى هذا الحديث، نجد أن سائلاً يسأل رسول الله ﷺ عن مشروب لم يتخذ من العنب، وإنما اتخذ من الذرة، وكان جواب النبي ﷺ شافٍ وكافٍ عندما قال له: **((أَوْ مسكر هو؟))** قال: نعم، فكان النبي ﷺ أراد أن يستوضح من السائل عن العلة التي من أجلها كان تحريم الخمر، وهي الإسكار، فلما وجد ﷺ العلة في هذا الشراب المتخذ من الذرة، قال: **((كل مسكر حرام))** إلى غير ذلك من الأحاديث التي تفيد تحريم كل شراب يحتوي إسكرًا، أيًا كان مصدره، أو المادة التي يتخذ منها.

ويؤيد هذا الكلام أيضًا، ما ورد عن جابر، عن النبي ﷺ قال: **((ما أسكر كثيره؛ فقليله حرام))** وبهذا يتبين لنا أن أصحاب القول الأول، وهم جمهور الفقهاء، وقول لا بأس به من الصحابة على تحريم كل شراب يحتوي إسكرًا.

أما القول الثاني: وهو لفقهاء الحنفية، وقد قسموا الأشربة التي تتضمن إسكرًا إلى قسمين.

القسم الأول: وهو الخمر، هو اسم لماء العنب، الذي يعالج بالطبخ؛ ليغلي ويشد ويقذف بالزبد، ثم يسكن عن الغليان؛ ليصبح بالتالي صافيًا، وهو قول الإمام أبي حنيفة، أما الصحابان، فشرطه عندهما الغليان والاشتداد، والقذف بالزبد، ولو لم يسكن بعد ذلك.

إذن فقهاء الحنفية في مجموعهم، قد اتفقوا على أن ماء العنب متى عولج بالطبخ والغليان والقذف بالزبد، فهو خمر، ومن ثم فإننا نقول - بناء على ما ذهب إليه فقهاء الحنفية من أن الخمر هو الشراب المتخذ من ماء العنب المطبوخ يحرم شربه، ويستوي في ذلك ما إذا كان المشروب منه قليلًا أو كثيرًا، ويكفر جاحد

تحريمه ؛ لأن التحريم ثبت بنص الكتاب الحكيم ، ويحرم كذلك تملكه ، أو استغلاله ، أو الاتجار فيه .

وكذلك لأنه نجس نجاسة مغلظة ، لو أصاب البدن أو الثوب منه بمقدار الدرهم يتنجس ، ويجب تطهيره ، والأهم من ذلك - بالنسبة لموضوعنا هنا - هو وجوب الحد بشرب هذا الخمر المتخذ من العنب ، سواء كان المشروب قليلاً أو كثيراً من غير اشتراط لحصول الإسكار ، فمن شرب منه قليلاً أو كثيراً حُد ولو لم يسكر ، وهو ما لا خلاف فيه في المذهب الحنفي ، وهو ينسجم مع أقوال العلماء والمذاهب كافة .

أما القسم الثاني عند فقهاء الحنفية : وهو ما سوى الخمر ، مما يتخذ من غير العنب ؛ يعني المشروبات الأخرى التي تتخذ من غير العنب ، بعد أن ذهب فقهاء الحنفية إلى الحديث عن الشراب المتخذ من ماء العنب وعلاجه ومعالجته ، وانتهوا فيه على أنه محرم بنص الكتاب والسنة ، إلا أن عندهم شراباً آخر يتخذ من غير العنب ، اختلفوا فيه مع جمهور العلماء ، فعندهم ما سوى الخمر مما يتخذ من غير العنب كعصير الرطب بعد أن يغلي ويشتد ، ويقذف بالزبد ، ويسكن غليانه ، أو لا يسكن على الخلاف الذي حكيناه بين الإمام وصاحبيه ، يشمل أيضاً هذا الكلام نقيع الزبيب ، ونبذ التمر .

الحكم عند فقهاء الحنفية فيما يتعلق بهذه الأشربة : "إن هذه الأشربة يحرم الشرب منها قليلاً أو كثيراً ، لكن هذه الحرمة دون حرمة الشرب من الخمر المتخذ من العنب" .

وبناءً على ذلك قالوا: "إن من جحد حرمة هذه الأشربة ليس بكافر، بخلاف الخمر المتخذ من العنب، حيث قالوا: يكفر جاحد تحريمه".

والمهم في المسألة هنا، هو عدم وجوب الحد على الذي يشرب قليلاً أو كثيراً من هذه الأشربة، وإنما يجب الحد بالسكر فقط، فمن شرب منها قليلاً لا حد عليه، مع أن شربها حرام، لكن إذا أكثر من الشرب حتى سكر، وجب عليه الحد.

أما ما سوى هذه الأشربة، مما يتخذ من الشعير، والذرة، والحنطة، والعسل، فإنها جميعاً مباحة حتى لو سكر من شربها، فلا يجب عليه الحد؛ لأن هذه الأشربة من جملة الأطعمة، ولا عبرة بما يحصل من السكر، فإنه ربما يسكر الإنسان في بعض الأحيان من الخبز مثلاً، أو قد يسكر الإنسان من البنج، ومن ثم لا حد عليه.

خلاصة هذا القول في هذه المسألة عند الحنفية: أن الشراب من الخمر، وهو المتخذ من العنب يوجب الحد، مهما كان حجم المشروب، وسواء حصل الإسكار أو لم يحصل؛ وذلك للتنصيص على حصر الحد في الخمر دون غيره من الأشربة إلا بالإسكار.

أما ما كان من غير الخمر، مما كان متخذاً من مختلف الأشربة كنفيع الزبيب، أو نبيذ التمر، أو عصير التفاح، فإن ذلك كله ليس فيه حد، إلا إذا حصل الإسكار.

تابع: حد الشرب

عناصر الدرس

- العنصر الأول : رأي الأحناف في الأشربة المتخذة من غير العنب، ٦٣
والراجع من أقوال العلماء فيها
- العنصر الثاني : كيفية إثبات الشرب الموجب للحد ٦٥
- العنصر الثالث : حكم شرب الخمر للمكره وللمتداوي ٦٩
- العنصر الرابع : مستوى السكر الموجب للحد، وما ينبغي أن ٧٢
يراعى عند إقامة الحد

رأي الأحناف في الأشربة المتخذة من غير العنب، والراجح من أقوال العلماء فيها

إن الخلاصة عند فقهاء الحنفية، أن الشراب من الخمر المتخذ من العنب يوجب الحد مهما كان حجم المشروب، أما من غير الخمر، مما كان متخذاً من مختلف الأشربة، فإن ذلك لا يوجب الحد إلا إذا حصل الإسكار، ولهم على هذا أدلة. فقد استدل فقهاء الحنفية لصحة ما ذهبوا إليه بجملة من الأخبار، ما بين مرفوع، وضعيف؛ حيث أخرج الإمام أبو حنيفة في مسنده، عن ابن عباس قال: ((حرمت الخمر قليلها وكثيرها، وما بلغ السكر من كل شراب)) وفي رواية عن ابن عباس } قال: ((حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب))، وفي رواية أخرى عن النبي ﷺ أنه قال: "اشربوا، ولا تسكروا"، وفي روايات أخرى كثيرة محل استدلال فقهاء الحنفية.

ومن تلك الأدلة، ما ورد عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: ((الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة، والعنب)) إلى غير ذلك من الأدلة.

يبقى لنا أن نقول: ما هو الرأي الراجح من بين هذين الرأيين؟ رأي الجمهور، أو هو رأي فقهاء الحنفية؟ ولعل الراجح من هذا، هو ما ذهب إليه عامة أهل العلم في هذه المسألة.

وقول الحنفية، لا تخلو الأدلة عندهم من كلام، ومن ثم نقول: إذا تطرق إلى الدليل وهم أو شك أو تضعيف، فإنه لا ينهض أن يكون دليلاً في محل النزاع، ومن ثم فلا ينبغي التعويل عليه كثيراً؛ لضعف حجته، خاصة في تلك الأيام، وفي هذا العصر الذي تغلو الحضارات، والمجتمعات الراهنة، تنبيه الشاردة عن

منهج الله - تبارك وتعالى - غلوًا عظيمًا، وهي تصطنع للخمر مسميات لا تغني من حقيقة المسألة شيئًا، ولا تفلح في التمويه على حقيقة الخمر المسكر بمثقال ذرة؛ إذ هي مسميات فاسدة متكلفّة، لا جرم أن يتبادر منها للإنسان السوي، وللحس الإسلامي الواعي، قطعية التحريم دون تردد أو شك؛ لأنها أسماء كثيرة مصطنعة، تحمل مقصودًا واحدًا دون سواه، وهو الخمر المسكر، الخمر الذي يذهب بالعقل، والذي يتبدل معه الحس والضمير والوجدان؛ لينقلب معه السكران إلى كائن مترنح مضطرب، كائن متلجلج، قد خامر السكر عقله ودماغه وأعصابه، حتى بات يهذي هذيان الأحمق والمعتوه من غير ضابط، ولا وازع، فسموه بأسماء مترادفة لا تتجاوز الخمر في جوهره وتأثيره ومضمونه، كمسميات: "البيرة، والنبيذ، والكنياك، والشمبانيا، والويسكي"، وغير ذلك من المسميات الفاضحة المخزية، التي لا تعني غير الخمر بذاته وعينه ومضمونه.

وفي هذا يقول الرسول ﷺ في حديث جامع معبر: ((ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها)) وفي حديث آخر عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((ليشربن أناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، وتضرب على رؤوسهم المعازف، يخسف الله بهم الأرض، ويجعل منهم قردة وخنازير)).

ويعزز ذلك مقالة عمر في تعريف الخمر على الجملة عندما قال: "الخمر ما خامر العقل"، وبناءً على ذلك فكل ما خامر العقل، وأثر فيه بالإسكار يعتبر خمرًا، بغض النظر عن جنسه، أو المادة التي أخذ منها.

أيضًا ورد عن ابن عمر > قال: خطب عمر < على منبر رسول الله ﷺ فقال: ((إنه قد نزل تحريم الخمر، وهي خمسة أشياء: العنب، والتمر، والحنطة، والشعير، والعسل، والخمر ما خامر العقل)).

يضاف إلى ذلك ما بينه في أدلة الجمهور، من الأخبار الصحيحة الدالة على قطعية التحريم لشرب ما قل أو كثر من أي مادة تتضمن إسكاراً، وذلك قوله ﷺ: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام)).

وبذلك وبناءً على ما تقدم، لا يبقى أدنى مجال للشك في صحة ما انتحاه عامة العلماء من تحريم المسكرات، مهما تنوعت أسماؤها وصفاتها، ومهما تفنن العصاة والآثمون والفجرة في تسميتها، سواء منها ما كان مأخوذاً من العنب، أو التمر، أو التين، أو العسل، أو غير ذلك من المخدرات كالحشيش، والأفيون، وغير ذلك من المسميات الحديثة.

أما الحشيش، والأفيون فإنهما محرمان، وإن شربهما يوجب الحد لا محالة، فهما صنفان من المخدرات التي تورث الفتور والضعف والخور، فضلاً عن ستر العقل والأعصاب، والجهاز التنفسي بأغشية من الخدر والخمور والاسترخاء، هذا فيما يتعلق عن الرأي الراجح، أو الأولى بالاختيار.

كيفية إثبات الشرب الموجب للحد

لكن ماذا عن كيفية إثبات الشرب الموجب للحد؟ وهل وجود الرائحة كافٍ في إقامة الحد على من وجد منه رائحة الخمر؟ وماذا عن أهمية التقادم في الإقرار والبيئة؟.

ولبيان ذلك نقول: اتفقت كلمة الفقهاء على أنه لا يجب حد الشرب إلا إذا ثبت الشرب بكل من الإقرار، والبيئة، وذلك ما لا خلاف فيه من أحد، لكن بم يتحقق الإقرار؟

يتحقق الإقرار، بأن يقر الجاني بحصول الشرب أو السكر، ولو مرة واحدة، ومن ثم فإنه لا يشترط الإقرار بأكثر من مرة، كما هو الشأن بالنسبة للزنا، لماذا؟ قالوا: لأن الحد في الشرب لا يتضمن إزهاقاً للنفس، ومن ثم يختلف الأمر فيه عن الإقرار في الزنا، الذي قد يتضمن إقامة الحد فيه إزهاق النفس في حالة ما إذا كان الجاني أو الزاني محصناً، وإذا قلنا يكتفى بالإقرار ولو مرة واحدة، إلا أن الإمام أبا يوسف من فقهاء الحنفية، اشترط الإقرار مرتين.

هل يشترط في الإقرار بقاءه حتى يقام الحد على الشارب؟ وهل إذا رجع المقر بالشرب عن إقراره، يقبل رجوعه، أو لا؟

ليبان ذلك نقول: يشترط في الإقرار بقاءه، أي: بقاء المقر على إقراره حتى يقام عليه الحد، ومن ثم فإن رجع المقر بالشرب عن إقراره قبل رجوعه، ولا حد عليه في تلك الحالة، ووجه ذلك: أن الحدود يقبل فيها الرجوع من المقر؛ لأنها لله عز وجل، هذا هو الأمر الأول الذي يثبت به الشرب، وهو الإقرار.

أما الأمر الثاني: فهو البينة، فكيف تتحقق البينة؟

تتحقق البينة، بأن يشهد اثنان مسلمان عدلان على حصول السكر أو الشرب على فلان ما، فلو شهد أنه سكر، أو أنه شرب شيئاً من مسكر ولو قطرة واحدة وجب الحد، مع مراعاة ما ذهب إليه فقهاء الحنفية، وهو أن ما سوى المتخذ من العنب، لا ينبغي فيه الحد إلا لحصول الإسكار كما بيناه.

هذا فيما يتعلق بالبينة، وأنها تقوم بشهادة اثنان مسلمان، إلا أن فقهاء المالكية قد توسعوا في هذا الأمر؛ حيث قالوا: بالاكتماء بشهادة الواحد، وقالوا: يجب الحد إذا شهد على الشارب واحد من الناس، وشهد آخر بأنه تقياً الخمر، أو المسكر،

بمعنى : أنهم قالوا : يكفي في الشهادة على الشرب شاهد واحد ، ويكفي أن يشهد آخر بأنه تقاياً الخمر أو المسكر ، هذا فيما يتعلق بإثبات الشرب ، والمسكر .

وهنا نقول : هل يجب الحد بشم الرائحة ؟

وليبيان ذلك نقول : ذهب جمهور أهل العلم ، وفيهم الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة ، إلى أن شم ريح الخمر ليست شرطاً لوجوب الحد ، فإن الحد إنما يجب عند الجمهور إذا ثبت بأحد الطريقتين ، وهما الإقرار ، والبينة فقط ، ومن ثم إذا لم يكن ثمة إقرار ، ولا بينة ، فلا حد عليه في تلك الحالة ، لكن لماذا ؟

قالوا : لاحتمال أن يكون ريح الخمر في فمه لسبب من الأسباب المحتملة ، كما لو كان مكرهاً على الشرب فشرب ، أو كما لو تضمنض بها من غير شرب ، أو كما لو شربها لغصة ، أو في حالة المخمصة ، أو اشتبه عليه الأمر ، فشربها على أنها ماء وهو لا يعلم ، كما لو شرب شراباً مباحاً كالمثخذ من التفاح ، ثم يكون منه في فيه ريح كريخ الخمر ، ونحو ذلك من الاحتمالات التي يندري بها الحد ؛ لأنها من جملة الشبهات .

وقد حثت الشريعة الإسلامية على الأخذ بالشبهات ، لاسيما في الحدود ، وفي هذا المعنى نجد : **((ادرءوا الحدود ما استطعتم))** فالحدود تدرأ بالشبهات ، ولا شك أن من يشتم منه رائحة الخمر ينتابه شك ، هل شرب بالفعل ؟ هل كان مكرهاً ؟ هل كان مضطراً ؟ هل اشتبه عليه الأمر ؟ طالما تطرقت الشبهة في الموضوع ، فما علينا إلا أن نقول بإسقاط الحد ؛ امتثالاً لقول النبي ﷺ : **((ادرءوا الحدود ما استطعتم))** .

إلا أننا مع ذلك وجدنا لفقهاء المالكية رأياً آخر ؛ حيث اعتبروا رائحة الخمر أو المسكر سبباً لوجوب الحد ، وهو سبب مضاف إلى السببين المتفق عليهما ، وهما

الإقرار، والشهادة على الشرب، وعلى هذا فلو شهد رجلان مسلمان عدلان بشم الخمر أو المسكر في فيه، أي: في فم شخصٍ ما، ثبت في حقه الشرب، واستحق الحد.

واستدلوا على ذلك، بما روي عن عبد الله بن مسعود أنه جلد رجلاً وجد فيه رائحة الخمر.

إذن، ماذا عن التقادم في الإقرار والبيينة؟ هل يعتبر التقادم؟ بمعنى: أن المقر بالشرب لو جاء إقراره بعد مدة من الزمن، هل يعتد بهذا الإقرار أو لا؟

جمهور المالكية، والشافعية، والحنابلة لا يعتبرون أي أهمية للتقادم في الإقرار؛ بمعنى: أن المقر بالشرب لو جاء إقراره بعد مدة من الزمن، وقد ذهب فيها ربح الخمر من الفم، فإنه يجب في حقه الحد، ولا يشترط في ذلك أن يكون الإقرار عقب الشرب أو على الفور من الشرب، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالبيينة، فلا يشترط فيها الفورية فور حصول الشرب أو السكر، أو الريح في الفم، بل يجب الحد بالرغم من تقادم العهد على ذلك ثم ذهاب الرائحة من الفم.

لكن فقهاء الحنفية، خالفوا الجمهور في ذلك؛ إذ اشترطوا عدم تقادم العهد على الإقرار، أو على حصول الشرب الذي كشفت عنه الشهادة؛ وذلك لوجوب الحد.

ولبيان ذلك نقول: أن من أقر بالشرب، أو ثبت الشرب عليه بالبيينة، فإنه يقام عليه الحد، شريطة أن تكون ربح الخمر ما زالت في فمه وعلى ذلك، فإن من شرب الخمر فأخذ للحاكم وريحها في فمه، أو جاءوا به سكراناً فشهدوا عليه بذلك، فقد وجب عليه الحد؛ لأن جناية الشرب قد ظهرت منه، ولم يتقادم عليه العهد، هذا هو الذي اتفق عليه فقهاء الحنفية.

إلا أن التقادم عند أبي حنيفة، وأبي يوسف، يقدر بذهاب الرائحة فقط، أما عند محمد، فهو مقدر بالزمان؛ اعتباراً بحد الزنا.

وكذلك المقر، فإنه إذا أقر وريح الخمر في فمه حُد، أما إن أقر بعد ذهاب رائحة الخمر، فلا يجب في حقه الحد، ولو أخذ الشارب، وفي فمه ريح الخمر، فلما وصل إلى الحاكم انقطعت الرائحة من فمه؛ لبعد المسافة، وجب في حقه الحد بالاتفاق؛ ذلك لأن الشارب غير معذور في مثل هذه الحالة.

ونسأل سؤالا: ماذا لو وُجد شخص سكراناً، أو يتقيأ الخمر، فهل يجب في حقه الحد؟ جمهور الفقهاء إلى عدم وجوب الحد على السكران، أو المتقيأ للخمر إلا أن يثبت ذلك بالإقرار، أو البينة، فإذا أقر بالشرب، أو شهد عليه اثنان عدلان من الرجال، وجب عليه الحد.

حكم شرب الخمر للمكره، وللمتداوي

وعن الشرب إكراهاً؟ هل يجب الحد على من شرب الخمر مكرهاً؟

يقول الفقهاء في بيان ذلك: يشترط لوجوب الحد في الشرب، أن يكون الشارب مختاراً لشرب الخمر، فإن شربها مكرهاً، فلا حد عليه، ولا إثم، ويستوي في ذلك كل صور الإكراه، كالإكراه بالوعيد والتهديد، أو الضرب الذي لا يحتمل، وكذلك ما لو ألجأه أحد إلقاءً بفتح فمه؛ ليصب فيه الخمر صباً.

ودليل ذلك واضح في قول النبي ﷺ: ((رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ، وَالنَّسْيَانُ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ)).

وماذا لو شرب الخمر مضطراً، هل يقام عليه الحد، أو لا؟

قالوا: لو شرب الخمر مضطراً، كما لو شرب الخمر؛ لدفع غصة استقرت في حلقه أو صدره، وليس من ماء عنده أو شراب مباح، فلا بأس بشرب الخمر حينئذ؛ لدفع غصة، وإذهاباً لخطر، وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَإِغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

هذا ما اتفقت عليه كلمة الفقهاء، بلا خلاف، وننوه هنا إلى أنه إذا كانت هناك ضرورة لشرب الخمر؛ لدفع غصة، أو لذهاب خطر، فإنه لا ينبغي أن يكون ذلك ذريعة لأن يكثر الإنسان من الشرب، وإنما هي ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، ومن ثم إذا كان الهلاك يندفع عن النفس بشرب جزء من كوب لا ينبغي أن يتجاوز ذلك؛ لأننا محكومون في تلك الحالة بهذه القاعدة الشرعية: "الضرورة تقدر بقدرها".

وإذا كان الأمر كذلك، فهل يباح شرب الخمر؛ لدفع العطش؟ وهل الخمر يذهب بالعطش؟

نقول: ثمة خلاف بين العلماء في ذلك، فذهب فقهاء الحنفية، إلى أن الشخص إذا لم يجد الماء، وخيف على الأنفس من الهلاك؛ لفرط العطش، ولم يكن سوى الخمر، فلا بأس بشرب ما يؤمن به من الموت، أي: أن العطشان له أن يشرب من الخمر، بقدر ما يدفع عنه خطر الهلاك فقط، دون أن يرتوي تماماً، فإذا دفع عن نفسه خطر الهلاك، بشرب بعض الخمر، وجب عليه أن يكف عن الشرب.

أما فقهاء الشافعية، فلهم في ذلك قولان، أحدهما: وجوب الحد على من شرب الخمر لدفع العطش؛ لأن الخمر لا تروي العطشان.

أما المالكية، ففعل المستفاد من جملة الأقوال عندهم: أنه لا حد على الذي يشرب الخمر إذا خشي على نفسه الهلاك، ولم يجد غير الخمر.

أما الحنابلة، فقالوا: إن كانت الخمرة ممزوجة بما يروي من الماء، فقد أبيحت لدفع العطش للضرورة، ولا حد على الشارب في ذلك، كما هو الشأن في إباحة الميتة عند المخمصة، وإباحة الخمر عند الغصة، أما إن شربت غير ممزوجة بالماء، أو بماء يسير لا يغني من العطش، فقد وجب الحد في تلك الحالة.

شرب الخمر للتداوي:

ثمة خلاف للعلماء في ذلك؛ حيث ورد عن الإمام أبي حنيفة، وصاحبه أبي يوسف: جواز الشرب للتداوي والتَّقْوَى، وعليه فلا حد على الذي يشرب الخمر للتداوي، وخالف في ذلك الإمام محمد من فقهاء الحنفية.

وذهب فقهاء المالكية، والحنابلة، إلى عدم جواز الشرب للتداوي، ومن ثم فإن من شربها للتداوي يجب عليه الحد.

وللشافعية في ذلك قولان، أرجحهما: التحريم، ووجوب الحد.

وإذا قلنا بوجوب الحد، فإن هناك ثمة أحكام يجب أن تُراعى.

من جملة تلك الأحكام: أنه لا يقام الحد على السكران حتى يصحو، وذلك لكي يتحقق الزجر والتنكيل بالمحدود، فإن السكران قد لا يستشعر فداحة العقوبة، أو قد لا يحس أو لا يشعر بالألم حال سكره، وهذا قول الجمهور من أهل العلم.

ومن الأمور الأخرى التي تراعى: ما لو شرب الخمر شخص عدة مرات قبل أن يقام عليه الحد، هل يجب حد واحد؟ أو يتكرر الحد تبعاً لتكرر الشرب؟

يقول الفقهاء في بيان ذلك: لو شرب الشخص عدة مرات قبل أن يقام عليه الحد، وجب في حقه حد واحد للجميع بلا خلاف.

مستوى السكر الموجب للحد، وما ينبغي أن يُراعى عند إقامة الحد

أيضاً نسأل سؤالاً: هل هناك مستوى للسكر الذي يوجب الحد؟ هل إذا سكر الإنسان عند حد معين يجب الحد؟ وإذا كان السكر أقل من هذا الحد، فلا يجب؟ لبيان ذلك نقول: أما مستوى السكر الذي يوجب الحد، فهو عند الإمام أبي حنيفة، ألا يعرف السكران الرجل من المرأة، أو الأرض من السماء، ومبعث ذلك عنده هو الأخذ في أسباب الحدود بأقصاها درءاً لها، أي: درءاً للحدود، كما نوهنا عن ذلك بأحاديث رسول الله ﷺ: ((ادرءوا الحدود ما استطعتم))، وأقصى أسباب الحدود هي الغلبة على العقل حتى لا يميز بين الأشياء.

أما الصحابان، فمدى السكر عندهما، هو أن يحفظ السكران في كلامه، ويهذي هذياناً، وهو قول أكثر الحنفية، والشافعية، والحنابلة، والمالكية. ماذا لو أقيم الحد - أي: حد الشرب - ومات المحدث؟ هل يجب الضمان، أو لا؟

لبيان ذلك نقول: إذا مات المحدث من جرأ الحد المشروع من غير زيادة، فلا ضمان فيه على الضارب؛ لأن التلف حصل بسبب مشروع؛ بمعنى: أن المحدث أقيم عليه الحد المشروع، وهو أربعين جلدة من غير زيادة، فمات في تلك الحالة، قالوا: لا ضمان عليه؛ لأن التلف حصل بسبب مشروع، وهو أمر الله، وأمر رسول الله ﷺ.

إلا أن فقهاء المالكية ذهبوا إلى التفصيل؛ حيث قالوا: "أن الضارب إن كان يظن عدم السراية، فلا ضمان عليه، أما إن كان يظن السراية ضمن"، هذا فيما يتعلق بموت المحدث.

هناك أمور أيضاً ننبه عليها في عجلة؛ إتماماً للفائدة ما أمكن، من تلك الأمور: أنه لا يجوز أن تقام الحدود في المساجد، وهو قول الجمهور من أهل العلم، واستدلوا لذلك، بما أخرجه أبو داود، أنه روى بإسناده عن حكيم أنه قال: ((نهى رسول الله ﷺ أن يستقاد في المسجد، وأن تنشد فيه الأشعار، وأن تقام فيه الحدود)).

ومن المعقول أن للمساجد قداسة، وحرمة لا يناسبها غير الخشوع، والانقياد والامتثال مع الإحساس الكامل بجمال التوجه إلى الله - تبارك وتعالى.

أيضاً من الأمور التي تراعى عند إقامة الحدود: أنه لا ينبغي أن يساء للشارب حال إقامة الحد عليه بما يؤذيه من بذاءة القول، كالسب، والشتم ونحو ذلك من سيئ القول، فإن ذلك لا يجدي، ولا يغني عن المسألة، والأجدى من نبذ الشارب بالسباب والشتائم، أن يدعى له بالخير، والهداية، والغفران.

هذا فيما يتعلق بالأمور التي ينبغي أن تُراعى عند إقامة حد الشرب، وكذا سائر الحدود.

حد السرقة

عناصر الدرس

العنصر الأول : مفهوم السرقة، وأدلة قطع يد السارق ٧٧

العنصر الثاني : شروط قطع يد السارق ٨١

مفهوم السرقة، وأدلة قطع يد السارق

السرقة في الشرع: هي أخذ المال على وجه الاستخفاء والاستتار، مع تمام الشروط التي سوف نوضحها.

مع ملاحظة أن هناك ثمة فرق بين السرقة في حقيقتها ومدلولها العملي، وبين كل من: النهب، والغصب، والاختلاس، والخيانة، فقد يتوهم البعض أن هذه الممارسات تصنف على أنها سرقة، ومن ثم تستوجب الحد، ولكن ثمة فرق، كما ذكرنا.

فالسرقة: هي الأخذ من المسروق منه، وهو لا يعلم، مأخوذاً هذا من مسارقة النظر، ومنه قوله تعالى: ﴿أَسْرَقَ السَّمْعُ﴾ [الحجر: ١٨].

أما النهب: هو أخذ المال بالقهر والغلبة.

وأما الغصب: فهو أخذ المال قهراً وظلماً.

وأما الاختلاس: فهو الاختطاف بسرعة، وعلى غفلة، ثم يعقبه هروب.

وأما الخيانة: فهي التفريط في الأمانة.

وجملة القول في ذلك: أن المنتهب، هو الذي يأخذ المال جهراً بمرأى من الناس، فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويمنعوه، ويخلصوا حق المظلوم، أو يشهدوا له عند الحاكم.

أما المختلس، فهو إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكه وغيره، فلا يخلو من نوع تفريط يمكن به المختلس من اختلاسه، وكذلك فإن المختلس يأخذ المال من

غير حرز غالباً، فهو يغافل ويختلس المتاع في حال تخلي، أو غفلة صاحبه عن حفظه، وهذا يمكن الاحتراز منه، فهو كالمنتهب.

والمراد تحقيقه هنا، أن السارق: هو من أخذ شيئاً خفية من موضع كان ممنوعاً من الوصول إليه، والموضع هذا يطلق عليه في الفقه الإسلامي الحرز.

وجماع القول في السرقة، أنها تستوجب أن يقام الحد على السارق بعد تمام الشروط التي تصل بحجم السرقة إلى كمال الجناية، من غير نقص أو لبس أو شبهة، حتى إذا وقع شيء من ذلك وقع تنفيذ الحد، وهو القطع من مفصل الكوع، أي: أن السرقة التي تستوجب الحد لها من الضوابط، ولها من القيود ما لا بد أن يتحقق حتى يقام الحد، فإذا فاتت تلك الضوابط، أو تلك القيود، فللفقهاء كلام في ذلك.

وإذا كانت السرقة بضوابطها المعروفة لدى الفقهاء تستوجب القطع، فما دليل القطع هذا؟

ليبين ذلك نقول: السارق الذي اقترف جنايته في اكتمال غير منقوص، وفي استتمام لا تشوبه شبهة، لا جرم أن يقام عليه الحد بقطع يده، ودليل ذلك الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب، فهو قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨].

أما الأدلة من السنة، فهي كثيرة ومستفيضة، منها ما أخرجه مسلم، عن عائشة > أن قريشاً أهمهم شأن المرأة التي سرقت في عهد النبي ﷺ فكلّمه فيها أسامة بن زيد، فتلون وجه رسول الله ﷺ فقال: ((أتشفع في حد من حدود الله؟

فقال له أسامة: استغفر لي يا رسول الله، فلما كان العشي، قام رسول الله ﷺ فاخطب، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فإنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإني والذي نفسي بيده، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها، ثم أمر ﷺ بتلك المرأة التي سرقت فقطعت يدها)).

كما أخرج مسلم بإسناده عن جابر، أن امرأة من بني مخزوم سرقت فأتي بها النبي ﷺ فعازت بأمر سلمة، أي: احتمت بأمر سلمة زوج النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: ((والله لو كانت فاطمة لقطعت يدها)) فقطعت.

وكذلك قد أجمع العلماء بغير خلاف، على وجوب إنزال الحد بالسارق، وهو القطع؛ إذا ما تحققت شروط السرقة الكاملة.

وبذلك، فإن الحد على السارق مفروض لا محالة إذا تحققت الشروط الموجبة للقطع، خلافاً للمنتهب، أو المستلب، أو المختلس، أو المغتصب، أو الخائن، الذين كنا قد نبهنا عليهم في بداية الحديث، بأن هناك ثمة فرق بين جريمة السارق والجريمة المنسوبة إلى هؤلاء، فإن كلاً من هؤلاء لا حد عليه؛ للفرق الواضح بين السرقة، وكل من: الانتهاب، والاستلاب، والاختلاس، والاعتصاب، والخيانة.

وذلك لأن مناط الحكم الذي يوجب حد القطع، هو أخذ الشيء خفية من غير أن يعلم المسروق منه، وفي هذا المعنى يقول النبي ﷺ: ((ليس على خائن، ولا منتهب، ولا مختلس قطع)) لأن العلة - كما أوضحنا - في وجوب الحد، هي أخذ الشيء خفية من غير علم المسروق منه، وفي تلك الأشياء تنتفي تلك العلة.

وأيضاً، ورد عن رسول الله ﷺ: ((ليس على الخائن قطع، ولا المختلس قطع)) إلى غير ذلك من الأحاديث التي يفهم من خلالها أن هناك فرق بين السرقة، وبين تلك الممارسات.

مع ملاحظة أنه ينبغي أن يعلم المسلم، أنه من الحقائق الراسخة في دين الإسلام، أن يكون المسلمون إخوة متحابين متساندين متآزرين، ومن ثمّ فلا يحيف أحد المسلمين على أحد، ولا ينال مسلم من حرمة مسلم؛ أيّ منالٍ، ولا يمسّه بسوء أو ضرر، سواء في نفسه، أو ماله، أو عرضه، أو بدنه، أو شرفه، أو كرامته.

أيضاً من الحقائق التي ينبغي أن يراعيها المسلم، أنه لا يجد المتدبر البصير أيّ نظير في الأرض لشريعة الإسلام، من حيث احتواء المسلمين في إطار من الإخوة والتماسك والإيجابية والود، كما يكون المسلمون جميعاً على قلب رجل واحد، ومن ثمّ فلا يعتدي أحد على أخيه، ولا يضره أيّ إضرار، وفي هذا المعنى يقول ﷺ: ((المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى ها هنا)) ويشير المصطفى ﷺ إلى صدره ثلاث مرات ((بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه)).

أيضاً من الأمور التي من الأهمية بمكان، أن ننبه المسلم إلى أصوات النكث والفسق التي تثير حول الإسلام شبهات وأكاذيب، وتنشر بين يديه، ومن خلفه أفياضاً من الأباطيل والتخريص واللغظ؛ لترسم للأذهان الواهمة أن أيادي جمّة سوف تُقطع من الأكواع، إن ذلك وهم وخداع ولغظ وافتراء على الإسلام وأهله.

إن الإسلام لو طُبّق لسوف تظلل الأرض غمرة من الأمن والسلام والاستقرار، وإذا لم يكن ثمة بُدّ فلا تقطع إلا أيدي معدودة لأفراد معدودة، إنه إذا طبق الإسلام

لا يمكث في الأرض إلا الخير والانتعاش والراحة ؛ لتبتدد بعد ذلك من بين الناس كل مظاهر الحرمان والأنانية والجشع والقلق ، ولتبتدد كذلك كل صور التمييع والخوف والفوضى.

بعد هذا التمهيد المهم إدراكه ومعرفته ، نؤكد على ما ذكرناه فيه ، بأن هناك ضوابط للسرقة التي تستوجب الحد ، فليس كل تصرف فيه اعتداء على أموال الآخرين يعتبر في نظر الإسلام سرقة توجب الحد ، وإنما تحرص الشريعة الإسلامية أشد الحرص على صون الدماء أن تهراق بلا جناية كاملة ، تكافئ في حجمها صرامة الحد على السارق ، وهو قطع اليد.

شروط قطع يد السارق

ولا تقطع يد السارق إلا بشروط سبعة ، صنفها الفقهاء تحت شروط قطع السارق ، وأما فـات شرط من هذه الشروط ، فإنه يوجب درء الحد ، وإليك بيان تلك الشروط بشيء من التفصيل :

الشرط الأول: أن يكون السارق مكلفاً ، والتكليف - كما نعلم - منوط بالعقل والبلوغ والاختيار.

أما البلوغ ، فهو سن الاحتلام لدى الذكور ، أما الإناث فالبلوغ هو حصول الحيض في حقهن ، وقيل : يتحقق البلوغ ، بأن يبلغ كل من الذكر والأنثى من العمر خمس عشرة سنة ، متى كان هناك احتلام في حق الذكور ، والحيض في حق الإناث ، فهنا نكون أمام بالغ مكلف مسئول عن تصرفه.

الشرط أن يكون السارق مكلفاً ، فماذا إذا فقد الاختيار ، وكان السارق مكرهاً؟

نقول: لا بد من الاختيار، بمعنى: أن يُقدّم السارق على السرقة، وهو مختار غير مكره، ومن ثم إذا وقع عليه إكراه فسرق، فلا حد عليه، والدليل على نفي الحد عن السارق إذا كان غير عاقل، ولا بالغ، هو الحديث المعروف عن النبي ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق)).

أما المكره الذي يقترب السرقة غير مختار، فإنه أيضاً لا حد عليه؛ لما روي عن النبي ﷺ: ((رفع عن أمتي: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه))، وبهذا؛ فإننا نقول: لا حد على السارق إذا كان غير مكلف، وهو أن يفقد عنصراً واحداً من عناصر التكليف، وهي: العقل والبلوغ، والاختيار، وذلك ما لا خلاف فيه بين العلماء.

الشرط الثاني: أن يكون المسروق مالاً متقوماً، أي: له قيمة، ولا يكون هدرًا مباحًا، وعلى ذلك فلو سرق خمراً، أو خنزيراً، أو كلباً، أو جلد ميتة، فإنه لا قطع لليد في تلك الحالة، وكذلك لو سرق أداة من أدوات الملاهي، كما لو كان مزماراً، أو عوداً، أو نحو ذلك من المعازف، فإنه لا قطع عليه، لماذا؟ قالوا: لأن ذلك ليس من الأموال المتقومة في نظر الشريعة الإسلامية، والتي ينبغي أن تصان لحرمتها، وهو قول العلماء بلا خلاف، إلا ما ذكر عن الحنفية، في جواز بيع الكلب للانتفاع به.

ويستوي في هذا الحكم السابق، ما لو كانت السرقة من مسلم، أو ذمي، فالحكم هو هو متى توافرت في السرقة الشروط المطلوبة، هنا يجب الحد.

قد يتطرق إلينا سؤال: إذا كان الخمر غير متقوم في نظر الشريعة، فماذا إذا كان الإناء المسروق الذي فيه الخمر يبلغ النصاب، ناهيك عما في الإناء من خمر،

ولكن الإناء قد يبلغ حد النصاب، فهل يجب في سرقة هذا الإناء المملوء بالخمير الحد، أو لا؟ رأيان للفقهاء.

أحدهما: أنه لا يقطع؛ لأن ما في الوعاء من خمير تجب إراقته، ولا يجوز إقراره فيه أصلاً، وكذلك فإن الإناء هنا إنما يراد وعاء لما يحويه، وهو الخمر، فصار تابعاً لما لا قطع فيه.

الرأي الثاني: أنه يقطع من سرق إناء فيه خمر، وكانت قيمة الإناء تبلغ النصاب، لماذا القطع؟ قالوا: لأنه سرق نصاباً، وهو الإناء، فكما كان الأمر لو سرق إناء فيه بول، وهذا قول الشافعية، والحنابلة.

ماذا لو سرق حرٌ صغيرٌ، هل تلك السرقة تستوجب القطع أو لا؟ قالوا: لو سرق شخصٌ حرّاً صغيراً فلا قطع فيه؛ لأنه ليس بمال، أي: لأن الحر ليس بمال، أما لو سرقه وعليه حُلِّيُّ بقدر النصاب، ففي ذلك وجهان، أي: لو كان مع الصبي حليٍّ مما جرت به العادة أن يُحَلَّى به الأطفال من الذهب، أو من الفضة، أو من كذا أو من كذا، وقد بلغ هذا الحليّ النصاب، فهل سرقة هذا الصبي، وما معه من حليٍّ بلغ نصاباً يستوجب القطع أو لا؟ وجهان.

الأول: يجب القطع؛ لأنه قصد أن يسرق ما على الصبي من حلي.

الثاني: لا قطع؛ لأن يد الصبي ثابتة على الحليّ، فأشبهه ما لو سرق جملماً وصاحبه راكباً عليه.

كذلك أيضاً عند الفقهاء، أنه لا قطع في سرقة التراب، والطين، واللبن، والآجر - هو الطوب الأحمر - والفخار، والزجاج؛ لتفاهتها.

قالوا أيضاً: ولا قطع في الخشب إلا إذا كان معمولاً، يعني: مُصنَّعاً.

هذا قول في كتب الفقه، ولكن هذا القول، هل يعول عليه الآن في زماننا، وقد أصبح للتراب قيمة، وللطين قيمة، وللبن قيمة، وللزجاج قيمة، وللخشب قيمة، قد تصل هذه القيمة إلى أكثر من النصاب الذي يستوجب القطع؛ لأجل هذا نقول: هذا القول لا يمكن التعويل عليه في أزمنة توالى بعد الإدلاء بهذا؛ لأنه مستمد من واقع الناس في سابق زمانهم، وهو واقع كثيراً ما يحدده العرف، لكن هذه الأشياء في أعرافنا الراهنة متقومة؛ بل هي من الأموال المعتمدة؛ لأهميتها وشدة الحاجة إليها.

الشرط الثالث: أن يبلغ المسروق النصاب، ومن ثم إن بلغ نصاباً وجب القطع، وإن كان المسروق دون النصاب، فلا قطع.

وثمة تفصيل للعلماء في حقيقة النصاب، ولهم في ذلك جملة أقوال، لكننا نختصر منها قولين رئيسيين، يعول عليهما في اعتبار مقدار النصاب الذي يوجب الحد على السارق.

القول الأول - وهو للجمهور من أهل العلم وفيهم: المالكية، والشافعية، والحنابلة، والشيعة الإمامية وآخرون - : حيث ذهب هؤلاء، إلى أن نصاب السرقة، هو ربع دينار، أو ثلاثة دراهم، والدليل على هذا، ما ورد من أحاديث عن رسول الله ﷺ ومنها ما ورد عن عائشة، عن رسول الله ﷺ قال: ((لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً)).

وأخرج مسلم أيضاً، عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قطع سارقاً في مجن - آلة من آلات الحرب - قيمته ثلاثة دراهم، وغير ذلك من الأدلة كثير، ما يدل على تحديد النصاب بربع دينار، أو ثلاثة دراهم فصاعداً.

أما القول الثاني - وهو للحنفية - : وقد ذهبوا فيه إلى تحديد النصاب بعشرة دراهم، وهي معادلة بدينار واحد، ومن ثم، فإذا نقص المسروق عن هذا المقدار، فلا قطع.

ومن أدلة الحنفية، على أن النصاب الموجب للحد هو عشرة دراهم: ما ورد عن أيمن، فيما أخرجه النسائي بإسناده قال: ((لم يقطع النبي ﷺ السارق إلا في ثمن المجن، وثن المجن يومئذ دينار)).

وفي رواية أخرى: ((يقطع السارق في ثمن المجن، وكان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ ديناراً، أو عشرة دراهم)).

كما ورد عن ابن عباس { أن رسول الله ﷺ أول من قطع في مجن قيمته دينار، أو عشرة دراهم، ويبدو من اختلاف الأدلة بين الفريقين، أن ما ذهب إليه الجمهور أحوط، فضلاً عن قوة الأدلة التي استمسكوا بها، لكن ما ذهبت إليه الحنفية أيسر؛ استناداً إلى التوسيع في دائرة الشبهة التي يدرأ بها الحد، ومبعث الشبهة، هو الخلاف في تقدير المجن، فهل هو دينار؟ أو ربع دينار؟ أو هل هو عشرة، أو ثلاثة؟ هذه شبهات فيها نوع من التيسير، كما تتضمن التوسيع في دائرة الشبهة التي يسقط بها الحد.

وعلى هذا، إذا وجد ذلك القدر من النصاب في سرقة واحدة وجب الحد على السارق؛ لوجود الشرط، وهو إكمال النصاب، أما إذا اختلفت السرقة بأن حصلت على فترات متقاطعة ومتقاربة، فلا حد؛ لانعدام الشرط، وهو النصاب؛ بمعنى: أنه لو سرق شخص اليوم ما هو دون النصاب، وكان بالأمس سرق ما دون النصاب، وكان من قبل أمس سرق ما دون النصاب، فاكتمل حد النصاب في سرقة، هل يستوجب ذلك الحد، أو لا؟

قالوا: لا يستوجب ذلك الحد؛ لانعدام الشرط، وهو اكتمال النصاب في كل سرقة.

وإذا رجعنا إلى فقه الحنفية، لوجدنا أن لهم تفريعات وتفصيلات حول هذا الأمر، أردنا التنبيه عليها؛ إتماماً للفائدة، من ذلك، أنهم قالوا: لو دخل الرجل داراً فسرق من بيت فيها درهماً، فأخرجه إلى صحنها، ثم عاد فأخذ درهماً من البيت فأخرجه ثم عاد، فلم يزل يفعل ذلك حتى أخذ عشرة، ثم أخذها جميعاً وخرج بها من الدار، وجب عليه القطع في تلك الحالة؛ لأن هذه سرقة واحدة؛ لأن الدار مع صحنها وبيوتها معتبرة حرزاً، أي: أن الدار بما فيها من صحن، وبما فيها من بيوت - أي: من حجرات أعدت للبيتوتة - يعتبر الجميع حرزاً واحداً، ومن ثم فإنه يجب القطع في تلك الحالة، فما دام في الدار، لم يوجد الإخراج من الحرز، أما وقد خرج من الدار، فقد تحقق أخذ النصاب، فوجب الحد.

لكن لو كان قد خرج في كل مرة من الدار بجزء مسروق، ووضع خارج الدار، ثم عاد، وتكرر منه هذا الفعل حتى اكتمل النصاب على مرات، هنا قالوا: لا يجب القطع؛ لأن هذه معتبرة جملة من السرقات، فكل فعل منه يعتبر بمفرده إخراجاً من الحرز، فكان كل فعل معتبراً سرقة لما دون النصاب، ومن ثم فلا حد؛ لأنه يشترط لوجوب القطع - كما ذكرنا - أن يكتمل النصاب في كل مرة، أما وإنه لم يكتمل، فلا قطع في تلك الحالة.

كذلك لو سرق رجل واحد عشرة دراهم من منزلين مختلفين، بأن سرق من أحدهما درهماً، أو تسعة، فلا حد عليه؛ لأن هاتين سرقتان مختلفتان، فإن كل واحد من المنزلين حرزاً بانفراده، فهتك أحدهما بما دون النصاب غير معتبر في هتك الآخر.

ولكن ما هي الصفة المعتبرة للنصاب الموجب للحد؟ هل المعتبر في النصاب القيمة، أو الوزن؟

اختلف الفقهاء في الصفة المعتبرة للنصاب، من حيث هل يعتبر قيمته؟ أو يعتبر وزنه؟

نجد فقهاء الحنفية، اعتبروا القيمة في المسروق لوجوب القطع، وعلى هذا فقد اشترطوا أن تكون الدراهم المسروقة جياداً، أي: صحيحة غير مزيفة، أو لم يبطل العمل بها، ومن ثم فلو كانت مغشوشة، أو كانت قيمتها دون عشرة صحيحة، فلا يجب القطع في تلك الحالة.

وكذلك المسروق من غير الدراهم، إذا كانت قيمته لا تبلغ قيمة عشرة دراهم جياد، فلا يجب القطع، ووجه ذلك أن اسم الدراهم في الأحاديث ينصرف إلى الجياد.

أما فقهاء الشافعية، فالراجح عندهم، والمعتمد في المذهب، أن الوزن هو المعتبر، وعلى هذا لو سرق شخص ربع مثقال من الخلاص، وهو ما أخلصته النار من الذهب، وقيمه دون ربع دينار فقد وجب القطع؛ لأن الخلاص يقع اسماً للدينار، فيقال: دينار خلاص، ولو سرق خاتماً وزنه أقل من ربع دينار، وقيمه تساوي ربعاً، فلا يقطع في تلك الحالة.

على أن ثمة أقوالاً أخرى لبعض العلماء، عن مقدار النصاب الذي يوجب القطع غير ما قدمنا؛ حيث قالت جماعة، منهم: ابن أبي ليلى، وابن شبرمة: لا تقطع اليد في أقل من خمسة دراهم، وهو مروي عن الحسن البصري. وقيل: تقطع في أربعة دراهم فصاعداً، وهو قول أبي هريرة، وأبي سعيد. وقال عثمان البتي: تقطع في درهمين.

وذهب آخرون إلى وجوب القطع في القليل والكثير، وهو قول الحسن البصري، وداود وآخرين، واستدلوا لذلك، بإطلاق قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، لكن يجاب عن ذلك: بأن إطلاق الآية، مقيد بالأحاديث المذكورة في تحديد النصاب.

واستدلوا كذلك، بما أخرجه الشيخان، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: ((لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده))، فيجاب عن هذا الاستدلال، بما قاله الأعمش، عن المراد بالبيض: بأنه بيض الحديد، وكذلك الحبل، فإن المراد به: ما زاد عن ثلاثة دراهم، كحبل السفينة، وقيل: المراد: تحقير شأن السارق، فإنه - أي: السارق - إذا جعل السرقة عادة له، جرّأه ذلك على سرقة ما فوق البيضة، والحبل حتى يبلغ إلى المقدار الذي تقطع به الأيدي.

تابع: حد السرقة

عناصر الدرس

العنصر الأول : الشرط الرابع الموجب للقطع ٩١

العنصر الثاني : الشرط الخامس والسادس الموجب للقطع ١٠٠

الشرط الرابع الموجب للقطع

تحدثنا عن حد السرقة، وتطرق بنا الكلام عن شروط قطع السارق، وتحدثنا عن الشرط الأول: وهو أن يكون السارق مكلفاً، وكذلك تحدثنا عن الشرط الثاني: وهو أن يكون المسروق مالاً متقوماً، كما تحدثنا عن الشرط الثالث: وهو أن يبلغ المسروق النصاب.

والشرط الرابع: هو أن يكون المسروق محرراً:

بمعنى: أن يأخذ السارق السرقة من حرز، والحرز: هو الموضع الحصين، أو هو المكان الذي يحفظ فيه الأمتعة، والجمع: أحرار، تقول: أحرزت المتاع، أي: جعلته في الحرز، ومما لا شك فيه أن هذا الشرط أساسي في قضية السرقة برمتها، فإن المال الذي لا يكون في حرز، لا شك أنه مال مسيب، ولا شك أيضاً أن هذا المال المسيب عادةً يكون عرضة للسرقة في كل آن؛ بل هو في ذاته على هذا النحو يعتبر عاملاً مؤثراً، ومشجعاً للضعفاء والطامعين من أولي النفوس المريضة أن يسرقوه على سبيل الطمع، والكسب الحرام.

وعلى هذا، فقد شددت الشريعة الإسلامية أكبر التشديد وهي تشترط هذا الشرط المؤثر العظيم لوجوب القطع على السارق؛ حتى لا يقام هذا الحد إلا على ضعيف النفس، تسول له نفسه الدخول في حرز الغير، أو الحصن الحصين للغير، ومن ثم فهذا اجتراء مسف، وتقحم لئيم، يثير إلى مفارقة الجناية في حجمها الكامل بما يقتضي تنفيذ الحد.

هذا، واشتراط الحرز، قال به عامة العلماء، كالمالكية، والشافعية، والحنابلة، والحنفية، وخالف في ذلك الحسن البصري، والنخعي، وداود الظاهري، حيث لا يشترط للسرقة الموجبة للقطع أن يكون المسروق محرزاً، ولعل المستند عند هؤلاء، هو العملُ بظاهر الآية في السرقة التي لا تفصيل فيها، حيث نقرأ في قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨].

أصحاب هذا الرأي أخذوا بظاهر مفهوم الآية، أو بظاهر النص، ومن ثمة لم يشترطوا هذا الشرط.

ولكن مما لا شك فيه، أن اعتبار الحرز هو الصحيح، ومن ثم فلا ينبغي القطع إلا إذا اقتحم السارق الحرز وأخذ منه المال ثم خرج، حتى لو بقي في داخل الحرز ولم يخرج المال فلا يجب القطع، وعلى هذا لو دخل الحرز شخص فحمل المسروق ورمى به إلى الخارج، أو شده على بهيمة، ثم خرج بها، أو وضعه في ماء راكد فحركه حتى خرج الماء المسروق، أو أدخل يده من ثقب في الحرز فأخرجه، أو أدخل آلة أو حديدة فأمسك بها المال فأخرجه، فقد وجب في كل ذلك القطع؛ لحصول الإخراج من داخل الحرز بعد اقتحامه وأخذ المال منه.

والدليل على أهمية الحرز واعتبار الخروج منه، ما أخرجه البيهقي، أن رسول الله ﷺ قال: ((لا قطع في ثمر معلق، ولا في حبيسة جبل، فإذا آواه المراح، أو الجرين، فالقطع فيما بلغ ثمن المجن)) حيث أفاد الحديث، أنه لا اعتداد بأخذ مال من غير حرز، كمن يتناول ثمراً معلقاً من غير أن يدخل الحرز، أو كمن يستولي على حبيسة جبل - وهي الشاة المسروقة من المرعى - كل هذا لا يتوافر فيه هذا الشرط، ومن ثم فلا قطع؛ لعدم تحقق هذا الشرط في تلك الحالة.

ويوضح الإمام علي < هذا المعنى عندما يقول: "لا يقطع السارق حتى يخرج المتاع من البيت"؛ ولذلك نجد أن الإمام الشافعي في هذا الصدد يقول: والحوائط ليست بحرز للنخل، ولا للتمر، الحوائط يقصد بها: البساتين؛ لأن أكثرها مباح، فمن سرق من حائط شيئاً من تمر معلق لم يُقطع، ولا يستحق القطع، نعم، قد يَأثم، ونعم، يلزمه الضمان، ولكن لا يعاقب بحد القطع، فإذا آواه الجرين - أي: وضع في الحرز - وسرق منه، عند ذاك يستحق السارق القطع.

وقال الشافعي أيضاً: وجملة الحرز أن ينظر إلى المسروق، فإن كان الموضع الذي سرق فيه تنسبه العامة إلى أنه حرز مثل ذلك الموضع، قُطِعَ إذا أخرجه السارق من الحرز، وإن لم يحتسب عند العامة حرزاً لم يقطع في تلك الحالة، وبعبارة أخرى: فإنه يرجع في تحديد الحرز إلى ما يعرفه الناس حرزاً، فما عرفوه حرزاً واقتحم قُطِعَ به مَنْ اقتحم، وما لا يُعرف بين العامة حرزاً فأخذه، أو الأخذ منه لا يستوجب القطع؛ لأن الشرع دل على اعتبار الحرز دون أن يبين له حداً، وإذا كان الأمر كذلك، ولم يبين الشرع حداً للحرز، وجب الرجوع في تلك الحالة إلى عرف الناس وعاداتهم.

على أن الحرز على نوعين:

أحدهما: الحرز بنفسه، وهو كل بقعة معدة للإحراز، ويمنع الدخول فيها إلا بإذن كالذُّور، والخوانيت، والخزائن، والصناديق، فكل موضع من هذه المواضع يعتبر بذاته حرزاً؛ لذلك نقول: الحرز بنفسه، هو معدٌّ في ذاته بأن يكون حرزاً.

ثانيهما: الحرز بغيره، وهو كل مكان غير معدٍّ للإحراز، بحيث يدخله الداخلون دون إذن، ولا يمنع أحد من دخوله، وهذا يصدق على المساجد، والفنادق،

والطرق، والأماكن العامة كالمصالح الحكومية مثلاً، فهي من حيث الحكم كالصحراء إذا لم يكن لكل واحد منها حافظ يقوم بحفظها ورعايتها، إذن لا تصير حرزاً إلا بالحارس أو بالغير، فإن كان هناك حافظ يتولى الحراسة، هنا يصبح المكان حرزاً، لكن لا بنفسه بل بغيره، أي: بهذا الحافظ.

ومن ثم نقول: تتوقف صيرورة المكان حرزاً على وجود الحافظ.

هذا خلافاً للقسم الأول، فهو حرز بنفسه، فلا يشترط فيه وجود الحافظ؛ لكونه حرزاً، بغض النظر عن وجود الحافظ وعدم وجوده.

وجملة القول في ذلك: أن ما كان حرزاً بنفسه، لا يقتضي وجود حافظ مستيقظ، بل هو بنفسه حرز؛ لأنه في ذاته حصين ومنيع لا يقوى على دخوله واقتحامه إلا مجترئ ظالم قد أحاطت به خطيئة السرقة على الكمال، فاستحق القطع آنذاك.

ويمثل لهذا بالدكاكين المغلقة في الأسواق، والبيوت المنيعة في داخل العمران، ونحو ذلك من الأمكنة والمواضع الممتنعة بالإغلاق، فلا جرم أن يكون اقتحامها - وهي على هذا النحو من متانة الإغلاق - يستوجب إقامة الحد لكامل الجناية، فمن يقوم مثلاً بكسر باب مغلق لتجر مثلاً، فلا شك أن هذه جناية؛ لأنها قامت على اقتحام حرز بنفسه دون أن يكون هناك حارس له، أما ما كان حرزاً بغيره، فإنه لا يُكتمل الإحراز إلا بحافظ قريب، أو حارس قريب من هذا المكان يظل عليه رقيباً، فإن برحه وتركه هذا الحارس، فقد بات الموضع الذي فيه المال أو المتاع غير حرز.

وليس أدل على ذلك من حديث صفوان، الذي أخرجه أبو داود بإسناده عن صفوان بن أمية، قال: ((كنت نائماً في المسجد على خميصة لي ثمنها ثلاثون درهماً، فجلس فجاء رجل فاختلسها - يعني: سرقها - مني، فأخذ الرجل، وأتى به إلى رسول الله ﷺ فأمر به ليقطع، فأتيته فقلت: أقطعه من أجل ثلاثين درهماً؟ أنا أبيعته وأنسه ثمنها، قال: فهذا كان هذا قبل أن تأتيني به؟!)).

والمستفاد من هذا النص:

أن الخميصة: هي الرداء، أو العباءة، أو الثوب كان محرراً بوجود صاحبه، ولو لم يكن صاحبه موجوداً، أو كانت الخميصة، أو الرداء بغير حافظ، فلا قطع في سرقتهما؛ لانتفاء الحرز، إذن هذا الثياب سرق من المسجد، ونحن قد بينا أن المسجد لا يكون حرراً بنفسه، وإنما يكون حرراً بغيره، وعندما كان صاحب هذا الثوب حارساً له ورقياً عليه، هنا أصبح المسجد حرراً بغيره، أي: بهذا الحارس، وعندما تمت السرقة، واستوفت الشروط، وذهب السارق إلى رسول الله ﷺ ومعه المسروق منه، هنا لم يجد ﷺ مناصاً من أن يحكم بالقتل، فأفاد هذا أن الحرز بالغير، إنما يعتبر إذا كان معه الحارس.

وعندنا أمثلة تطبيقية على أنواع الحرز، لعلنا إذا وقفنا على البعض منها نستطيع أن نميز ونفرق بين ما كان محرراً بنفسه، وبين ما كان محرراً بغيره.

من الأمثلة على ذلك:

أنه لو سُرِق مال ثمين كالذهب، والفضة، وغير ذلك من المجوهرات من البيوت، أو الأماكن المحرزة، أو الدور المنيعة، وكان ذلك في داخل العمران وهي مغلقة إغلاقاً محكماً، هنا يجب القطع؛ لأن مثل هذه المواضع حرز بنفسه، ما دامت

على هذه الهيئة من الإحكام في التغليق، فلا تحتاج إلى حارس، فهي محرزة بنفسها ما دامت على هذه الهيئة، أي: ما دما قد أخذنا بالأسباب، وأحكمنا الإغلاق، أما إذا لم تكن مغلقة، فإنه يُنظر: إن كان فيها حافظ مستيقظ فقد وجب القطع؛ لأن المكان محرز بالحافظ المتنبه، وإذا كان الحافظ نائماً، أو غائباً فترة السرقة لم يجب القطع؛ لأن المكان بات بذلك غير محرز، وأنا أيضاً لم نأخذ بالأسباب التي تؤدي إلى الإحكام، فإن أخذنا بالأسباب وتمت السرقة هنا يجب القطع، حتى ولو لم يكن هناك حارس، أما إذا تهاوتنا ولم نغلق الأبواب، فهنا يكون الأمر كما أوضحنا.

ومن الأمثلة أيضاً:

أنه لو سُرق من بيت في غير العمران كالموجود في الصحراء مثلاً، فإنه ينظر كذلك: إن لم يكن في هذا البيت حافظ لم تُقطع اليد، سواء كان ذلك مغلقاً أو مفتوحاً؛ لأن المال لا يكون محرزاً في مثل هذه الأمكنة من غير حافظ مستيقظ، وإن كان الحافظ نائماً وكان المكان مغلقاً، فهنا يجب القطع أيضاً للإحراز.

أيضاً من الأمثلة:

أنه لو تمت السرقة من السوق وكان في السوق حارس، استوجبت تلك السرقة القطع متى استوفت باقي الشروط؛ وذلك لأن المسروق بوجود الحارس بات محرزاً، وإذا لم يكن في السوق حارس لا يجب القطع؛ لأن المسروق والحالة هذه غير محرز.

أيضاً من الأمثلة على ذلك - وكثيراً ما يتكرر هذا المثال - : لو وضع شخص يده في جيب آخر، فأخذ منه المال وجب القطع في تلك الحالة، لماذا؟

قالوا: لا اكتمال جناية السرقة بدخول الحرز وإخراج المال منه، ويستوي في ذلك ما لو كان الرجل مستيقظاً أو نائماً، فإن جيبه اللاصق بردائه يعتبر حرزاً.

ويدخل في ذلك أيضاً، أولئك السارقون الذين يدسون أيديهم في جيوب الناس حال سهُوهم أو غفلتهم، ويأخذون المال في تلصُّص بارع، فلا جرم أنه يحق بهم حد القطع؛ لماذا؟ لا اكتمال الجناية بدخول الحرز وإخراج المال منه، وذلك هو الطرار - أو هو النشال - الذي يشق ثوب الرجل ويأخذ ما فيه.

وفي هذا المعنى نجد ما أخرجه البيهقي بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي زناد، عن أبيه، عن الفقهاء من أهل المدينة، أنهم كانوا يقولون: على الطرار القطع، وكانوا يقولون: لا قطع إلا فيما بلغت قيمته ربع دينار فصاعداً.

أيضاً من الأمثلة التي نحتاج إليها في توضيح هذا الأمر المهم؛ نظراً لتكرره في كثير من الأحيان: لو كان هناك سارقان أحدهما داخل الحرز والآخر خارج الحرز، فكان الذي بداخله يقوم بمهمة ربط المتاع فقط بالحبل؛ ليشده الآخر إلى الخارج، أو يقوم الداخل بمناولة الخارج الشيء المسروق من ثقب في جدار الحرز مثلاً، فماذا عن حد القطع في تلك الحالة؟ هل يُقطع الداخل والخارج؟ أو الداخل فقط دون الخارج؟

خلاف بين الفقهاء على ثلاثة أقوال:

الأول: يجب القطع عليهما معاً؛ لماذا؟

قالوا: لأننا لو لم نوجب القطع عليهما؛ لصار هذا طريقاً إلى إسقاط القطع، وهو أحد القولين لكل من: الشافعية، والمالكية.

هذا في الحقيقة كلام له وجاهته ؛ لأننا لو قلنا بعدم القطع للأول ؛ لأنه لم تكتمل الجناية في حقه ، وبعدم القطع للثاني - الخارج - لأنه لم تكتمل الجناية في حقه ، لكان هذا طريقاً ، أو مدعاةً إلى إسقاط القطع ، وهو ما يؤدي إلى انتشار الفساد والفوضى في المجتمع ؛ من أجل هذا ، وتحاشياً لما يترتب على ذلك ، فإن أصحاب هذا القول ، يقولون : بوجوب القطع عليهما معاً.

القول الثاني : لا يجب القطع على الاثنين ، وهو قول عند الشافعية ، ووجه ذلك : أن كل واحد من الاثنين لم يخرج المال من الحرز ، الذي في الداخل لم يخرج المال ، والذي في الخارج لم يدخل ويخرج المال.

القول الثالث : يرى وجوب القطع على الداخل فقط دون الخارج ، وهذا القول هو الظاهر من أقوال الحنابلة ، وأحد القولين للمالكية ، ولعل هذا الرأي هو ما يمكن أن نميل إليه ونرجحه ؛ لأن الداخل قد اكتملت جنائته بدخول الحرز وإخراج المال منه ، وذلك بتمكن الآخر من أخذه ، لكن مع ترجيح هذا القول ، إلا أن القول الأول - كما قلت - هو القائل بوجوب القطع عليهما معاً له وجاهته.

ولعل الأمر في هذا - أي : أمر الترجيح - قد يُترك إلى الحاكم ، ليرى في القطع ما يراه ، من حيث تحقيق المصلحة في قطع الاثنين ، أو تحقيق المصلحة في قطع الداخل فقط.

أيضاً المسألة التي هي واحدة من الخلافات المشهورة ، مسألة : ما لو سرق شخص كفنًا لميت في قبره.

هذه المسألة تصنف على أنها نبش، ولذلك يطلق على فاعلها النبش، وهو الذي يفتش القبور عن الموتى؛ ليقوم بسرقة أكفانهم، ولكن ماذا عن عقوبة النبش هذا؟

الحقيقة أن عقوبة النبش، موضع خلاف بين العلماء، حيث وجدنا من يرى عدم وجوب القطع على النبش، وهذا هو قول الإمام أبي حنيفة، وصاحبه محمد، لكن ما دليل الإمام أبي حنيفة، وصاحبه؟

الدليل: أن الكفن ليس بمال؛ لأنه لا يُتمول بحال، وأيضاً فإن الطباع السليمة تنفر عنه أشد النفور، فكان بذلك من حيث المالية تافهاً حتى لو اعتبرناه - والكلام لأبي حنيفة، وصاحبه - مالاً، فإن في ماليته قصوراً؛ لعدم إمكانية الانتفاع به، كما ينتفع بلباس الحي، ومعلوم أن قصور المالية فوق مرتبة الشبهة.

أي: يريد الإمام، وصاحبه أن يقولوا: أن هناك شبهة، ومن المعلوم أن هذه الشبهة تقوم على قصور مالية الكفن، ومتى وجدت الشبهة فإنها تكون دارئة للحد، إذ الحدود تُدرأ بالشبهات، وفي هذا المعنى يقول النبي ﷺ: ((ادروا الحدود ما استطعتم)).

والقول الثاني - وهو للشافعية، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية، وجماعة من العلماء - حيث ذهب الجميع إلى وجوب قطع النبش، واستدلوا على ذلك بعموم قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وهو بهذا الإطلاق يتناول كل سارق، ومنه النبش.

أيضاً ما ورد عن السيدة عائشة > قالت: "سارق أمواتنا، كسارق أحيائنا".

هذا فيما يتعلق بسرقة القبور.

ونكتفي بتلك الأمثلة، كأمثلة توضيحية لأنواع الحرز، التي متى استوعبناها أمكننا في سهولة ويسر أن نحكم بالقطع، أو بعدمه.

الشرط الخامس، والسادس، الموجب للقطع

أما الشرط الخامس، الموجب للقطع: فيكمن في أن تكون هناك دعوى، أو خصومة يقيمها مالك المسروق، أي: لا بد أن ترفع دعوى إلى الجهات المختصة من قبل مالك المال المسروق، يطالب فيها المالك تلك الجهات المختصة بتضمين المتهم بالسرقة، وللحاكم أو للجهات المختصة بعد ذلك أن تقيم على السارق الحد متى استبان لها أصول السرقة على الكمال.

وتأسيساً على هذا الشرط، نقول:

أنه لو اعترف شخص بالسرقة، أو قامت عليه بينة بالسرقة، فلا يقطع إلا أن يأتي المالك ويدعي المسروق ويرفع الأمر إلى الجهة المختصة، وهذا قول قال به فقهاء الحنفية، والشافعية، والحنابلة.

ولكن ما وجه هذا القول؟

ووجه هذا القول: أن المال يباح بالبذل والإباحة، أي: بالدفع إلى الغير وإباحة الانتفاع به، فكل من ملك حقاً من الحقوق، أيّاً كان هذا الحق مالاً، أو غير مال، وهو صاحب القرار فيه، له أن يبيحه ويعطيه للغير، وله أن يتمسك به؛ ونظراً لأن المال يُباح بالبذل، والإباحة، ومن المحتمل أن يكون مالك المال قد أباحه للذي أخذه، أي: قد أباحه للمتهم بالسرقة، أو أن يكون مالك المال قد وقفه على المسلمين، وهو واحد منهم، أو قد أذن له في دخول حرزه، مثل هذه الاحتمالات تعتبر شبهةً يُدرا بها الحد، وعلى ذلك لا ينبغي أن يقام الحد في تلك الحالة على السارق، إلا بعد المطالبة من صاحب المال.

الشرط السادس: إمكانية ادّخار المسروق، ولعل هذا الشرط، أبرز وأشهر ما قال به فقهاء الحنفية، حيث قالوا: يخرج بهذا الشرط - وهو إمكانية ادخار المسروق - الأشياء التي لا تحتل الادخار، والأشياء التي لا تبقى من سنة إلى سنة، بل يتسارع إليها الفساد كسرقة الطعام، والفواكه الرطبة، فهذه أشياء لا يمكن ادخارها في نظر فقهاء الحنفية، ومن ثم قالوا: لا قطع في سرقة الطعام الرطب، والفواكه الرطبة؛ لأن مثل هذه الأشياء لا تحتل الادخار، والإمساك إلى زمان حدوث الحوائج في المستقبل، ومن ثم فهي بذلك تافهة عند الناس.

حتى إنهم قالوا أيضاً: لو سرق الشخص تمرًا من نخل فلا قطع عليه، حتى وإن كان النخل محوطًا بحائط لإحرازه؛ لأن الثمر على رأس النخل لا يعد مالاً، ومن ثم فإنه ما دام الثمر على رأس الشجر فإن جفافه غير تام، ومن ثم فيتسارع إليه الفساد.

إذن إمكانية ادخار المسروق غير متوافر في تلك الحالة، أما لو جف الثمر، ثم جُعل في الجرين فسرقه سارق بعد الجفاف، هنا يجب القطع.

هذا هو كلام الحنفية، لكن وجدنا من الحنفية أيضاً من قال بغير ذلك كالإمام أبي يوسف، حيث حكى عنه أنه قال: بقطع السارق الذي قام بسرقة شيء غير مدخر، أو لا يمكن ادخاره؛ لأن المال حتى ولو لم يكن فيه إمكانية الادخار والاحتفاظ به إلى أيام، إلا أنه مال ينتفع به حقيقةً، ومال يباح الانتفاع به شرعاً، وما يلحق بغير المدخرات مما يتسارع إليه الفساد كاللحم الطري، والسمك، واللبن، فإن هذه الأطعمة لا يمكن ادخارها؛ لسرعة الفساد.

هذا هو كلام الحنفية، ولعل فقهاء الحنفية عندما تحدثوا عن هذا الشرط - وهو إمكانية ادخار المسروق - كان مناسباً لزمهم.

لكن لا نرى ذلك في غير الظروف السابقة، أي: في الظروف الحالية؛ حيث تبدل فيها الحال فيما يتعلق بصيانة الفواكه وحفظها من التلف والفساد، وذلك بالنظر للتقدم العلمي المنظور، وبخاصة في هذه المجالات، ومن ثم فإننا نقول: يمكن حفظ جميع الأطعمة، حتى ولو كانت في نظر فقهاء الحنفية في الأزمان السابقة غير قابلة للادخار؛ لأنها أصبحت في زماننا قابلة للادخار، ولا يتسارع إليها الفساد؛ حيث وجدنا المبردات التي تحتفظ بالأطعمة لشهور، وربما إلى سنة أو لأكثر من سنة، الأمر الذي يجعلنا نميل إلى ترجيح وجوب القتل على سارق الأطعمة কিفما كانت، ما دامت بالغة للنصاب، وكانت في حرز، وهو قول الجمهور من علماء المسلمين.

تابع: حد السرقة؛ وحد الخرابه

عناصر الدرس

- العنصر الأول : الشرط السابع الملوجب للقطع ١٠٥
- العنصر الثاني : كيفية القطع ١١٠
- العنصر الثالث : مفهوم الخرابه، وشروطها ١١٣

الشرط السابع الموجب للقطع

الشرط السابع : انتفاء الشبهة :

الشبهة معلومة ومعروفة، ويعنى بها: الالتباس، ويُراد بها في الحدود: ما كان من نقص في درجة الجناية يجعلها غير مكافئة لمستوى العقوبة المقدرة، وللشبهات دور كبير ومجال فسيح في درء الحدود أن تنفذ؛ ولذلك نجد الكثير من الجنايات لم تبلغ في حجمها وشدتها درجة الكمال، ومن ثم - نظراً لاعتبار هذا الشرط - باتت تلك الجنايات في كثير من الأحيان غير مكافئة للعقاب الذي قدره الشرع؛ لأن هذا القصور في درجة الجناية معتبر في نظر الشريعة شبهة، وهذه الشبهة يُدفع بها الحد.

ولا جرم أن يكون ذلك أيضاً سمةً من سمات الكمال المطلق في شريعة الإسلام، تلك الشريعة الكاملة المثلى التي جاءت لإحقاق الحق وإزهاق الباطل، ودفع الظلم بكل صوره وأشكاله عن العباد، وإذا لم يكن ثمة مناص من تنفيذ العقوبة المقدرة، فإنه لا شك أنه ينبغي أن تأتي الجناية مكتملةً على التمام، لا تشوبها شائبة من نقص أو ضعف أو انحراف، وإذا وقع شيء من ذلك اعتبرته الشريعة شبهةً دائرةً للحد؛ ليقوم مقام الحد عقاب دون ذلك وهو التعزير.

وقد حرص الإسلام على التماس الشبهات؛ لدراء الحدود عن العباد ما أمكن، وفلسفة الإسلام في ذلك واضحة، أن الخطأ في عدم العقوبة خير من العقوبة في ظلم.

وفي هذا المعنى أخرج الترمذي بإسناده عن عائشة > قالت: قال رسول الله ﷺ: ((ادعوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة)).

وأحاديث كثيرة في هذا المعنى عن رسول الله ﷺ منها: ((ادعوا الحدود بالشبهات))، ((ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم)) إلى غير ذلك من الأحاديث.

بعد هذا نقدم أمثلةً يستبين منها السامع والقارئ وجه الشبهة التي تسقط أو تدرأ الحد عن الجناة، ومن تلك الأمثلة: لو أصاب الناس قحط أو مجاعة، حتى جنحت الأنفس الكسيرة طاوية للسرقة من أموال الآخرين حتى تتخلص من غائلة الجوع، فإنه في مثل هذه الحال لا ينبغي أن تقطع يد السارق الجائع ما دام غير واجد ما يأكله، ويعزز ذلك قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٢٣]، والمخصة: هي الجوع وخلاء البطن من الطعام، والآية تعني: أن من دعت ضرورة من جوع أو غيره إلى أكل الميتة وسائر المحرمات، فإن الله غافر له ذلك ولا إثم عليه.

وفي عام الرمادة، أصيب فيه المسلمون بالقحط والجذب حتى أخذتهم الضائقة وشدهم الجوع، فوقع البعض منهم في السرقة ولم يقم عليهم عمر حدًا، وكان يقول: "لا قطع في عام المجاعة".

وهذا الذي ذهب إليه عامة العلماء كالحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والشيعة الإمامية.

ومن الأمثلة أيضًا: لو سرق شخص من بيت مال المسلمين ما يبلغ النصاب، فلا حد عليه؛ لأنه واحد من المسلمين، وله في هذا البيت حق، فلا جرم أن تكون

هذه شبهة مسقطّة، ويدراً بها الحد، وفي هذا المعنى يقول علي < : "ليس على من سرق بيت المال قطع".

ومن الأمثلة أيضاً: أنه لو سرق ضيف من مال المضيف، فإن كان سرق من غير حرز فلا قطع عليه؛ لأنه مأذون له بالدخول بمقتضى تلك الضيافة، ومجرد الإذن يعتبر فيه من الشبهة ما تسقط الحد، أما إن سرق من حرز في داخل الدار فالقطع؛ لأنه وإن أذن له في دخول الدار، لم يؤذن له بالدخول في الحرز، وهذا قول الحنفية، والشافعية، والحنابلة، خلافاً للإمام مالك، حيث لا يجب القطع عنده وإن كسر البيت المغلق.

وفي تقديرنا: أن الصواب ما قال به الحنفية، والشافعية؛ لأن الضيف سار بمنزلة أهل الدار كأنه واحد منهم، وقد أكرموا وأضافوه، وبذلك فإن فعله في الدار يعتبر خيانة وليس سرقةً توجب الحد.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: سرقة أحد الزوجين من الآخر، فإنه لا قطع على الزوجين في تلك الحالة، وإن كان للعلماء تفصيل، حيث يرى فقهاء الحنفية، أنه لا يقطع أحد الزوجين بالسرقة من الآخر، سواء سرق من البيت الذي هما فيه أو من بيت آخر، بينما يذهب المالكية إلى أنه: إن سرق كل واحد منهما من مال الآخر في غير بيته الذي يسكن فيه، وجب عليه القطع.

إلى غير ذلك من تفصيلات الفقهاء، والتي لا يتسع المجال لذكرها.

لكن هناك مسألة ينبغي أن نتحدث عنها، وهي: ما إذا اشترك جماعة في السرقة، أي: تمت السرقة بواسطة جماعة من الناس، فهل يقطع الجميع، أو لا يقطع أحد؟ أو يقطع أحدهم دون الآخر تبعاً لدرجة الجناية؟ للفقهاء تفصيل هنا

يستحسن ذكره ؛ حيث ذهب فقهاء الحنفية ، إلى وجوب القطع على كل واحد من المشتركين في السرقة ، بشرط أن يتضمن المسروق من الأنصباء ما يساوي عدد السارقين أو عدد المشتركين ، أو بعبارة أخرى : أن الحد يلزم المشتركين في السرقة جميعاً ، إذا أصاب كل واحد منهم عشرة دراهم ، وهي مقدار النصاب عند الحنفية ، أما إن أصاب كل واحد أقل من النصاب ، فلا قطع عليهم ؛ وذلك لأن موجب السرقة هو النصاب ، فإذا لم يوجد في حق كل واحد ، فلا ينبغي أن يحد بالقطع ، لكنهم لو دخلوا الحرز وحملوا المسروق على ظهر واحد منهم أو اثنين حتى خرجا ومعهما المسروق ، وخرج الباقيون من غير حمل شيء ، فالقياس أن لا يقطع فيهم غير الحامل ، وفي الاستحسان يجب القطع للجميع ، ووجه ذلك : أن السرقة من الجماعة تكون في العادة بهذه الصورة .

وكذلك لو حملوا المسروق على دابة فخرجت من الحرز ، وجب القطع عليهم جميعاً .

أما الشافعية ، فقالوا : إذا سرقت الجماعة قطع كل واحد منهم إذا كان المسروق من حيث النصاب يعدل أعدادهم ، وهو ما قالته الحنفية ؛ وذلك لأن كل واحد منهم يطلق عليه أنه قد سرق نصيباً وهو يقتضي القطع ، أما إذا أخرج أحدهم نصابين أو ثلاثة أو أكثر بعدد السارقين ، ولم يخرج الآخرون شيئاً ، وجب القطع على الذي أخرج فقط ؛ لأنه انفرد بالسرقة على التمام ، وأما إذا اشتركوا في سرقة نصاب واحد فلا حد على أحدهم ؛ لعدم اكتمال الجناية في حق كل واحد منهم .

وقال أبو ثور : يجب الحد عليهم جميعاً ؛ قياساً على قتل الجماعة بالواحد ، وهو ضعيف ومرجوح .

أما فقهاء المالكية، والحنابلة، فقد ذهبوا إلى وجوب الحد بالقطع على المشتركين جميعاً ما دام المسروق قد بلغ النصاب، وهو ثلاثة دراهم، ومن ثم فيتبين من كلامهم أنهم لم يشترطوا تعدد الأنصاء، ليصيب كل سارق من المشتركين بمفرده نصاباً واحداً، كما هو الشأن عند فقهاء الحنفية، والشافعية.

ووجه ذلك: أن هؤلاء السارقين اشتركوا في هتك الحرز وإخراج النصاب، كما لو كان ثقيلاً فحملوه مجتمعين وأخرجوه، وكذلك فإن الحاجة إلى الزجر عن السرقة وهتك الحرز، يقتضي تنفيذ الحد عليهم جميعاً.

على أن المالكية أيضاً، يركزون على عنصر التعاون في السرقة ليجب القطع على الجميع، فإذا انتفى التعاون بين المشتركين لا يقطع منهم إلا مَنْ خرج من الحرز وهو مستقل بمفرده بنصاب.

الوسائل التي تثبت بها السرقة:

لا ينبغي أن يقطع السارق إلا بدعوى من المسروق منه، وهو صاحب المال حتى ولو اعترف السارق، أو قامت عليه بينة بأنه سرق، وعلى هذا، فإن الذي يوجب الحد على السارق ليس الإقرار منه، أو الشهادة عليه، وإنما الدعوى من مالك المال عليه؛ لأن الخصومة معتبرة شرطاً لظهور السرقة وتنفيذ الحد.

إذن لو تمت السرقة بناءً عن إقرار، أو عن شهادة دون دعوى من مالك المال، فلا قطع إذ لا خصومة.

ووجه ذلك: أن المال المسروق ربما كان مباحاً للسارق من خلال سبب من الأسباب، كما لو كان مالك المال أباحه إياه، أو وقفه على المسلمين، أو على جماعة منهم، وكان السارق واحداً منهم، من أجل ذلك كانت المطالبة المتمثلة

في الدعوى ضرورية من المالك ؛ إذهاباً للشبهة ، وهو ما ذهب إليه جمهور الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة.

أما المالكية ، فقد اتفقوا على أن السرقة تثبت بشاهدين عدلين ، وبإقرار من السارق إن كان ذلك عن طوعية ، ومن ثم فبناءً على كلامهم أنه لو أقر السارق على نفسه بأنه سرق قُطِعَ ، شريطة أن يكون حين الإقرار طائعاً غير مكره ، وقالوا أيضاً : إن المقر على نفسه بالسرقة ، له أن يرجع عن الإقرار ولا حدَّ عليه.

إذن المهم في كلام المالكية ، هو إثبات السرقة بكل من الإقرار ، والشهادة ؛ ليتسنى للحاكم بعد أن يقيم الحد على السارق ، ولو لم يكن ثمة دعوة ، أو خصومة مقامة من ذلك المالك.

كيفية القطع

إذا تمت السرقة بكمالها دون أن تشوبها شائبة من شبهة ، وجب أن يقام الحد على السارق ، وكيفية القطع : أن تقطع يده اليمنى من مفصل الكوع ، أي : أعلى الكف ، ولا ينبغي القطع بأزيد من ذلك بما يتجاوز الزند ، وفي هذا المعنى أخرج البيهقي ، أن النبي ﷺ : ((قطع يد السارق من المفصل)).

ومن المعقول - كدليل على القطع من المفصل - : أن البطش باليد عادةً يتم عن طريق الكف إلى مفصل الكوع ، وقد أوجبت الشريعة الدية كاملةً بقطع اليدين من مفصل الكوع ، وفي اليد الواحدة حتى مفصل الكوع نصف الدية ، وفيما زاد عن ذلك وجبت فيه حكومة ، أي : تقدير لقدر الجرم ، يقدره المختصين في هذا الأمر.

ومن رحمة الشريعة الإسلامية على القاطع حتى لا تحدث السرايا عند القطع، قالت الشريعة بوجوب حسم الجرح؛ كي لا يستمر النزف فيهلك المقطوع، والحسم معناه: أن توضع اليد من موضع القطع في زيت يغلي، فتحسم بذلك العروق، ويتطهر الجرح، وينقطع النزف، وفي حسم الجرح بعد قطع اليد، أخرج البيهقي بإسناده عن أبي هريرة: ((أن رسول الله ﷺ أتى بسارق سرق شملةً - ثياباً، أو كساءً - اشتمل به، فقالوا: يا رسول الله، إن هذا قد سرق، فقال رسول الله ﷺ: ما أخاله سرق، قال السارق: بلى يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: اذهبوا به، فاقطعوه، ثم احسموه، ثم اتوني به، ففُطِع، فأُتِيَ به، فقال: تُبُّ إلى الله ﷻ قال: تبتُّ إلى الله، قال: تاب الله عليك)).

لكن ماذا إذا لم تكن للسارق يد يميني؟

قالوا: قطعت رجله اليسرى من مفصل الكعب، وإذا كانت اليمنى ناقصة الأصابع، أو قطعت منها بعض الأصابع؛ لأن اسم اليد يقع عليها، إلا أنهم قالوا: إذا كانت اليمنى شللاً فلا ينبغي أن تقطع؛ لأنها كالمعدومة، وتقطع بدلاً منها رجله اليسرى، وإذا سرق ثانيةً وجب أن تقطع رجله اليسرى من مفصل الكعب دون زيادة؛ لأن هذا الجزء يطلق على الرجل، وهو ما يجب به نصف الدية، وإذا قطعت رجله اليسرى وجب أن تُحسم بالزيت المغلي، أو بأي وسيلة من وسائل العلاج؛ حسمًا للدم أن ينزف، وتطهيرًا للجرح.

أما لو سرق ثالثةً، ورابعةً، هل تقطع يده اليسرى، ثم رجله اليمنى؟ أو ينبغي الاقتصار على القطع في اليمنى واليسرى، ونلجأ إلى التعزير؟

ثمّة خلاف بين العلماء في هذه المسألة، على النحو التالي:

الفريق الأول: يرى أنه إذا قطعت يده اليمنى، ثم رجله اليسرى فلا قطع عليه بعد ذلك فيما لو سرق الثالثة، وإنما يعزر حبساً في السجن؛ تخليداً حتى يتوب، وذلك على سبيل الاستحسان، واستدلوا على ذلك، بما ورد أن علياً < أُتِيَ بسارق فقطع يده، ثم أتى به فقطع رجله، ثم أتى به فقال: "أقطع يده!! بأي شيء يتمسح؟"، أي: بأي شيء يتوضأ، ويستنجي، ويأكل، ويشرب، بأي شيء؟ ثم قال: "أقطع رجله!! على أي شيء يمشي؟ إني لأستحيي من الله"، ثم ضربه وخلده في السجن.

أما الفريق الثاني: المالكية، والشافعية، والحنابلة، في قولهم الثاني: فقد ذهبوا جميعاً إلى وجوب الاستمرار في القطع؛ ليأتي القطع على اليدين والرجلين جميعاً، وذلك إذا تعددت السرقات من السارق، يعني: أنه إذا قطعت يده اليمنى، ورجله اليسرى، ثم سرق بعدها للمرة الثالثة، وجب أن تقطع يده اليسرى، وإذا سرق للمرة الرابعة قطعت رجله اليمنى، وإذا سرق في المرة الخامسة وجب في حقه التعزير، واستدلوا على ذلك، بما أخرجه النسائي عن جابر بن عبد الله قال: ((جيء بسارق إلى النبي ﷺ فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، فقال: اقطعوه، فقطعوا، ثم جيء به الثانية، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: اقطعوه، فقطع، ثم جيء به الثالثة، فقال: اقتلوه، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: اقطعوه، ثم أُتِيَ به الرابعة، فقال: اقتلوه، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: اقطعوه، فأتى به الخامسة، فقال: اقتلوه)).

هذا ما استدل به أصحاب القول الثاني، الذين ذهبوا إلى القول بتعدد القطع مع تكرار السرقة.

هذا فيما يتعلق بجريمة السرقة، وكيفية القطع.

مفهوم الحراية، وشروطها

الحراية من حيث الحكم ووجوب الحد، مأخوذة من قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣]، فهذه الآية نزلت في الذين يقطعون الطريق، وذلك بقتل المارة، أو أخذ أموالهم، أو تخويفهم، فإنهم جرأ ذلك يجب أن يحيق بهم الخزي في الدنيا، وهو الحد الذي يتراوح بين القتل، والقطع من خلاف، أو النفي، وهو قول العلماء والمذاهب بتفاوت سوف يتضح في مكانه - إن شاء الله.

ماهية الحراية:

فقد عرفها الكاساني، في بدائع، حيث قال: إنها الخروج على المارة؛ لأخذ المال على سبيل المغالبة، على وجه يمنع المارة عن المرور وينقطع الطريق، سواء كان القطع من جماعة، أو من واحد يكون له قوة القطع، سواء كان القطع بسلاح، أو غيره من العصا، والحجر، والخشب، ونحو ذلك؛ لأن انقطاع الطريق يحصل بكل من ذلك، وسواء كان بمباشرة الكل، أو التسبب من البعض بالإعانة والأخذ.

إذن، من نص الكاساني، يتبين لنا أن الحراية: هي أن يخرج جماعة على المارة في طريق ما؛ ليأخذوا ما معهم من مال، أو متاع، على سبيل المغالبة والقوة، ويستوي في هذا الأمر - كما هو واضح في نص (البدائع) - ما إذا كان هذا

الأمر قد تم من جماعة أو من واحد، حيث تتحقق الحراية من الجماعة أو من الواحد، ويستوي أيضاً في ذلك ما إذا كان مع القائمين على هذا الأمر من قطاع الطريق سلاح أو غير سلاح من العصا، والحجر، والخشب؛ وذلك لأن النص يفيد: أن انقطاع الطريق يحصل بكل من ذلك، وأنه يستوي في هذا الأمر ما إذا كان الأمر الصادر من قطاع الطريق قد تم بمباشرة الكل، أو تم بالتسبيب من البعض عن طريق الإعانة، وما إلى ذلك.

هذا هو التصور الحقيقي في جريمة الحراية، أو قطع الطريق.

ولكن لا بد من توافر شروط حتى تتحقق أحكام الحراية في هؤلاء القائمين بتلك الجريمة، ومن ثم فلو انتفت تلك الشروط، لم تتحقق فيهم أحكام الحراية.

ومن هذه الشروط ما يلي:

الشرط الأول: أن تقع الجناية في خارج المصر، وهذا قول الحنفية، والحنابلة في قول لهم، لكن ما وجه التخصيص بأن تكون تلك الجناية في خارج المصر؟

الوجه في ذلك: أن حد الحراية مخصوص بقطاع الطريق، وقطع الطريق إنما يكون عادةً في خارج المصر، حيث الرهبة، وانعدام الأمن، وانقطاع الغوث، أما في داخل المصر فلا مدعاة للرهبة، ويضاف إلى ذلك أيضاً أن هناك إمكانية للغوث عند الحاجة، وعند ذاك لا تكون للمعتدين شوكة، فإذا ما اعتدوا بأخذ المال قهراً والشأن هكذا، كانوا من المختلسين، ومعلوم أنه لا حدٌ على المختلس.

هذا هو كلام الحنفية، والحنابلة في قول لهم، ومفاده أن جناية المحاربة لا تكون إلا في خارج المصر.

وهناك آخرون من العلماء لهم اتجاه آخر يختلف عن هذا الاتجاه، حيث ذهب هؤلاء العلماء إلى وجوب حد الحراة على الذين يقطعون الطريق في داخل المصر وفي خارجه؛ وذلك لأن الآية تتناول بعمومها كل محارب، ويستوي في هذا الأمر ما إذا كان في داخل المصر، أو في خارجه، بل إن هذا العدوان لو وُجد في داخل المصر لكان أشد وأعظم في نشر الفزع والخوف، فكان ذلك أولى بإقامة الحد، وهذا قول المالكية، والشافعية، والظاهرية، والحنابلة في الراجع من مذهبهم، حيث اتفق هؤلاء جميعاً - ومعهم آخرون - على أن حد الحراة لا يقتصر على وجود جريمة خارج المصر، بل يستوي ما إذا كانت الجريمة داخل المصر أو خارجه.

تابع: حد الخرابة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : بقية شروط حد الخرابة ١١٩
- العنصر الثاني : أحوال قطع الطريق ١٢٥
- العنصر الثالث : حكم الردء "المعاون أو المساعد لقطاع الطريق" ١٢٨

بقية شروط حد الحراية

كنا قد تحدثنا عن شروط الحراية ، وذكرنا : إن هناك خلافاً بين الفقهاء حول ماهية الشرط الأول ، ولا يبقى لنا في هذا الشرط إلا أن نقول : بأن الأرجح هو الرأي الذي يرى : أنه يستوي في جناية الحراية ما إذا تمت في خارج المصر أو في داخله ؛ لأننا مثلاً في مدينة القاهرة وهي من أعظم الأمصار ، شهدت - وتشهد - أعمالاً من العنف وقطع الطريق كما هو الشأن في الكثير من بلدان العالم ، هذه الأمور تتم داخل المدن على مسمع ومرأى من العين ، وهذا الأمر يتم - كما ذكرنا - ليس في مدينة بعينها ، وإنما يتحقق حتى في أكبر المدن "الأمريكية" ، و"الأوربية" ، ويكفي أن تعليمات الشرطة في كثير من أكبر المدن "الأمريكية" ، تنصح المواطن والأجنبي بتسليم ما معه من مال بمجرد طلب القاطع منه ؛ لكي يحفظ حياته المهددة لو تردد في ذلك .

فأعمال الحراية إذن تتم الآن في كل مكان ، ولا فارق بين الصحراء ، والمصر ، والقرية .

الشرط الثاني في جريمة الحراية : أن يكون مع المحاربين سلاح ، سواء كان السلاح من حديد أو من غيره كالعصا ، والحجر ونحو ذلك ؛ لأن قطع الطريق لا يتحقق من غير سلاح يخيف المارة ، وينشر فيهم الرعب ، فيستسلمون للعدوان ، لكن المحاربون من غير سلاح ، لا يستطيعون تحقيق مقاصدهم في القتل ، أو التخويف ، أو أخذ المال ، وهو ما ذهب إليه العلماء خلافاً للظاهرية ، فإنه يستوي عندهم ما لو كان المحارب حاملاً سلاحاً أو غير حاملٍ ، حيث قال ابن حزم : المحارب : هو

المكابر المخيف لأهل الطريق، المفسد في الأرض، سواء بسلاح أو بلا سلاح أصلاً.

هذا هو الشرط الثاني، أن لا تتحقق جريمة الحراية إلا إذا كان هناك سلاح، بغض النظر عن نوعية هذا السلاح، كأن كان سلاحاً من حديد أو من غيره.

الشرط الثالث: العدوان جهاراً وقهراً، وذلك يتحقق في أن يعتدي قطاع الطريق على المارة مجاهرةً في غير تلصصٍ ولا اختطافٍ، ويتحقق أيضاً بأخذ المال من المارة بالقهر والغلبة، أما إن تم أخذ المال منهم استخفاءً، فهذا يكتف على أنه سرقة، ومن ثم فيطبق على هؤلاء حكم السارقين، وهو حد القطع، أما إذا اكتملت جناية السرقة من حيث الصفات والشروط، فعند ذاك تستوجب تلك الجريمة حد القطع، وهي العقوبة المقررة للسرقة المستوفية لصفاتها ولشروطها.

أما إن تم العدوان عن طريق الاختطاف، فلا قطع عليهم كما بينا سابقاً. وكذلك لا حدٌ على المختلسين الذين يختلسون الأموال، ثم يولون مدبرين معتمدين على سرعتهم في الركض، أو ركوب السيارات، أو الخيل، فهؤلاء ليسوا من المحاربين، أو ليسوا من قطاع الطريق، بل إن قطاع الطريق هم الذين يعتمدون على شوكتهم فيعتدون على الناس في ظهور ومجاهرة.

الشرط الرابع: فيتحقق في أخذ المال من حرز، وهو ما ذكر في باب السرقة، من اشتراط الإحراز للمال المذكور، وصفة الإحراز - كما ذكرنا - بالنفس، أو بالحافظ - كما بينا - ومن ثم فلا تكتمل جناية الحراية لو أخذ المال وهو غير محرز، وهذا ما ذهب إليه الجمهور من الفقهاء.

الشرط الخامس: أن يبلغ المال المأخوذ النصاب، وهو عند الحنفية مقدراً بدينار، أو بعشرة دراهم، وعند الجمهور مقدراً بربع دينار، أو ثلاثة دراهم - كما بيناه عند الحديث عن السرقة - وهو النصاب في الحرابة، وهو معتبر أيضاً عند جمهور الحنفية، والشافعية، والحنابلة.

ومع اتفاق الفقهاء على مبدأية وجود النصاب، إلا أنهم اختلفوا في حجم النصاب ومداه، فقال الحنفية، والشافعية: يشترط أن تكون حصة كل واحد من المحاربين بالغة نصاباً، وعلى ذلك فإن كان حصة الواحد دون ذلك لم يقطع، لكن الحنابلة لم يشترطوا هذا الشرط، أي: لم يشترطوا عدد الأنصباء تبعاً لعدد المحاربين، ومن ثم فإنهم قالوا: لو أخذوا جميعهم ما يبلغ نصاباً واحداً، وجب في حقهم القطع من غير أن تبلغ حصة كل واحد منهم نصاباً، أما المالكية فلم يشترطوا النصاب؛ لوجوب القطع من خلاف، فقالوا: ليس حد المحاربين مثل حد السارقين، والمحارب عندهم على هذا المعنى: هو الذي يأخذ المال قليلاً أو كثيراً، فهو عندهم سواء.

إذن، الفقهاء وإن اتفقوا على مقدار النصاب، وهو عشرة دراهم عند الحنفية، أو ربع دينار، أو ثلاثة دراهم عند الجمهور، إلا أنهم اختلفوا: هل يستلزم تعدد النصاب مع تعدد المشتركين في جريمة قطع الطريق؟ خلاف بين الفقهاء؛ حيث بينا أن هناك من يشترط أن تكون حصة كل واحد من المحاربين بالغة للنصاب، وهناك من لا يشترط ذلك كفقهاء المالكية.

الشرط السادس: التكليف: إذن بهذا الشرط لا ينسحب حكم المحارب من حيث الحد، أو التعزير أو نحو ذلك على غير المكلف، وغير المكلف - كما نعلم -

هو الصبي الذي لم يبلغ ، وكذلك المجنون الذي يستر عقله الجنون ، وهؤلاء ورد فيهم حديث رسول الله ﷺ : ((رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتى يبلغ ، والنائم حتى يستيقظ ، والمجنون حتى يفيق)) ، ومعلوم أن التكليف منوط بالعقل ، والبلوغ ، ومن ثم فمن كان غير عاقل ، ولا بالغ ، بات غير مكلف ، هو بذلك لا يحتمل من المسؤولية الجزائية ما يلحقه بعذاب الحد كالقتل ، أو القطع ، وإنما يُنَاط بذمته تكليف مالي ، يؤديه الولي ، أو الوصي من مال غير المكلف ؛ لما أوقعه بغيره من ضرر كيفما كان.

أما المكلف ، فإنه بلا شك يتحمل مسؤولية الحد بالقطع إذا كان من المحاربين ، ويستوي في ذلك ما لو كان المحارب رجلاً أو امرأة ، سيِّداً أو خادماً ، عظيماً أو ضيعاً ، إلا ما اشترطه الشافعي لوجوب الحد هنا ، وهو الإسلام ، الأمر الذي به يخرج الذمي ، فلا ينسحب عليه في تلك الحالة - بناءً على ما قاله الشافعي - حكم المحارب.

الشرط السابع: أن يظفر بهم الإمام قبل أن يتوبوا ، أي : يتمكن الإمام أو الحاكم من القبض على هؤلاء الجناة قبل أن يتوبوا ، ومن ثم إذا ظفر بهم الإمام قبل توبتهم ، أقام عليهم حد الحراة تبعاً لما قارفوه أو ارتكبوه من جنایات ، وفي تلك الحالة لا تنفع التوبة ، ولا تدفع عنهم عذاب الحد ، لكنهم إن تابوا قبل اقتدار الإمام عليهم ، أو قبل قبض الإمام عليهم ، امتنع الإمام عن عقابهم بالحد ؛ امتثالاً لقول الله تعالى : ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ

اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤﴾ [المائدة : ٣٤].

لكن ما معنى التوبة هنا؟

التوبة هنا، تعني: رجوعهم عما قارفوه أو ارتكبوه من قطع الطريق، مع الندم على ذلك، والعزم على أن لا يفعلوا شيئاً من ذلك في المستقبل، وليس هذا فقط، بل لا تكتمل التوبة حتى يردوا ما أخذوه من مال لصاحبه، وعلى هذا النحو إذا تحققت التوبة بندمهم وعزمهم على الرجوع فيما هو آتٍ، وردهم المال لصاحبه، اندراً الحد أصلاً، أيّ كان هذا الحد متضمناً قتلًا، أو قطعاً، أو صلباً، أو نفيًا.

أما فيما يتعلق بحقوق الأدميين كالقصاص، والأروش، فقد وجبت مراعاتها، أي: لا تؤثر التوبة فيما يتعلق بحقوق الأدميين، وعلى هذا فإذا حصل منهم - أي: من هؤلاء القطاع - قتل أو جراحات فتأبوا، دفعهم الإمام لأولياء المقتولين، أو لأصحاب الجراحات؛ ليكون لهم الخيار، فإن شاءوا اقتصوا منهم، وإن شاءوا عفوا مطلقاً، أو عفوا عن القصاص إلى الدية، أما إذا لم يقترب القاطع جناية القطع، أو الجرح، أو أخذ مال هنا تكون التوبة بالندامة مع الإعلان عن عدم الرجوع في المستقبل، وليس في ذمته بعد ذلك حق من حقوق الله أو الأدميين.

ذلك ما ذهب إليه جمهور الحنفية، والشافعية، والحنابلة في أحد القولين لهم.

كيف تتحقق التوبة؟

التوبة من حيث الكيفية، تعني: إتيان المحارب للإمام طائعاً مختاراً، وإظهار التوبة والرجوع عنده، وهذا قول الحنفية، وقيل: إن التوبة بينها ظهور الصلاح في

حال المحارب، وذلك يُعلم بمضي مدة من الزمن تكفي لظهور صلاحه، والتحقق من إقلاعه عن الفساد، وهذا هو قول الشافعية، والحنابلة في أحد وجهين.

واستند هؤلاء في ذلك إلى قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابَ وَأَصْلَحَ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ﴾ **إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا** ﴿١٦﴾ [النساء: ١٦]، وقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ﴿٣٩﴾ [المائدة: ٣٩]، فهنا علق العفو بالتوبة والإصلاح؛ لأنه ربما أعلن عن التوبة على سبيل التقية، فلا يمكن التحقق من صحتها حتى يقترن بالإعلان إصلاح في زمان يؤثق فيه بتوبته.

هذا فيما يتعلق بكيفية تحقق التوبة.

وهناك شروط أخرى عند فقهاء الشافعية، والحنابلة كالإسلام، ومن ثم وتأسيساً على هذا الشرط، قالوا: إن الكفار ليسوا بقطاع طريق، حتى وإن أخافوا السبيل، وقتلوا وأخذوا الأموال، وقد استندوا في ذلك إلى الظاهر من قول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾، حيث قالوا في وجه الاستدلال من الآية: إن الكفار تقبل التوبة منهم في كل الأحوال، ويستوي في ذلك قبل الاقتدار عليهم أو بعده؛ لأن الإسلام - كما نعلم - يجب ما قبله.

هذا ما قال به فقهاء الشافعية، والحنابلة.

أما الحنفية، والمالكية، فلم يشترطوا الإسلام؛ لوجود الحد في الحاربة، ومن ثم فيستوي في المحارب أن يكون مسلماً، أو كافراً سواء كان الكافر ذمياً، أو مستأمنًا. ولعل هذا الرأي الأخير، هو الراجح في تلك المسألة، الذي يقوم على أن الحاربة والعقوبة المقررة، لا تتوقف على ما إذا كان المحارب مسلماً، أو غير مسلماً.

أحوال قطع الطريق

لا شك أن هناك أحوالاً متباينةً لقاطع الطريق، تتفاوت فيها الجنايات المقترفة من حيث النوع والدرجة، أو من حيث الحجم، والتفاوت في حجم الجنايات ودرجاتها، لا شك أنه يقتضي تفاوتاً في مستوى العقوبة المفروضة على قاطع الطريق؛ لذلك كان من الأهمية بمكان معرفة أحوال قاطع الطريق؛ حتى يتمكن من عقوبة كل جريمة أو كل جنائية، فهناك تفاوت في الجرائم وتفاوت في الجنايات يترتب عليها تفاوت في العقوبة.

وليبيان ذلك نقول:

هذه الأحوال، يمكن أن نذكرها في خمسة أحوال:

الحال الأول: أن تكون الجناية من القاطع بالقتل وأخذ المال، أي: تنحصر الجناية من القاطع في القتل وأخذ المال، وعلى ذلك فلو قطع الطريق، ثم قتل وأخذ المال، فللعلماء في ذلك تفصيل؛ حيث ذهب فقهاء الشافعية، والإمام أبي حنيفة: إلى أن للإمام الخيار في ذلك، فإن شاء قطع يده ورجله، ثم قتله وصلبه، وإن شاء لم يقطعه، وقتله وصلبه فقط، وعند الصاحبين: يقتل ولا يقطع، هذا في حق القاطع الذي قتل وأخذ المال.

الرأي الأول: يرى أن الأمر للإمام، وأن الإمام له الخيار، إن شاء قطع يده ورجله، ثم قتله وصلبه، وإن شاء لم يقطعه، وقتله وصلبه.

أما المالكية، فإن القاطع في هذه الحال منوط أمره - أي: يرجع أمره - إلى اجتهد الإمام، ومشورة الفقهاء بما تقتضيه المصلحة وذب الفساد، وليس ذلك

تبعاً لهوى، بل على الاجتهاد على سبيل الذب عن كرامة المسلمين وحرماتهم، وعلى هذا فإن الإمام مُخَوَّل بقتل المحارب وإن لم يقتل ولم يأخذ المال، طالما أن هذا أمر مرجعه إلى الإمام يقضي بما فيه المصلحة.

أما الحنابلة، فقد قالوا: بقتله في ظاهر المذهب، ولا ينبغي أن يسقط الحد عن المحارب بالعفو عنه؛ لأن الحدود لا تسقط بالعفو.

هذا فيما يتعلق بالحال الأول، الذي يتمثل في القتل وأخذ المال.

الحال الثاني: ويتمثل في أن تكون الجناية بالقتل من غير أخذ المال، أي: القتل فقط، دون أخذ المال، وجزاؤه هنا القتل من غير صلب، وهو ما ذهب إليه الجمهور، ووجه ذلك: أن جناية المحارب بالقتل وحده، هي دون جنايته بالقتل مع أخذ المال، لا شك أن جرمه بالقتل فقط، أقل من جرمه بالقتل وأخذ المال، ومن ثم فوجب أن تكون العقوبة هنا أخف، وهي القتل من غير صلب.

أما فقهاء المالكية، فهم يختلفون عن الجمهور في مقتضيات الحراة من حيث درجة الحد على قاطع الطريق؛ ولذلك فهم دائماً وأبداً يعتبرون الإمام مخولاً باجتهاد ما يراه مناسباً من عقاب رادع، حتى ولو كان ذلك بقتله وقطعه، أو بقتله وصلبه، أو بقتله من غير صلب، ما دام يراد بذلك مصلحة المسلمين.

الحال الثالث: أن تكون الجناية بأخذ المال من غير قتل، والعقوبة هنا أن تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى، وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ خَلَفَ﴾ [المائدة: ٣٣] والقصد من القطع: ﴿مَنْ خَلَفَ﴾ ما فيه من رفق بالمقطوع، فلو قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى، لَمَا استطاع أن يمشي أو يقف، وفي ذلك من العنت والشدة ما فيه، وفوق ذلك فإن الجاني بأخذ المال عليه إعادة ما أخذ إلى صاحبه؛

لأنه بجنايته يكون ضامناً، وللمالكية أيضاً رأي آخر في هذه الحال الثالثة، حيث يقولون: أن الإمام مخير بين قتله، أو صلبه، أو قطعه، أو نفيه.

الحال الرابع: أن تكون الجناية بمجرد التخويف ونشر الذعر في طريق المسلمين من غير قتل ولا أخذ لمال، وهنا تكون عقوبة المحاربين النفي من الأرض؛ أمثالاً لقول الله تعالى: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]، وبذلك فجزاؤهم النفي من الأرض، وهو أن يشرّدوا عن الأمصار والبلدان، فلا يُتركوا يَأوون إلى بلد ما، وقيل: ينفى المحارب من بلد إلى بلد آخر كالزاني غير المحصن.

لكن الفقهاء لهم في النفي من الأرض كلام، حيث هناك من يرى: أن النفي يقصد به أن يشرّدوا عن الأمصار والبلدان، بحيث لا يترك في بلد بعينه، بينما هناك من يرى: أن النفي الوارد في الآية يتحقق بنفيه من بلده إلى بلد آخر، كما هو الشأن في حق الزاني غير المحصن.

ومع ذلك، وأن هذه العقوبة واردة في قول الله تعالى: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾، فقد قال فقهاء الحنفية، والشافعية: إن جزاءه التعزير والحبس، وذلك يقرره السلطان حسب ما يرى؛ وذلك لأن القاطع قد تعرض للدخول في معصية عظيمة، فوجب تعزيره كالذي تعرض للسرقة بالنقب قبل أن يسرق، أو الذي يتعرض للزنا بالتقبيل دون أن يقع منه الزنا، فإنه يعزر.

الحال الخامس: التوبة من المحاربين قبل الاقتدار عليهم:

وهنا نقول: فإن تاب هؤلاء قبل أن يقدّر عليهم السلطان، فقد سقطت عنهم حقوق الله - تبارك وتعالى - وبقيت في ذمتهم حقوق الأدميين من الأنفس

بالقصاص، ومن الأموال بتضمينها واستردادها، ومن الجراح بالقصاص إن أمكن، أو الأروش عند عدم الإمكان، وذلك إن أصر أصحاب الحقوق على أخذها، إما إن عفوا فقد سقطت عنهم، هذا مع العلم بأن حقوق الله هي القتل، والصلب، والقطع من خلاف، والنفي، فإنها جميعها تسقط عند التوبة قبل الاقتدار عليهم؛ وذلك بقول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٣٤)، أما إن تابوا بعد اقتدار السلطان عليهم، فلم يسقط عنهم شيء من الحدود المفروضة؛ لظاهر قول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾، وذلك ما اتفقت عليه كلمة الفقهاء بلا خلاف من أحد.

ووجه هذا: أن التوبة من المحارب قبل الاقتدار عليه تحمل دلالة ظاهرة على صدقه وإخلاصه، لكنها إن كانت بعد الاقتدار عليه فإنه يحتمل بذلك أن تكون هذه التوبة غير صادقة، بل جاءت اصطناعاً وعلى سبيل التقية من إقامة الحد.

حكم الردء "المعاون أو المساعد لقطاع الطريق"

الردء في اللغة، يعني: المعين، أما موقع الردء في الحرابة وبين قطاع الطريق: فهو أن يكون مؤيداً ومناصرًا ومعاضداً للمباشرين منهم.

وعلى ذلك نقول: فالذي يقتل، أو يأخذ المال بنفسه بعد إشهار السلاح على المارة يعتبر مباشراً، أما الذي يقف إلى جانبه مؤيداً ومناصرًا ليشد أزره، ويمده بالقوة والعزم على قطع السبيل، يعتبر ردءاً له وإن لم يقتل أو يأخذ المال بنفسه، وهكذا يكون الشأن لدى المحاربين، أو لدى قطاع الطريق، فإن أحدهم أو بعضهم ما كانوا ليجرؤوا على قطع الطريق بالقتل والأخذ والتخويف، لو لم يستمدوا العون والمؤازرة من هذا الردء الذين معهم.

ولا جرم أن ذلك ضرب من التمالؤ على تنفيذ القتل ، الذي ما كان ليتحقق لولا التعاون والتهيئة ، أي : تلك الجريمة - جريمة قطع الطريق - لا تكتمل ولا يتحقق الهدف منها عند هؤلاء الجناة ، إلا إذا كان عندهم هيئة معاونية ومساعدة ؛ ليتحققوا من جريمتهم تلك.

وعلى هذا ، ماذا عن عقوبة الردء هذا؟ هل يعاقب بعقوبة حدية؟ أو يعاقب بعقوبة تعزيرية؟

لا شك أن للفقهاء كلاماً في هذا المعنى ، حيث ذهب فقهاء المالكية ، والحنابلة إلى وجوب قتل الردء ، وأنه والقاطعُ المباشر في الحكم والعقاب سواءً.

إذن ، هؤلاء الفقهاء يرون : أن الردء هام في ارتكاب الجريمة كالمباشر تماماً بتمام ؛ ولذلك يستحق القتل كالقاطع ، ويعزز قول هؤلاء ، ما ورد في مقالة عمر < في المتماثلين على القتل عندما قال : "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً".

أما فقهاء الحنفية ، والشافعية ، فإن لهم منحنى آخر فيما يتعلق بالردء ، أو المساعد ، حيث قالوا : لا يجوز قتل الردء ، وإنما يُقتل مَنْ باشر القتل ، أو أخذ المال بنفسه ، واستدلوا لذلك بعموم قول النبي ﷺ : ((لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله ، وأني رسول الله ، إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة)). وعلى هذا فليس مَنْ قُتل عند فقهاء الحنفية ، والشافعية ، إلا على القاطع المباشر ، أما الردء فإنه يعزّر ؛ لأنه أعان على معصية ، أما لو قُتل بعضهم وأخذ البعض الآخر المال ، فهو على الخلاف الذي بيناه سابقاً ، وجملته : وجوب القتل على الذي قتل ، ووجوب القطع من خلافٍ على الذي أخذ المال ، وهو قول الجمهور ، خلافاً للمالكية ، إذ قالوا : للإمام الخيار في ذلك تبعاً للمصلحة ، فإن شاء القتل ، وإن شاء القطع ، أو النفي ، أو التعزير.

جريمة البغي

عناصر الدرس

- العنصر الأول : مفهوم البغي، وأصناف البغاة ١٣٣
- العنصر الثاني : وجوب السمع والطاعة للحاكم، وعدم الخروج عليه، والوفاء ببيعته، ونصحه للخارجين منهم ١٣٦
- العنصر الثالث : منهج الإسلام في معاملة الأسرى والفارين ١٤١

مفهوم البغي، وأصناف البغاة

البُغاة، جمع، ومفرده: الباغي، وهو من البغي، ويعني: الظلم والعدوان، ومنه: الفئة الباغية، أي: الخارجة عن طاعة الإمام، وعلى هذا فيمكننا أن نقف على معنى البغاة، ونحدد أهل البغي: بأنهم هم الخارجون على الإمام يبغيون خلعه، أو يمتنعون عن الدخول في طاعته، على سبيل التأويل لا الجحود.

إذن هم جماعة خرجوا على الإمام المسلم؛ بُغية خلعه، أو بغية الامتناع عن الدخول في طاعته، وعندهم تأويل يبيح لهم ذلك.

ومن هذا المنطلق، قاتل أبو بكر < البغاة والمرتدين، فأما البغاة: فهم الذين منعوا الزكاة بتأويل منهم؛ ظناً أنها سقطت بموت النبي ﷺ وأما المرتدون: فهم الذين أنكروا وجوب الزكاة، وخرجوا عن دين الإسلام، بدعوى نبوة غير محمد ﷺ من هنا تعامل الصديق < مع هؤلاء الذين خرجوا على إمام المسلمين وقتلهم، ويتمثل ذلك في طائفة منعت إخراج الزكاة بتأويل غير صحيح منهم، وفهم للنصوص فهمًا غير صحيح، أدّى بهم الفهم المغلوط إلى امتناعهم عن فرض من فروض الإسلام، ألا وهو الزكاة، ناسين - أو متناسين - أن ركن الإسلام المتمثل في الزكاة أو غيره من سائر الأركان، لا علاقة لها بوجود رسول الله ﷺ على الساحة، أو عدم وجوده، وهنا قاتلهم الصديق، وبين لهم أن هذا الركن لا علاقة له بوجود رسول الله ﷺ أو بموته، ومن ثم فإنه رأى أنهم يستحقون القتال.

وكذلك فإن علياً < أيضاً على هذا الأساس، قاتل طائفة أبوا الدخول في بيعته، وهم أهل الشام، وقاتل طائفة أخرى أعلنت خلعه، وهم أهل النهروان، ولما لم يستمعوا للرشد والنصيحة أو للترشيد، ولم يستجيبوا لصوت الشرع ومقالة الحق، وأبوا إلا الإدبار والتمرد، فخرجوا عليه في عصيان، هنا قاتلهم إيماناً وقناعةً منه بأنهم إذا وصلوا إلى هذا الحد فإنه لا بد أن يقاتلوا، إذ من الأصول الثابتة التي يرسخها الإسلام في ضمائر المسلمين وفي واقعهم حيثما كانوا، أن يلتئموا ويجمعوا على كلمة ثابتة واحدة، ألا وهي كلمة التوحيد الخالص، وما ينبثق عن ذلك من التثام في الصف، ووحدة في التصور والفكر، واجتماع محكم متماسك حول إمام يحكم بين الناس بشريعة الله - تبارك وتعالى - ويقضي بينهم بما أنزل الله.

ويستوي في ذلك الكلام المعجز من الكتاب الحكيم، وما أدلي به النبي ﷺ من السنة المطهرة.

ومن أظهر الملامح في وحدة المسلمين، أن يلتحم المسلمون في بنيان راسخ حول الإمام بعد أن يبادروه البيعة على السمع والطاعة، وأن لا يشقوا بعدها عليه عصا الطاعة، وأن لا يخرجوا عليه في أمر يدعوهم إليه ما أقام فيهم كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

[النساء: ٥٩].

وإذا أردنا هنا أن نصنف البغاة، نجد في هذا المعنى العلامة ابن قدامة، يقسم الخارجين على الإمام إلى أصناف أربعة:

أحدها: قوم امتنعوا وخرجوا عن طاعته بغير تأويل، فهؤلاء قطاع طريق، ساعون في الأرض بالفساد، وقد وردت العقوبة المقررة لأمثال هؤلاء، وتتمثل تلك العقوبة في حد الحراية.

والصنف الثاني: قوم لهم تأويل، أي: لهم فكر يسوغ لهم الخروج به على الإمام، إلا أنهم نفر يسير لا منعة لهم كالواحد، والاثنين، والعشرة، ونحو ذلك، فهؤلاء أيضاً قطاع طريق في قول أكثر الفقهاء، ويستشهد بذلك بأن علياً > لما ضربه ابن ملجم، لم يُثبت له حكم البغاة، ولأننا لو أثبتنا حكم البغاة للعدد اليسير في سقوط ضمان ما أتلّفوه، أفضى ذلك إلى إتلاف أموال الناس.

على أن هناك قولاً آخر لا يفرق بين العدد الكثير واليسير في إعطائهم حكم البغاة إذا خرجوا عن قبضة الإمام.

والصنف الثالث: الخوارج الذين يكفرون بالذنب، ويكفرون عثمان، وعلياً، وطلحة، والزبير، وكثيراً من الصحابة، ويستحلون دماء المسلمين وأموال المسلمين إلا من خرج معهم، وظاهر قول الفقهاء أنهم بغاة يعاملون بأحكامهم، وهذا قول لأبي حنيفة، والشافعي، وجمهور الفقهاء، وكثير من أهل الحديث، إلا أن الإمام مالكا يرى استتابتهم حين يقدر الإمام عليهم، فإن تابوا، وإلا قُتلوا على إفسادهم في الأرض لا على كفرهم.

وزهدت طائفة من أهل الحديث، إلى أنهم بهذا المعنى وبتلك الأوصاف كفار مرتدون، حكمهم حكم سائر المرتدين، ومن ثم فتباح أموالهم ودماؤهم، فإن تحيزوا في مكان وكانت لهم منعة وشوكة صاروا أهل حرب كسائر الكفار. أما إن وقعوا في قبضة الإمام، استتابهم كاستتابة المرتدين، بمعنى: أن الإمام مالكا يعطي هؤلاء الفرصة المتمثلة في الاستتابة، ويحاول الإمام في تلك الفترة أن يزيل ما عندهم من شبهة، أو يصحح ما عندهم من مفاهيم غير صحيحة، أدت بهم إلى الخروج على الإمام بهذا النحو المعروف عندنا، فإن تابوا بعد الاستتابة وإلا ضُربت أعناقهم، وكانت أموالهم فيئاً لا يرثهم ورثتهم المسلمون.

أما الصنف الرابع من الخارجين على الإمام: فهم قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام، ويرون خلعه بتأويل سائغ، وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع

الجيش لرد عدوانهم، فلا شك أن هؤلاء بتلك المواصفات هم البغاة الذين يجب قتالهم، ويجب على المسلمين معونة الإمام في قتالهم؛ كي لا ينتصر أهل البغي، ويظهر الفساد في الأرض.

لكن لنا تحفظ عند القول بقتالهم، ويكمن هذا التحفظ في أنه لا يجوز قتالهم حتى يبعث الإمام لهم مَنْ يسألهم، ويكشف لهم الصواب في تأويلهم، فإن أمكن ذلك وعرفهم الإمام الدين الحق، وأزال هذا الفكر الخاطئ، وأزال ما عندهم من حجب، ومع ذلك استمروا فيما هم عليه، فإنه في تلك الحالة لا مَنَاص من أنهم يستحقون من الإمام القتال.

وجوب السمع والطاعة للحاكم، وعدم الخروج عليه، والوفاء ببيعته، ونصحه للخارجين منهم

ومما لا شك فيه أنه يمكن الإفادة في هذا الشأن من مجموع ما انتهى إليه الفكر الإسلامي، من تنظيم دقيق للعلاقة بين الحاكم والمحكومين، من حيث واجبات كل منهم، وحقوقه، وكيفية عزل الإمام سلمياً إن خرج عن مقتضى المعروف والمألوف، وهو ما يسمى بـ"العقد الاجتماعي"، التي ثبتت به إمامته خروجاً يقتضي عزله أو مساءلته على نحو ما، فذلك في جميع الأحوال خير من الخروج عليه بالقتال.

وقد قررت الدساتير الحديثة في هذا الشأن، الحدود والتصرفات التي إذا ارتكبتها الحاكم سعت مؤسسات الدولة الدستورية سعياً سلمياً منظماً إلى تطبيق هذه المسألة، ومما لا شك فيه أن ذلك يمكن حدوثه في الدول التي تلتزم على وجه العموم بنظام دستوري.

ومن المقرر في الإسلام أن الحكمة ضالة المؤمن، وحيثما وجدها فهو أحق بها، والحكمة: كل ما ينفع الناس مما ثبت جدواه، وتحقيقه للمصالح المشروعة للناس، وإن كان من ثمرات تجاربهم مسلمين كانوا أو غير مسلمين، طالما أن في العمل بتلك التجارب فائدة ومصلحة للناس، وقد قبل ﷺ هذا المنهج دون إنكار ودون غضاظة، عند المشورة فيما يتعلق بمشورة حفر الخندق، الذي لم يعرفه العرب من قبل في حروبهم الصحراوية، وكما نقل عن عمر < الكثير من العمل بتنظيمات الأمم الأخرى، وتجارب الكثير منها.

ولا يدخل هذا في حكم البدعة الضالة المرفوضة، إلا عند قوم لا يفقهون حقيقة الإسلام ومقاصده ونصوصه، فهم جامدون على تقديس ما ليس مقدساً، إلا عند جهلة الناس مما لا فقه عندهم ولا قدرة حقيقية على استنباط أو قياس صحيح، أو تقدير مصلحة معتبرة، وهؤلاء هم الذين يؤثرون البغي على الحاكم وقتاله، وتكدير المجتمع، وتعريض مقوماته للخطر على المساواة، أو العزل الدستوري السلمي مثلاً، وهذا العزل يحتاج إلى عقد اجتماع محكم ينظم العلاقة الدقيقة بين الحاكم والمحكوم، من حيث الحقوق والواجبات.

ولا شك أن وجوب السمع والطاعة للحاكم واجبة؛ كي يترسخ النظام، وتبتدأ مظاهر الاضطراب والفوضى، وفي هذا المعنى يقول النبي ﷺ: ((على المرء السمع والطاعة فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة))، وفي حديث آخر لمسلم في صحيحه، عن ابن عمر قال: ((كنا إذا بايعنا رسول الله على السمع والطاعة، يقول لنا: فيما استطعتم)) وفي رواية أخرى: يقول ﷺ: ((اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي)).

وليس هذا فقط، بل نجد تنديداً بالخروج على الإمام المسلم، والاستنكاف عن طاعته، أخرج مسلم، عن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية)).

وفي الحض على الالتزام بالطاعة، ووحدة الجماعة وعدم الخروج على الإمام المسلم، يقول ﷺ: ((من كره من أميره شيئاً فليصبر)).

على أن الطاعة المفروضة على المسلمين للحاكم، ينبغي أن نعلم أنها طاعة مشروطة بالالتزام بالحكم بشريعة الله، وسياسة الناس في ضوء الكتاب والسنة، وأما ابتعاد عن منهج الله إلى شرائع الكفر والبطلان، يجعل المسلم في حل من طاعة الحاكم، وفي هذا ورد عن رسول الله ﷺ عن ابن عمر، قال ﷺ: ((على المرء السمع والطاعة فيما أحب وفيما كره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية لا سمع ولا طاعة))، وفي حديث آخر جامع: عن عبادة بن الصامت > قال: ((بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول الحق أينما كنا، ولا نخاف في الله لومة لائم)).

وفي أهمية البيعة للإمام، والالتزام بطاعته في نطاق الشرع، وعدم الخروج عليه، أو عصيانه بنقض البيعة، أخرج مسلم، عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ، لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا حِجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)).

وتأسيساً على كل ما تقدم من هديه ﷺ فإنه لو خرجت فئة من المسلمين على الإمام، وأعلنوا العصيان له، وابتعدوا عنه، وعن اتباع أوامره التي ألزمهم بها، وألزموا بها أنفسهم عند المبايعة، كان هؤلاء بغاةً عصاةً، يجب على الإمام في

حقهم أن يبادرهم بالدعوة في رفق؛ امتثالاً لقول الله - تبارك وتعالى - : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥]، هنا يجب على الإمام أن يبادرهم بالدعوة في رفق إلى مراجعة أنفسهم، والدخول تحت راية الإسلام، وأن لا يحدثوا في المسلمين القلاقل والفوضى، وأن لا يُعرضوا البلاد والأمة للضعف والفتنة.

وعلى الإمام في هذا الشأن أيضاً، أن يُذكر هؤلاء البغاة العصاة بخطورة عصيانهم وخروجهم، وما يؤول إليه ذلك من وخيم العواقب في التدمير والهوان، وتعرض الإسلام إلى شر مستطير، وبذلك يسائلهم الإمام عن أمرهم، وما ييغون، فإن كانت تغشاهم غاشية من لبس أو إشكال في قضية من قضايا العلم والمعرفة، هنا يجيبهم عن تلك التساؤلات، ويحاول بما يتوافر لديه من إمكانيات، أن يكشف لهم عن وجه الحقيقة بما يبدد من أذهانهم كل معلّم من معالم الشك والريبة، حتى إن كانت لهم قضية من قضايا السياسة، أو العيش أو نحو ذلك أعانهم على حل مشكلاتهم التي من هذا القبيل.

لكنهم إذا رفضوا وأصروا على الخروج وشق الطاعة، وتعرض البلاد للفتنة التي قد تعصف بالإسلام والمسلمين، هنا بادرهم الإمام بالقتال لا محالة؛ لأنه قد استنفذ معهم الوسائل؛ ممثلاً لقول الله - تبارك وتعالى - : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ ﴾ [الأنعام: ١٥]، استعمل معهم الوسائل التي تزيل من أذهانهم كل معلّم من معالم الشك والريبة، وحاول بما أوتي من إمكانيات حل قضاياهم المتعددة إن كانت لهم قضايا، أو فكر، أو تأويل، لكنهم مع ذلك رفضوا وأصروا على الخروج وشق الطاعة، وفي ذلك ما لا شك فيه من تعرض البلاد للفتنة التي قد تعصف بالإسلام والمسلمين.

فلا محالة هنا من أن يبادر الإمام هؤلاء بالقتال ؛ حتى يعيدهم إلى صوابهم أولاً ، ولكي تتبدد معالم الشر والفساد والفتنة من البلاد ثانياً ، وهذا الأمر لا شك أن له مستند شرعي ؛ إذ الأصل فيه ما ورد من قول الله ﷻ: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَاقْتُلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات: ٩] ، ففي هذه الآية الكريمة ، دليل واضح على وجوب قتال الفئة الباغية على الإمام ، أو المسلمين .

وفي هذا المعنى ، يقول القاضي أبو بكر بن العربي : هذه الآية أصل في قتال المسلمين ، والعمدة في حرب المتأولين ، وعليها عوّل الصحابة ، وإياها عني النبي ﷺ بقوله : ((أبشر عمار، تقتلك الفئة الباغية)) وقوله # في شأن الخوارج : ((يخرجون على خير فرقة)) وفيهم يقول ﷺ : ((تقتلهم أولى الطائفتين بالحق)) وكان الذي قتلهم علي بن أبي طالب ، ومن كان معه .

وبهذا ، فقد تقرر عند علماء المسلمين ، وثبت بدليل الدين أن علياً كان إماماً ، وأن كل من خرج عليه يعتبر باغياً ، وإن قتاله واجب حتى يفى إلى أمر الله ، وهو الحق والصواب ، لكن مع ذلك هناك رحمة للإسلام في كيفية قتال هؤلاء ، وفي معاملة الأسرى منهم ، فنجد أنه إذا وقع القتال بين إمام المسلمين والباغية الخارجين عليه ، فإنه يقيد عند قتاله لهم بما ينطوي على رحمة الإسلام وسماحته ؛ ولذلك يرى الفقهاء في هذا الصدد : أنه متى استحکم القتال ، فلا ينبغي أن يكون القتال إلا بقدر ما يجزئ في حسم الفتنة وإذهاب البغي ، من غير اشتداد ولا مغالاة ولا غلظة ، كالذي عليه قتال الكافرين ، والمرتدين .

إذن ، فالأمر يختلف بين قتال هؤلاء ، وقتال الكافرين والمرتدين .

منهج الإسلام في معاملة الأسرى والفارين

وتأسيساً على هذا أيضاً، فإن للإسلام منهجاً عند معاملة الفارين من هؤلاء، ومعاملة الأسرى منهم، حيث قال العلماء في هذا الصدد: لا ينبغي للحاق بالمدرين من البغاة الذين يولون مدرين حين القتال، ولا ينبغي أن يذَفَّ على جريحهم - بمعنى: يجهز على جريحهم - ولا يقتل الأسير منهم، وفي هذا المعنى نجد المصطفى ﷺ يقول لعبد الله بن مسعود: ((يا ابن مسعود، أتدري ما حكم الله فيمن بغى من هذه الأمة؟ قال ابن مسعود: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حكم الله فيهم ألا يتبع مدبرهم، ولا يقتل أسيرهم، ولا يُذَفَّف على جريحهم)).

وعن علي أيضاً في هذا الصدد: أنه أمر مناديه فنادى في يوم البصرة: "لا يُتبع مدبر، ولا يذَفَّف على جريح، ولا يُقتل أسير، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن"، ولم يأخذ من متاعهم شيئاً.

وليس هذا فقط؛ بل ذهب الإسلام في مجال الرحمة إلى أبعد من ذلك، حيث نرى أنه في هذا المعنى، إن قتله أحد وجب ضمانه بأداء الدية؛ لأنه بالأسر صار محقون الدماء، وأكثر من هذا وجدنا من الفقهاء من يقول: يجب فيه القصاص، وهو أحد القولين للحنابلة، وكذلك لا ينبغي أن يقتل من ألقى سلاحه منهم، أو أغلق عليه بابه، أو ترك القتال.

هذه هي رحمة الإسلام، وهذه هي سماحة الإسلام بتلك الطائفة الباغية التي تأولت فكراً غير صحيح، وحاولت بهذا التأويل نشر الفساد والفوضى بين المسلمين، ومع ذلك نجد التسامح الواضح من الإسلام تجاه هؤلاء.

ولا يقتصر هذا التسامح على الأشخاص ؛ بل يتعدى أيضاً إلى أموالهم ، فنجد من الفقهاء من يقول : لا يجوز كذلك أن تؤخذ أموالهم ؛ لأن لهم عصمة المال ، فضلاً عن عصمة الدم ، وإنما جاز القتال في حقهم ؛ لردهم إلى طاعة الإمام ، ولا يجوز الاستعانة بسلاحهم وأموالهم من غير ضرورة لذلك ، فإن دعت الضرورة جاز الاستعانة بها ، مثلما يجوز أكل مال الغير بسبب المصلحة ، وفي ذلك يقول النبي ﷺ : ((لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه)) .

ولو أن طائفتين من المسلمين اقتتلتا كان على المسلمين جميعاً أن يصلحوا بينهما بقيادة إمامهم العادل ، والإصلاح : هو دعاؤهم أن يتوبوا ويعودوا إلى كتاب الله ؛ ليحكم بينهم ، وفي ذلك من إصلاح ذات البيت ، والتوفيق بين المتحاربين ، ما يحو أسباب النزاع والفساد ، وما يقضي على بواغ الشر والفتنة ، لكنهما إذا لم تتحازبا ، ولم يفتئا إلى الصلح كان على الإمام - كما ذكرنا - أن يقاتلهم ؛ ليجبرهم على الفئدة إلى الصواب .

أما إذا بغت إحدى الطائفتين على الأخرى ، بأن تعدت عليها في تطاول وفساد ، ولم تستجب لداعي الإصلاح ، وجب على الإمام العادل أن يقاتلهم ؛ لأنهم بغاة ، حتى يكفوا ويرشدوا ، فإن فعلوا وفاءوا إلى أمر الله وجب الإصلاح بينهم وبين الطائفة المبغية عليها بالعدل .

لكن ماذا لو خرجت طائفة على الإمام ، خروجاً يصممها بالكفر والارتداد ، كما لو أعلنوا مذهباً من مذاهب الكفر ، أو أرادوا أن يبدلوا دين الله بشريعة من شرائع الأرض ، أو عقيدة من العقائد الوضعية ؟

فقد بات على المسلمين جميعاً تحت قيادة الإمام المسلم ، أن يقاتلوهم بشدة وغلظة في غير ما هوادة أو لين ، ولو أدى ذلك إلى إبادة المرتدين الخارجين جميعاً

مهما كثروا ؛ وذلك لأن التمرد على الإسلام بقصد الإساءة إليه ، أو بقصد إسقاطه من الاعتبار والتطبيق ، لا جرمَ أنه يصم المتمردون الجناة بالكفر والارتداد.

مع ملاحظة - كما أشرنا - إلى أنه ينبغي أن يعلم الإمام ، أن قتال البغاة هنا يختلف اختلافاً أساسياً عن قتال المشركين والمرتدين ، وذلك من حيث الطريقة والأسلوب في القتل ، ومن حيث الغاية التي تكمن خلف كل من القتالين.

ولقد أورد الإمام الماوردي ، ثمانية أوجه للتمييز بين هذين القتالين ، نجمل تلك الفوارق فيما يأتي :

أولاً: المقصود بقتال البغاة : هو الردع وليس القتال في الحقيقة ، ولم يكن الهدف في الإسلام عند الأمر بقتال هؤلاء هو القضاء عليهم ، وإنما هو الردع والزجر والتخويف ، أما فيما يتعلق بالمشركين والمرتدين ، فإنه يمكن أن يقصد القتال لإثخانهم وإضعاف شوكتهم.

ثانياً: البغاة : يقاتلهم الإمام وهم مقبلون فقط ، أما إذا أدبروا فهنا يجب على الإمام الكف عن قتالهم ، خلافاً لقتال غيرهم من المشركين والمرتدين ، فهؤلاء يجوز قتال المقبلين منهم وكذلك المدبرين.

ثالثاً: أنه لا يجوز الإجهاز على جريح أهل البغي ؛ لأنهم مسلمون ، إلا أنهم لديهم فكر وتأويل فاسد غير صحيح ، ولم يخرجوا بهذا الفكر ولا بهذا التأويل عن حظيرة الإسلام ، إنما هم مسلمون يعاملون كسائر المسلمين من تغسيل موتاهم ، والصلاة عليهم أيضاً ، ومن ثم نجد أنه من الفوارق في هذا المعنى ، أنه

لا يجوز الإجهاز على جريح أهل البغي، ولكن يجوز الإجهاز على جرحى المشركين والمرتدين.

وفي هذا المعنى ذكرنا ما أثر عن سيدنا علي < أنه أمر مناديه أن ينادي في يوم معركة الجمل: "ألا لا يتبع مدبر، ولا يذفف على جريح".

رابعاً: أنه لا يجوز أن يقتل أسرى البغاة، خلافاً لأسرى أهل الحرب والردة، فإنه يجوز قتلهم، وكذلك فإن أسرى أهل البغي يُنظر في حال كل واحد منهم، فإن أمن عدم رجوعه إلى القتال أطلق الإمام سراحه، وإن لم تؤمن رجوعه بقي حبيساً حتى ينجلي الحرب ثم يطلق.

خامساً: أنه ليس للإمام - كما نوهنا - أن يغنم أموال أهل البغي، بمعنى: أن يجعل أموال أهل البغي غنيمةً، كذلك لا تُسبى ذراريهم، خلافاً لقتال الطوائف الأخرى.

سادساً: أنه لا يُستعان لقتال أهل البغي بمشرك معاهد ولا ذمي؛ وذلك لأنهم في الأول والأخير مسلمون، وخروجهم على الإمام ليس على سبيل الجحود أو الردة، بل على سبيل التأويل لمعنى من المعاني، أو نصاً من النصوص، ومع ذلك فإنه يستعان بهم - أي: بأهل البغي - على قتال أهل الحرب من مشركين ومرتدين.

ومن خلال هذا يتبين أنهم بخروجهم لم يخرجوا عن حظيرة الإسلام، ولم يخرجوا عن تصنيفهم بأنهم مسلمون، ومن ثم فنجد أنه لا يحق للإمام أن يستعين في قتالهم بمشرك معاهد ولا ذمي؛ لأن هذا هو الشأن في معاملة المسلم مع المسلم.

وأكثر من هذا، فإن الإمام له أن يستعين بهؤلاء - رغم خروجهم عليه - على قتال أهل الحرب من مشركين ومرتدين.

سابعاً: ليس على الإمام أن يهادن أهل البغي إلى مدة، ولا أن يوادعهم على مال، فإنه إن ضُغف عن مواجهتهم بالقتال، كان له أن ينتظر حتى إذا أصاب قوة قاتلهم، وإن كان قد أودعهم على مال بطلت هذه المودعة.

لا شك أن في هذا الاتجاه، يختلف الأمر فيما يتعلق بأهل الحرب من مشركين ومرتدين، فإن على الإمام إذا رأى المصلحة في مهادنة هؤلاء فإنه يهادن، وإن رأى أن المصلحة في أن يوادع هؤلاء فلا مانع، أما البغاة، فليس للإمام أن يهادن أو يوادع؛ لأنهم مختلفون تمام الاختلاف عن أهل الحرب من مشركين ومرتدين.

ثامناً: أن ينصب الإمام عليهم العرادات - أو ما يسمى: بالمنجنيق - ولا يحرق عليهم المساكن، ولا يقطع عليهم النخيل والأشجار؛ لأنهم معتبرون من دار الإسلام، ودار الإسلام تمنع ما فيها بالرغم من بغي أهلها.

أما إن أحاط أهل البغي بأهل العدل حتى خيف منهم الاستئصال، جاز أن يدافعوا عن أنفسهم ما استطاعوا من اعتماد قتلهم، ونصب العرادات عليهم؛ لأن المسلم إذا أريدت نفسه جاز له الدفع عنها بقتل من أرادها، إذا كان لا يندفع بغير القتل، وليس للمسلمين كذلك أن يستمتعوا بدوابهم، ولا سلاحهم، وأن يستعينوا به في قتالهم.

حد الردة

عناصر الدرس

- العنصر الأول : مفهوم الردة، وكم تحصل؟ ١٤٩
- العنصر الثاني : شروط الردة، وعقوبتها ١٥٤

مفهوم الردة، وبم تحصل؟

مفهوم الردة:

الردة في اللغة: من الارتداد، يعني: الرجوع، أما في الاصطلاح الشرعي، فتعني: الرجوع عن دين الإسلام، إما بالتصريح بالكفر، وإما بلفظ يقتضيه، أو بفعل يتضمنه.

هذا فيما يتعلق بتعريف الردة، فهي: ردة بالقول، وردة بالفعل، وردة بالاعتقاد، ويتضح هذا المعنى عندما نعرف الردة، ونقول: هي الرجوع عن دين الإسلام، إما بالتصريح بالكفر، وإما بلفظ يقتضيه، أو بفعل يتضمنه.

من خلال هذا التعريف، نستطيع أن نقول: بم تحصل الردة؟

لا خلاف في أن الردة تحصل بجحد الشهادتين، أو إحداهما، أو بسبب الله تعالى، أو رسوله ﷺ أو جحد كتاب الله، أو شيء منه، أو أحد من أنبيائه، أو كتاب من كتبه، أو فريضة ظاهرة منصوص عليها مما عُلِمَ من الدين بالضرورة، ومما يشترك في فهمه الخواص والعوام كالصلاة، فإن تاركها عن جحد لها، أو استخفاف بها يعتبر كافراً، وكذلك الأمر في الزكاة، والصيام، والحج، وكذلك استحلال محرم مشهور أجمع الفقهاء عليه كتحرير الخمر، والخنزير، والميتة، والزنا، ونحو ذلك.

إذاً، يمكننا أن نقول: تحصل الردة بالتحول عن ملة الإسلام؛ لاعتناق أي ملة من الملل، كما لو اعتنق المرتد اليهودية، أو النصرانية، أو الوثنية بكل صورها،

وأشكالها، وكذلك بالتحلل من ملة الإسلام، والشبث بالإلحاد، حيث التمرد، والجحود المطلق للدين، وإنكار الألوهية، كما لو اعتنق الشيوعية، أو الوجودية، أو نحو ذلك من عقائد الإلحاد، فإن من اعتنق الشيوعية، أو الوجودية، أُطلق عليه: مرتد، ويعامل معاملة المرتد.

كذلك، تحصل الردة بكل فعل يتضمن الكفر، كالقاء المصحف الشريف في القاذورات، أو الوطء عليه بالقدمين بقصد الإهانة، والتحقير، والعياذ بالله، أو السجود لصنم من الأصنام، كما لو سجد شخص للشمس، أو القمر، أو الليل، أو النهار.

كذلك من الردة: سب الدين، فالاعتداء على الدين بالسب، والشتيم يعتبر من صور الكفر، وهي صورة يخرج بها الساب الشقي من ملة الإسلام، ليكون من المرتدين الذين يستتابون، وإلا وجب عليهم القتل دون تردد.

ولا شك أن سب الدين أمر كثر وقوعه في وقتنا الحالي، خاصة بين الشباب والشابات، دون أدنى علم عن ما يترتب على هذا التلفظ من عقوبة، وما دعاهم إلى ذلك لا شك إلا بعدهم عن تعاليم الدين الحنيف، وعدم تفقههم بأوامر الدين، وإلا لامتنعوا إذا علموا أن العقوبة تكمن في القتل، فالذي يسب الدين، لا جرم أن يكون كافراً مرتدّاً.

وذلك الذي تبينه النصوص الكريمة من الكتاب، والسنة، وهو أيضاً ما تتفق عليه أقوال العلماء.

وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: ﴿وَلِإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (١٢) [التوبة: ١٢] وموضع الاستدلال في هذه الآية: هو قول الله تعالى: ﴿وَطَعْنُوا فِي

﴿ دِينَكُمْ ﴾ [التوبة: ١٢] وقوله: **﴿ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ ﴾** [التوبة: ١٢]، حيث اتفقت كلمة العلماء والمفسرين، على أن الطعن في الدين يشتمل على أية صورة من صور التحقير، والامتهان للدين، أو إلصاق العيب به، أو نسبة ما لا يليق به إليه، من فاحش القول، أو الاجترأ عليه بالسخرية والاستخفاف، وعلى هذا، قالوا بوجوب قتل من يطعن في الدين، سواء كان ذلك بالسب، أو رميه بالنقص، أو اصطناع العيوب الموهنة فيه، وليس هذا فقط، بل قال العلماء: إن من يطعن في الدين عن طريق السب، أو الشتم، أو التحقير، أو السخرية والاستخفاف، أو غير ذلك، كان رأساً من رؤوس الكفر، وإماماً من أئمة الباطل والفسق، وذلك هو الأثيم الخاسر الذي يجترئ في تمرد على أقدم الحقائق في هذا الدين، فيتوقح عليها بالطعن من سب، وشتيم، واستخفاف.

وفي هذا المعنى يقول ابن العربي في (أحكام القرآن)، عند قول الله تعالى: **﴿ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ ﴾** [التوبة: ١٢] أن ذلك دليل على أن الطاعن في الدين كافر، وهو الذي ينسب إليه ما لا يليق به.

وقريب من هذا المعنى، ما جاء في تفسير ابن كثير لهذه الآية: أنهم عابوه، وانتقصوه، أي: الدين، ومن هذا، أخذ قتل من سب الرسول ﷺ أو من طعن في دين الإسلام، أو ذكره بنقص؛ ولهذا قال: **﴿ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ ﴾** [التوبة: ١٢].

وقد سئل الشيخ عlish - من علماء المذهب المالكي - عن المرأة تسب الملة، فقال: إذا سبت المرأة الملة ارتدت؛ لأن السب أشد من الاستخفاف، وقد نصوا على أن الاستخفاف ردة، فليكن السب ردة بالأولى، وكذلك فإن من الملة القرآن العظيم.

لكن ، وماذا عن الذي يسب الله ، والنبي ؟

قالوا: من سب الله تعالى فقد كفر أيضاً، سواء كان مازحاً، أوجاداً، وكذلك من سخر بالله، أو بآياته، أو برسله، أو كتبه، فإنه لا يسب الله ﷻ أو يهزأ به، أو بكلامه، أو صفاته، أو تصرفه في الكون، إلا شقي مرتد، أودى بنفسه في جهنم، وفي هذا يقول الله - تبارك وتعالى - : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِإِلَهِهِ وَءَايَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴾ (٦٥) لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴿ [التوبة: ٦٥ ، ٦٦].

هذا فيما يتعلق بسب الله، أما سب النبي ﷺ فهو أيضاً ردة، فإنه لا يسب النبي ﷺ إلا غائر في الضلالة، هالك، قد أحاطت به خطيئته؛ ليكون في هذه الدنيا حلال الدم، وليكون في الآخرة من أصحاب السعير.

ومما يؤيد هذا، ما أخرجه أبو داود، عن ابن عباس: ((أن رجلاً كانت له أم ولد، وكانت تشتم النبي ﷺ فينهاها، فلا تنته، فلما كان ذات ليلة أخذ المعول - وهي: آلة من الآلات التي تستعمل في الزراعة - فجعله في بطنها، واتكأ عليه فقتلها، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: ألا اشهدوا فإن دمها هدر)) ومن هنا، استدلوا بهذا الحديث على وجوب قتل الذي يسب النبي ﷺ أو غيره من النبيين.

وفي هذا المعنى يقول الجصاص في (أحكام القرآن): جعل الطعن في ديننا بمنزلة نقص الإيمان، والطعن منه: سب النبي ﷺ. وقالوا: أن من يشتم النبي ﷺ يقتل.

لا شك أن أمر الردة تصرف فظيع ومروع، وأمر شنيع وقاسم؛ لما تشتمل على تمرد واستخفاف، وجحد لأبسط الحقائق الماثلة في هذا الوجود. لذلك؛ فإن الإسلام قد ندب بهذا الاجترأ أبلغ تنديد، وتوعد المجترئين الخاسرين بأشد النكال

في هذه الدنيا، حيث القتل دون تردد، وكذلك في الآخرة حيث التحريق في جهنم، إذ يقول الله - تبارك وتعالى - في التنديد بالمرتد عن الإسلام، وفي تفضيع فعلته، وأنه بارتداده بات عمله حابطاً، إذ يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ويقول سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]، وفي هذا المعنى، يقول النبي ﷺ مبيناً عقوبة المرتد: ((من غير دينه فاضربوا عنقه)).

أيضاً ما أخرجه النسائي، البخاري، ومسلم عن أبي موسى الأشعري: ((أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن، ثم أرسل معاذ بن جبل بعد ذلك، فلما قدم معاذ، قال: يا أيها الناس، إني رسول رسول الله إليكم، فألقى له أبو موسى وسادة ليجلس عليها، فأتي برجل كان يهودياً فأسلم، ثم كفر، فقال معاذ: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله ثلاث مرات، فلما قتل قعد)) من هذا أيضاً نفهم، أن عقوبة المرتد تكمن في القتل، وأن تلك العقوبة هو قضاء الله، وقضاء رسول الله ﷺ.

ويقرر النبي ﷺ هذه الحقيقة عندما يقول: ((لا يحل دم رجل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا أحد ثلاثة: النفس بالنفس، والشيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة)).

وأيضاً، كان على هذا النهج صحابة رسول الله ﷺ إذ ورد أن علياً > أحرق ناساً ارتدوا عن الإسلام، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لم أكن لأحرقهم

بالنار، إن رسول الله ﷺ قال: ((لا تعذبوا بعذاب الله))، وكنت قاتلهم بقول رسول الله ﷺ: فإن رسول الله ﷺ قال: ((من بدل دينه فاقتلوه)).

إذن، الأمر واضح، وعقوبة المرتد واضحة في كتاب الله، وفي سنة رسول الله ﷺ فإن التحول عن ملة الإسلام إلى أخرى يستوجب العقوبة التي أقرها النبي ﷺ وصحابته في كثير من الأحداث، والمناسبات.

شروط الردة، وعقوبتها

لا شك أن هناك شروطاً إذا توفرت في المرتد، أو في المتحول عن دين الإسلام، المبدل لدينه، كان مرتدًا، وتترتب عليه أحكام الردة، وما لذلك من مقتضيات نبينها - إن شاء الله.

والشرط الأساسي والمجمل لصحة الردة: هو حصول التكليف، بمعنى: أن يكون المرتد مكلفًا، ومن ثم، فإن كان غير مكلف، فلا اعتبار لردته، ولا ينبغي في نفس الوقت أن تترتب عليها أحكام من قتل، وغير ذلك.

إذن، الشرط - كما ذكرنا - هو التكليف، والتكليف - كما نعلم - يتحقق بالعقل، والبلوغ، والاختيار، ومن ثم، فلا تصح الردة من المجنون، فإن العقل من شرائط الأهلية، خصوصًا في الاعتقادات، ومن المعلوم كذلك، أن العقل يعتبر مناط المسؤولية؛ إذ لا مسئولية بغير عقل، فكذا الأمر بالنسبة للصبي الذي لا يعقل، فإنه غير مؤاخذ بردته؛ لانعدام شرط من شرائط الأهلية، وهو البلوغ.

وفي هذا المعنى، يقول الرسول ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق))، وهذا ما عليه عامة

العلماء، أن الصبي الذي لا يعقل غير مؤاخذ بردته، بنص حديث رسول الله ﷺ لأنه بذلك خرج عن دائرة التكليف، لكن، ماذا عن الصبي العاقل؟

إذا كان ما تقدم، وما عليه العلماء في شأن الصبي الذي لا يعقل، وأنه غير مؤاخذ بردته، فماذا عن الصبي العاقل، هل تصح ردته؟ وهل تكون معتبرة حتى تنبني عليها أحكام المرتدين، أو لا تكون معتبرة لمجرد عدم البلوغ؟

الواقع، أن هذه المسألة محل خلاف بين الفقهاء؛ إذ من الفقهاء من يرى عدم صحة الردة منهم، ومن ثم، تكون غير معتبرة.

ومن الفقهاء من يرى خلاف ذلك، إذًا، المسألة على رأيين: جمهور الشافعية، والحنابلة، والمالكية، وأبو يوسف من الحنفية، على أن الصبي العاقل لا تصح منه الردة، فهي بذلك غير معتبرة منه؛ لعدم بلوغه.

ووجه هذا القول: عقل الصبي في التصرفات التي تعود عليه بالضرر ملحق بالعدم، كأنه غير عاقل؛ ولهذا لم يصح طلاقه، ولا إعتاقه، ولا تبرعته؛ لأن تلك من التصرفات التي تعود عليه بالضرر، ومعلوم أن الردة فيها ضرر محض، بخلاف الإيمان منه فإنه ينفعه.

أما الإمام أبو حنيفة، وصاحبه محمد، فقد ذهبوا: إلى أن البلوغ ليس شرطاً لصحة الردة منه، وعلى هذا، تصح عندهما ردة الصبي العاقل.

ووجه قولهما: أن غير البالغ قد صح إيمانه، فصحت ردته.

هذا فيما يتعلق بالصبي.

وماذا عن السكران؟

إذ أنه من الأصناف التي أخبر ﷺ عنهم: أنه رفع القلم عن ثلاث: إذ منهم المجنون حتى يفيق، فماذا عن السكران؟ هل تعتبر رده؟

ثمة قولان في المسألة، أحدهما: هو قول المالكية، وأظهر الروايتين عن الشافعية، والراجح من قول الحنابلة، وهو: أن الردة تصح من السكران. ووجه هذا القول: أن الصحابة - رضوان الله عليهم - قالوا في السكران: إذا سكر هذي، وإذا هذي افتري، فحده حد المفتري، وحد الفرية، وهو ما يأتي - إن شاء الله - في بابه، وإن كنا قد تحدثنا قبل ذلك في حد السكر.

وكذلك فإن السكران يصح طلاقه، فصحت بذلك رده، كما لو كان صاحباً، وكذلك فإن السكران مكلف، وهو مطالب بالصلاة، وسائر العبادات، وعليه إثمه بفعل المحرمات والمعاصي، ومع ذلك فإنه ينبغي أن تؤخر استتابته إلى حين صحوه؛ ليكتمل عقله، ويفهم ما يقال له.

الرأي الثاني: وهو قول الحنفية استحساناً، والرواية الأخرى عن كل من الشافعية، والحنابلة، وهو: أن الردة من السكران لا تصح، فهي بذلك غير معتبرة.

ووجه ذلك: أن الردة تتعلق بالاعتقاد، وتتعلق بالقصد، ومن المعلوم، أن السكران لا يصح عقده، ولا قصده، فأشبه المعتوه، وكذلك، فإن السكران يعتبر زائل العقل، فلم تصح رده كالنائم، كذلك، فإن العقل شرط التكليف، وهو - أي: العقل - معدوم في السكران.

وماذا عن الاختيار؟ وماذا لو أكره الشخص على الردة؟ هل تعتبر الردة حال الاختيار، وحال الكراهية، أو هي معتبرة في حال الاختيار فقط؟

لا شك أنه لا تصح الردة مع الإكراه، وعلى هذا، فإن المرتد لا تقوم عليه الحجة بإقامة الحد، وغيره من الأحكام التي تترتب على الردة، إلا إذا ارتد طائعا، ومن غير إكراه، وعلى ذلك، لو أشهر أحد على آخر سلاحه، وهدده بالقتل إذا لم ينطق بكلمة الكفر، فإن المكره يرخص له أن يجرى على لسانه كلمة الكفر، إذا كان القلب مطمئنا بالإيمان، وهو ما ذهب إليه عامة أهل العلم، مستدلين على ذلك بقول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقول النبي ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه))، حيث أفادت الآية الكريمة: أنه لا اعتداد بالنطق بكلمة الكفر باللسان، طالما أن الناطق بها مطمئن قلبه بالإيمان.

وبين الحديث أيضا، أنه لا يؤخذ الشخص فيما أكره عليه، فلو أكره مثلا على البيع، أو طلاق امرأته، أو على خروجه عن الإسلام، وكان إكراهًا ملجئًا، فإنه بناءً على هذا الحديث لا اعتبار لكل تلك التصرفات، وعلى ذلك، لو أكره على النطق بكلمة الكفر شخص، وهو أسير في دار الحرب كان مكرهًا، ولا شك له عذره، ولا تصح منه الردة، لكن لو تلفظ بكلمة الكفر في دار الحرب، وهو غير أسير اعتبر مرتدا؛ لأن كونه في دار الحرب لا يعتبر دليلا على إكراهه على التلفظ بكلمة الكفر.

وعلى أية حال، فإن الذي يقع عليه إكراه ليقول كلمة الكفر، من الفقهاء من يقول: الأفضل له أن يصطبر ويتماسك دون النطق بها، حتى لو أدى ذلك إلى قتله، لكنه إذا لم يحتمل، ونطق بها فهو جائز - كما بينا - ما دام قلبه مطمئنا بالإيمان.

وقد أخرج البيهقي، عن ابن عباس في قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، قال: أخبر الله - سبحانه - أن من كفر بعد

إيمانه فعليه غضب من الله، وله عذاب عظيم، فأما من أكره فتكلم بلسانه، وخالفه قلبه بالإيمان؛ لينجو بذلك من عدوه، فلا حرج عليه؛ إن الله - سبحانه - إنما يأخذ العباد بما عليه القلوب.

وأخرج البيهقي - أيضاً - : ((أن المشركين أخذوا عمار بن ياسر، ولم يتركوه حتى سب النبي ﷺ وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه فلما أتى النبي ﷺ قال: ما وراءك؟ قال: شرياً رسول الله، ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، قال: كيف تجد قلبك؟ مطمئن بالإيمان، قال ﷺ: إن عادوا فعد)) من هنا، أصبح الأمر واضحاً على أنه لا اعتداد، ولا اعتبار بردة عن طريق القول، ما دام القلب مطمئناً بالإيمان، وما دامت تلك الردة صادرة عن إكراه ملجئ خشي بها المكره على نفسه، أو على ذويه.

وهل يشترط لصحة الردة عنصر الذكورة؟ بمعنى: هل يشترط لصحة الردة من أجل وجوب القتل، أن يكون المرتد ذكراً؟

فقهاء الشافعية، والحنابلة، والمالكية، يقولون: لا يشترط ذلك، بل يستوي في وجوب القتل ما لو كان المرتد رجلاً، أو امرأة من غير تمييز بينهما، وقد استدلوا لذلك، بعموم النصوص الدالة على صحة الردة من كل مكلف، سواء كان رجلاً، أو امرأة، ووجوب القتل عليه.

ومما يؤيد ذلك، ما أخرجه البيهقي، عن جابر: ((أن امرأة يقال لها: أم مروان ارتدت عن الإسلام، فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام، فإن رجعت وإلا قتلت)) كما أخرج البيهقي: المرأة تكفر بعد إسلامها، قال: تستتاب، فإن تاب، وإلا قتل.

هذا هو ما ذهب إليه فقهاء الشافعية، والحنابلة، والمالكية، حول اشتراط الذكورة، وقد تبين لنا، أنه ليس بشرط عند هؤلاء أن يكون المرتد ذكراً حتى يعاقب بعقوبة الردة المقررة، مستدلين على ذلك، بعموم النصوص التي لا تفرق بين ما إذا كان المكلف رجلاً أو امرأة.

أما فقهاء الحنفية: فهم يوافقونهم في صحة الارتداد من المرأة، وما يترتب على الردة من الكفر، وحبوط الأعمال، لكنهم يخالفونهم في القتل، وبناء على هذا، تصح الردة من المرأة عند الجميع، لكنها لا تقتل عند فقهاء الحنفية، بل تجبر على الإسلام، وإجبارها على الإسلام يكمن في أن تحبس، وتخرج في كل يوم فتستتاب، ويعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت، وإلا حبست ثانياً، وهكذا حتى تعود إلى الإسلام مرة ثانية، أو تموت.

وزاد على ذلك الفقيه الحنفي الكرخي، حيث قال: تضرب أسواطاً في كل مرة؛ تعزيراً لها على ما فعلت.

وقد استدل فقهاء الحنفية، فيما ذهبوا إليه من عدم استحقاق المرأة للقتل بالردة: بأن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء، لكن قد يؤخذ على هذا الاستدلال، بأن النهي الوارد عن رسول الله ﷺ إنما ورد فيما يتعلق بالحرب.

تابع: حد الردة

عناصر الدرس

العنصر الأول : استتابة المرتد ١٦٣

العنصر الثاني : الآثار التي تترتب على الردة ١٦٥

استتابة المرتد

فإنه متى تحققت الردة، واستحق المرتد العقوبة المقررة، فلا بد له من استتابة قبل الإقدام على تلك العقوبة، وفي هذا، نوجه سؤالاً، فنقول: هل يستتاب المرتد قبل أن يقتل؟ أو يجب قتله فوراً دون استتابة؟

وللعلماء في بيان ذلك، قولان:

القول الأول: للحنفية، والمالكية، وأحد قولي الشافعي، ورواية كذلك عن الإمام أحمد، حيث قالوا: أن المرتد يجب أن يستتاب قبل قتله ثلاثة أيام، بلا جوع، ولا عطش، ولا معاقبة، وإذا استمر المرتد في رده، ورفض التوبة، أو العودة إلى حظيرة الإسلام وجب قتله، وهو ما ذهب إليه أكثر أهل العلم، كعمر، وعلي، وعطاء، والثوري، والأوزاعي، وغيرهم.

واستدلوا لما ذهبوا إليه، بحديث جابر: ((أن امرأة يقال لها: أم مروان ارتدت عن الإسلام، فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام، فإن رجعت، وإلا قتلت)) أي: أن هذا الرأي يقوم على استتابة المرتد، وإعطاؤه المهلة الكافية المقدرة بثلاثة أيام؛ حتى يتمكن إمام المسلمين من إزالة ما عنده من شبهة، أو من فكر مغلوط عن الإسلام، وحتى نقيم عليه الحجة قبل أن يعاقب بالعقوبة المقررة، وهذا فيه من العدل ما فيه، وفيه من الرحمة ما فيه.

وقد استدل هؤلاء، بما رواه مالك في (الموطأ): "أن رجلاً قدم على عمر بن الخطاب > من قبل أبي موسى، فسأله عن الناس فأخبره، ثم قال: هل عندكم من خبر؟ قال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه، فقال: ماذا فعلتم به؟ قال:

قربناه، فقال: ماذا فعلتم به؟ قال: ضربنا عنقه، فقال عمر: فهلأ طبقتم عليه بيتاً، أي: أغلقتم عليه بيتاً ثلاثاً، وأطعتموه في كل يوم رغيفاً، واستبتموه لعله يتوب ويرجع إلى أمر الله، اللهم إني لم آمر، ولم أحضر ولم أرض إذ بلغني ذلك".

فأفاد هذا الأثر، أن منهج الإسلام، يكمن في استتابة المرتد قبل قتله، ولا أدل على هذا المنهج من أمر النبي ﷺ بعرض الإسلام على تلك المرأة المعروفة بأم مروان، فإن رجعت، وإلا قتلت.

أما عن القول الثاني: وهو للشافعي في قوله الثاني، ورواية عن أحمد: أنه لا يستتاب، بل يقتل على الفور، ولا يؤخر؛ حتى لا يؤخر الله حق.

واستدلوا لذلك، بعموم قوله ﷺ: ((من بدل دينه فاقتلوه)) فهو بإطلاقه لا يفيد التقييد بالاستتابة، وكذلك، ما أخرجه النسائي، عن أبي موسى الأشعري > : ((أن النبي ﷺ بعثه إلى اليمن، ثم أرسل معاذ بن جبل بعد ذلك، فلما قدم، قال: يا أيها الناس، إني رسول رسول الله إليكم، فألقى له أبو موسى وسادة ليجلس عليها، فأتي برجل كان يهودياً فأسلم، ثم كفر، فقال معاذ: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله ثلاث مرات، فلما قتل قعد)).

فأفاد هذا، وعموم قول النبي ﷺ: ((من بدل دينه فاقتلوه)) أنه ليس هناك استتابة، بل الأمر يتعلق بالقتل على الفور.

ولكن من بين هذين الرأيين، يرجح القول الأول؛ وذلك لما يعززه من استدلال بالنصوص، وكذلك فإنه يستدل بالمعقول على ترجيح القول الأول، وهو أن المرتد لو استتيب؛ لأمكن أن يبرأ من فعله، فإنه ربما كان في الإمكان استصلاحه عن طريق الاستتابة، بما في ذلك من مناقشة هادئة، حانية، واعية، مناقشة

يستبين منها للمرتد وجه الحق بعد أن كان متلبساً بأردية من الغموض ، والتعمية ، وكذلك ؛ لتكشف عن ناظره من الاغتمام ما كانت تغشى ذهنه وقلبه ، فكيف يجوز إزهاقه قبل استصلاحه ، وهو محتمل الحصول والتحقيق .

أما النصوص الدالة على الأمر بقتله ، فإنه يمكن تأويلها ، بأن يراد بها وجوب القتل بعد الاستتابة ، والله أعلم .

ولكن ، إذا قلنا : بأن الراجح ، هو الرأي الأول ، وقلنا بالاستتابة ، وجعلنا مدة الاستتابة ثلاثة أيام ، فما هو الدليل على تحديد مدة الاستتابة بثلاثة أيام ؟

لعل الدليل في هذا التحديد ، ما رواه (الموطأ) ، عن عمر قوله : ((فهلأ طبقتم عليه بيتاً ثلاثاً)) كذلك ما روي عن عثمان بن عفان مثل ذلك ، وما أخرجه البيهقي عن جابر بن عامر ، عن علي < قال : يستتاب المرتد ثلاثاً ، ثم قرأ : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَاذَدُوا كُفْرًا ﴾ [النساء : ١٣٧] كما أخرج البيهقي ، ما ورد عن علي < قال : "يستتاب المرتد ثلاثاً ، فإن عاد قتل" .

الآثار التي تترتب على الردة

بناءً على ما سبق ، تبين لنا من هو المرتد؟ وبم تتحقق الردة؟ وما هي عقوبة المرتد؟ ولكن ، نسأل سؤالاً آخر ، ما هي الآثار التي تترتب على الردة ، إضافة إلى تلك العقوبة المتمثلة في القتل؟ أو ما هي مقتضيات الردة؟

ولبيان ذلك نقول : إذا وقعت الردة تخضت عنها جملة أحكام ، أيًا كانت تلك الردة فردية ، أو جماعية فالعقوبة واحدة .

هذه الأحكام التي تخضت عن الردة ، تكمن فيما يلي :

وجوب الحد على المرتد بقتله، ثم انهدام النكاح بين المرتد وزوجه، سواء بارتداد أحدهما، أو بارتدادهما معاً، على الخلاف في ذلك، وكذلك، منع المرتد من حرية التصرف في ماله، ثم تحريم ذبيحته، ثم الحيلولة دون توارث بين المرتد وغيره من أولي النسب، أو الزوجية.

وهنا نتناول تلك المسائل، التي تتمخض عن جريمة الردة بشيء من التفصيل؛ حتى يتضح الكلام.

فيما يتعلق بقتل المرتد، نقول: قد أجمع العلماء على أن المرتد يجب أن يقتل، شريطة أن يكون حال ارتداده مكلفاً - كما بيناه سابقاً - فإن كان قد ارتد وهو بالغ، عاقل، مختار، فلا مناص من قتله بعد استتابته ثلاثة أيام على الراجح من أقوال الفقهاء، وهو المعتمد من أقوال أهل العلم، ويستوي في ذلك أيضاً ما لو كان المرتد ذكراً، أو أنثى، باستثناء ما قالته الحنفية في ذلك، حيث قالوا: بحبس المرتدة إلى أن ترجع إلى الإسلام.

والأدلة على وجوب قتل المرتد كثيرة، نذكر منها: ما أخرجه مسلم، عن أنس بن مالك: ((أن ناساً من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة، فاجتووها، أي: كرهوا الإقامة فيها، فقال لهم رسول الله ﷺ: إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها، وأبوالها، ففعلوا فصحوا، ثم مالوا على الرعاء فقتلوهم، وارتدوا عن الإسلام، وساقوا زود رسول الله ﷺ أي: أخذوا من إبل الصدقة - فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في أثرهم، فأتى بهم، فقطع أيديهم، وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم حتى ماتوا)).

وأيضاً، أخرج أبو داود، عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ قال: ((من بدل دينه فاقتلوه)) وأخرج النسائي، عن عثمان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث ؛ منها: ارتداد بعد إسلام)) على أن قتل المرتد غير التائب من عمل الإمام، ومن ثم، لا ينبغي أن يكون هناك من افتيات على الإمام، كأن تنصب طائفة من نفسها حكمًا، وتقوم بعقوبة المرتد، بل إن هذا الأمر يتعلق بالإمام، وهو منوط به، له قتله ؛ تنفيذًا لشرع الله - تبارك وتعالى - وتأسيسًا على ذلك، فإنه لو قُتل المرتد واحد من عامة الناس، فإنه يعزَّر تعزيرًا ؛ لافتتاته على الإمام ؛ إذ من المقرر أن تطبيق الحدود من صلاحيات الإمام، وليس الأفراد.

هذا فيما يتعلق بالأمر الأول، الذي يترتب على الردة.

هناك أيضًا، إحباط العمل، والإحباط، يعني: بطلان الثواب للأعمال الصالحة، فإن الارتداد عن الإسلام بأي صورة من الصور التي ذكرناها، وما أكثر تلك الصور! لا جرم أن يأتي على الأعمال الخيرة بالبطلان ؛ لينقلب الثواب، والحسنات جميعًا هباءً منثورًا، لا يغني صاحبه شيئًا، وذلك بدليل قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة: ٥]، وقوله في آية أخرى: ﴿لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، حيث اتفقت كلمة الفقهاء، وأهل العلم، على إحباط الأعمال بالردة، بنص قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة: ٥].

هل تقضى تلك الأعمال بعد التوبة، أو لا؟

ثمة خلاف بين العلماء في هذه المسألة، هل إذا تاب المرتد ورجع إلى الإسلام، هل يطالب بقضاء تلك الأعمال التي ذهبت هباءً منثورًا، أو لا؟

للفقهاء تفصيل نوره في عجالة، حيث ذهب فقهاء الشافعية: إلى أن الردة تحبط الأعمال إن اتصلت بالموت، وذلك للآية الكريمة ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾

فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾ [البقرة: ٢١٧] فإنه يستفاد من هذا النص: أن المرتد لا يكون خاسراً في الآخرة إلا إن مات كافراً، أما إذا تاب بعد رده فرجع إلى الإسلام، كان عليه قضاء ما تركه من العبادات خلال مدة الارتداد كالصلاة، والصيام، والزكاة، أما حجه، أو ما يتعلق بفريضة الحج قبل الرد، فإنه لا يبطل بها، أي: لا يبطل الحج بالردة، ومن ثم، لا يلزمه قضاؤه بعد التوبة.

أما فقهاء الحنفية، والمالكية، فقد ذهبوا إلى أن المرتد إذا تاب ورجع إلى الإسلام، سقطت عنه كل الفرائض التي كانت عليه قبل الرد، أو في خلالها، فهو بذلك لا يؤمر بقضاء ما فات من عبادات؛ لأن الإسلام يجب ما قبله، وهو في هذه الحالة يشبه حالة الكافر الأصلي الذي يدخل الإسلام، فإنه لا يلزم أن يفعل العبادات إلا بعد إسلامه، ومع ذلك، فقد استثنوا الحج؛ إذ اعتبروا بطلانه بالردة، فلا يجزيه بعد الرد، وبذلك، عليه حج آخر بعد التوبة، ووجه ذلك: أن الحج وقته باق فلزمه، ويشبه ذلك الصلاة، ما لو أداها في أول وقتها، ثم ارتد بعدها، ثم أسلم قبل انتهاء الوقت، كان عليه أن يؤديها ما دامت في وقتها، أما بعد خروج الوقت فلا تلزمه، والحج وقته باق وموسع، فيلزمه في تلك الحالة.

هذا فيما يتعلق بالأثر الثاني المترتب على جريمة الرد.

هناك أيضاً من الأمور التي تترتب على الرد، انهدام النكاح: فالردة عند الفقهاء معتبرة بمنزلة الموت، وعلى هذا، فإن المرتد برده يعتبر في حكم المعدوم؛ لأن قتله واجب أصلاً، وبناءً على ذلك، فإن المرتد ليس له أن يتزوج، ولو فعل شيئاً من ذلك فنكاحه باطل، وكذلك، لا يجوز له تزويج غيره؛ لأنه ليست له ولاية على غيره، فالمرتد لا يملك أن يكون له ولاية على غيره من المسلمين، ومن ثم،

وبناءً على ما تقدم، فإنه لو ارتد أحد الزوجين، وقعت الفرقة بينهما ببطلان النكاح، وهو ما لا خلاف فيه، إلا ما ذكر عن الشافعية، من أن مناكحة المرتدين تبطل بمضي العدة، أي: ليس على الفور، بل يظل النكاح حتى تنتهي العدة.

ويستوي في بطلان النكاح، وحصول الفرقة ما لو ارتد أحد الزوجين، أو ارتدا معاً، وهو قول الجمهور من الفقهاء، خلافاً للحنفية، إذ قالوا: إذا ارتد الزوجان معاً، أو أسلما معاً، فهما على نكاحهما، أي: فهما على نكاحهما إذا ارتدا معاً، أو أسلما معاً، ويستوي كذلك في حصول الفرقة بالردة، ما لو كانت الزوجة مسلمة، أو ذمية، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء، خلافاً للمالكية، إذ قالوا: أن المرتد تبين زوجته المسلمة دون الذمية.

أما جمهور الفقهاء: فإنهم لا يفرقون في انهدام النكاح بين ما إذا كانت الزوجة مسلمة، أو ذمية؛ حيث ينهدم النكاح بالردة، أما المالكية: فإنهم يقولون: إن المرتد تبين زوجته المسلمة دون الذمية، أي: أن النكاح لا يهدم إلا في حق الزوجة المسلمة فقط.

هذا فيما يتعلق بانهدام النكاح، كأثر من آثار جريمة الردة.

هناك أيضاً من الآثار التي تترتب على جريمة الردة، ما يتعلق بزوال الملكية عن ممتلكات المرتد: فإذا ارتد المسلم عن دينه، فما الذي تؤول إليه ملكيته، هل تصير إلى الانعدام والزوال، أو تستمر على حالها؟

للعلماء في ذلك تفصيل، حيث ذهب فقهاء المالكية، والحنابلة في قول عندهم، والشافعية في الراجح من مذهبهم، إلى أن مال المرتد يعتبر فيئاً في بيت مال المسلمين، ومن ثم، فيصرف في أهل الفيء، وهم الذين ورد ذكرهم في الآية الكريمة: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴿١٧﴾ [الحشر: ١٧]، والوجه في هذا: أن مال المرتد لا يرثه عنه وارث، من مسلم، ولا كافر؛ إذ الأصل في ذلك، أن المرتد لا يرث، ولا يورث، فهو كان قد عصم بإسلامه دمه، وماله، لكنه لما ارتد ملك المسلمون دمه بالردة، فوجب أن يملكوا - أيضاً - ما له بالردة، ويُعزَّز هذا القول، بما ذكر عن أبي بكر < أنه قال لو فد غطفان بعد ردتهم: ((نغنم ما أصبنا منكم، وتردون إلينا ما أصبتم منا)).

هذا هو القول الأول، فيما يتعلق بملكية المرتد، وتبين لنا أن تلك الملكية تصرف في أهل الفيء، الوارد ذكرهم في الآية السابقة.

وهناك - أيضاً - القول الثاني للشافعية، والراجح من مذهب الحنابلة، حيث يرى هؤلاء: أن ملكية المرتد لم تزل عنه، وأنها مرعية من قبل الحاكم.

فالحاكم، يدفع يد المرتد عن ماله، ويمنعه من التصرف فيه، حتى إذا أسلم حكمنا أن ملكه لم يزل، أما إن قُتل، أو مات على الردة حكمنا بأن ملكه قد زال.

ووجه ما ذهب إليه أصحاب هذا القول: أن مال المرتد معتبر بدمه، ومعلوم - كما بينا - أن استباحة دمه موقوفة على توبته، ومن ثم، وجب أن يكون زوال ملكه عن المال أيضاً موقوف، فلا يستبين الأمر فيما يتعلق بالمال، إلا بإسلامه وصون دمه، أو موته، أو قتله على الردة.

وعلى هذا، فإن مال المرتد يظل في حماية، ورعاية من قبل الحاكم مع إقامة الحجر عليه - أي: على المرتد - ليمنع من التصرف فيه؛ لأن ماله - والشأن هكذا أنه مرتد - قد تعلق به حق المسلمين، وهو متهم بإضاعته، والتفريط فيه، فوجب حفظه، كما يحفظ مال السفية.

وبناء على ذلك، لو تصرف المرتد في ماله ببيع، أو هبة، أو وصية، أو نحو ذلك كان تصرفه موقوفًا، فإن أسلم استبان لنا أن تصرفه وقع صحيحًا، أما إذا لم يتب، ولم يرجع إلى الإسلام، كما لو قُتل، أو مات على الردة، فقد تحقق بطلان تصرفه؛ وذلك لتعلق حق المسلمين بهذا المال بعد ردة صاحبه، وهو في هذه الحالة يشبه تبرع المريض لوارثه، وإذا قُتل المرتد أو مات على رده، وجب التصرف في هذا المال بقضاء دينه، وأرش جنايته، وكذلك ينفق منه على من يلزمه الإنفاق عليه؛ لأن هذه الحقوق لا يجوز أن تعطل، أما ما بقي من ماله بعد قضاء الدين، وبعد استخراج أرش الجناية، وبعد الإنفاق منه على من يلزمه الإنفاق عليه، فهو فيء في بيت مال المسلمين.

أما فقهاء الحنفية - أيضًا - فلهم في ذلك تفصيل، فهم أولًا: يفرقون في هذه المسألة بين المرتد، والمرتدة، فالمرتدة لا يزول ملكها عن أموالها بسبب الردة؛ وبذلك تجوز تصرفاتها في ماله من غير خلاف؛ لأنها لا تقتل عند الحنفية بالردة، كما سبق وأن أوضحنا، ومن ثم، فلا تكون الردة في حقها سببًا لزوال ملكها عن أموالها، أما المرتد، فقد ذهب الإمام أبو حنيفة، خلافًا لصاحبيه، إلى أن ملكيته تزول برده زوالًا مُراعى، أي: أن أمواله تراعى من قبل الإمام.

وبذلك، فإن الحكم في هذه المسألة يكون تبعًا لحال المرتد من التوبة، أو الموت، أو القتل، أو اللحاق بدار الحرب، فإذا تاب، بمعنى: أسلم، عادت إليه ملكيته؛ لأن الردة ارتفعت، وجعلت كأن لم تكن أصلًا، أما إن مات، أو قُتل صار ماله لورثته من المسلمين، ثم تُحل الديون التي عليه، وتُقضى عنه مما ترك من مال، وذلك من أحكام الموت، أما لو لحق بدار الحرب، ثم عاد إلى دار الإسلام مسلمًا، فإنه ينظر، فإن كانت عودته قبل قضاء القاضي بلحاظه بدار الحرب، عادت له ملكيته لأمواله، وإذا عاد بعد قضاء القاضي باللحاق، فما وجد من

ماله في يد ورثته بحاله فهو أحق به ، وما لم يوجد من أمواله فليس له من حق ، أما الصاحبان ، فإن ملكية المرتد عندهما لا تزول بردته ، بل يظل مالكا لأمواله حتى يُقتل ، أو يموت على رده ، ودليل ذلك عندهما : أن المرتد مكلف ، وهو محتاج إلى ماله ، فيظل بذلك مالكا لماله حتى يُقتل .

ومن جهة أخرى ، فإن أثر الردة ، إنما يكون في إباحة دم المرتد ، وليس في زوال ملكه ، وهو في ذلك يشبه المحكوم عليه بالقود ، أي : القصاص ، أو الرجم ، فإنه يظل مالكا لماله قبل قتله ، ولا يزول ملكه لإباحة دمه .

هذا فيما يتعلق بهذا الأثر ، كأثر ترتب على جريمة الردة .

وهناك أيضاً من الآثار التي تترتب على الردة ، ما يتعلق بذبيحة المرتد ، هل تكون حراماً ، أو حلالاً ؟

قال الفقهاء : المرتد لا تحل ذبيحته ؛ لأنه كافر لا يجوز إقراره على ملته الجديدة ، فهو يشبه الوثني ، وهو ليست له أحكام أهل الكتاب حتى لو اعتنق ديانتهم ، فلا تؤخذ منه الجزية ، ولا يسترَق ، ولا يحل نكاح المرتدة ، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء .

وماذا - أيضاً - فيما يتعلق بعدم التوريث ، كأثر من آثار جريمة الردة ؟

إذا مات المرتد ، أو قُتل على رده ، فإنه يؤخذ من ماله أولاً ليقضى دينه ، وأرش جنايته ، والنفقة على من تلزمه نفقتهم ، من زوجة ، وأقارب ، أما ما بقي بعد ذلك من ماله ، فهو فيء يجعل في بيت مال المسلمين ، وبذلك ينقطع نظام التوارث بين المرتد ، وغيره ممن كان يرثه ، أو يورثه في الأصل . وذلك لقول النبي ﷺ : ((لا يتوارث أهل ملتين شتى)) .

وجاء في (الموطأ) ، عن أسامة بن زيد في هذا المعنى ، أن رسول الله ﷺ قال : ((لا يرث المسلم الكافر)) .

وفي النهاية ، نحب أن ننبه إلى أمر طالما غفل عنه المسلمون ، وكأنه بات لا يعينهم ، وذلك تحت وطأة الثقافات المادية الفاسدة ، التي اجتاحت المسلمين في أذهانهم ، وأخلاقهم ، وطبائعهم ، فانقلبوا أشباهاً لمسلمين لا يرعون من حرمات دينهم إلا ما وافق أهواءهم ، يجب التنبيه إلى خطيئة فادحة ، وقاصمة يقع فيها قدر كبير من الناس من غير اكتراث أو مبالاة ، ألا وهي : الردة عن ملة الإسلام بأقرب الوسائل ، وأسهلها ، كالتلفظ بأبشع ، وأفدح ما تكون عليه الشتم ، وهو : سب الدين ، أو الرب ، أو الذات الإلهية ، أو النبي ﷺ أو غيره من النبيين ، وكذلك ، ما لو تلفظ بفظيعة تورده مورد الردة والكفر ، كما لو سخر من جلال الله سبحانه ، أو سخر من قرآنه ، أو من بعض آياته ، كأن ينسب لها النقص ، أو ينال منها بالطعن ، أو يتناول على دين الله بالتجريح ، وإثارة الكذب والتشويه .

إن هؤلاء جميعاً يُعتبرون مرتدين كفرة ، يجب في حقهم من الأحكام ما بيناه سابقاً ، كالقتل ، وإحباط العمل ، وتحريم الذبيحة ، وزوال الملكية ، وعدم التوارث ، وانهدام النكاح ، وما إلى ذلك .

القسامة

عناصر الدرس

العنصر الأول : تعريف القسامة، ومشروعيتها، وكيفيةها ١٧٧

العنصر الثاني : فيم تكون القسامة؟ ١٨٣

تعريف القسامة، ومشروعيتها، وكيفيةها

القسامة لغة: تأتي في اللغة على عدة معانٍ، منها: الهدنة بين العدو والمسلمين، كما تأتي - أيضاً - بمعنى: الحسن والجمال، والجمع: قسامات. وهي كذلك من القسَم، وهو اليمين بالله تعالى.

القسامة في اصطلاح الشرع: فهي اسم للأيمان المكررة على سبيل المبالغة، خمسين مرة في دعوى قتل لم يعرف قاتله.

وبيان ذلك، فيما لو وجد شخص مقتولاً في محلة، أو موضع، أو دار، أو في سفينة، أو فلاة، أو غير ذلك من الأماكن، ولم يعرف قاتله، هل يضيع دم القتل هدرًا، أو أن الشريعة الإسلامية تضمنت ما يحفظ تلك الدماء؟

في سبيل ذلك، نجد العمل بالقسامة، والأمر يكون واضحاً في تلك الحالة، فيما إذا لو وجدت البيئة بشاهدي عدل، أو تحقق الإقرار من الجاني بارتكاب جريمة القتل، هنا قد استبانَت المسألة، واستقر الحكم، ولا خلاف في ذلك، ولا غموض أيضاً، فالحكم إما القصاص، أو الدية، أو العفو إن كان القتل عمداً، أو الدية، أو العفو إن كان القتل خطأً، أو شبه عمد.

لكن، إذا لم يعرف القاتل، فلا مناص حينئذٍ، ولا مفر من العمل بالقسامة؛ إحقاقاً للحق، وحفظاً للدماء أن تذهب هدرًا.

والقسامة - كما يتبين لنا من خلال الحديث عنها - يظهر أنها خلاف ما تُعورف عليه في أصول الشرع من وجوب البيئة على المدعي، واليمين على

المنكر، فهي استثناء من هذه القاعدة الأساسية؛ إذ القاعدة والأصل المعروف: أن البيئة على المدعي، واليمين على من أنكر، لكننا نجد القسامة على خلاف هذا الأصل، وهذه القسامة لها أصل في الشرع، ولها قدم، فقيل: إن أول من قضى بها الوليد بن المغيرة في الجاهلية، ثم أقرها الشارع في الإسلام بما يتناسب وطبيعة هذا الدين من حيث الاعتدال، والنصفة، ونفي الشطط، فعلى ذلك، اختلف فقهاء الإسلام في مدى مشروعية الحكم بالقسامة، على رأيين:

الرأي الأول: يمثل جمهور الفقهاء، أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وداود الظاهري، والشيعة الإمامية، وغيرهم من أهل العلم، فقد ذهبوا إلى الحكم بمشروعية القسامة.

كيفية القسامة:

ذكر في كتب الفقه: أنها تتمثل في أن يجري الحلف بأيمان مكررة خمسين مرة، وذلك من أهل المحلة، أو الموضع الذي وجد فيه القتيل، وذلك أن يحلف خمسون رجلاً من أهل الموضع بالله ما قتلناه، ولا علمنا له قاتلاً، فإذا حلفوا غرموا الدية، أو يحلف من أولياء القتيل خمسون رجلاً، على أن القاتل من أهل هذه الدار، أو من أهل هذه السفينة، أو الجماعة المحصورة، أو نحو ذلك، أو أن يحلفوا - أيضاً - أن القاتل هو فلان على التعيين، أي: يكون الحلف على تعيين شخص معين بالقتل.

وهنا نقول: فإن كان القتل عمداً، استحقوا على الجاني القود، أي: القصاص. وإن كان خطأً فلاستحقاق على الدية، وهذا قول الجمهور من الشافعية، والحنابلة، والمالكية، وآخرين، إلا أننا وجدنا للمالكية، تفصيلاً في عدد الحالفين

خلاصته ، اشتراطهم ألا يحلف في العمد أقل من رجلين من العصبات ، وعليه ، فتمت القسامة فيما لو حلف اثنان من العصبات فصاعداً ، على أن يكون عدد الأيمان خمسين يميناً ، فإذا كانوا مثلاً : خمسين رجلاً ، حلف كل واحد منهم يميناً ، وإن كانوا أقل من ذلك ، قسمت الأيمان الخمسون بالتساوي ، وإن كانوا اثنين حلف كل واحد منهما خمساً وعشرين يميناً ، وهكذا.

الرأي الثاني في مدى مشروعية الحكم بالقسامة : ويرى هذا الفريق عدم جواز العمل بالقسامة ، ومن قال بهذا : أبو قلابة ، وعمر بن عبد العزيز . وقد احتجوا لما ذهبوا إليه : بأن القسامة تخالف أصول الشرع المجمع على صحتها ، ومنها : أنه لا يحلف أحد إلا على ما علم قطعاً ، أو شاهد حساً .

وإذا نظرنا إلى الأيمان في القسامة نجد فعلاً أنها تخالف هذا الأصل ، فإذا كان الأمر كذلك ، وخالفت القسامة أصول الشرع من جهة أنه لا ينبغي أن يحلف أحد إلا على ما علم قطعاً ، أو شاهد حساً ، إذاً ، فكيف - والأمر كذلك - يقسم أولياء الدم على ذلك ، وهم لم يشاهدوا القتل ، بل ربما يكونون في بلد ، والقتل في بلد آخر .

كما استدلوا - أيضاً - على صحة ما ذهبوا إليه من عدم العمل بالحكم بالقسامة ، بما رواه البخاري ، عن أبي قلابة : " أن عمر بن عبد العزيز ، أبرز سريره يوماً للناس ، ثم أذن لهم فدخلوا عليه ، فقال : ما تقولون في القسامة ؟ فأضرب القوم - أي : كأنما غشيهم الضباب - وقالوا : نقول : إن القسامة القود بها حق ، قد أقاد بها الخلفاء ، فقال : ما تقول يا أبا قلابة ؟ ونصّبني الناس - أي : نصبه الناس للحديث مع عمر بن عبد العزيز أمير المؤمنين - فقلت : يا أمير

المؤمنين، عندك أشراف العرب، ورؤساء الأجناد، رأيت لو أن خمسين رجلاً شهدوا على رجل أنه زنى بدمشق ولم يروه، أكنت ترجمه؟ فقال: لا، قلت: أفرأيت لو أن خمسين رجلاً شهدوا عندك على رجل أنه سرق بمحص، ولم يروه، أكنت تقطعه؟ قال لا، وفي بعض الروايات: فما بالهم إذا شهدوا أنه قتله بأرض كذا، وفي بعض الروايات: قلت: فما بالهم إذا شهدوا أنه قتله بأرض كذا، وهم عندك، أتحكم بالقود بناءً على شهادتهم؟ فكتب عمر بن عبد العزيز في القسامة، أنهم إذ أقاموا شاهدي عدل أن فلاناً قتله فالقود، ولا يقتل بشهادة الخمسين الذين أقسموا".

هنا استطاع أبو قلابه، أن يقف على رأي أمير المؤمنين، ويوقفنا - أيضاً - على هذا الرأي، بضرب بعض الأمثلة، وانتهى منها إلى رأي الإمام عمر بن عبد العزيز، وخلاصته: أنه لا يعمل بالقسامة.

قالوا أيضاً في تعزيز ما اتجهوا إليه: إن من الأصول: أن الأيمان ليس لها تأثير في إشاعة الدماء.

ومنها أيضاً - من الأصول المعلومة - القاعدة المقررة: أن البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر.

وقالوا أيضاً: أنهم لم يجدوا في أحاديث الرسول ﷺ حكماً بالقسامة، بل كانت حكماً جاهلياً، فتلطف لهم رسول الله ﷺ ليريهم كيف لا يلزم الحكم بها على أصول الإسلام؛ ولذلك قال لهم: ((أتخلفون خمسين يمينا؟))، على سبيل الاستنكار.

هذا ما استدل به أصحاب الرأي الثاني، الذين قالوا بعدم جواز الحكم بالقسامة، أما عن أصحاب الرأي الأول: وهم الجمهور، الذين قالوا بجواز الحكم بالقسامة، فقد استدلوا على مشروعية العمل بالقسامة بكل من السنة، والإجماع، وقضاء عمر < والمصلحة.

أما السنة: ما أخرجه (الموطأ): ((أن عبد الله بن سهل، ومحبيصة، خرجا إلى خير من جهد أصابهما، فأتيا محبيصة، فأخبر أن عبد الله سهل قد قُتل، فأتى اليهود - أي: يهود خيبر الذي كان موجوداً عندهم عبد الله - فقال: أنتم قتلتموه؟ فقالوا: والله ما قتلناه، ثم أقبل - أي: رجع على قومه - فذكر ذلك لهم، ثم أقبل هو وحويصة - وهو أخوه أكبر منه - إلى رسول الله ﷺ ومعهم عبد الرحمن بن سهل، فذهب ليتكلم، وهو الذي كان بخيبر، فقال له: رسول الله ﷺ كبر كبر، فتكلم حويصة، ثم تكلم محبيصة، فقال رسول الله ﷺ: إما الدية، أو الإذن بالحرب، فكتب إليهم رسول الله ﷺ في ذلك، فكتبوا له: إنا والله ما قتلناه، فقال رسول الله ﷺ لحويصة، ومحبيصة، وعبد الرحمن: تحلفون وتستحقون دم صاحبكم، فقالوا: لا، قال: إذا، فتحلف لكم اليهود، قالوا: ليسوا بمسلمين، فوداه رسول الله ﷺ من عنده، فبعث إليهم بمائة ناقة حتى أدخلت عليهم الدار، حتى قال سهل: لقد ركضتني منها ناقة حمراء)).

كما أخرج الخمسة أيضاً بإسنادهم، عن رافع بن خديج: ((أن محبيصة بن مسعود، وعبد الله بن سهل، انطلقا قبل خير، ففترقا في النخل، فقتل عبد الله، فاتهموا اليهود، فجاء أخوه عبد الرحمن، وابنا عمه حويصة، ومحبيصة، إلى النبي ﷺ فتكلم عبد الرحمن في أمر أخيه، وهو أصغر منهما، فقال ﷺ: كبر كبر، أو قال: ليبدأ الأكبر، فتكلما في أمر صاحبهما، فقال النبي ﷺ: يقسم

خمسين منكم على رجل منهم فيدفع برمته، قالوا: أمر لم نشهده كيف نخلف؟ قال ﷺ: فبئركم يهود بأيمان خمسين منهم، قالوا: يا رسول الله، قوم كفار، فوداه رسول الله ﷺ من قبله))، أي: دفع الدية من بيت مال المسلمين.

هنا يتبين لنا بجلاء، أن النبي ﷺ قد أقر العمل بالقسامة، وهذا واضح وجلي، أما قضاء عمر، الذي هو دليل من أدلة الجمهور على العمل بحكم القسامة، فقد روي عن عمر < أنه حكم في قتل وجد بين قريتين، فطرحه على أقربهما، وألزم أهل القرية القسامة، والدية. هذا أيضاً من عمر عمل بالقسامة، وكذلك، مثله عن علي < ولم ينقل الإنكار عليهما من أحد من الصحابة، فكان ذلك إجماعاً، أي: أن عمر قضى بالقسامة في قتل وجد بين قريتين، وأضاف القتل إلى أقرب هاتين القريتين، كما ألزم أهل تلك القرية بالقسامة والدية، ومثله روي عن علي، ولم ينقل الإنكار عليهما من أحد، فأصبح الأمر إجماعاً.

أما المصلحة: فدليل على مشروعية العمل بحكم القسامة، فقد قالوا فيها: إن سنة القسامة سنة منفردة بنفسها، وهي مخصصة للأصول، والمقصود بها: الحوطة للدماء أن يعتدي عليها السفاحون والقتلة، فإذا أدركوا قبل الإقدام على جريمتهم أنهم ملاحقون، وأن القضاء يطاردهم، ويتحرى عنهم ليكشفهم، جنحوا حينئذ للترفق والاستقامة، وكفوا أنفسهم عن العدوان على أرواح الآخرين بغير حق، وأيقنوا أنه لا منجاة لهم في الغالب من قبضة العدالة، وأن اقترافهم للجريمة في معزل عن الشهود، لا يدفع عنهم صولة النظام أو المسؤولية.

بهذا بات الأمر واضحاً من خلال تلك الأدلة التي ساقها الجمهور، كدليل على مشروعية العمل بحكم القسامة، وهي أدلة لا بأس بها، وهي مؤيدة للعمل بالقسامة.

فيم تكون القسامة؟

هل القسامة في النفس فقط ، أي : يعمل بها في النفس فقط ، أو تشتمل على النفس ، وما دون النفس ؟

وفي بيان ذلك نقول : اتفقت كلمة الفقهاء على أن القسامة ، لا تجب في غير النفس من الأطراف ، والجوارح .

ووجه هذا القول : أن القسامة إنما ثبتت في النفس لحرمتها ، وعظيم شأنها ؛ فاقتصت بها دون الأطراف ، وكذلك ، فإن القسامة تثبت في النفس حيث كان المجني عليه لا يمكنه التعبير عن نفسه ، وتعيين القاتل ، أما إن قطع طرف من أطرافه ، أو أصابه شيء من جروح ، أو شجاج ، فإنه لا شك من أنه يمكن أن يعبر عن نفسه ، فيكشف ويحدد من هو الجاني ، خلافاً لقتيل يوجد في مكان ما ، ولا يستطيع أن يعبر ويحدد قاتله بعد قتله .

إدًا ، الحكم يختلف بين النفس ، وما دون النفس ، فيمكن لمن قطع طرفه أن يعبر عن نفسه ، ويستطيع أن يكشف عن الجاني ، وحكم الدعوة حينئذ كما هو الشأن في سائر الحقوق ، وعماد الأمر في ذلك ، الأصل المعلوم في الشريعة : أن البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، إلا أننا مع أن هذا الرأي السابق ، هو رأي الجمهور من الفقهاء ، وجدنا أن هناك خلافاً لهذا ينسب للشيعة الإمامية ، حيث قالوا : إن القسامة في الأعضاء واجبة ، كما هي واجبة في النفس ، ولكن ، لعل الذي يترجح العمل به ، هو ما دلت عليه الأحاديث ، وما فيه المأثور ، وفضلاً عن ذلك ، فإن القسامة مخالفة لأصول الشرع ، وإذا كانت على هذا النحو ، فينبغي ألا يعمل بها إلا في أضيق الحدود ؛ حيث يتعذر علينا في النفس

معرفة القاتل إلا عن طريق القسامة. أما فيما يتعلق بالأطراف، أو ما دون النفس، فإنه لا يتعذر علينا معرفة الجاني من خلال قول من أصابه جرح، أو أصابه أذى، فيستطيع أن يعبر، ويحدد الجاني في حقه.

وهناك نقطة أخرى تتعلق بالقسامة، وهي من الأهمية بمكان، كما أنها نظراً لأهميتها، قد اختلف حولها الفقهاء، تلك النقطة تكمن في سؤال، وهو: من الذي تناط به القسامة؟ أي: من الذي عليه الحلف في القسامة، أهو المدعى عليهم، أو أولياء القاتل؟

الفقهاء في ذلك على فريقين:

الفريق الأول: ويمثله: الحنفية، والنخعي، والثوري، وجماعة من العلماء، حيث قالوا: يحلف المدعى عليهم بالقتل، أي: من وجد القاتل في محلتهم. وسبيل ذلك، أن يختار أولياء القاتل خمسين رجلاً من المحلة التي وجد فيها القاتل، فيقولون: والله، أو بالله، أو تالله ما قتلناه، وما علمنا له قاتلاً، فإذا حلفوا يغرمون الدية في ثلاث سنين، أي: أن الفريق الأول: يرى أن الذي تناط به القسامة، إنما هم المدعى عليهم بالقتل.

دليل هذا الفريق، ما جاء في حديث البخاري، وفيه: **((تأتون بالبينة على من قتله))**، قالوا: ما لنا ببينة، قال: **((فيحلفون))**، قالوا: لا نرضى بأيمان اليهود. هنا نجد أن النبي ﷺ عندما كان هناك قاتل، طلب من أوليائه أن يأتوا بالبينة التي تعترف، وتشهد، وتحدد قاتله؟ إلا أنهم قالوا: ما لنا ببينة، أي: ليس عندنا شهود تشهد على ذلك، قال: **((إذا فيحلفون))**، أي: يحلف أهل المحلة التي وجد فيها القاتل، قالوا: لا نرضى بأيمان اليهود؛ لأنهم يهود، وفيه - كما

سبق أن ذكرنا أن النبي ﷺ أعطاهم الدية من بيت مال المسلمين ؛ حتى لا تُهدر الدماء.

كذلك، ما أخرجه أبو داود، عن رافع بن خديج، قال: ((أصبح رجل من الأنصار مقتولاً بخيبر، فانطلق أولياؤه إلى النبي ﷺ فذكروا ذلك له، فقال: لكم شاهدان يشهدان على قتل صاحبكم؟ قالوا: يا رسول الله، لم يكن ثم أحد من المسلمين - أي: ليس هناك شهود تشهد؛ لأنه لم يوجد في محل الواقعة أحد من المسلمين - وإنما هم يهود، وقد يجترئون على أعظم من هذا - أي: لا يتورعون على فعل ما هو أعظم من ذلك، قال ﷺ: فاخترأوا منهم خمسين فاستحلفوهم فأبوا، فوداه النبي ﷺ من عنده)).

من كل ما تقدم، يتبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك، أن الذين تناط بهم الأيمان هم المدعى عليهم، وليس المدعين، أي: ليس أولياء القتل.

أما الفريق الثاني في بيان من الذي يناط به القسامة: ويمثله من الفقهاء: مالك، والشافعي، وأحمد، حيث ذهبوا إلى أن الأولياء إذا ادعوا القتل على أن بينه وبين القتل لوث، أي: علامة، أو إشارة تدل على صحة الدعوى. كانت اليمين في تلك الحالة منوطة بالمدعين، أي: أولياء القتل طالما هناك علامة تدل على أن القتل قتل من قبل هؤلاء الجماعة الذين بينهم وبين أولياء القتل عداوة قديمة مثلاً، وهذا، ما يسمى: باللوث، عند ذاك، يحلف خمسين يميناً على المدعى عليه، أنه هو القاتل، أي: يحلف المدعين أولياء القتل خمسين يميناً على أن فلاناً المدعى عليه هو القاتل، فإذا حلفوا ثبت حقهم عنده بالقود، أي: بالقصاص، وإن لم يحلفوا استحلف المدعى عليه خمسين يميناً، فإن حلف برئ، واحتجوا لذلك، بما صح من حديث سهل بن أبي حنمة، وهو متفق عليه، وقد رواه مالك في (الموطأ)، وثبت العمل به، ومعلوم كذلك، أن سهلاً من أصحاب

رسول الله ﷺ وهو شاهد على القصة بنفسه ، فلم يقل برأيه أو ظنه كشأن غيره في المسألة.

وفيه أيضاً، أن النبي ﷺ قال لحويصة ، ومحبيصة ، وعبد الرحمن : ((تخلفون وتستحقون دم صاحبكم))، هنا أيضاً ، سبق وأن بينا أن النبي ﷺ طلب من أولياء القتيل الحلف ، كذلك ، حديث رافع بن خديج ، وفيه قول النبي ﷺ لأولياء القتيل : ((يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته)) ، فقد ثبت بذلك أن القسامة خمسون يميناً مردودة ، وأن الأولياء هم الذين تناط بهم هذه الأيمان ، أي : أن أولياء القتيل ، هم الذين تتعلق في حقهم هذه الأيمان ، وهناك من رجح هذا الاتجاه ، لكن هناك فقهاء الحنفية ، وهم على رأس أصحاب الفريق الأول ، ردوا على هذا الاستدلال ، خاصة الاستدلال بحديث سهل الذي استدل به الجمهور ، فقالوا : إن في حديث سهل ما يدل على عدم الثبوت ، حتى أنه لو ثبت فهو مؤول ، وتأويله : أن النبي ﷺ قال لهم : ((تخلفون وتستحقون دم صاحبكم؟)) ، وذلك على سبيل الاستنكار والرد بصيغة الاستفهام ، كما في قول الله تعالى : ﴿ تَزِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا ﴾ [الأنفال: ٦٧] ، وقوله : ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠] ، وذلكم - أي : رد فقهاء الحنفية على أصحاب الفريق الثاني - ربما لا يُسلم بصحته ؛ لما فيه من مخالطة ، ومن تكلف.

بهذا ، نكون قد انتهينا من بيان من الذي تناط به القسامة؟ وبيننا أن الفقهاء على رأيين ، رأي يرى أنها على المدعى عليهم بالقتل ، وآخر يرى أن القسامة على أولياء القتيل ، وأقمنا الدليل لكل فريق على دعواه ، وحاولنا بقدر الإمكان أن نكون مُنصفين عند عرض الأدلة ، وبيننا أيضاً من خلال العرض ، ما قوي دليله ، وما يعتبر راجحاً ، أو غير راجح.

تابع: القسامة

عناصر الدرس

- | | | |
|-----------------|-------------------|-----|
| العنصر الأول : | ما تستوجب القسامة | ١٨٩ |
| العنصر الثاني : | شروط وجوب القسامة | ١٩٢ |

ما تستوجب القسامة

تستوجب القسامة - متى تمت بالكيفية السابقة - القصاص، أو الدية مخففة، أو مغلظة، فما هي شروط العمل بالقسامة؟ وما الذي يعد لوئاً في القسامة؟ وما الذي لا يعد؟

ولبيان ذلك، نقول: إن الأيمان الخمسين، إذا تمت في حق من وجبت عليه أيّاً كان المدعى، أو المدعى عليه، فما الذي يستحقه أولياء القتل بعد ذلك؟ هل القود، أو الدية؟

خلاف بين الفقهاء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو لفقهاء الحنفية، وقد ذهبوا فيه إلى أن أولياء الدم يستحقون الدية فقط، وهذا الرأي - أيضاً - قال به الشافعي في الجديد، واستدل لهذا القول، بما روي: ((أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني وجدت أخي قتيلاً في بني فلان، فقال ﷺ: اجمع منهم خمسين فيحلفون بالله ما قتلوه، ولا علموا له قاتلاً، فقال: يا رسول الله، ليس لي من أخي إلا هذا، فقال ﷺ: بل لك مائة من الإبل)).

يتبين من خلال هذا الحديث، وجوب القسامة، والدية على المدعى عليهم، المتمثلة في مائة من الإبل، كما استدلو أيضاً، بما قرره رسول الله ﷺ في قتل من الأنصار وجد في حي لليهود، فألزم رسول الله ﷺ اليهود بالدية، والقسامة، وورد عن ابن عباس: ((أن النبي ﷺ كتب إلى أهل خيبر: إن هذا قتل وجد بين

أظهركم، فما الذي يخرجكم عنكم؟ فكتبوا إليه: أن مثل هذه الحادثة وقعت في بني إسرائيل، فأنزل الله على موسى # أمراً، فإن كنت نبياً فاسأل الله مثل ذلك، فكتب إليهم: إن الله تعالى أراني أن أختار منكم خمسين رجلاً فيحلفون بالله ما قتلناه، ولا علمنا له قاتلاً، ثم يغرمون الدية، قالوا: لقد قضيت فينا بالناموس))، يعني: الوحي، فكان هذا أيضاً دليلاً على أن القسامة تستوجب الدية.

القول الثاني: فقد ذهب إليه الإمام مالك، وأحمد، وأبي ثور، وابن المنذر، وآخرون، حيث قال أصحاب هذا القول بوجوب القود في القتل العمد، وهو: القصاص، وفي هذه الحال، ليس للأولياء أن يقسموا على أكثر من واحد، فهم بذلك لا يستحقون بالقسامة أكثر من قتل رجل واحد.

وقال بعضهم: يستحق بها، أي: بالقسامة قتل الجماعة؛ لأنها بينة موجبة للقود، كأن أصحاب هذا الرأي، يرون أنه لا يستحق بالقسامة إلا قتل رجل واحد فقط، ولكن هناك في هذا الرأي أيضاً من يرى أنه قد يستحق بها قتل الجماعة، لكن لعل الراجح، هو الرأي الأول، الذي يرى أن القسامة لا يستحق بها أكثر من قتل واحد، غير أن المالكية، لهم في ذلك أيضاً تفصيل مؤداه: أنه لا يقتل بالقسامة إلا واحد يعينه أولياء القتل، ويقسمون على أن المجني عليه مات من ضربه لا من ضربهم، ثم يجلد كل من الباقيين مائة جلدة، ويحبس سنة، وفي حالة ما لو استوى الجناة في القتل، كما لو حملوا صخرة، ورموه بها، أو ألقوه من شاهق فمات، فإنهم يقسمون على الجميع، أي: فإن أولياء القتل يقسمون على الجميع أنهم قتلوه، ثم يختارون واحداً للقتل تعييناً، ولا شيء على غيره، سوى ضرب مائة، وحبس سنة، واستدل أصحاب هذا القول، بما أخرجه

مسلم: أن النبي ﷺ قال: ((يقسم خمسون منكم على رجل منهم، فيدفع إليكم برمته)).

كما استدلووا أيضاً بما ورد من حديث سهل: ((أتخلفون وتستحقون دم صاحبكم؟))، وكذلك، حديث بشير بن بشار: ((أتخلفون خمسين يمينا، وتستحقون دم صاحبكم؟))، والمراد: هو دم القاتل، وردت الحنفية بالاستدلال بالحديث: ((أتخلفون، وتستحقون دم صاحبكم؟)) بأن المقصود بالدم هنا: الدية، وليس القود، والذي يدل على أنه أراد الدية دون القود، ما جاء في الحديث السابق ذكره: ((إما الدية، وإما الإذن بالحرب)).

القول الثالث: وهو للشافعية في موجب القسامة، ولهم تفصيل في ذلك، حيث قالوا: أن القسامة في القتل الخطأ، وشبه العمد فيها الدية، وهي مخففة في الأول، وهو القتل الخطأ، ومغلظة في الثاني الذي هو شبه العمد، وليس في ذلك من خلاف أصلاً، أما القتل العمد، ففي موجب القسامة فيه من المدعى عليه قولان: الأول: القديم، وفيه القصاص على المدعى عليه؛ لما جاء في الصحيحين: ((أتخلفون وتستحقون دم صاحبكم؟))، أي: دم القاتل، قالوا أيضاً: ولأن القسامة في القتل حجة يثبت بها العمد بالاتفاق، ومن ثم، يثبت بها القصاص، كما لو كانت شهادة من رجلين عدلين.

الثاني -أي: القول الثاني عند فقهاء الشافعية فيما يتعلق بالقتل العمد- : أنهم قالوا فيه: لا قصاص فيه على المدعى عليه؛ لما ورد في الحديث السابق ذكره، إما الدية، وإما الإذن بالحق، ففيه أطلق النبي ﷺ إيجاب الدية، ولم يفصل بين ما

إذا كان القتل عمداً، أو خطأ، أو شبه عمد، ولو كانت الأيمان صالحة للقصاص؛ لذكر ﷺ ذلك، أيضاً احتجوا لعدم وجوب القصاص في تلك الحالة، وقالوا: إن القسامة حجة ضعيفة، ومن ثم، فلا توجب القصاص؛ احتياطاً لأمر الدماء، وذلك، كالشاهد، واليمين فإنهما لا يُجزئان في إباحة الدماء.

هذا فيما يتعلق بما تستوجبه القسامة، وبيننا أن القسامة، هناك من يرى أنها تستوجب الدية، وهناك من يفصل ويرى وجوب الدية المخففة، وهناك من يفصل بين أنواع القتل كفقهاء الشافعية، حيث فرقوا بين القتل العمد وغيره، فقالوا بوجوب القصاص في القتل العمد، على الرأي القديم عندهم، وفي الجديد أنه لا قصاص بل الدية فقط.

شروط وجوب القسامة

هناك شروط لا بد أن تتوافر حتى نعمل بالقسامة:

الشرط الأول: أن تكون ثمة شبهة، والشبهة التي يقصدها الفقهاء: أن يكون هناك ثمة لوث، والشبهة تحتمل صوراً شتى من بواعث الريبة، والظن بما يبعث على التهمة بالقتل، ولا جرم أن تكون العداوة الظاهرة، واللوث أساسيين مهمين يبعثان على الظن والشبهة، ويحملان على تصديق المدعي بحدوث القتل، إذن، لا يعد لوثاً أساسياً ما إذا كانت العداوة غير ظاهرة، أو غير واضحة، إنما يعد لوثاً ما إذا كان هناك عداوة ظاهرة بين أولياء القتل، وبين من وُجد القتل في محلهم.

فإذا وجد قتيلا في محلة، ثم ادعى أولياؤه قتله على رجل أو جماعة، ولم تكن بين القتل والمدعى عليهم عداوة ظاهرة، أو لو لم يكن للأولياء حق في القسامة، بل لهم الحق بالعمل، ومجرد الدعوى كسائر الدعاوى القائمة على القاعدة الشرعية: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"، فإن كانت لهم بينة على دعواهم، أو أقر المتهم بما عليه حكم لهم بمقتضى تلك البينة، أو بمقتضى هذا الإقرار، أما إذا لم يكن لهم بينة، ولا أقر المتهم بشيء، فالقول قول المتهم مع اليمين.

أما إذا كانت ثمة عداوة ظاهرة، أو لو لم يكن للأولياء أن يطالبوا المدعى عليهم بالقسامة للكشف عن الجاني، وصوناً للدم أن يضيع هدرًا، وعلى هذا، فإنه يشترط لوجوب القسامة حصول الشبهة التي تنشئ في النفس الظن، والجنوح للاتهام، وتلك مدعاة لولي القتل أن يطالب المتهم بالدم، أو الدية.

هذا، مع ملاحظة أن الشبهة قد تتضمن جملة من الوجوه، منها: العداوة الظاهرة بين القتل، والمدعى عليهم، أو قرينة من قرائن الأحوال تزجي بحصول القتل، أي: قرينة تبين حصول القتل، وأن القاتل هو فلان، وتمثل تلك القرينة فيما لو كان القتل يتشخّطُ بدمه، وبجانبه إنسان يحمل سكينًا ملطخًا بالدم، أو غير ذلك من الوجوه المثيرة للظن، لا شك أن هذه قرينة قوية تؤدي إلى اتهام من كان يحمل سكينًا، بأنه هو القاتل لهذا الشخص.

على أن الشبهة في معانيها تتفاوت بين الفقهاء فتفاوتًا غير بعيد من خلال ما يظهر من كواشف، وقرائن تحوم حول جريمة القتل، فعلى سبيل المثال، مثلاً: اشترط فقهاء الحنفية لوجوب القسامة، أن يظهر بالقتيل أثر القتل من جراحة، أو أثر ضرب، أو خنق، أو نحو ذلك من وجوه الجنایات، فإن لم يكن شيء من ذلك

فلا قسامة، ولا دية، كأنهم يرون أن وجود الجراحة، أو وجود أثر الخنق قرينة، أو لوث يثبت القسامة، ومن ثم، إذا لم يكن هناك أثر القتل من جراحة، أو ضرب، أو خنق فلا قسامة، وعلى ذلك، فلو مر إنسان في محلة أو موضع فأصابه فيه سيف، أو آلة من آلات القتل فجرح من غير أن يعلم من أي جهة أصابه هذا السهم، فحمل إلى أهله فمات، فإن كان لم يزل صاحب فراش، أي: اتصل الموت بالواقعة، فعلى عاقلة القبيلة القسامة، والدية، أما إذا لم يكن صاحب فراش، بمعنى: أنه توسط بين الواقعة، وبين الموت فاصل شفوي فيه القتل، أو المصاب فلا قسامة، ولا دية في تلك الحالة.

ووجه هذا القول: أن المصاب إذا لم يبرأ من الجراحة، وكان لم يزل صاحب فراش حتى مات، تبين أن الموت بسبب الجراحة، وتبين كذلك أن الجراحة تمخضت عن قتل سببه الجراحة في المحلة، أو الموضع الذي أصيب فيه، لكنه إذا لم يكن صاحب فراش تبين أن الموت لم يحصل بسبب الجراحة، فكان القتل في تلك الحالة كما لو مات حتف أنفه.

أما الأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد، فهم أيضاً تحدثوا في الشبهة، وقالوا: يشترط لتحقيق الشبهة الموجبة للقسامة، حصول اللوث، وهو - أي: اللوث - بمثابة شبهة قائمة يباح على أساسها لأولياء القتل أن يطلبوا القسامة، أما اللوث: فهو شبهة الدلالة على حدث من الأحداث من غير أن يكون هناك بينة تامة، فيقال مثلاً: لم يقم على اتهام فلان بالجناية إلا لوث، وعلى ذلك، فاللوث يراد به القرينة الحالية، أو المقالية التي تزجي بالظن من الدلالة على وقوع القتل، ولو لم يكن هناك ثمة بينة، إذًا، القرينة التي تدعى في موضوع القسامة باللوث تزكي، وتقوي الظن في اتهام هؤلاء بالقتل، وكأنها أيضاً - أي: هذه

القرينة- تقوم مقام البينة، إذًا، إذا كان للوث، وللقرينة أهمية كبيرة في حالة القسامة، فنقول: اللوث بهذا المفهوم يحتمل عدة معان، من خلال تلك المعاني يمكننا أن نحدد ما يصلح أن يكون لوثًا، وما لا يصلح أن يكون لوثًا، فالعداوة الظاهرة مثلاً بين المقتول والمدعى عليه، كالذي حصل بين الأنصار، ويهود خيبر، وما بين القبائل والأحياء، وأهل القرى الذين بينهم الدماء والحروب، وكذلك ما بين الشرطة واللصوص، وغيرهم من الفرقاء الذين يخالط قلوبهم الضغن والكراهية،

ويستوي في ذلك أن تكون العداوة بين الفرقاء دينية، أو دنيوية، فليس بلازم أن تكون العداوة بين الفرقاء دينية فقط، أو دنيوية فقط، بل يجوز أن تكون دينية، ودنيوية، أو دينية فقط، أو دنيوية فقط، إذًا، فهي بذلك من الأمور الباعثة على المنافرة، واشتداد الغضب، والعداوة بما يبعث على الظن بحصول القتل من المدعى عليه، إذًا، العداوة غير الظاهرة بين المقتول والمدعى عليه لا تزكي الاتهام، فلو وجد قتل بين قريتين، أو قبيلتين، ولم يعرف بينه وبين إحداهما عداوة، فإن قربه من إحداهما لا يعتبر لوثًا، ومن هذا يتضح، أن هناك ما يعد لوثًا، وهناك ما لا يعد كذلك.

أيضًا من معاني اللوث: أن تتفرق الجماعة عن قتل، وبعد ذلك لوثًا في حق كل واحد منهم، إذ هو أمر مثير للشبهة بموجبه يستحق أولياء الدم القسامة على الجماعة؛ لوجود اللوث بمظنة القتل.

ومن معاني اللوث أيضًا: أن يوجد قتل، وبقره إنسان يحمل سيفًا، أو سكينًا، أو آلة من شأنها أن تقتل غالبًا، وهي ملطخة بالدم بما يغلب على الظن أنه قتله، فلا مناص أن يكون مثل هذه القرينة الحالية لوثًا يثير الشبهة، ويبرر للأولياء

المطالبة بالقسامة، ما لم يكن هناك قرينة أخرى تعارض ذلك، كما لو وجد بقرب القتل أسد مثلاً، فإن هذا يضعف من اللوث في تلك الحالة.

ومن معاني اللوث أيضاً: لو اقتتل فريقان من الناس، ثم افترقوا عن قتل من أحدهما، فإن ذلك لا شك أنه لوث في حق الفريق الآخر؛ لحصول الشبهة، ومظنة القتل.

ومما يعتبر لوثاً: ما لو شهدت نساء على القتل، فإن ذلك لوث؛ لأنه يغلب على الظن صدق المدعي في دعواه حينئذ، على الخلاف في تلك الحالة، حيث هناك من لا يرى أن ذلك لوثاً؛ وذلك لأن شهادة النساء في الدماء مردودة، هذا، وهناك من الفقهاء كالإمام مالك، والشافعي، وأحمد، من لا يشترط لحصول اللوث أن يكون بالقتل أثر كجراحة، أو ضرب، أو نحو ذلك، واستدلوا لذلك، بأن النبي ﷺ لم يسأل الأنصار إن كان بقتيلهم أثر من جراحة، أو غيرها، ومن جهة أخرى، فإن القتل ربما يحصل بما لا أثر له في البدن، كما لو كان خنقاً، أو ضربة فادحة في القلب فأسكته، هذا، فيما يتعلق بجانب من جوانب معاني القسامة، من خلالها اتضح لنا أن هناك ما يعد لوثاً، وهناك ما لا يعد.

الشرط الثاني من شروط العمل بالقسامة: ألا يعلم القاتل، ومن ثم، فإن علم القاتل فلا قسامة عندئذ بلا خلاف؛ لأن بظهوره - أي: بظهور القاتل - يجب القصاص عليه إن كان القتل عمداً وعدواناً، أو تجب الدية إن كان القتل غير عمد، كما لو كان خطأ، أو شبه عمد، إذاً، في حال معرفة القاتل لا مجال للعمل بالقسامة، بل العمل يقوم بناء على القاعدة الشرعية: ((البنية على المدعي، واليمين على من أنكر))، كأصل من أصول التعامل.

الشرط الثالث: أن يتفق أولياء القتل على إجراء دعوى القسامة من غير اختلاف بينهم، ويتمثل هذا الاختلاف فيما لو كذب بعض الأولياء بعضاً، فقال أحدهم: قتله فلان، وقال الآخر: بل قتله فلان، أو قال: لم يقتله هذا، وقتله غيره، فلا تثبت القسامة في مثل هذا التناقض، وهذا التكذيب، ومن ثم، فلا يصح العمل بها، وليس هناك قرينة طالما أن هناك اختلاف بين أولياء القتل على إجراء دعوى القسامة.

الشرط الرابع: إنكار المدعى عليه القتل، وذلك ظاهر لا خلاف فيه، فإنه إذا أقر بالقتل وجب في حقه موجب القتل؛ لأن الإقرار - كما نعلم - هو سيد الأدلة، فمن ثم، إذا أقر القاتل بالقتل وجب في حقه موجب القتل من حيث القصاص، أو الدية بناءً على تكييف نوع القتل، ومن ثم أيضاً، لا مجال للعمل بالقسامة عندئذ.

الشرط الخامس: أن يكون الموضع الذي وجد فيه القتل مملوكاً لأحد، أو في يد أحد، أو جماعة محدودة من الناس، ومن ثم، إذا لم يكن كذلك فلا قسامة، يعني: إذا لم يكن الموضع مملوكاً لأحد، أو ليس في يد أحد، أو ليس مملوكاً لجماعة محدودة من الناس، فإن العمل بالقسامة لا يكون ولا يتم؛ لعدم التقصير، وانتفاء المسؤولية عن أحد، وهنا تجب الدية في بيت المال، وإن كان الموضع في موضع عموم لا خصوص أيضاً فلا قسامة، بمعنى: أنه إذا كان الموضع في يد عموم لا خصوص يمكن ضبطهم والوقوف عليهم، بمعنى: أن يكون حق التصرف في المكان لعامة الناس، وليس لجماعة محصورة، ولا لواحد بعينه، فإنه لا قسامة، وتجب الدية من بيت مال المسلمين.

ووجه ذلك : أن القسامة تجب بسبب التقصير من أهل المحلة ، ولترك الحفظ اللازم منهم ، فهم منوط بهم أصلاً ، خاصة إن كان يمكن حصرهم ، ومنوط بهم أن يراعوا من كان بينهم ، فيدفعوا عنه العوادي ، ويدرءوا عنه كل احتمالات الشر الطارئ ، أما وقد حاق به شيء من ذلك ، فلا جرم أن يكونوا مقصرين ، وهم نتيجة لذلك مؤاخذون ، ويجب عليهم ما يجب من التزام مالي ، أو غير ذلك ، ولكي يتضح الكلام ، نضرب أمثلة على القتل الذي يوجد في موضع مملوك لأحد ، أو لجماعة محدودة من الناس ؛ لنجعل القسامة بعد ذلك على المالك ، أو واضع اليد.

وتأسيساً على ذلك ، إذا وجد إنسان قتيلاً في دار آخر جعلت القسامة ، ومقتضاها على صاحب الدار ؛ لأن الظاهر أن غير صاحب الدار لا يتمكن من القتل في الغالب ؛ حيث وجد في دار فلان ، ولا يمكن أن يتهم في تلك الحالة إلا مالك هذه الدار ، ولا توجد ريبة ، أو شبهة أن يكون غير صاحب الدار هو القاتل ، وكذلك ، فإنه لا شك في أن الإنسان لا يقتل نفسه غالباً ، ووجه ذلك : أن صاحب الدار يعتبر مقصراً في حفظ القتل قبل أن يقتل. كذلك ، إذا وجد بدل القتل ، أو أكثر من نصف البدل ، ومعه الرأس في محله ، أو في دار كان على أهلها القسامة ، ومقتضاها ؛ لأن القتل وجد في محلهم ، ويعتبر لأكثر البدن حكم الكل ، وإن وجد القتل على دابة يسوقها آخر ، أو كان راكباً عليها ، ففي تلك الحالة أيضاً تجب القسامة في حقه ، وما يترتب على ذلك ، ولو وجد القتل في سفينة ، كانت القسامة على من في السفينة ، ويستوي في ذلك الركبان ، أو المالكون ؛ لأن لهم يدا في التقصير حتى حصل القتل ، أما إذا لم يكن الموضع مملوكاً لأحد ، ولا لجماعة فلا قسامة في تلك الحالة.

الشرط السادس: أن يكون كل من المدعي والمدعى عليه في القسامة مكلفاً، أي: بالغاً، عاقلاً، وعلى هذا، فإنه لا تسمع الدعوى من صبي، ولا مجنون. وكذلك، لا تصح الدعوى على صبي أو مجنون.

الشرط السابع: أن يكون المدعى عليه معيناً، سواء كان واحداً، أو جماعة معينة، وبذلك، فإن الدعوى في القسامة على غير معين لا تسمع، فلو كانت الدعوى مثلاً على أهل مدينة، أو محلة، أو واحد غير معين، أو جماعة منهم بغير أعيانهم لم تسمع، وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي، ومالك، وأحمد.

التعزير

عناصر الدرس

العنصر الأول : مفهوم التعزير، ومشروعيته، والفرق بينه وبين الحد ٢٠٣

العنصر الثاني : أسباب التعزير، وخصائصه، ومراتبه ٢١١

مفهوم التعزير، ومشروعيته، والفرق بينه وبين الحد

التعزير في عرف أهل الشرع: عقوبة يفوض التقدير فيها إلى الحاكم، شرعت حقاً لله تعالى أو للأدومي، وسميت هذه العقوبة باسم التعزير؛ أخذاً من معناها اللغوي، الذي هو: المنع، والنصرة؛ لأن الشأن في هذه العقوبة أن تمنع من وقوع الجريمة، ومن منع شخصاً عن جنايته فقد نصره؛ ولذلك لما قيل لرسول الله ﷺ: ((كيف نصر الظالم؟ قال: أن تمنعه من ظلمه؛ فإن منعه عن ظلمه فقد نصرته))؛ يعني: نصرته على نفسه، بقمهره إياها ومنعها من اتباع هواها، والسقوط بها في مهاوي الرذيلة.

ومن هذا نعلم أن نوع العقوبة في التعزير، وكذا مقدارها موكول إلى تقدير الحاكم، ومن ثم فهي تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، كما يجوز للإمام الزيادة في مقدارها، أو النقص منه، وقد تسقط إذا رأى الإمام المصلحة في ذلك؛ امثالاً لقول رسول الله ﷺ: ((أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم)) وقد فسر العلماء، ذوي الهيئات: بأنهم أهل الصلاح والتقوى الذين لا يعرفون الشر، ولكن قد يقع منهم فلتة فيعفى عنهم؛ لقيمتهم الدينية بين الناس، ومراعاةً لحسن نياتهم، وعدم اعتيادهم الرذيلة.

أما كون العقوبة تعزيرية تجب حقاً لله تعالى، فذلك في الجرائم التي تتعلق بالاعتداء على الدين، وتعتبر تعدياً على حقوق المجتمع بما لا يوجب الحد؛ كما في سب الأديان غير الإسلام، أو إلقاء القاذورات في الطريق العام، أو إغراء الناس بالفساد؛ فهذا من حقوق الله التي يجب فيها التعزير، كما تجب في كل حد سقط لشبهة، أو منع من استيفائه مانع؛ كما لو تمت السرقة فيما دون النصاب،

إذن فحكم التعزير قد يكون الوجوب ، كما في حق العبد إذا طلب استيفاء حقه ، إلا في حق القاضي ، أو الحاكم إذا اعتدي عليه ، فإن له ترك التعزير وإقامته ؛ وحيثئذ يكون حكم التعزير الجواز.

أما عن التعزير في الشرع، فمعناه: التأديب والزجر من قبل الإمام، أو نائب الإمام عن ذنوب لا حدَّ فيها.

2.4

الدليل على مشروعية التعزير:

يمكن الاستدلال على مشروعية التعزير، بجملة من الأدلة التي وردت في السنة النبوية؛ منها ما أخرجه البخاري، ومسلم أن رسول الله ﷺ قال: ((لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله)).

وأخرج البيهقي، أن النبي ﷺ قال في حديث عبد الله بن أبي بكر: ((لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد))، كذلك أخرج البيهقي، أن عمر بن عبد العزيز كتب: ألا يبلغ في التعزير أدنى الحدود أربعون سوطاً، كذلك ورد عن عبد الرحمن بن جابر، عمن سمع النبي ﷺ قال: ((لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حد من حدود الله)).

أكثر التعزير وأقله:

بعد أن اتضح لنا مشروعية التعزير، نستطيع أن نقف على أكثر التعزير وأقله، والفقهاء في بيان ذلك، يرون أنه لا حد لأقل التعزير، وهو إنما يكون تبعاً لحال الخاطئ من الشرف، أو من المروءة والسفه، وكذلك تبعاً لمستوى الخطيئة المقترفة؛ وعلى هذا، ليس من حد معين لأقل التعزير، بل هو منوط باجتهاد الحاكم، ليقدر ويقرر من العقاب ما هو مناسب، كما لو عزز مثلاً بالتنبيه، أو بالتأنيب، أو بالتوبيخ، أو بالزجر صياحاً، أو بالضرب، أو الحبس، أو نحو ذلك. هذا فيما يتعلق بأقل التعزير، ولكن مع ذلك وجدنا لفقهاء الحنفية كلاماً في أقل التعزير، حيث قالوا: أقله ثلاث جلدات.

وماذا عن أكثر العقوبة؟

لا شك أن أكثر العقوبة موضع خلاف بين العلماء، حيث ذهب الإمام أبو حنيفة، والشافعي في الظاهر من مذهبه، وأحمد في الراجح من قوليه، إلى أن أكثره من حيث الضرب تسعة وثلاثون سوطاً في الحر، والأصل في ذلك أنه لا ينبغي أن يتجاوز بالتعزير أدنى حد مشروع، وهو حد الشرب، وهو ثمانون جلدة باتفاق العلماء، إلا ما ذكره الشافعي من جواز الزيادة في حد الشرب إلى ثمانين، وإن كان الأصل فيه أربعين، ودليلهم في ذلك، ما أخرجه البيهقي، أن عمر بن عبد العزيز كتب: ألا يبلغ في التعزير أدنى الحدود أربعون سوطاً، وما أخرجه البيهقي، عن النعمان بن بشير، قال: قال رسول الله ﷺ: ((من ضرب حداً في غير حد فهو من المعتدين)).

إذاً يستفاد من ذلك، عدم مجاوزة التعزير لأدنى حد، وهو أربعون جلدة، وبهذا يكون أقصى التعزير، هو تسع وثلاثون جلدة، مع مراعاة مذهب الحنفية هنا؛ وهو المساواة في مقدار التعزير بين الحر والعبد، خلافاً لمذهب الجمهور في ذلك، حيث يرى الجمهور: أن عقوبة العبد تعزيراً على النصف من عقوبة الحر.

وفي الرواية الثانية، عن الإمام أحمد: أن التعزير لا يزداد على عشر جلدات؛ لحديث أبي بريدة الأنصاري، أن رسول الله ﷺ قال: ((لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله)).

أما الإمام مالك، فإنه لا حد عنده لأكثر التعزير، ومن ثم فيجوز أن يتجاوز التعزير عنده أكثر الحدود، وفي هذا المعنى يقول ابن جزري: "يجوز في المذهب التعزير بمثل الحدود، وأقل وأكثر على حسب الاجتهاد، وعلى هذا فإن مشهور المذهب المالكي، أن يزداد في التعزير على الحد في بعض الأحوال، فقد أمر الإمام

مالك بضرب رجل وجد مع صبي قد جرده وضمه إلى صدره فضربه أربعمئة جلدة، فانتفخ ومات، ولم يستعظم مالك ذلك، وقالوا كذلك في الجاسوس الذي يتجسس لحساب العدو، فإنه يحل للإمام أن يقتله؛ وبذلك فإنه يجوز أن يبلغ التعزير درجة القتل.

ومنها أيضاً، أن عمر < لما وجد مع السائل طعاماً فوق كفايته، وهو يسأل، أخذ ما معه وأطعمه إبل الصدقة.

وجملة القول في مذهب الإمام مالك، أن عقوبة التعزير تختلف بحسب اختلاف الذنوب، وما يعلم من حال المعاقب من حيث صبره على يسير الجلد أو ضعفه عن ذلك، وكذلك من حيث انزجاره إذا عوقب بأقلها أو بأشدّها، وما قاله المالكية في اختلاف عقوبة التعزير، يتفق مع قول الجمهور في ذلك؛ فهم مجمعون على التفاوت في حجم التعزير على الجاني تبعاً لحجم الجناية، وتبعاً لحال الجاني من القوة والضعف، أو من حيث المروءة والتبليد، أو من حيث الشرف والسفاهة، وكذلك تبعاً للزمان والمكان الذي وقعت فيه الجناية؛ فمثلاً ما كان من جناية في رمضان يستوجب تعزيراً أشد مما لو كان فيما سواه، وما كان في مكة مثلاً يستوجب تعزيراً أشد مما سواها من البلدان؛ على أن دليل المالكية على الزيادة في التعزير عن الحد، ما ذكر عن عمر < ضرب معن بن زياد أربعمئة جلدة.

أما الحديث: ((لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله))، فقد تأولوه على غير ما ذهب إليه الجمهور؛ حيث قالوا: إن هذا الحديث على هذا المعنى، مقصور على زمنه ﷺ لأنه كان يكفي الجاني منهم هذا القدر، وهو ما نبيل إليه ونرجحه.

أوجه الاتفاق والاختلاف بين التعزير، والحدود:

إذا كنا قد تحدثنا عن أقل التعزير وعن أكثره، وتبين لنا أن هناك من الفقهاء من يرى أن يصل بالتعزير إلى الحدود، بل ربما هناك من العقوبة التعزيرية ما هو أشد من العقوبة الحدية؛ إذن ينبغي علينا أن نفرّق بين التعزير والحدود، حتى يكون الأمر واضحاً بالنسبة للجميع؛ فما هي أوجه الاتفاق والاختلاف بين التعزير، والحدود؟

وليبيان ذلك نقول: "التعزير يوافق الحد من وجه واحد فقط، وهو أن كلا منهما يُقصد به الزجر والتأديب والاستصلاح، لكنهما يختلفان من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن الحد مقدر شرعاً؛ ومن ثم فلا مجال للاجتهاد فيه بالزيادة عليه، أو النقصان منه، أما التعزير، فإنه منوط بتقديره باجتهاد الحاكم، أي: أن الحد مقدر من قبل الله تعالى بتقدير لا يمكن لأحد كائناً من كان أن يتدخل فيه بزيادة، أو نقص، أما التعزير، فهو منوط إلى الإمام، يقدر فيه العقوبة التي يرى فيها المصلحة؛ وهذه العقوبة قد تتفاوت من شخص إلى شخص؛ فالأمر في ذلك راجع إلى اجتهاد الحاكم.

الوجه الثاني: أن تأديب ذي المهابة والجلال من أهل المروءة والحياء، لا جرم أن يكون في التعزير أخف منه في أهل البذاءة، والسفاهة، والتبلى؛ فمن كان ذا خلق، وحياء، وحس مرهف، فهو قمين بالانزجار بأهون وسيلة، كما لو كان ذلك لوماً مثلاً، أو تنبيهاً، أو تحذيراً، أو نحو ذلك مما يكفي لزجره وتأديبه، لكن

على العكس ذا الحس الثقيل، والشعور المتبلد، والطبع الوضيع، لا شك أنه جدير بأشد العقوبة مما يكفي بزجره ونهييه، كما لو كان ذلك بالضرب، أو الحبس، أو التشهير، ويستدل لذلك، بما أخرجه البخاري، وأحمد، عن عائشة > أن النبي ﷺ قال: ((أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود)).

وقد قال الماوردي - رحمه الله - تعليقاً على هذا الحديث العظيم، بما يفيد التدرج في الناس على حسب منازلهم عند إقامة العقوبة، فإن تساوا في الحدود المقدره، فيكون تعزير مَنْ جُلَّ قدره بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بالتعنيف له، وتعزير من دونه بزواجر الكلام، وغاية الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم ينتقل بمن دون ذلك، إلى الحبس الذي يحبسون فيه على حسب ذنبهم، وبحسب هفواتهم؛ فمنهم من يحبس يوماً، ومنهم من يحبس أكثر من ذلك إلى غاية مقدرة.

الوجه الثالث في التفريق بين الحد والتعزير: أن الحد لا يجوز فيه العفو، أو الشفاعة إذا بلغ الأمر السلطان، أما التعزير، فيجوز فيه العفو، وكذلك فإن للشفاعة فيه مجال، والأمر في ذلك مرهون بجهة الحق الذي تعلق به التعزير؛ فإن كان التعزير متعلقاً بحق السلطان، وهو مما يراد به التقويم وليس للأدعي فيه حق، فقد جاز للحاكم، أو ولي الأمر أن يراعي الأصلاح في العفو، أو التعزير، وجاز كذلك أن يشفع فيه أحد الناس، أو بعضهم فيشفعوا، ويستدل لذلك، بما أخرجه البخاري، ومسلم، عن أبي موسى، أن النبي ﷺ قال: ((اشفعوا تؤجروا، ويقضي الله على لسان نبيه ما شاء)).

أما لو تعلق بالتقدير حق لآدمي كالشتم، أو الضرب، أو نحو ذلك كان في ذلك حقاً؛ حق للسلطان من أجل التقويم والتأديب، وحق للمعتدى عليه بالشتم، أو الضرب، ومن ثم فلا يجوز للحاكم أن يسقط حق المعتدى عليه بعفو منه، أو شفاعه؛ بل عليه إيفاء المعتدى عليه حقه من تعزير الجاني بشتمه مثلما شتم، أو ضربه مثلما ضرب، فإذا عفا المشتوم، أو المضروب كان للحاكم الخيار في فعل الأصلاح؛ فإما أن يعزره على سبيل التقويم، وإما أن يصفح عنه، كأن الفقهاء هنا يفرقون بين ما إذا كان الحق لآدمي، أو لله - تبارك وتعالى - فقالوا: إذا كان الحق لآدمي كان من حق السلطان أن يوفّي المعتدى عليه حقه من تعزير الجاني بالعقوبة التي يراها، أو يرى فيها أنها زاجرة وكافية لمثل هذا الجاني.

الوجه الرابع: أن ما يتمخض عن الحد من التلف فهو هدر، أما التعزير فإنه يستوجب ضمان ما حدث عنه من تلف، وهو ما ذهب إليه الشافعية.

وقال فقهاء المالكية في ذلك: "إذا لم يكن يظن السلامة وجب عليه الضمان، أما إذا ظن السلامة، فلا ضمان عليه، ودليل الشافعية في هذا، ما أخرجه مسلم، عن علي < قال: ما كنت أقيم على أحد حداً فيموت فيه، فأجد منه في نفسي إلا صاحب الخمر؛ لأنه إن مات وديته؛ لأن رسول الله ﷺ لم يسنه، وكذلك ما روي عن عمر < أنه أذهب امرأة كانت تذكر بسوء إذ أرسل إليها، فأسقطت جنينها ميتاً، فشاور عليها علياً، فأشار عليه بدية الجنين، وقد خالفهم في ذلك الحنفية، والحنابلة إذ قالوا: "إن التلف الناشئ عن التعزير هدر، فلا ضمان عليه، ووجه ذلك: أن التعزير يعتبر عقوبة مشروعة من أجل الردع والزجر، فلا ينبغي فيه الضمان".

أسباب التعزير، وخصائصه، ومراتبه

من المعلوم أن الجرائم لا تنشأ إلا عن معصية، والخروج عن طاعة الله - تبارك وتعالى - ومن هنا نعرف أن أسباب التعزير، هي: ارتكاب المعصية بمخالفة أمر الله تعالى، أو إتيان منهي عنه؛ وحينئذ فالمعاصي جميعها جرائم تستوجب العقوبة، فإن جاء نص من الشارع بتقدير عقوبة معينة في جريمة بعينها، كان من الحدود كما في جريمة السرقة، والحراقة، وشرب الخمر، أما إذا لم يأت نص من الشارع بتقدير العقوبة في الجريمة، أصبحت من الجرائم التي تدخل في باب التعزير؛ وهو إما أن يكون واجباً، أو جائزاً كما هو معلوم، وهذا في ارتكاب المعاصي التي تكون محرمة مستوجبة للإثم والعقاب.

أما في مخالفة أمر ثبت أنه للندب، أو ارتكاب فعل منهي عنه، فهي كراهة؛ فإن ذلك لا يعد سبباً يوجب التعزير، إلا إذا كان ممن يقتدي به، أو اعتاده مرتكبه، ومصرّاً عليه بحيث تكرر منه أكثر من مرة؛ فإن للحاكم في تلك الحالة أن يعزّر على ترك المندوب، أو ارتكاب المكروه.

وبهذا يُعلم أن عقوبات التعزير وجرائمه، مما تدخل تحت النصوص العامة التي تأمر بطاعة الله، وتنهى عن مخالفته، وبهذا صح قول من قال: أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، وأن ذلك كما يشمل جرائم الحدود، يشمل أيضاً جرائم التعزير، وغاية ما هنالك أن نصوص الحدود جاء كل نص منها متعلقاً بجريمة خاصة، وأما جرائم التعزير، فإن نصوصها لم تعين سبباً خاصاً، ولا عقوبة معينة، ولعلنا بهذا نلاحظ دقة التشريع الإسلامي، وحكمته البالغة، في أنه لم يحصر جرائم التعزير في عدد معين، كما لم يخصص لكل جريمة عقوبة خاصة،

فقه الجنایات

فإن صنعة ذلك ممكن للقاضي، أو الحاكم، أي: عمل القاضي، أو الحاكم، حيث يستطيع القاضي، أو الحاكم أن يضع لكل مخالفة ما يناسبها من العقوبة، بحيث لا تفلت جريمة من الجرائم دون أن ينال فاعلها ما يستحقه من الجزاء.

كما أن للقاضي أيضاً سلطة واسعة في الحكم على الجريمة بحسب ما تحدته من الضرر، وما ينتج عنها من الأثر؛ فيحكم بالعقوبة المناسبة لها، كما أنه فتح الباب لإدخال جرائم لم تكن معروفة في عصر من العصور، أو بيئة من البيئات؛ ليضع لها الجزاء المناسب، وقد صدق الواقع صحة هذا الوضع في التشريع الإسلامي، حيث وجدت جرائم فيما جد من العصور لم تكن معروفة من قبل كخطف الطائرات، أو استعمال الأصوات المزعجة من سائقي السيارات، أو المذياع، أو تصوير الصور الخليعة، إلى غير ذلك مما يمكن إدراجه في جرائم التعزير.

خصائص العقوبة التعزيرية:

للعقوبة التعزيرية خصائص، ومميزات تميزها عن الحدود، ويمكن أن تستنتج فيما يلي:

أولاً: أنها عقوبة غير مقدرة، ولا معينة النوع، وبهذا يمكن للحاكم الزيادة، أو النقص في مقدار ما يحكم به منها، كما أن للحاكم أن يستبدل به نوعاً آخر من أنواع العقوبات التي تُصلح من شأن الجاني، وتردع غيره، وتحقق مصلحة الجماعة، وحينئذ فسلطة الحاكم في التعزير غير مقيدة، إلا بما توجهه المصلحة من إصلاح الفرد، والمحافظة على مصلحة الجماعة.

وينبني على هذه الخاصية، أن التعزير يمكن اختلافه باختلاف الأشخاص والأحوال في الجريمة الواحدة؛ فربما مستهتر مثلاً يناسبه أن يشدد عليه العقوبة، لا سيما إذا عم الفساد، وخيفت الفتنة، ورُب ذي مروءة كان التخفيف عنه، أو تركه أدخل في باب الصلح له من عقوبته، أي: أن الحاكم له أن يقدر من العقوبة ما يراه مناسباً لصلح المقترف، ولصلح الجماعة، حتى وإن اختلفت، فلو فرضنا مثلاً أن شخصاً ما اقترف معصية، أو مخالفة لله - تبارك وتعالى - وهذه المخالفة أو تلك المعصية لم يرد فيها حد، أو نص مقرر في الشريعة الإسلامية؛ فإن للحاكم أن يقرر العقاب المناسب لمن اقترف تلك المعصية، وقد يقترف شخص آخر نفس المعصية، إلا أن القاضي قد يرى أن المصلحة ألا تقام عليه نفس العقوبة التي حكم بها على من اقترف نفس المعصية، إذن هذا أمر يرجع إلى تقدير القاضي، يقدره حسب ما يرى من المصلحة.

ثانياً: أن العقوبة التعزيرية، لا يشترط فيها البلوغ، بل قد تقام على الصبي الذي وصل إلى سن التمييز؛ ولذا قال رسول الله ﷺ: **((مروا أولادكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر))**؛ وذلك لأن الصبي قد يحتاج إلى التأديب والتهذيب بما يقوم به وينشئه على التدئين، ويجعله إنساناً صالحاً.

ثالثاً: أن جرائم التعزير، لا يتشترط في شهودها أن يكونوا على صفة خاصة أو عدد معين، بل تجوز فيها شهادة الواحد، وشهادة النساء، وربما أمكن إثباتها بالتهمة إذا صاحبته قرائن تفيد الوقوع، كما أن العقوبة فيها تقبل الإسقاط في بعض الحالات، ومن ثم يقبل فيها الشفاعة.

أنواع التعزير، أو مراتب التعزير:

إذا كانت عقوبة التعزير لم تُعين صفة، ولا مقداراً، ولا نوعاً، فإن الشارع قد نبه على بعض أنواع منها؛ لتكون أصلاً في مشروعاتها؛ وذلك أنه شرع الضرب، والهجر بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَخَافُونَ ذُنُوبَهُمْ فَعِظُوهُمْ بَكَ وَاهْجُرُوهُمْ فِي أَلْمِصَاجِعِ وَأَصْرِبُوهُمْ فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٣٤]، كما شرع الحبس، بقوله سبحانه: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّعَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٥]، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ حبس الغريم المماطل، كما ثبت عنه ﷺ أنه قال لأصحابه في رجل أقاموا عليه حد الشرب: ((وبخوه))، كما ثبت عنه أيضاً، أنه عاقب مانع الزكاة بأخذ بعض ماله، حيث قال ﷺ: ((فإننا آخذوها وشطر ماله)).

ومن هذا نعلم أن الهجر، والضرب، والسجن، والتوبيخ، والتغريم، تعتبر من أنواع العقوبات التعزيرية، أو من مراتب العقوبات التعزيرية، كما يجوز للحاكم أيضاً إحداث عقوبات أخرى بحسب ما يستحدث من الجرائم، وما يراه أدرع، وأصلح لحال الفرد والمجتمع؛ بحيث لا تكون مما نهى الشارع عنه كالمثلة، والكي بالنار، أو تشويه الجاني بقطع أذنه، أو حلق لحيته مثلاً أو نحو ذلك.

بعد ذلك نقول: هل يمكن أن يجتمع التعزير مع غيره من العقوبات المقررة، كالحد، والقصاص؟

من المعلوم أن التعزير، إنما يكون في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، وتعليل ذلك: أن العقوبة المقدرة من حد، أو قصاص، وكذلك الكفارة، هي الأجزية التي أوردها الشارع للجرائم، وما دام أن للفعل عقوبة مقدرة، فالمفروض أن تُغني عن العقوبة التعزيرية غير المقدرة.

ولكن هل يمكن مع ذلك ، أن يجتمع التعزير مع هذه الأجزاء المشار إليها ، أو أن ذلك غير جائز؟

إن الذي يستعرض أقوال الفقهاء ، يجد شواهد كثيرة على جواز اجتماع التعزير مع الحد ، أو القصاص ؛ فعند الحنفية مثلاً ، القول بأنهم لا يرون التغريب للزاني غير المحصن حداً ، بل يُقصرُون حدّه على الجلد مائة ، ولكنهم مع ذلك يجيزون أن يضاف التغريم إلى حد غير المحصن ، فيغرب الجاني بعد أن يضرب مائة جلدة ، ويقولون : "إن ذلك جائز على سبيل التعزير إن رؤيت فيه المصلحة".

من خلال هذا نفهم أنه قد يجتمع التعزير مع الحد ، خاصة فيما يتعلق بحد غير المحصن ؛ فيضرب الجاني مائة ويغرب ، وقد جاء في (معين الحكام) ، ما يؤيد هذا في حديث النبي ﷺ عن أبي هريرة أنه ﷺ أمر أصحابه بتبكييت شارب الخمر - يعني : بتوبيخ شارب الخمر بعد الضرب - فأقبلوا عليه يقولون : ما اتقيت الله ، ما خشيت الله ، ما استحييت من رسول الله ؛ وهذا التبكييت ليس إلا تعزيراً بالقول.

من هذا نقول : يجوز اجتماع التعزير مع الحد ، كذلك أيضاً من يتبع فقه المالكية ، يجد أنهم قالوا : "إن الجارح عمداً يُقتص منه ويؤدب" ، وعلى ذلك فهم يرون في الاعتداء على ما دون النفس عمداً ، جواز اجتماع التعزير مع القصاص ، ويعللون ذلك : بأن القصاص يقابل الجريمة ، وهو حق للمجني عليه ، ولكن التعزير للتأديب والتهذيب ، وهو من حق الجماعة ، وهذا التعليل لا يصح إذا كانت الجناية هي القتل العمد ؛ لأن جزاءها هو الإعدام قصاصاً ، ومع الإعدام لا يكون هناك محل للتعزير بقصد التأديب ، ولكن يمكن التعزير إذا امتنع القصاص لسبب ما من الأسباب التي يسقط بها القصاص كالعفو مثلاً ؛ وذلك حتى لا يظل الجاني دون عقاب.

وعندهم كذلك كما عند الحنفية، أن شارب الخمر يجوز تعزيره بالقول بعد إقامة حد الشرب عليه؛ للحديث السابق في معرض الكلام عن فقه الحنفية.

كذلك عند الشافعية، ما يفيد ذلك حيث قيل: إن المراد بالتعزير في كل معصية لا حد فيها، أن يدخل في نطاق التعزير جرائم الاعتداء على ما دون النفس المستوجبة للحدود كقطع الأطراف عمداً؛ وعلى ذلك يجوز أن يجتمع التعزير مع القصاص فيما دون النفس في جرائم الاعتداء على البدن.

وعند الحنابلة أيضاً، يجوز تعليق يد السارق في عنقه بعد القطع، ويستندون في ذلك بما روي أن النبي ﷺ أتى بسارق فقطعت يده، ثم أمر بها، فعلق في عنقه، وعلى أن علياً فعل ذلك أيضاً.

ويمكن بناءً على ما تقدم، القول بأن التعزير شرع في كل معصية ليست فيها عقوبة مقدرة، وهذه قاعدة، ولكن ليس هناك ما يمنع من أن يجتمع التعزير مع العقوبة المقدرة، إذا كان في ذلك مصلحة.

الجناية على النفوس

عناصر الدرس

العنصر الأول : تعريف الجناية، وأنواع الجناية على النفوس ٢١٩

العنصر الثاني : موجب القتل العمد ٢٢٣

تعريف الجناية، وأنواع الجناية على النفوس

الجناية، مأخوذة من جنى الذنب عليه يجنيه جناية، أي: جرّه إليه، والفاعل جان وجناة، وتقول: جنى فلان على قومه جناية، أي: أذنب ذنباً يؤاخذ به.

أما عن تعريف الجناية في مفهوم الشرع، فهي: كل عدوان من قول، أو فعل يجره إنسان على نفسه أو غيره، وقد غلب في لسان الفقهاء الحديث على الجرح، والقطع من جملة الحديث عن الجناية، وهنا يجب علينا أن نذكر أنواع الجناية؛ إتماماً للفائدة ما أمكن، وفي بيان ذلك نقول:

الجناية ستة أنواع:

١. الجناية على النفوس، والأبدان.

٢. الجناية على الأنساب.

٣. الجناية على الأعراض.

٤. الجناية على الأموال.

٥. الجناية على العقول.

٦. الجناية على الأديان.

ونبتدئ بالنوع الأول؛ لنحدث عن الجناية على النفوس، والأبدان، حتى نتحدث من خلال ذلك عن القصاص في النفوس، وليبين ذلك نقول: إن هذا النوع من الجنايات ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ الجناية على النفس بالقتل، والجناية

على ما دون النفس من الأطراف، أو الجروح، والجناية على ما هو نفس من وجه دون وجه، كالجناية على الجنين مثلاً.

أما عن قتل النفس المستوجب للعقوبة التي قد تكون القصاص، أو الدية، أو الكفارة؛ فنقول:

يقع قتل النفس على ثلاثة دروب؛ الدرب الأول: القتل العمد، والثاني: القتل شبه العمد، والثالث: القتل الخطأ، هذا؛ وقد أضاف فقهاء الحنفية درباً رابعاً قريباً في مدلوله من الثالث، وأطلقوا عليه: القتل في معنى الخطأ، وسوف نعرض هنا لكل واحد من هذه الدروب بشيء من التفصيل، مبتدئين بالدرب الأول؛ وهو القتل العمد الذي يستوجب القصاص، ولنا أن تتخيل هذا النوع من القتل، فنقول: هو ما كان ظلماً من حيث كونه مزهقاً للروح بغير حق، ومن حيث أن يقصده المعتدي بمحدد، أو بآلة يُقتل بها غالباً.

إذاً من خلال بيان ذلك، يمكن حصر القتل العمد الموجب للقصاص في نوعين؛ أولهما: القتل بالمحدد، وثانيهما: القتل بغير المحدد.

أما القتل بغير المحدد، فيمكن تصنيفه إلى سبعة دروب، وهي تتضمن عامة صور القتل العمد الموجب للقصاص، على الخلاف بين الفقهاء في ذلك، مع ملاحظة أن المحدد: هي آلة من آلات القتل طرفها مدبب، كالسيف مثلاً من شأنه أن ينفذ في البدن بسهولة ويسر عند تعمد القتل به، ويسمى القتل بالمحدد؛ لأن له حداً يجرح، أو يقطع؛ وعليه فالقتل بالمحدد، والضرب بآلة ذات حدٍّ مما يستوجب القطع، كما يستوجب دخول تلك الآلة البدن كالسيف، والسكين، وما في معنى ذلك مما له حد يترتب عليه الجرح، ويستوي في ذلك ما إذا كان من الحديد، أو النحاس، أو الرصاص، أو الفضة، فإن ذلك جميعه إذا وقع به جرح كبير أدى

إلى الموت، كان ذلك قتلًا عمدًا يستوجب القصاص دون خلاف؛ لأن ذلك - كما ذكرنا - مما يقتل غالبًا.

إذن من استعمل آلة من آلات القتل المحددة كالسيف، والسكين في بدن آخر ومات هذا الآخر؛ فإنه لا شك أن هذه جريمة عمدية تستوجب القصاص من الفاعل، دون خلاف بين الفقهاء.

أما القتل بغير المحدد؛ وغير المحدد: هو ما كان غير ذي حد مما يقع به القتل، أو الجرح أيضًا، أو ما كان الضرب فيه بآلة غير ذات حد، كما لو كان قتلًا بالثقل، أو قتلًا باستعمال السم، أو قتلًا بالتغريق، أو قتلًا عن طريق الإلقاء من شاهق - يعني: من مكان مرتفع - إلى غير ذلك من وجوه القتل مما يغلب على الظن حصول الزهوق به لدى استعماله، أي: حصول الموت بهذه الآلة عند الاستعمال، ولا شك أن ذلك عمد موجب للقصاص عند جمهور أهل العلم سلفًا وخلفًا، إلا أننا - مع ذلك - وجدنا رأيًا آخر في هذه المسألة، يرى أنه لا قود في ذلك - أي: لا قصاص في ذلك - إلا أن يكون القتل قد تم بسلاح، وقال بهذا الحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وعطاء، وخلق كثير، ويقول الإمام أبو حنيفة أيضًا في هذا الشأن: "لا قود في ذلك إلا أن يكون القتل بالمحدد مما يجرح أو يقطع".

وهذه المسألة إحدى الخلافات المشهورة بين الإمام أبي حنيفة، وباقي العلماء؛ وهي مسألة القتل بغير المحدد، مما يحصل به الإزهاق بآلة، أو وسيلة لا يتم بها الجرح.

على أية حال، فإن هذا القتل سواء تم بالمحدد، أو بغير المحدد، فهو قتل عمد يستوجب القود، أو يستوجب القصاص.

هنا يتحتم علينا أن نبين حكم هذا النوع من القتل، كما يتحتم أيضاً أن نبين موجب القتل العمد، أو العقوبة المقررة في الشريعة الإسلامية عن هذا النوع من القتل.

القتل العمد بغير حق معتبر في شريعة الإسلام؛ إذ أنه من أكبر الكبائر التي توعده الله فيها القتل الجناة بأشد العذاب، وقد نزلت آيات القرآن الكريم، تؤذن وتوضح عظمة تلك الجريمة، وفظاعتها واشتداد الغضب على الذين يجترئون على الدماء البريئة، فيغرقونها ظلماً وعدواناً، وفي هذا المعنى يقول الله تعالى:

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

وفي السنة النبوية، أبلغ تنديد بالقتل ظلماً، وفيها من الكشف عن فظاعة العدوان على الدماء البريئة ما يهز المشاعر، ويقرع القلوب قرعاً؛ ومن جملة ذلك، ما أخرجه النسائي، والبيهقي بإسنادهما عن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ: ((قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا)).

كما أخرج الترمذي، عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: ((لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم)).

كما روى الترمذي أيضاً، عن أبي سعيد، وأبي هريرة } عن رسول الله ﷺ قال: ((لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبههم الله في النار)) إلى غير ذلك من الأحاديث التي تندد بتلك الجريمة، والتي لا يتسع المقام لذكرها.

وفي الإياس المذل والهوان الكامل الذي يسقط فيها القتلة المجرمون، روي عن ابن حبان، والحاكم بإسنادهما عن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((كل ذنب عسى الله أن يغفره إلا الرجل يموت مشركاً، أو يقتل مؤمناً متعمداً)).

هذا عن حكم القتل العمد في الشريعة الإسلامية.

موجب القتل العمد

موجب القتل العمد مقتضاه عقوبة ؛ لأنه قتل بغير حق ، ومن ثم فطالما أنه قتل بغير حق فلا بد أن يستوجب عقوبة ، وقد اختلفت كلمة الفقهاء في موجب القتل العمد ، أو في عقوبة القتل العمد على قولين :

القول الأول : أن موجب القتل العمد القصاص عيناً ، أي : يتعين القصاص دون غيره كعقوبة للقتل العمد ، ومن ثم فلا تجب الدية إلا بالاختيار ، ويتحقق الاختيار بأن يختار ولي القتل الدية مباشرة من غير أن يسقط القصاص مطلقاً ، فله في تلك الحالة أن يقول : أختار الدية ، أو يقول عفوت على الدية ، أما إذا قال : عفوت عن القصاص مطلقاً من غير تقييد ، فليس له بعد ذلك شيء لا قصاص ، ولا دية ؛ لأنه - كما ذكرنا - موجب هذا النوع من القتل العمد عند أصحاب هذا القول يتعين في القصاص فقط ، فإذا عفا عنه سقط كل حق له بعد ذلك في المطالبة بالقصاص ، أو الدية ، فلو عفا الولي عن القصاص مطلقاً سقط القصاص ، ولم تجب الدية ؛ لأنه لا يجب له إلا القصاص ، وقد أسقطه بالعفو .

وقد استدل أصحاب هذا القول - الإمام أبو حنيفة ، ومالك ، وأحمد في رواية عنه ، والثوري ، والأوزاعي - على صحة ما ذهبوا إليه في تعين القصاص عقوبة لهذا النوع من القتل ، بقول الله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: ١٧٨] ، وموضع الاستدلال في هذه الآية ، أن الحق - تبارك وتعالى - لم يذكر الدية في الآية ؛ فُعلم بذلك أنها لم تجب بهذا النوع من القتل ، بل بالعفو ، كما هو مبين في بقية الآية الكريمة .

كما استدلو على ما ذهبوا إليه من السنة أيضاً، بحديث أنس بن مالك في قصة سن الربيع، أن رسول الله ﷺ قال: ((كتاب الله القصاص))، عندما جنت على أخرى، ووقعت الجناية على سِن الأخرى، فأوضح النبي ﷺ أن العقوبة تتعين في القصاص عند قوله: ((كتاب الله القصاص)) فعلم بدليل الخطاب أنه ليس إلا القصاص، ويتأكد هذا المعنى بقوله ﷺ: ((من قتل عمداً فقود)) أي: فقصاص.

وقالوا في بيان ذلك أيضاً: أن القصاص بمثابة بدل يجب حقاً لآدمي، فوجب معيناً كبذل ماله، أو بعبارة أخرى، فإنما ضمن بالبدل في حق الآدمي ضمن ببدل معين كالمال، أي: أن القصاص في القتل العمد بدل عن الجريمة التي ارتكبت في حق المجني عليه، وتعين البدل في هذا القصاص.

إذا لا نترك هذا البدل طالما قد تعين في القرآن، وكذلك في السنة، لكن - كما نوهنا - المسألة محل خلاف؛ لذلك وجدنا أصحاب القول الثاني، يرون أن موجب هذا النوع من القتل أحد الأمرين؛ القصاص، أو الدية، وذلك على التخيير - أي: يخير بين القصاص، أو الدية - فأولياء المقتول لهم أن يختاروا إما القصاص من الجاني، وإما الدية.

ومن هنا يتضح لنا أن القصاص ليس بواجب على التعيين، كما هو الشأن في القول الأول، الذي عيّن العقوبة في القصاص، بل الواجب أحد شيئين؛ إما القصاص، وإما الدية، وللولي خيار التعيين.

وعلى هذا، إذا مات القاتل يتعين المال واجباً؛ فإن عفا الولي سقط الموجب أصلاً، وإن عفا عن القود على الدية علمنا أن الواجب كان هو الدية.

وقد استدل أصحاب هذا القول، بما رواه أبو شريح الكعبي، أن النبي ﷺ قال: ((ثم إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل، وإنني أعقله، فمن قُتل له قتيل بعد اليوم فأهله - أي: أولياؤه - بين أمرين، أو بين خيرتين؛ إما أن يَقتلوا، أو يأخذوا العقل - أي: يأخذوا الدية)).

ويتأكد هذا المعنى أيضاً، بما ورد عن أبي هريرة: "من قُتل له قتيل فهو بخير النظرين، أي: بخير الأمرين إما العفو، وإما القتل".

وفي تقديرنا عند التعرض لبيان الرأي الراجح - والكلام لصاحب الكتاب - حيث يرى: أن القول الثاني، هو الراجح للتحقق من أن ولي القتيل له الخيار بين القتل، أو العفو، ويتضمن العفو هنا أحد أمرين؛ أحدهما ما كان بإطلاق، كما لو عفا عن القصاص، والدية معاً، أو ما كان مقيداً بالعفو عن القصاص وحده دون الدية، أي: أن العفو إما أن يكون عفواً عاماً شاملاً يشمل القصاص، والدية، أو يكون مقيداً بالعفو عن القصاص دون الدية، ويعزّز هذا الاختيار، ما رواه البيهقي: "كان في شرع موسى - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام - تحتم القصاص لزماً".

وفي شرع عيسى - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام - الدية فقط، فخفف الله تعالى عن هذه الأمة، وخيّرهما بين الأمرين؛ وذلك لما في الإلزام بأحدهما من المشقة والخرج، ولأن الجاني محكوم عليه، فلا يعتبر رضاه كالحال عليه والمضمون عنه.

وروى البيهقي، عن مقاتل في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَالْعَفْوُ لِلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٧٨]، قال: كُتِبَ على أهل التوراة من قتل نفساً بغير نفس حق أن يقاد بها، ولا يعفى عنه، ولا يقبل منه الدية، وفرض على أهل الإنجيل

العفو، ورُخص لأمة محمد ﷺ إن شاء قتل، وإن شاء أخذ الدية، وإن شاء عفا، أي: أن الخيار لأمة محمد ﷺ بين القتل، والدية، والعفو؛ فذلك قوله: ﴿تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨].

أيضاً لم يقف أصحاب هذا القول على ذلك، بل حاولوا أن يُفندوا، ويضعفوا من القول الأول، حيث قالوا: ولا يستدل على تعيين القصاص وحده بقول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، فإن عدم ذكر الدية في هذه الآية لا يستلزم النفي مطلقاً، أو لا يستلزم السقوط، ويؤيد عدم السقوط قول الله تعالى في بقية الآية ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْعِثْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨].

والمراد بالتخفيف هنا: التخيير بين القصاص، والدية لهذه الأمة، بعد أن كان الواجب على بني إسرائيل هو القصاص فقط، ولم يكن فيهم الدية.

هذا؛ ومن مقتضيات القتل العمد وجوب الكفارة، وهي صنفان يردان متتابعين، والتتابع واجب، وهما: الإعتاق، وصيام شهرين متتابعين، ويستفاد ذلك من قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ٩٢].

ومع ذلك فثمة تفصيل في الكفارة في القتل العمد؛ لذلك نرى إتماماً للفائدة أن نتحدث عن أقوال العلماء في عجالة عن وجوب الكفارة في القتل العمد، والعلماء في وجوب الكفارة على قولين:

القول الأول للحنفية، والحنابلة؛ حيث قالوا: "لا وجوب للكفارة في القتل العمد"، وقد وجه الحنفية الكلام في هذا، وقالوا: إن الكفارة في الخطأ، إنما جعلت شكراً لنعمة الله الذي منَّ عليه بسلامة الحياة مع جواز انعدامها

بالقصاص ، ولا شك أن هذه نعمة ، والنعمة تستدعي الشكر ، والشكر يتحقق في الكفارة ، أيضاً رفعت عنه المؤاخذه في الآخرة مع جواز هذه العقوبة ، ولم يكن شيء من ذلك في العمد ، حيث الحياة عرضة للإزهاق ، والذنب المقترف عظيم ، ومن ثم فلا مجال بعد ذلك لقياس القتل العمد على الخطأ لثبوت الكفارة.

أما الحنابلة الذين قالوا أيضاً بعدم وجوب الكفارة ؛ فقد استندوا إلى ظاهر النص الموجب للكفارة في القتل الخطأ ، وهو قول الله تعالى : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء : ٩٢]

فتخصيصه بالكفارة هنا - أي : تخصيص هذا النوع ، وهو القتل الخطأ بالكفارة - يدل على نفيها في غيره ، أي : نفي الكفارة عن غير هذا النوع من القتل ، وكذلك فإن الكفارة لو وجبت في العمد لمحت عقوبته في الآخرة ؛ لأنها كما نعلم شرعت لستر الذنب ، ومعلوم أن عقوبة القتل عمداً ثابتة بالنص لا تُمحى بالكفارة ، فوجب ألا تجب الكفارة فيه.

أما القول الثاني : وهو للمالكية ، والشافعية ، وأحمد في رواية ؛ حيث قالوا : "كل قاتل عمداً عُفي عنه ، وأُخذت منه الدية ، عليه الكفارة" ، ووجه ذلك : أن الشارع إذا أوجبها في الخطأ الذي وضع عنه الإثم كان العمد أولى بها ، ولا شك في أن هذا القول الثاني له وجهته.

المستحقين للقصاص :

تفصيل للفقهاء في من يستحق القصاص ، والقصاص في اللغة - كما نعلم - من اقتصاص الأثر ، ثم غلب في القاتل ، وعلى أية حال فقد اتفق الفقهاء على أنه إذا قتل إنسان استحق القصاص وورثته كلهم ؛ ذلك أن القصاص موروث ،

فكان لورثة القتل حق استيفاء القصاص ؛ لأن هذا حقهم كالمال ، فكما أن المال حق للورثة - أي : المال الذي تركه المقتول - فكذلك الحق في القصاص حكمه حكم المال فيورث ، والورثة هم المستحقون.

ومما يؤيد ذلك ، ما جاء في السنة ، عن أبي داود بإسناده عن أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : ((من قتل له قتيلا ، فهو بخير النظرين - أي : بخير الأمرين - إما أن يودي ، أو يقاد)) يعني : إما أن يختار القصاص ، أو يختار الدية ، فنجد أن النبي ﷺ قد أطلق حق الاختيار لكل من قتل له قتيلا.

وبالرغم من أن الاتفاق حاصل على ذلك العموم ، إلا أنه ثمة الخلاف لدى الفقهاء في ذلك حيث وجدنا من يرى أنه لا يرث القصاص إلا العصابات من الرجال ؛ لأن القصاص يدفع العار عن ذوي النسب ، فاختص به العصابات ، فإن اقتصوا تم لهم ذلك ، وإن عفوا على الدية كانت لجميع الورثة ؛ هو قول الإمام مالك - رحمه الله - وخلاصته أن أولياء الدم هم العصابات ، فيسقط بعفو بعضهم.

ووجدنا أيضاً من يرى أن القصاص حق من كان وارث بنسب لا بسبب ، أي : لا يدخل في هذا الحق من كان وارثاً بسبب كالزوجة مثلاً ، ووجه ذلك : أن القصاص يراد به التشفي ، والزوجية تزول بالموت ، فلم يعد الوارث بسبب الزوجية ذا حاجة للتشفي بعد انقطاع الزوجية ، وهذا قول ابن شبرمة وآخرين.

ووجدنا أيضاً من يرى أن هذا الحق حق لجميع الورثة ، ويستوي في ذلك من يرث بنسب ، ومن يرث بسبب ؛ وهو قول أبي حنيفة ، والشافعي ، والثوري ، وأحمد ؛ حيث ذهبوا جميعاً إلى أن كل وارث يكون قوله معتبراً في إسقاط القصاص ، وفي إسقاط حظه من الدية ؛ حيث وجدنا عن الشافعي - في هذا

الصدد - أنه يستوي استيفاء حق القصاص من الورثة من كان فيهم غائباً، أو حاضراً، أو صغيراً، أو كبيراً.

كما استدلووا لذلك أيضاً، بحديث رسول الله ﷺ: ((فمن قتل بعد قتيل فأهله بين خيرتين؛ إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا أخذوا الدية))، ومعلوم أن الأهل لغة يقع على الرجال والنساء.

تابع: الجناية على النفوس

عناصر الدرس

العنصر الأول : بعض الأحكام المتعلقة بالقصاص ٢٣٣

العنصر الثاني : شروط القاتل، وشروط المقتول، واستيفاء القصاص ٢٣٩

بعض الأحكام المتعلقة بالقصاص

هل يجوز استيفاء القصاص بغير إذن السلطان، أو بغير إذن الحاكم، أو يشترط الإذن والحضور؟

ذهب الفقهاء إلى أنه لا يجوز استيفاء القصاص إلا بحضرة السلطان وإذنه، ولا شك أن حضور السلطان ليس مقصوداً لذاته، وإنما ينوب عنه من يقوم بتنفيذ تلك العقوبة؛ وعليه فلا بد لصاحب القصاص من أن يتلقى إذناً من الحاكم بتنفيذ القصاص، وأن يكون ذلك بحضرة - كما ذكرنا - أو بحضرة من ينوب منابة ممن أنيط بهم تنفيذ تلك العقوبة.

وتوجيه هذا القول: أن استيفاء القصاص أمر يفقد إلى المعرفة والخبرة، أي: يحتاج إلى المعرفة والخبرة؛ خشية وقوع الحيف أو الظلم، ومعلوم أن ولي القتل عنده الرغبة في إشفاء غليظة، أما والحالة هذه فلا يؤمن أن يظلم أو يوقع جوراً على الجاني حين القصاص، إذا كان ذلك في غياب السلطان، أو بغير إذنه.

ولكن مع ذلك لو استوفى الولي حقه في القصاص من غير حضرة السلطان، كان له ما صنع إلا أنه يعزر؛ لافتياته على الحاكم بفعله ما منع من فعله، أي: أنه بهذا التصرف قد تجاوز الحدود، أما وأنا مأمورون بطاعة أولي الأمر ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فأولو الأمر، إما أن يكونوا من العلماء خاصة فيما يتعلق بأمور الدين، أو من الحكام والرؤساء فيما يتعلق بأمور الدنيا، هذا قول.

وفي المسألة قول آخر، وإن كان ضعيفاً إلا أنه يرى أن لولي القتل الحق في استيفاء القصاص، ولو لم يحضره السلطان، أو يأذن به، خاصة إذا كان القصاص في نفس، واستدل هؤلاء لما ذهبوا إليه، بما ورد: أن رجلاً أتى النبي ﷺ برجل يقوده بنسعة - أي: مقيد بحبل - فقال: إن هذا قتل أخي فاعترف بقتله، فقال النبي ﷺ: ((اذهب فاقته)).

وقالوا أيضاً: إن اشتراط حضور السلطان لا يثبت إلا بنص، أو إجماع، أو قياس،؟ ولم يثبت ذلك.

هل من حضور للشهود أثناء تنفيذ تلك العقوبة؟

قالوا: نعم، يستحب عند تنفيذ القصاص أن يحضر شاهدان؛ كي لا يحدد الأولياء ذلك، ولا مانع أيضاً أن يشهد عملية التنفيذ فريق من قبل الحاكم، ويراعى الأمور التي جاءت بها الشريعة عند تنفيذ القصاص، من أمر المقتص منه بأداء ما عليه من صلاة، أو وصية، أو يطلب منه أن يتوب إلى الله عما قارفه من معصية، كما يسن أيضاً أن يساق إلى موضع التنفيذ برفق، وأن تستر عورته، وتشد عيناه، ويسن كذلك أن يكون السيف صارماً، إلا إذا كان الجاني قد قتل بسيف كال - أي: غير قاطع، أو غير حاد - فحينئذ يقتل بمثله على سبيل المماثلة؛ إذ القتل بالسيف الكال يتضمن تعذيباً زائداً، وقد نهى عنه الشارع.

كذلك يتطلب الرفق عند القتل، مع النهي عن التعذيب عمومًا؛ لقول النبي ﷺ: ((إن الله كتب الإحسان على كل شيء؛ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحداكم شفرته، وليرح ذبيحته)).

ومن الحيف كذلك في الاستيفاء أن يكون السيف، أو الآلة المستعملة في القصاص مسمومة مثلاً، ومن واجب الحاكم أن يمنع الاستيفاء بمثل هذه الأداة المسمومة؛ لأنها تفسد البدن، وربما منعت غسله؛ لاحتمال الضرر الناجم عن معالجة الجسد المتسمم.

ومع أن القصاص حق وعقوبة مقررة في الشريعة الإسلامية، إلا أن الشريعة رحمة، والدِّين عدل وسماحة، وتيسير، فرغبت الشريعة في هذا المقام من العفو عن القصاص؛ فبالرغم من أن القصاص حق لصاحب الدم، إلا أن الشريعة الإسلامية رغبت في العفو، وبينت أنه أفضل من القصاص؛ لما في العفو من إحياء لنفس عسى أن تتوب إلى ربها بصالح الأعمال، وأن تجتهد ما استطاعت في صنع الخيرات والحسنات، وفي أفضلية العفو يقول الله سبحانه: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠]، وقال عز من قائل: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقال: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَعَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [٤٢]، [الشورى: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وفي السنة أيضاً ما يدل على ذلك؛ حيث ورد عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: ((ما عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله بها عزاً))، وفي رواية: ((إلا رفعه الله بها درجة، وحط عنه خطيئة)).

فيستدل بهذه النصوص على أفضلية العفو، وأنه خير من القصاص، إلا أن يكون صاحب القصاص مظلوماً، فإن كان كذلك، ففيه قولان؛ أحدهما: أن

إيقاع العقاب بالظالم مع ما يرافق دفع الظلامة عن المظلوم يعتبر أفضل. الثاني :
العفو أفضل ؛ فإن الأدلة على الترغيب فيه واردة بإطلاق ، من غير فرق بين ظلم
وآخر.

ولو عفا الولي عن الجاني ، ثم قتله بعد العفو فماذا يكون الحكم ؟

يعني لو أن الولي عفا عن الجاني ، ثم بعد عفوّه ذهب وقتل الجاني ، لا شك أن
الشريعة الإسلامية توجب القصاص في تلك الحالة في حق القاتل الثاني ،
ويستوي في ذلك ما إذا كان العفو مطلقاً ، أو إلى مال ؛ وذلك لقول الله تعالى :
﴿ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [المائدة: ٩٤] ، أي : اعتدى بالقتل على
الجاني بعد العفو إلى الدية.

هذا فيما يتعلق بالعفو ، وأفضلية العفو عن القصاص.

ولنا هنا سؤال ، هل يرفع القصاص في الدنيا ، العذاب عن القاتل في الآخرة ؟
يعني : لو اقتصر من الجاني ، هل يعتبر هذا رفعاً للعذاب عنه في الآخرة ؟
ثمة خلاف للعلماء في ذلك نوجزه في القولين التاليين :

أحدهما : أن الجاني إن عوقب قصاصاً في الدنيا ، فإن ذلك يرفع عنه العذاب في
الآخرة ، ويؤيد هذا حديث : ((السيف محاء للذنوب)) ، أي : القصاص يمحي
الذنب.

ثانيهما : إن الجاني سوف يلقي حظه من العذاب يوم القيامة ، رغم أنه عوقب
بالقصاص في الدنيا ، ولا شك أن تعذيب الجاني في الآخرة ، أو عدم تعذيبه
مرهون بصدق التوبة منه ؛ فإن هو تاب توبة صادقة مخلصة قبل أن يقتل قصاصاً ،

كان له في الله رجاء المغفرة والعفو، وإن لم يتب وظل على حاله من الإصرار، وعدم الاستغفار حتى قتل، فأنى له العفو والغفران؟.

هل يسقط القصاص؟

نعم، قد يسقط القصاص عن الجاني في عدة أحوال؛ منها: فوات محل القصاص، ويتحقق ذلك بأن يموت من عليه القصاص أو يقتل، وتفصيله - أي: تفصيل ذلك - : أن يموت من عليه القصاص مثلاً بأفة سماوية، كما لو انهدم عليه بيت، أو سقط في بئر أو حفرة؛ فإن ذلك يسقط معه القصاص؛ لأنه لا يتصور بقاء الشيء في غير محله، بمعنى أنه لا يعقل أن يبقى حق في القصاص ما دام محل القصاص - وهو الجاني نفسه - قد مات.

هل سقوط القصاص، يقتضي سقوط الدية؟

قالوا: يقتضي سقوط القصاص عدم وجود الدية للولي عند الحنفية طبعاً، أما وإنما قد ذكرنا: أن عقوبة القتل العمد عند الحنفية، تتعين في القصاص فقط، أما وقد سقط فلا مجال للدية عند فقهاء الحنفية.

ومن الأمور التي يسقط بها القصاص أيضاً: العفو: فالعفو مسقط للقصاص، وهو من الوجهة الدينية مستحب، كما بينا لقول الله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ [المائدة: ٤٥].

ولا شك أن العفو له أركان، وله شروط، فمن أركان العفو، أن يقول العافي: عفوت، أو أسقطت، أو أبرأت، ونحو ذلك من العبارات التي تتضمن المقصود، ومن شرائط العفو، أن يكون العفو من صاحب الحق لا من غيره؛ إذ لا يصلح

العفو من الأجنبي ؛ لأنه لا يملك حقاً ، ولا يصح كذلك من الأب ، والجد في قصاص واجب للصغير ؛ لأن الحق هنا للصغير وليس لهما .

ويتعلق أيضاً بالحديث عن العفو ، بيان حكمه ؛ إذ العفو إما أن يكون من الولي ، أو من المجروح ، كما إذا كانت الجناية فيما دون لنفس ؛ فإن كان من الولي ، وكان واحداً فقد سقط القصاص سواء عفا عن الجناية ، أو عن بعض الجناية ؛ لأن هذا الحق مبني على الإسقاط ، وهو لا يتبعض ، أما إن تعدد الأولياء ، فعفا البعض دون البعض سقط القصاص جميعه ؛ لأن القصاص لا يتجزأ .

ومما يسقط به القصاص أيضاً : الشبهة ؛ فمن المعلوم أن عقوبة القصاص كاملة ، سواء كان ذلك في النفس أو فيما دونها من الأطراف ، فهي بذلك تقتضي أن تكون الجناية المكافئة لها أيضاً كاملة ؛ ليقع بذلك التكافؤ بين حجم الجناية المقتربة ، وما يقابل الجناية من عقاب مفروض ، ومن ثم فأما نقص يقع على الجناية ، بات القصاص مندرجاً لمجرد هذا الانتقاص ، وهذا ما يسمى في الاصطلاح الفقهي : شبهة ؛ ذلك أن الشبهة تورث ضعفاً في حجم الجناية ، ومن ثم بهذه الشبهة تهبط الجناية على المستوى المكافئ للعقاب الصارم الذي تقرره الشريعة في حق الجناة .

ونضرب مثلاً تطبيقاً على الشبهة التي تدرأ القصاص ، فيما لو جعل إزهاق النفس المعصومة بفعلين ، أحدهما يوجد القصاص ، والآخر ينفيه ، أي : في حالة ما لو ارتكب جريمة القتل ، من يستوجب القصاص في حقه ومن لا يستوجب ؛ كأن يقتل شخص بفعل اثنين ؛ الأول متعمد ، والثاني مخطئ ، أو كان فعله شبه عمد ، ومن شأن هذا النوع من الإزهاق ألا يقع به القصاص ؛ لما فيه من شبهة ؛ ولأن المعتمد في مثل هذه المسائل أن يغلب جانب الإسقاط .

شروط القاتل، وشروط المقتول، واستيفاء القصاص

نتنقل بعد ذلك إلى بيان شروط القاتل، التي متى توافرت استوجب القصاص، وكذلك شروط المقتول، الذي بالجناية عليه يجب القصاص.

شروط القاتل :

لا شك أن هذه الشروط لها أهمية في وجوب القصاص، أو عدمه، ولكي تتضح هذه الشروط لا بد أن نعلم أن للقصاص أركان، ولتلك الأركان شروط، الركن الأول مثلاً: القاتل، ويشترط فيه أربعة شروط حتى تكتمل الجناية، ويستوجب عند توافر تلك الشروط إنزال القصاص بالجاني.

الشرط الأول: أن يكون القاتل عاقلًا.

إذاً ماذا لو كان القاتل غير عاقل، كأن كان مجنوناً، أو سكراناً، قال الفقهاء: لا يجب القصاص على المجنون؛ لأنه ليس من أهل العقوبة، ولا يوصف فعله، أي: فعل المجنون بالجناية، ويستوي في هذا الأمر أن يكون المجنون مطلقاً، أو متقطعاً، إلا أنه إذا كان متقطعاً رفعت عنه المؤاخذة حالة الجنون، وأخذ بالعقاب إذا ارتكب الجناية في صحوه.

وماذا عن السكران الذي يقترب الجناية؟

السكران الذي يقترب جناية القتل حال سكره، يجب عليه القصاص؛ لأنه مكلف بالأحكام الشرعية، وإذا لم يترتب على السكر، فلسوف يكون ذلك

مدعاة للعدوان وقتل الآخرين ، فإن من قصد القتل وبيت النية عليه لا يعجزه أن يتناول المسكر كي لا يقتص منه ، فضلاً عن ذلك فإن وجوب القصاص عليه مبني على وقوع طلاقه ونكاحه ، وقد ذهب إلى هذا جمهور الشافعية ، والحنابلة ، والمالكية وآخرون ، وخالف في ذلك الحنفية ، والظاهرية ؛ إذ قالوا : "لا قصاص على السكران ؛ لأنه لا يعقل".

الشرط الثاني : أن يكون بالغاً.

إذا لا قصاص على الصبي دون البلوغ ؛ لأنه ليس من أهل العقوبة كالمجنون ، ولا يوصف فعله بالجنائية ، وفي هذا المعنى يقول النبي ﷺ : ((رفع القلم عن ثلاثة : عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم)).

الشروط الثالث : أن يكون متعمداً القتل قاصداً للمقتول.

وعلى ذلك ، فإن أخطأ القاتل ، فلا قصاص عليه ؛ لما جاء في الحديث الشريف : ((العمد قود)) ، أي : القتل العمد يوجب القود ، وهو القصاص ، ولا شك في ذلك ، فإن القصاص عقوبة متناهية في الاكتمال ، ومن ثم تستلزم أيضاً جنائية متناهية في الاكتمال ، وتتمثل الجنائية المكتملة في العمد الخالي عن الشبهة ، ومن ثم فلو ضرب الجاني المجني عليه ضربة أو ضربتين بقصد التأديب مثلاً ، فقتل فلا قصاص ؛ لوجود الشبهة.

الشرط الرابع : أن يكون مختاراً ، يعني : غير مكره ، وهنا نظر ؛ لأن للفقهاء كلام في قتل المكره ، فإننا نخرج عليه بشيء من التوضيح ؛ حيث ذهب فقهاء الحنفية ،

إلى أن القود على المكره، أي: أن القصاص على المكره، أي: الذي وقع منه الإكراه؛ لأن القتل حصل منه مباشرة، والمكره يعتبر آلة في يد المكره، فإنه أخذه، وضربه على من أكرهه على قتله، والفعل إنما يكون لمستعمل الآلة لا للآلة نفسها.

وذهب فقهاء الشافعية، والحنابلة، والمالكية إلى أن القود - أي: القصاص - على كلا الاثنين المكره والمكره؛ لأن المكره الأمر تسبب في القتل بما يقتل غالباً، كما لو أسلمه مثلاً إلى أسد، أو رماه بسهم، والمكره المأمور قتله ظلماً لاستبقاء نفسه - أي: أقدم على قتل الغير لبقاء نفسه - كما لو كان قتله مضطراً لقتله فيلزمه القصاص.

وهناك قول آخر للشافعية، وهو أنه لا قصاص على المكره المأمور؛ استناداً إلى قول النبي ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه)).

شروط المقتول:

أما فيما يتعلق بالركن الثاني، المتمثل في المقتول، فلا شك أن للمقتول شروط أيضاً حتى نقول بوجوب القصاص.

الشروط الأول: ألا يكون المقتول جزءاً من القاتل؛ كما لو كان فرعاً للقاتل وإن علا، كالولد إذا قتله الأب، أو الحفيد إذا قتله الجد، وكذلك الولد إذا قتله الأم، وجملة ذلك أن الوالد لا يُقَاد بولده، ولا الجد بحفيده إذا قتله بأي وجه كان من أوجه العمد، وهو قول جمهور العلماء، لكن لفقهاء المالكية تفصيل خفيف في هذا المعنى؛ حيث قالوا: "لا يُقَاد الأب بالابن، إلا أن يضجعه

فیدبجه ؛ هنا یقتص ، أما إن رماه بسیف ، أو عصا فقتله لم یقتل ، وكذلك الجد مع الحفید".

الشرط الثاني من شروط المقتول : ألا يكون المقتول ملك القاتل ، أي : مملوكا للقاتل ، كما لو كان القاتل سيداً ، وكان المقتول فتى له ، أو أمة ؛ وذلك لأنه لو وجب القصاص لوجب له ، والقصاص الواحد كيف یجب له وعليه ؟ فضلاً عن ذلك ، فإنه لا قصاص بین الحرّ ، والعبد.

الشرط الثالث من شروط المقتول : أن يكون المقتول معصوم الدم مطلقاً ، أي : أن يكون هناك تكافؤ بین دم القاتل ودم المقتول ، ويقصد بذلك أن تكون العصمة على التأیید ، أي : عصمة المقتول على التأیید ، أي : يكون معصوم الدم مطلقاً ، وليست محددة بزمن من الأزمان ، أو حال من الأحوال ، وتأسيساً على ذلك ، لا یقتل المسلم ، أو الذمی بالكافر الحربی ، ولا بالمرتد ؛ وذلك لعدم العصمة أصلاً ، كذلك لا یقتل كل منهما بالمستأمن ، والمستأمن : هو المحارب الذي یدخل دار الإسلام بأمان خلال فترة من الزمن ، فلا یقتل هؤلاء من مستأمن ؛ إذ إن المستأمن معتبر من أهل دار الحرب ، ولم یدخل دار الإسلام بقصد الإقامة ، وإنما دخلها لأداء حاجة له من الحاجات ، حتى إذا أتمها رجع إلى داره ؛ ولذلك فإن العصمة في حقه غیر تامة ، ولا مطلقة ، ومن ثم فلا ینبغي أن یقتل به المسلم.

هناك بعض المسائل التي بها یتوضح هذا الكلام ؛ ماذا عن الحربی إذا اسلم في دار الحرب ولم یهاجر إلینا ، وقتله مسلم ؛ هل یقتص من المسلم ، أو لا ؟ یرى فقهاء الحنفیة : أنه لا قصاص علیه ، خلافاً للشافعیة ، والحنابلة ، ووجه القول عند الحنفیة على عدم القتل بالقصاص في تلك الحالة : أن هذا وإن كان مسلماً ، فإنه معتبر من أهل دار الحرب ، ویدل على ذلك قول الله تعالى :

﴿فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ٩٢]، فكونه من أهل دار الحرب، يورث شبهة في عصمته، ومن جهة أخرى فإنه بعدم الهجرة إلى المسلمين، قد أسهم في إكثار سواد الكافرين، أي: في زيادة عدد الكافرين.

أما الشافعي، وأحمد، فوجهة القول عندهما بوجوب القصاص: أن المقتول مكافئ للقاتل في الإسلام والحرية، فلا حجة بعد توافر هذين الشرطين لمن نفى الوجوب، فضلاً عن الاستدلال بالقصاص من الكتاب، والسنة؛ حيث جاء النص على سبيل العموم في وجوب القصاص في قول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله ﷺ: ((المؤمنون تتكافأ دماؤهم))، وغير ذلك من الآيات، والأخبار.

قتل المسلم بالذمي:

معلوم أن الذمي معصوم على التأييد ما دام في أرض الإسلام، لكن هل يقتل به المسلم؟

خلاف بين الفقهاء، فهناك من يرى أنه لا يقتل المسلم بالذمي، وهناك أيضاً من يرى خلاف ذلك.

من أركان القتل أيضاً - أي: القتل العمد - : القتل: وهو في حد ذاته ركن، ومن ثم فإن له شروط حتى يكون الفعل الصادر من الجاني مستوجب للقصاص، فيشترط أن يكون عمداً عدواناً، وهو ما كان الجاني فيه عامداً في الفعل والقصد، والآلة المستعملة لا بد أن تكون مما يقتل غالباً.

ولا شك أن الكلام حول هذا الركن يستوجب الحديث عن القتل بالمباشرة، والقتل بشرط، والقتل بسبب، لكن ربما لا يتسع الوقت للحديث عن ذلك.

كيفية استيفاء القصاص :

هناك كلام للفقهاء في كيفية استيفاء القصاص ؛ فالحنفية ، والحنابلة في أحد أقوالهم ، يرون أن القصاص لا يكون إلا بالسيف ، واحتجوا لذلك بقول النبي ﷺ : ((لا قود إلا بالسيف)) ، والقود معناه : القصاص كما بينا ، إذن المستفاد من الحديث ، أن القتل العمد يقتضي ألا يُستوفى بغير السيف ، هذا هو الأصل عند فقهاء الحنفية ، وأحد الأقوال عند فقهاء الحنابلة.

القول الثاني ، وهو للإمام مالك ، والشافعي ، وأحمد ؛ حيث ذهب هؤلاء جميعاً إلى أن المماثلة معتبرة في استيفاء القصاص ؛ وعليه فإن للولي أن يقتص من الجاني بنفس الطريقة التي وقعت بها الجناية ؛ هذا هو معنى المماثلة ، فمثلاً لو تم القتل بحجر ، أو خنقاً ، أو غرقاً ، أو غير ذلك من وجوه القتل ، فإنه يقتص منه بمثل ما فعل ، وقد احتج أصحاب هذا الرأي بقول الله تعالى : ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾ [النحل : ١٢٦] ، وقوله : ﴿ وَحَزَّوْا سِتَّةَ سِتَّةٍ مِّثْلَهَا ﴾ [الشورى : ٤٠] ، وما ورد في السنة أيضاً ، أن النبي ﷺ رد رأس يهودي بين حجرين ؛ لقتله جارية بنفس الفعل.

وجدير بالتنبيه أنه ليس بالضرورة ألا يتم القصاص إلا بالمثل ؛ فإنه لو تم القصاص بغير السيف جاز ، وجاز بالسيف أيضاً ، أما احتجاج أبي حنيفة بالنهي عن المثل فقد رد بأن ذلك محمول على من وجب قتله لا على وجه المكافأة ؛ فما دام المقصود المكافأة - ونقصد بالمكافأة : المساواة في كيفية القتل - فلا مجال للاستدلال بنهي الرسول ﷺ عن المثل.

أما حديث : ((لا قود إلا بالسيف)) ، فقالوا : إن إسناده غير جيد ، وجملة القول فيما ذهب إليه هؤلاء ، أنه يجب القتل بالمثل ، وب نفس الطريقة التي استعملها الجاني ، حتى لو قُتل المجني عليه تمثيلاً.

الجناية على ما دون النفوس

عناصر الدرس

العنصر الأول : أنواع الجناية على ما دون النفوس ٢٤٧

العنصر الثاني : شروط وجوب القصاص فيما دون النفوس ٢٥٢

أنواع الجناية على ما دون النفس

قبل أن نتحدث عن أنواع الجناية على ما دون النفس، نود أن نشير إشارة خفيفة إلى ماهية القتل شبه العمد، والقتل الخطأ؛ إتماماً للفائدة.

والقتل شبه العمد: هو ما وجد فيه القصد إلى الضرب، دون القصد إلى القتل؛ بمعنى: أن يقصد شخص ضرب الآخر بما لا يقتل غالباً، سواء ضربه لقصد العدوان عليه، أو لقصد التعليم والتأديب؛ كما لو ضربه بالسوط، أو العصا، أو الحجر الصغير، فإن قُتل فإنه يطلق على هذا القتل شبه عمد، أو عمد خطأ؛ لاجتماع العمد والخطأ فيه، وحكمه أنه لا قصاص فيه، بل فيه دية مغلظة؛ لأن الضارب قد تعمد الفعل، لكنه أخطأ في القتل، أي: انعدم القصد منه إلى القتل. هذا فيما يتعلق بشبه العمد في عجالة.

أما عن القتل الخطأ، فيتمثل في أن يفعل إنسان فعلاً لا يريد به إصابة المقتول فيصيبه ويقتله، وهو محقون الدم؛ كما لو ضرب الرجل، أو رمى آخر بشيء فأصاب غير ذلك، وجملة ذلك أن القتل الخطأ يتمثل فيما لو رمى إنسان شيئاً فأصاب به مسلماً، أو ذمياً لم يرد به بما قد يمات بمثله؛ هذا خطأ، وموجب القتل الخطأ الدية على العاقلة، والكفارة على القاتل، والأصل في ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢]، وبذلك فمقتضى القتل الخطأ إعتاق رقبة مؤمنة، وأداء دية لورثة القتيل تؤديها عاقلة القاتل، مع حرمانه من الميراث.

ننتقل بعد ذلك إلى موضوع الجنایة على ما دون النفس، وفيها نتكلم عن الشروط التي يجب أن تتوافر في الجراح، وكذلك المجروح، وكذلك الجرح، وفي بيان ذلك نقول: الجنایة على ما دون النفس على أربعة أنواع:

النوع الأول: إبانة الأطراف، وما يجري مجراها، أي: جنایة يترتب عليها قطع الأطراف كقطع اليد، والرجل، والشفة، والأنف، واللسان، مما يبان عن الجسد على نحو واضح ومحدد.

النوع الثاني من الجنایة على ما دون النفس: إذهاب معاني الأطراف مع بقاء أعيانها، أي: إذهاب منفعة العضو مع بقاء العضو؛ كما لو وقعت الجنایة مثلاً على الأذن، فأذهبت حاسة السمع واستبقت عين الأذن، أي: ترتب على الجنایة ضياع حاسة السمع، مع أن العضو موجود من حيث الصورة والشكل، أو قد تقع الجنایة على الأنف فتذهب حاسة الشم مع بقاء الأنف صورة وشكلاً، وكذلك العين التي تبصر، وغير ذلك من الأطراف التي تأتي الجنایة على الأغراض المقصودة منها، وهي معانيها وما جعلت له من منافع مع بقاء عين العضو في صورته وشكله.

النوع الثالث من أنواع الجنایة على ما دون النفس: الشجاج؛ والشجاج جمع ومفرده شجة، ويقصد بالشجة: الجراحة في الرأس أو الوجه، فكل جراحة في الرأس أو الوجه يطلق عليها شجاج، أما ما كان من جراحة أو إصابة في غير الرأس والوجه، فإنه يسمى جرحاً.

والشجاج من حيث العدد، فهي إحدى عشرة شجة، منها:

١. الحارصة، وهي أول الشجاج، ويترتب عليها شق الجلد؛ إذ هي من الحرص بفتح الحاء؛ وهو: الشق، وتسمى أيضاً: القاشرة.
٢. الباضعة: من الفعل بضع، والبضع بالفتح: هي القطعة من اللحم.
٣. الدامية؛ وهي التي تدمي من غير أن يسيل منها دم، فإذا سال فهي الدامعة.
٤. الدامعة: هي الشجة يسيل منها الدم قطراً كالدمع.
٥. المتلاحمة: الشجة إذا بلغت اللحم يطلق عليها المتلاحمة.
٦. السمحاق: هي الشجة التي بينها وبين العظم قشرة رقيقة.
٧. الموضحة: هي الشجة التي تبدي وضوح العظم، أي: تظهر العظم، أو التي بلغت العظم وأوضحته، والموضحة هي التي يكون فيها القصاص؛ لأنه ليس من الشجاج شيء له حد ينتهي إليه سواها.
- إذن في غير الموضحة من الشجاج الدية.
- أما ما كان في غير الرأس والوجه - كما ذكرنا - فيطلق عليه جرح.
٨. هناك أيضاً من الشجاج، الهاشمة: وهي التي تهشم العظم.
٩. المنقلة: وهي الشجة التي تنقل العظم، أي: تنقله من مكان إلى مكان.
١٠. والآمة: من الفعل أمه، أي: شجّه؛ وهي التي تبلغ أم الدماغ.
١١. الدامغة: من الفعل دمغه دمغاً، أي: شجه حتى بلغت الشجة الدماغ.

وجملة القول في هذا النوع من الشجاج، أن الشجاج ما كان من إصابات في الرأس والوجه مما يكون في مواضع العظم كالجبهة، والصدغين، والذقن، أما ما كان من إصابات في غير هذه المواضع يسمى جراحاً، وهو ما نبينه إن شاء الله.

النوع الرابع: الذي هو الجراح، أو الجروح؛ وهو جمع، ومفرده جرح، ويعني: الشق في البدن، والجراح نوعان: جائفة، وغير جائفة؛ جائفة، أي: تصيب الجوف، فنقول مثلاً: جاف فلاناً بطعنة فهي جائفة؛ فالجائفة: هي التي تصل إلى الجوف، والمواضع التي تنفذ منها الجراحة إلى الجوف؛ هي: الصدر، والظهر، والبطن، والجنبان، والحلق؛ وغير ذلك.

ولعلنا نلاحظ أن تلك الأعضاء جميعها من غير الوجه والرأس، وقد ذكرنا قبل ذلك أن الجراح يشتمل على كل جراحة فيما عدا الوجه والرأس، إذ ما يصاب به الرأس والوجه يسمى شجاج.

على أن الجناية فيما دون النفس، لا شك أنها قد تكون عمداً، وقد تكون غير عمد؛ فماذا عن العقوبة فيما إذا كانت الجناية فيما دون النفس عمداً؟

قالوا: إن كانت الجناية فيما دون النفس عمداً، فالعقوبة القصاص، لكن القصاص ليس على الإطلاق كعقوبة، وإنما إذا كانت المماثلة ممكنة، أي: إذا أمكن القصاص فيما دون النفس، وتحققت المماثلة دون تجاوز، هنا تكون العقوبة القصاص، أما الجروح والشجاج التي تنتفي فيها المماثلة، فلا قصاص فيها - كما سبق وأن بينا - إلا في الموضحة فقط؛ لأن القصاص في الموضحة ممكن لتحقيق المماثلة، والقصاص فيما دون النفس فيه ما يمكن المماثلة كالجناية

على الأطراف، وكذلك الموضحة، ولا شك أن القصاص يجب في تلك الحالة فيما يمكن فيه مماثلة الأطراف، أو الموضحة.

والدليل على وجوب القصاص قول الله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦].

وفي الحديث أيضاً ما يدل على ذلك، فقد روى البخاري، والنسائي، عن أنس، أن الربيع بنت النضر كسرت سن جارية، فعرضوا عليهم الأرض، أي: البدل، أو الدية، فأبوا إلا القصاص، ولم يقبلوا الدية، أو لم يقبلوا الأرض وتمسكوا بالقصاص، فجاء ابن أخيها أنس بن النضر، إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله تكسر ثنية الربيع، والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتهما، فقال النبي ﷺ: ((كتاب الله القصاص))، فعفا القوم، فقال النبي ﷺ: ((إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره)).

والشاهد في ذلك: أنه لما كان القصاص ممكناً في الجناية على السن، أوجب النبي ﷺ القصاص فقال: ((كتاب الله القصاص)).

وكذلك أجمع أهل العلم على وجوب القصاص فيما دون النفس إذا أمكن.

أما القياس - كدليل على وجوب القصاص فيما دون النفس كالأطراف والموضحة - فقد جاء فيه: أن ما دون النفس كالنفس في الحاجة إلى حفظه بالقصاص، فكان كالنفس في وجوبه، كما أن النفس يجب حفظها بالقصاص، فكذلك ما دون النفس يجب حفظه طالما أن القصاص ممكن.

شروط وجوب القصاص فيما دون النفس

لا شك أن وجوب القصاص فيما دون النفس يفترض لوجوبه شروط ؛ منها ما يتعلق بالجرح ، ومنها ما يتعلق بالمجروح ، ومنها ما يتعلق بالجرح.

أما فيما يتعلق بالجرح من شروط ؛ فيشترط التكليف ، وهو أن يكون الجاني مكلفاً ؛ فإن كان غير مكلف فلا قصاص ، أي : بالغاً عاقلًا ، مطاعاً ، فإذا انتفى التكليف فلا قصاص.

كذلك يشترط في الجاني ، أو الجرح أن يكون غير أصل للمجني عليه ، كما لو كان الجاني أباً ، أو جدّاً ؛ حيث ذكرنا في الجناية على النفس : لا يُقَاد الولد بوالده ، ولا الوالد بولده ، وهنا أيضاً إذا انتفى هذا الشرط ؛ وهو أن يكون الجاني غير أصل للمجني عليه ، فلا قصاص ، فلو جنى الابن على الأب ، أو جنى الأب على الابن ، فقد انعدم الشرط هنا ، ومن ثم فلا قصاص.

يشترط أيضاً في المجروح العصمة ، بمعنى : أن يكون المجني عليه معصوماً ، أي : معصوم الدم ، ومن ثم فلا يقتل المسلم بالحربي ، أو المستأمن لعدم العصمة على التأييد.

أيضاً من الشروط التي تشترط في الجرح ، أن تكون الجناية قد تمت عمداً وعدواناً ، إذاً لا قصاص فيما وقع خطأ ؛ لأن الخطأ لا يوجب القصاص في النفس ، وهي الأصل ؛ فعدم وجوبه فيما دون النفس أولى ، وهو كذلك - أي : القصاص - لا يجب في شبه العمد ، وهو ما يقصد فيه الضرب بآلة ليس من شأنها أن تجرح.

أيضاً فيما يتعلق بالشرط المتعلق بالفعل الذي هو الجرح، لا بد أن يكون هناك إمكانية لاستيفاء القصاص من غير حيف، أي: من غير ظلم، وذلك بالمماثلة التامة من غير نقص أو زيادة، ومن ثم إذا لم تتحقق المماثلة فلا قصاص، وفي وجوب القصاص عند تحقق المماثلة والضبط، يقول الله تعالى: ﴿وَلِإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]، ويقول سبحانه: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدَّوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وبناءً على ذلك فإنه لا قصاص فيما دون النفس إلا في الأطراف، وأما في الجروح فلا قصاص إلا في الموضحة كما بينا؛ أو ما كان في معنى الموضحة كالذي يكون في الساعد، أو العضد، أو الفخذ، أو غير ذلك مما يمكن فيه المماثلة من غير زيادة أو حيف، أما ما كان من الجروح والشجاج، فلا قصاص فيه؛ لعدم إمكانية الضبط والمماثلة باستثناء الموضحة، وعليه فإنه في الجروح لا قصاص في الجائفة مثلاً؛ لأنها لا تفضي إلى عظم، فيصعب معها تحديد مقدار الجناية، وكذلك من الشجاج لا يجب القصاص إلا في الموضحة؛ لإمكانية الاستيفاء بمماثلة وتحكم وضبط، أما ما دونها كالسمحاق، والمتلاحمة، والباضعة، والدامية، والخالصة، فلا قصاص فيها.

ويضاف إلى اشتراط المماثلة لوجوب القصاص فيما دون النفس أيضاً عدم السرايا إلى النفس غالباً، أي: لا يتعدى أثر الجرح إلى النفس غالباً ككسر العنق، والترقوة، والفخذ؛ فإن القصاص في مثل هذه الجروح لا نأمن معه السرايا إلى النفس في الغالب.

هذا فيما يتعلق بالجروح، والشجاج التي يمكن أن يقتص فيها أو لا يقتص، وإذا انتهينا إلى أن الموضحة مما يمكن أن يجري فيها القصاص، فماذا عن كيفية القصاص في الموضحة؟

يقول الفقهاء: عند القصاص في الموضحة يعتبر القدر بالمساحة طولاً وعرضاً وليس بالجزئية، وأن يراعى طول الجراحة وعرض الجراحة؛ لأن رأس الجاني، ورأس المجني عليه مثلاً قد يختلفان صغراً وكِبَرًا، فيكون جزء أحدهما مساوياً لجميع الآخر، فهنا يقع الحيف، بخلاف الأطراف؛ فإن القصاص فيها مما يكون بالمماثلة بالجملة، فلو اعتبرناها بالمساحة لأدى ذلك مثلاً إلى أخذ الأنف ببعض الأنف، مع أن الله سبحانه يقول: ﴿وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ﴾ [المائدة: ٤٥].

إذاً لا ننظر إلى المساحة طولاً وعرضاً في غير الموضحة؛ لأن الأمر مختلف، ويصعب علينا تحقيق المساحة، فلو كانت الموضحة في الرأس مثلاً خلق موضعها من رأس الجاني، وعلم القدر المستحق لتنفيذ القصاص باللون الأسود أو غير ذلك، ويضبط الشاج حين الشج كي لا يضطرب، وعليه أن يوضح بمحذدة حادة كالوس مثلاً، ولا يجوز التوضيح بسيف، أو حجر، أو نحو ذلك مما لا تؤمن معه الزيادة.

القصاص في الأطراف:

الأطراف مفردتها طرف، وهو في اللغة بمعنى: الناحية، ويطلق على السنة الفقهاء: على ما له حد ينتهي إليه من أعضاء الجسد، وذلك كاليد، والرجل، والسن، والأذن، وهذه الأشياء لها حدود يُنتهى إليها، وعليه فإنه يجب القصاص في الأطراف، في كل ما ينتهي منها إلى مفصل، ذلك أن الطرف الجاني يمكن إيقاع القصاص عليه بقطعه من غير حيف.

ووجه ذلك: أن الطرف ينتهي إلى مفصل، فهو بذلك معلوم وبين ومحدد مما يمكن للحاكم من إبانة هذا الطرف للجاني في ماثلة تامة من غير نقص أو زيادة،

كما لو كان الطرف المقطوع يداً مثلاً، أباها الجاني من الكوع، أو المرفق، أو الكتف، أو كان الطرف رجلاً أباها من مفصل القدم، أو الركبة، أو كما لو كان الطرف المجني عليه عيناً، أو سناً، أو أذنًا؛ فإن مثل هذه الأطراف يجب القصاص فيها؛ لإمكانية الاستيفاء في مماثلة تامة من غير حيف، وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

لكن لقائل أن يعترض؛ لأن ذلك وارد في معرض الحديث عما في التوراة، أو يقول: هذا شرع من قبلنا، فنقول: شرع من قبلنا إذا ذكره القرآن، ولم يرد فيه ما يخالفه أو ينسخه، كان العمل بمقتضاه واجباً، كذلك حديث الربيع التي قضى النبي ﷺ أن تكسر قصاصاً منها لجارية كسرت سنها عمداً، فقال ﷺ: ((كتاب الله القصاص))، وغير ذلك من النصوص الدالة على وجوب القصاص في الأطراف؛ لانتهائها إلى المفاصل يمكن معها الاستيفاء في مماثلة.

وتأسيساً على ذلك يمكننا أن نقول: لا يجوز القصاص إلا في الأطراف ذات المفاصل، باستثناء الموضحة كما سبق أن بينا من الجروح، ولا قصاص بناءً على ذلك في العظم، لكن في السن يتحقق القصاص، وإن كان من العظم؛ لما جاء في الحديث: ((لا قصاص في العظم إلا في السن))؛ لأن القصاص في غير السن متعذر؛ لاحتمال الزيادة والنقصان بخلاف السن فإنه ممكن.

لكن لو كانت الإبانة فوق المفصل؛ فماذا يكون الحكم؟ يعني: الجراحة الأولى تجاوزت المفصل، فكيف يستوفى القصاص؟

قال الفقهاء: لو كانت الإبانة فوق المفصل أو دونه، استوفى المجني عليه من طرف الجاني حتى المفصل، وما بقي له من حق كانت له فيه حكومة عدل،

وحكومة العدل يقصد بها: المحكوم به، المسمى بالاجتهاد فيما لم يرد فيه نص من الشارع مما لا قصاص فيه؛ وذلك في الجروح التي لا قصاص فيها؛ لعدم إمكانية المماثلة، واحتمال الحيف في الغالب، ومثل هذه الجروح يناط الحكم فيها لأهل الخبرة؛ ليقدروا ما تساويه من مال.

هذا فيما يتعلق بالمقصود بحكومة العدل، وذلك ما لو أبان الجاني يداً من الساعد أو فوق الكوع كان للمجني عليه - كما ذكرنا - أن يقتص من الجاني بإبانة يده من الكوع، وما زاد على الكوع ففيه عقوبة؛ لعدم إمكانية الاستيفاء من الساعد خشية الحيف؛ وهذا قول للشافعية.

لكن للحنابلة قول آخر، فهم يقولون في مثل تلك الحالات التي يصعب فيها المماثلة: لا قصاص، بل له نصف الدية، وحكومة في المقطوع من الذراع؛ لأن الموضع الذي قطعه الجاني ليس بمفصل.

هذه هي شروط القصاص في الأطراف، والكيفية، وبالإمكان أن نضم إلى ذلك شرطين أساسيين لوجوب القصاص في الأطراف:

الشرط الأول: التساوي؛ هو أن يكون الطرف في المجني عليه مساوياً لنظيره في الجاني، وعليه فلا يؤخذ طرف صحيح بطرف أشلّ، ولا يد كاملة الأصابع بناقصة الأصابع، ولا أصبع أصلي بزائد، ومع ذلك، فإنه لا يشترط التساوي في الدقة، والغلظ، والصغر، والكبر، والصحة، والمرض؛ لأن اشتراط التساوي في مثل هذه الحالة سيفضي بالتالي إلى سقوط القصاص، يعني: لا يشترط، أو لا يراعى التساوي فيما إذا كانت هناك يد دقيقة وأخرى غليظة، أو إصبع ضعيف والآخر غليظ، وما إلى ذلك؛ لأننا لو دققنا في ذلك أفضى إلى سقوط القصاص، وبناءً على ذلك تؤخذ العين القوية الإبصار بالعين الضعيفة الإبصار.

الشرط الثاني: الاشتراك في الاسم الخاص بالعضو أو الطرف، وتأسيساً على هذا الشرط، لا تؤخذ يمين بيسار، ولا يسار بيمين، وكذلك لا تؤخذ أصبع بأخرى مخالفة لها كالخنصر بالسبابة مثلاً، أو البنصر بالوسطى، ولا تؤخذ شفة سفلى بأخرى العليا، ووجه ذلك: أن كل واحد مما ذكرنا يختص بالاسم المنفرد، وقد ذكرنا: الاشتراك في الاسم الخاص بالعضو شرط لتحقيق القصاص في الأطراف، ومع اتفاق العلماء على مثل هذه المسائل، إلا أن ثمة تفاوت في كلمتهم حول إمكانية القصاص، وكيفيته في بعض الأعضاء.

ولنأخذ مثلاً لاستيفاء القصاص في الأطراف، فنقول:

الأنف، إذا ما كان هناك جناية على الأنف فهنا القصاص، والقصاص يكمن في أن تؤخذ الأنف بالأنف؛ لقول الله تعالى: ﴿وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ﴾، دون تفريق بين الأنفين من حيث الصغر والكبر، أو من حيث الحس، أو من حيث الحسن والقبح، أو من حيث المنفعة، وانتفاءها.

الأذن، فيما لو كانت الجناية على الأذن تقطع الأذن قصاصاً في العمد بغير خلاف؛ لقول الله تعالى: ﴿وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ﴾؛ ولأنها تنتهي إلى حد فاصل، ويقام القصاص فيها بغض النظر عن اختلاف الأوصاف بين الأذن الكبيرة والصغيرة، وبين الأذن ذو حاسة السمع القوية وبين الأخرى؛ لتساويهما في السلامة، كذلك تؤخذ الأذن الصحيحة بالمتقوبة؛ لأن الثقب ليس عيباً؛ بل يكون للزينة في الغالب.

أيضاً السن، فيما إذا كانت الجناية على السن، والسن بكسر السين، بمعنى: الضرس، وهو مفرد، وجمعه: أسنان، وقد أجمع العلماء على وجوب القصاص في السن، وهو ظاهر الآية الكريمة ﴿وَاللِّسَنَ بِاللِّسَنِ﴾، وكذلك

حديث الربيع بنت النضر بن أنس ، وفيه قول النبي ﷺ : ((كتاب الله القصاص)) ، وعلى هذا ، فإنه تؤخذ السن الصحيحة بالصحيحة ، والمكسورة بالصحيحة ؛ لأن المجني عليه يأخذ بعض حقه ، ويأخذ عن باقي حقه أرشاً ، وقيل : لا يأخذه ، لكن لا تؤخذ السن الصحيحة بالمكسورة ؛ كي لا يأخذ المجني عليه بذلك أكثر من حقه .

وقت القصاص :

قالوا : وقت القصاص على الفور لا الإبطاء أو التراخي ؛ لأن الظاهر عدم عود السن المقلوعة .

الديات في النفوس

عناصر الدرس

العنصر الأول : معنى الدية، ومشروعيتها، ومقدارها ٢٦١

العنصر الثاني : الدية المغلظة، وعلى من تجب؟ ٢٦٨

معنى الدية، ومشروعيتها، ومق دارها

نتحدث - بمشيئة الله - عن الديات في النفوس ، ومن خلال ذلك نقف على مفهوم الدية ، وحكمها ، والقتل الذي تجب به الدية ، واختلاف أنواع الديات باختلاف أنواع القتل ، وعلى من تجب الدية ؟

ولبيان ذلك نقول : الديات جمع ، ومفرده دية بالكسر ، وهي حق القتل ، والفعل وَدَى يَدِي ، نقول : وداه ، أي : أعطى ديته . ولا شك أن الدية مشروعة ، ومما يدل على مشروعية الدية الكتاب ، والسنة ، والإجماع .

أما الكتاب : فقول الله تعالى : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ﴾ [النساء : ٩٢] .

وأما السنة : فيستدل منها بأحاديث كثيرة على مشروعية الدية ، منها : ما ورد عن ابن عباس ، عن النبي ﷺ أنه جعل الدية اثنا عشر ألفاً .

كذلك روى صاحب (الموطأ) أن رسول الله ﷺ كتب لعمر بن حزم في العقول : ((إن في النفس مائة من الإبل ، وفي الجائفة ثلث النفس ، وفي المأمومة مثلها ، وفي العين خمسين ، وفي اليد خمسين ، وفي الرجل خمسين ، وفي كل أصبع مما هنالك عشراً من الإبل ، وفي السن خمساً من الإبل ، وفي الموضحة خمساً من الإبل)) ، وهذا كتاب مشهور قد استفاد ذكره كثيراً حتى إنه أشبه المتواتر ؛ لوجود معناه في أحاديث كثيرة ، نتعرض لها خلال الحديث إن شاء الله .

كذلك مما يدل على مشروعية الديات الإجماع؛ حيث أجمع العلماء على وجوب الدية عن المقتول في الجملة.

دية المسلم:

ما سبق وأن تحدثنا عنه من وجوب الدية على نحوها الكامل، إنما يكون في قتل المسلم الحر، سواء كان القتل خطأً أو شبه عمد عفا فيه الولي عن الدية، ولكن نقول: ما هو الأصل في الدية؟ أو فيما تكون الدية؟ أو في أي مال تكون الدية؟ وهل هي في الإبل خاصة، أو في الإبل، والذهب، والفضة؟ وهل هي في هذا خاصة، أو في البقر والغنم؟

خلاف بين الفقهاء في تحديد ذلك على أربعة أقوال.

القول الأول: الأصل في الدية الإبل فقط، وهذا هو قول الشافعي، والمعتمد عند الحنابلة، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد.

ودليلهم في ذلك: حديث عمرو بن حزم، وفيه: **((أن في النفس مائة من الإبل))**، وكذلك ما أخرجه أبو داود بإسناده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده "أن رسول الله ﷺ قضى أن من قتل خطأً فديته مائة من الإبل".

وعلى هذا الأصل سار أصحاب الرأي الأول، وقالوا: الأصل في الدية أن تكون من الإبل دون غيرها من الأموال إلّا إذا أعوزت الإبل، فإنها حينئذ تُقوّم بالدنانير أو الدراهم، كما قوّمها عمر بن الخطاب < .

القول الثاني: فيرى أن أصول الدية ثلاثة: الإبل، والذهب، والفضة، وهو قول الإمامين العظيمين: أبي حنيفة، ومالك، ومعهم آخرون من أهل العلم؛ حيث

اتفقوا جميعاً على أن موجب القتل الخطأ الدية، وهي ألف دينار على أهل الذهب، واثنان عشر ألف درهم على أهل الورق، يعني: أهل الفضة عند الإمام مالك، خلافاً لأبي حنيفة فهي عنده عشرة آلاف، ومائة من الإبل على أهلها.

أما التقدير بالإبل، فهو معروف بالأخبار والآثار المشهورة، ثم ما روي عن عمر < أن النبي ﷺ قضى بالدية في قتل بعشرة آلاف درهم.

القول الثالث: ويرى أن للدية أصولاً خمسة، هي: الإبل، والذهب، والفضة، والبقر، والغنم، وهو ما ذهب إليه أحمد في الرواية الثانية، وهو قول عمر، وعطاء، وفقهاء المدينة.

وحجتهم في ذلك: ما رواه عمرو بن حزم في كتابه، أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن: ((وأن في النفس مائة من الإبل، وعلى أهل الذهب ألف دينار)).

كذلك ما أخرجه أبو داود، عن ابن عباس: ((أن رجلاً من بني عدي قتل، فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفاً))، كما أخرج أبو داود عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن عمر قام خطيباً فقال: "ألا إن الإبل قد غلت فقوم على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاة ألفي شاة، وعلى أهل الحلل مائتي حلة".

القول الرابع: وهو قول الصحابان؛ أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، أن أصول الدية ستة أنواع: الإبل، والذهب، والورق، والبقر، والغنم، والحلل، وبذلك فأصول الدية عندهما: من الإبل مائة، ومن الذهب ألف دينار، ومن الفضة عشرة آلاف درهم، ومن البقر مائتا بقرة، ومن الغنم ألف شاة، ومن الحلل مائتا حلة.

واستدلوا لذلك: بأن عمر < هكذا جعل على أهل كل مال منها.

إدًا لا خلاف بين العلماء بناءً على ما تقدم في أن مقدار الدية مائة من الإبل؛ وذلك لما أخرجه النسائي عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن رسول الله ﷺ قال: ((من قتل خطأ فديته مائة من الإبل)).

ولا خلاف كذلك في أن الدية من الذهب مقدرة بألف دينار؛ لما رواه أبو داود، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: "كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار، أو ثمانية آلاف درهم، ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلمين، فكان ذلك حتى استخلف عمر، فقام خطيباً فقال: ألا إن الإبل قد غلت ففرضها على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً".

على أنه مما ينبغي التنبيه عليه، أن ما ذهب إليه عامة أهل العلم باستثناء الشافعي في الجديد، فإن الدية عندهم متعينة في الإبل خاصة، فإن أعوزت دفعت قيمتها من الذهب بالغة ما بلغت، مع أنه في القديم متفق مع أهل العلم على أنها محددة بألف من الدنانير، أو اثني عشر ألفاً من الدراهم.

أما مقدار الدية من الفضة، فهو موضع خلاف، فثمة قولان في المسألة:

الأول: إن الدية من الفضة مقدرة بعشرة آلاف درهم، وهو قول الحنيفة؛ استدلالاً بما روي عن عمر < أنه قضى في الدية من الدراهم بعشرة آلاف، ومن الدنانير بألف، ومن الإبل بمائة، ومن البقر بمائتين، ومن الشياة بألفين، ومن الحلل بمائتين.

ومن جملة استدلالهم كذلك أنهم قالوا: "إن الدينار معدول بعشرة دراهم"، بدليل أن نصاب الذهب عشرون مثقالاً، ونصاب الفضة مائتا درهم، فكان مقدار المثقال من الدراهم عشرة.

القول الثاني: إن الدية من الفضة مقدرة باثني عشر ألفاً من الدراهم، وهو قول المالكية، والحنابلة، والشافعي في القديم.

واحتجوا لذلك، بما أخرجه النسائي عن ابن عباس قال: "قتل رجل رجلاً على عهد رسول الله ﷺ فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفاً"، كما أخرج ابن ماجه، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ "أنه جعل الدية اثني عشر ألفاً".

أسنان عن دية الخطأ:

اتفقت كلمة العلماء، على أن دية الخطأ من الإبل تكون أخماساً، وثمة رواية أخرى عن علي أنه جعلها أرباعاً، والصحيح أن دية الخطأ من الإبل تكون أخماساً.

لكن مع ذلك اختلف الفقهاء في أسنان هذه الإبل المقدرة للدية، فعلى سبيل المثال؛ لأن المقام لا يتسع للحصر، قال مالك، والشافعي: هي أخماس؛ وهي على النحو التالي: عشرون ابتاً مخاض، وابن المخاض: هو الفصيل إذا لقحت أمه، وهو ما دخل في السنة الثانية، وسمي بذلك؛ لأن أمه لحقت بالمخاض، أي: الحوامل.

وعشرون بنت لبون، وابن اللبون: ولد الناقة إذا استكمل العام الثاني ودخل في الثالث، وعشرون ابن لبون، وعشرون حقة، والحقة: الصغير من الإبل دخل

في السنة الرابعة، وعشرون جزعة، والجزعة: ما استكمل أربعة أعوام، ودخل في السنة الخامسة، ومن الخيل، والبقر ما استكمل سنتين ودخل في الثالثة، ومن الضأن ما بلغ ثمانية أشهر أو تسع، هذا ما ذهب إليه المالكية، والشافعية.

لكنها عند الحنفية، والحنابلة، على هذا النحو: عشرون بنت مخاض، وعشرون ابن مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون حقة، وعشرون جذعة.

ولعل الفرق بين الفريقين في أسنان الإبل، هو ما يكمن في استبدال ابن المخاض بابن اللبون، ذلك أن الفريق الثاني - الحنفية، والحنابلة - جعلوا ابن المخاض بدلاً من ابن اللبون.

هل تختلف أنواع الديات باختلاف دية المرأة، أو الرجل؟

أجمع العلماء، على أن دية المرأة نصف دية الرجل، وما ثبت من طريق السنة؛ حيث أخرج البيهقي بإسناده عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: ((**دية المرأة على النصف من دية الرجل**))، كذلك أخرج البيهقي، عن مكحول، وعطاء، وغيرهم، قالوا: "أدركنا الناس على أن دية المسلم الحر على عهد النبي ﷺ مائة من الإبل، فقوم عمر بن الخطاب تلك الدية على أهل القرى ألف دينار، أو اثني عشر ألف درهم، ودية الحرة المسلمة إذا كانت من أهل القرى خمسمائة دينار، أو ستة آلاف درهم".

ولكن ما الحكمة في كون دية المرأة المسلمة على النصف من دية الرجل؟ لعل الحكمة، هي الأخذ بعين الاعتبار حجم الضرر المادي الناجم عن موت كل من الرجل والمرأة، فإنه مما لا شك فيه أن حجم الضرر في موت الرجل لهو أكبر منه في موت المرأة، وذلك في ضوء الخسارة الفادحة التي تنتاب الأولاد الصغار، وهم يتركون من غير معيل، علماً بأن معيّلهم الأكبر والرئيس غالباً الأب، وأنه

علاوة على الخسارة النفسية، أو السلوكية المحتملة، لا جرم أن تكون الخسارة مما يصيب الأولاد والأسرة من إفسار وافتقار أشد. وهم بموت أمهم إنما يفقدون مصدرًا نديًا وعزيزًا للعاطفة، والحنو، والإشفاق، ولا شك في ذلك، لكن حجم الافتقار أو الابتئاس والإفلاس، سيكون هينًا وبسيطًا إذا ما قيس بالحال لدى موت الأب.

دية الذمي :

الذمي - كما نعلم - هو المعاهد الذي أعطي عهدًا يأمن به على ماله، وعرضه، ودينه؛ وأهل الدمة : هم المعاهدون من أهل الكتاب. والدمة، تعني في اللغة: العهد، والأمان، والكفالة، وعلى هذا فالذمي : اسم يطلق على الكتابي ذي العهد، الذي بات بعهد في رعاية المسلمين وصونهم، وهو بأخذه العهد قد دخل في أمان المسلمين، وفي كفالتهم. أما عن دية الذمي إذا قُتل خطأ، فإن للعلماء فيه ثلاثة أقوال.

أولها: إن ديته على النصف من دية المسلم؛ ذكرهم على النصف من دية الذكر، وأنثاهم على النصف من دية الأنثى المسلمة؛ وهذا قول المالكية، والحنابلة، وبه قال عمر بن عبد العزيز.

واستدلوا لذلك: بما ورد عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ قال: ((دية المعاهد نصف دية الحر)).

القول الثاني: أن ديته على الثلث من دية المسلم؛ وهو قول الشافعي، وأبي ثور، وإسحاق، وهو مروي عن عمر بن الخطاب، وآخرون. واستدلوا لذلك: بما أخرجه البيهقي، عن عمرو بن شعيب أن رسول الله ﷺ فرض على كل مسلم قتل رجلًا من أهل الكتاب، أربعة آلاف، أي: ثلث دية المسلم.

القول الثالث: أن دية أهل الذمة مثل دية المسلمين سواء بسواء ؛ وهو ما ذهب إليه الحنفية، والثوري، وعلقمة، ومجاهد، والشعبي، وآخرون. والمذهب، أن الدية تجب كاملة في قتل النفس المعصومة خطأ، ويستوي في ذلك ما لو كان القتل صغيراً أو كبيراً، وضيعاً أو شريعاً، مسلماً أو ذمياً. واستدل أصحاب هذا الرأي بجملة أدلة، منها: ما أخرجه البيهقي، عن سعيد بن المسيب مرسلًا قال: قال رسول الله ﷺ: ((دية كل ذي عهد في عهده ألف دينار))، وعن ابن عباس أيضاً قال: "ودى رسول الله ﷺ رجلين من المشركين - وكانا معه في عهد - دية الحرين المسلمين". وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: ((دية ذمي مسلم)). وعن ابن مسعود قال: ((من كان له عهد أو ذمة فديته دية المسلم)).

الدية المغلظة، وعلى من تجب؟

المقصود بالتغليظ:

لا شك أن تغليظ الدية في القتل الخطأ المستوجب للدية، إنما يكون في بعض الأحوال أو المواقف، منها: التغليظ إذا ما تم القتل في الحرم، أو في الأشهر الحرم، فمتى تم القتل في الحرم، أو في الأشهر الحرم، أو كان المقتول محرماً، فهذه جريمة تستوجب الدية مغلظة؛ وهذا ما ذهب إليه الشافعية، والحنابلة، وابن عباس، وعثمان، وآخرون، وبناءً عليه فالقتل الذي يقع في الحرم - خاصة إذا كان خطأ - ففيه الدية، وتجب الدية مغلظة.

وهل هذا المعنى، يشمل حرم المدينة؟

هناك من يقول: الحرم يطلق على الحرم المكي، والحرم المدني.

صفة التغليظ :

صفة التغليظ ، هي عند الحنابلة : أن تغلظ الدية لكل واحدة من الحرمات الثلاث المذكورة ثلث دية ، وقد ورد أن عثمان < جعل لامرأة قُتلت في الحرم دية وثلثي دية.

أما صفة التغليظ عند فقهاء الشافعية : فالتغليظ عندهم يكون بأسنان الإبل ، كالذي في دية العهد ، وثمة نصوص يُستدل بها على شرعية هذا التغليظ.

ومن جملة ذلك ، ما أخرجه البيهقي ، أن عمر < قضى فيمن قتل في الحرم ، أو في الشهر الحرام ، أو وهو مُحرم ، بالدية وثلث الدية ، وفي رواية عن ابن عباس قال في الذي يُقتل في الحرم : "يزاد في دية المقتول في الأشهر الحرام أربعة آلاف ، وفي دية المقتول في الحرم".

على من تجب الدية؟

لا شك أن الدية تجب على العاقلة ، والعاقلة من العقل ، والحبس ، والربط ، والمنع ، ومنه العقال : وهو الحبل الذي يُربط به البعير.

والمعاقل ، تعني : الديات ، وقيل : سميت الدية عقلاً ؛ لأنها تعقل لسان ولي المقتول ، وقيل : سميت عقلاً ؛ لأنها تعقل الدماء من أن تسفك ، يعني : لا تسفك الدماء عند الحكم بوجوب الدية.

ومع هذا التفسير الأساسي لمعنى العاقلة ، إلا أن الفقهاء قد اختلفوا في تحديد المقصود بالعاقلة على النحو التالي :

فالشافعية، يرون أن العاقلة هم العصبات الذين يرثون بالنسب، أو يرثون بالولاء، وذلك باستثناء الأصل وإن علا كالأب والجد، وكذلك باستثناء الفرع وإن نزل، فهؤلاء جميعاً يؤدون الدية عن الجاني في القتل الخطأ، وشبه العمد، سواء كان ذلك في النفس، أو ما دون النفس، على سبيل النصرة وبذل العون بالجاني، ما دام قد ارتكب جنايته غير قاصد لها.

ومعلوم أن إلزام الجاني وحده بالدية، فيه إجحاف، أو فيه من الحرج الكثير، والدليل على إلزام العاقلة بالدية، ما أخرجه أبو داود، عن أبي هريرة قال: ((اقتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فقضى رسول الله ﷺ أن في دية الجنين غرة عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها)).

لكن لماذا استثني الأصل، والفرع من أن يتحملوا الدية؟
قالوا: كي لا يؤدوا شيئاً من الدية.

ما سبب الاستثناء في إخراج الأصل والفرع من العاقلة؟

قالوا: هذا الاستثناء قائم على دليل؛ وهو ما أخرجه أبو داود، عن جابر بن عبد الله: "أن امرأتين من هذيل قتلت إحداهما الأخرى، ولكل واحدة منهما زوج، وولد، فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عاقلة القاتلة، وبرأ زوجها وولدها".

أما الحنابلة، فيتفقون مع بقية أهل العلم، على أن العاقلة من العصبات، لكنهم أيضاً اختلفوا في الآباء، والبنين، هل هم من العاقلة، أو لا؟ على النحو التالي:

فهناك من يرى: أن كل العصابات معتبرون من العاقلة، بما فيهم آباء القاتل، وأبناءؤه، وإخوته، وعمومته، وأبناءؤهم، ودليل ذلك: ما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: ((قضى رسول الله ﷺ أن يعقل المرأة عصبتها من كان، ولا يرثوا منها شيئاً إلا ما فضل عن ورثتها)).

القول الثاني، أو الرواية الثانية: أنه ليس الآباء، والبنون من العاقلة، وهذه الرواية متمشية مع ما ذهب إليه الشافعي، واستدلوا لذلك، بما رواه جابر، عن عبد الله قال: ((فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عاقلتها، وبراً زوجها وولدها)).

وموضع الاستدلال - كما هو واضح من الحديث - يكمن في: ((وبراً زوجها وولدها))، فإذا تحققت تبرئة الأولاد من العقل فليس على الآباء؛ لأنهم في معناهم.

ويرى المالكية، أن العاقلة تكمن في العصابات من الأقارب من قبل الأب، فإذا عجزوا عن أداء الدية عن القاتل أخذت من الموالي، وتُنَجَّم عليهم -يعني: تُقَسَّط عليهم- تنجيماً في ثلاث سنوات. لكن إذا انتهينا وحددنا المقصود بالعاقلة على قدر الوقت المتسع لدينا، فنريد أن نقول:

ما هي شروط التزام العاقلة بالعقل؟

ثمة شروط ينبغي أن تتحقق في العاقلة:

الشرط الأول: حرية المجني عليه، وعلى هذا لا تحمل العاقلة جناية القاتل للعبد، وإنما تجب قيمته في مال القاتل، ويستوي في ذلك العمد والخطأ، وهذا قول مالك، والليث، وأحمد، وآخرون.

واحتجوا لذلك، بما رواه الدارقطني، عن عمر قال: "العمد، والعبد، والصلح، والاعتراف لا تعقله العاقلة"، أي: القتل العمد، والعبد، والصلح عن مال، والاعتراف، يعني: الإقرار، لا تتحملة العاقلة.

خالف في ذلك الإمام أبو حنيفة؛ لإثقال أن العاقلة تحمل قيمة العبد، إلا أن يقتله مولاه.

الشرط الثاني: أن تكون الجناية خطأ لا عمدًا، فإن العاقلة لا تحمل عن الجاني عمدًا، بل عليه الدية في ماله إن قتله عمدًا، ووجه ذلك: أن التحمل من قبل العاقلة شرع للتخفيف عن الجاني في جناية القتل الخطأ؛ لعدم تحقق القصد، فهو بذلك غير آثم، ويستحق من العاقلة أن يناصره، ويعينوه فيما حاق به من التزام مالي كبير، وشأن الخطأ هنا غير العمد؛ لأن العامد مجريره، وسوء مقصده، لا يستحق من العاقلة شيئًا من تخفيف أو مواساة؛ بل عليه أن يتحمل بنفسه أداء الدية.

الشرط الثالث: أن تثبت الجناية بينة، أو قسامة لا باعتراف؛ إذ العاقلة - كما بينا - لا تحمل الاعتراف، وطريقة الاعتراف أن يقر الإنسان على نفسه بقتل خطأ، أو شبه عمد، فهنا تجب الدية عليه وحده دون العاقلة.

والمعقول يؤيد هذا؛ حيث لا يقبل إقرار شخص على غيره؛ لمظنة التهمة بالتواطؤ مع المقر له بذلك حتى تؤخذ الدية من العاقلة، ثم تقتسم بعد ذلك بينه وبين من خرجت الدية إليه من العاقلة.

الشرط الرابع: ألا تحمل العاقلة صلحًا، ومعناه: أن يدعي ولي المقتول على أحد بالقتل، فينكر ذلك المدعى عليه، ويصالح المدعي على مال، فلا تحمله العاقلة.

الشرط الخامس: ألا تحمل العاقلة ما دون الثلث ؛ وهو قول المالكية ، والحنابلة ، وآخرون.

كيفية أداء الدية :

لا خلاف في أن القتل العمد تجب فيه الدية حالة على الجاني ، ومن ثم لا يكون في أداء الدية في القتل العمد شيئاً من التأجيل ؛ لأن العامد لا يستحق التخفيف ، أو المواساة.

أما القتل الخطأ ، فيوجب الدية على العاقلة في ثلاث سنين ، إلا ما كان ثابتاً عن طريق الإقرار ، أو الصلح ، أو ما كان دون الثلث ، فهو على الجاني وحده في ثلاث سنين ، وليس على العاقلة.

وعلى أية حال ، فإن الدية تجب على العاقلة في ثلاث سنين ؛ وهذا ما ذهب إليه عامة أهل العلم.

الديات فيما دون النفوس

عناصر الدرس

العنصر الأول : أنواع الشجاج، ودياتها ٢٧٧

العنصر الثاني : أنواع ديات الأعضاء والمعاني، ومقدارها ٢٨٣

أنواع الشجاج، ودياتها

الجنایات على ما دون النفس قسمان: جروح، وأطراف.

أما الجروح، فهي ضربان: شجاج، وغير شجاج.

أما عن التصور للشجاج، فلنا أن نقول: "هو ما كان من الجراحات في الرأس، والوجه فقط"، أي: الجراح التي تقع في الرأس، والوجه تصنف على أنها من الشجاج.

وكنا قد أعطينا لمحة عن تصور الشجاج هذا، ونتم - بمشيئة الله - الحديث عن الشجاج فنقول: أن الشجاج إحدى عشرة شجة، هي: الحارصة، والباضعة، والدامية، والدامعة، والمتلاحمة، والسمحاق، والموضحة، والهاشمة، والمنقلة، والآمة، والدامغة.

وقد أعطينا تصوراً عن كل شجة من تلك الشجاج، هكذا اعتبرها الحنفية إحدى عشرة شجة مضيفين إلى ذلك الدامغة.

أما عند غيرهم من الفقهاء، فالشجاج عشر، فقد استثنوا من ذلك الدامغة.

لكن أيّ شجاج من ذلك فيه أرش مقدر، وأي من ذلك ليس فيه أرش مقدر. أرش مقدر، أي: تقدير معين من قبل الشارع الحكيم، كأن تكون عشرة من الإبل مثلاً، أو خمساً من الإبل، أو كذا أو كذا، أي: أن فيها تقدير مقدر، أو حد مقدر.

من تلك الشجاج التي فيها أرش مقدر: الموضحة، والهاشمة، والمنقلة، والمأمومة.

أما الدامغة، فغير مذكورة في الديات المقدرة؛ لأنها تفضي إلى الموت لا محالة.

لكن من أين لنا هذا التقدير في تلك الشجاج الأربع؟

هذا التقدير جاء في حديث عظيم جامع ومانع وشامل، يتضمن عامة أوجه الديات في النفس، وما دونها من الجروح والأطراف، ونص هذا ما كتبه رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن، وبعث به مع عمرو بن حزم، وفيه: ((أن من اعتبط مؤمناً - أي: من مات مؤمناً - قتلًا عن بينة، فإنه القود - أي: تستوجب العقوبة عليه القود؛ وهو القصاص - إلا أن يرضى أولياء المقتول، وإن في النفس الدية مائة من الإبل، وفي اللسان الدية، وفي الشفتين الدية، وفي البيضتين الدية، وفي الذكر الدية، وفي الصلب الدية، وفي العينين الدية، وفي الرجل الواحدة نصف الدية، وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية، وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل، وفي كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل، وفي السن خمس من الإبل، وفي الموضحة خمس من الإبل، وأن الرجل يُقتل بالمرأة، وعلى أهل الذهب ألف دينار)).

يستفاد من ذلك: أن الشجاج التي قدرت فيها الديات أربع:

أولها: الموضحة، ويجب فيها خمس من الإبل، وذلك لما جاء في الخبر، وفي الموضحة خمس من الإبل.

ولكن هل يختلف الأمر فيما لو كانت الموضحة صغيرة أو كبيرة، أو ظاهرة أو مستورة بالشعر؟

الواقع أنه يستوي في ذلك ما لو كانت الموضحة صغيرة أو كبيرة، ظاهرة أو مستورة بالشعر، فمتى تمت الجناية، وصنفت على أنها موضحة، يجب فيها

خمس من الإبل مطلقاً ؛ لأن اسم الموضحة يقع على الجميع ، على الصغيرة والكبيرة ، والظاهرة والمستورة .

وتأسيساً على هذا نقول : لو أوضح رجلاً أكثر من موضحة ، كما لو أوضحه اثنين ، أو ثلاثاً ، أو أربعاً ، هل يتعدد الموجب ؟ أو يجب خمس من الإبل فقط حتى مع هذا التعدد ؟

قال الفقهاء : نظراً لعموم الخبر الذي يقول : " وفي الموضحة خمس من الإبل " ، فمقتضى هذا العموم يستوجب أن يكون لكل موضحة خمس من الإبل ، حتى وإن زادت عن واحدة ، أو اثنين ، أو ثلاث .

لكن ماذا إن كثرت المواضع في المجني عليه ، حتى زاد أرشها على دية النفس ؟ لو فرض أن الدية مائة من الإبل ، وزادت المواضع عن عشرين موضحة ، فماذا يكون الحكم ؟

في ذلك وجهان :

أولهما : لا يجب على العاقلة أكثر من دية النفس ، أي : مائة من الإبل ، حتى وإن زادت الموضحة إلى عشرين ، أو خمسة وعشرين .

ووجه ذلك : أن هذه المواضع ليس لها حرمة أكثر من حرمة النفس .

الوجه الثاني : يجب بكل موضحة من هذه المواضع خمس من الإبل ؛ وهو الراجح ، حتى وإن تجاوزنا دية النفس ؛ استناداً إلى ظاهر النص : " وفي الموضحة خمس من الإبل " ، فالنص لم يفرق في وجوب الدية بين المواضع قلة وكثرة ، بل إن إطلاق النص يوجب أن يكون لكل موضحة أرش مقدر قلت أو كثرت ، حتى وإن زادت في مجموعها على دية النفس ، تماماً كما لو قطع يديه ورجليه ، أي : لو

جنى جانٍ على يدي إنسان ورجليه ، فإن لكل واحدة منها نصف دية ، فيكون مجموع الديات في اليدين والرجلين دية نفسين ، ولو أوضحه موضحتين وكان بينهما حاجز ، ثم أزال الجاني هذا الحاجز لم يجب عليه أكثر من دية موضحة واحدة ؛ وذلك لأن فعل الإنسان يبنى بعضه على بعض .

وماذا لو أوضح جميع الرأس ، وكان رأسه - أي : المجني عليه - أكبر من رأس الجاني ، فاقتصر منه في جميع رأسه ؟

يجب للمجني عليه أرش في ما بقي ؛ لأنه لم يستوف قدر موضحته .

لكن كم مقدار الرش ؟

قولان للفقهاء :

أحدهما : يجب للمجني عليه أرش موضحة .

والثاني : يجب له بنسبة ما فاته من حقه ، مما لم يستوفه .

ثانياً : الهاشمة ، والهاشمة فيها عشر من الإبل ؛ لما ورد عن زيد بن ثابت أنه قال : " وفي الهاشمة عشر " ، أي : عشر من الإبل ، وهي عُشر الدية الكاملة للنفس ، ولو هشمه هاشمتين ، وكان بينهما حاجز ، وجب عليه أرش هاشمتين ، وهما عشرون من الإبل .

ثالثاً : المنقلة ، ويجب فيها خمس عشرة من الإبل ؛ وذلك لما جاء في الحديث : ((وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل)) ، والمنقلة : هي الشجة التي تنقل العظم بعد الكسر .

رابعاً : المأمومة ، وفيها ثلث الدية ؛ لما جاء في الحديث : ((وفي المأمومة ثلث الدية)) ، والمأمومة : هي التي تصل إلى أم الدماغ ؛ وهي جلدة تحت العظم فوق الدماغ .

تلك هي الشجاج الأربع، التي ورد في خصوصها نصوص لتقدير أروشها، ومن ثم كانت الدية فيها معلومة ومقدرة.

أما الدامغة، فقليل: سميت بذلك؛ لأنها تحرق تلك الجلدة، وتصل إلى الدماغ، وليس فيها دية مقدرة في الشرع، ومن ثم فلم يذكرها الشافعية، والحنابلة، في الشجاج، وقالوا: "لا معنى لبيان حكم الشجة فيها؛ لأنها لا يعيش معها الإنسان عادة"، كأنهم يريدون أن يقولوا: إن تلك الشجة قد تستوجب الدية كاملة.

نتنقل بعد ذلك إلى أنواع من الشجاج فيما دون الموضحة، والمقصود بتلك الشجاج: هي الشجاج التي لم يرد فيها تقدير، ولا تحديد للدية، وصنفها الفقهاء واعتبروها ست:

الحارصة، والدامعة، والدامية، والباضعة، والمتلاحمة، والسمحاق.

مع ملاحظة أن بعض العلماء، لم يذكر الحارصة؛ لأنها لا يبقى لها أثر عادة، والشجة التي لا يبقى لها أثر، لا حكم لها في الشرع.

هذه الشجاج الست، ليس فيها أرش مقدر؛ لأن تقدير الأرش، إنما يكون بالشرع، ولم يرد الشرع بتقدير الأرش فيما دون الموضحة، وبذلك ينبغي تقدير الأرش لكل شجة من هذه الشجاج بالاجتهاد؛ لعدم ورود حكم توقيفي فيها، أي: لم يرد حكم في الشرع يفيد تقدير أرش لتلك الشجاج.

وعلى هذا، ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والحنابلة، إلى أن في كل واحدة من هذه الشجاج حكومة؛ وذلك لأنه ليس فيها أرش مقدر، أي: يُرجع في تقدير الدية لاجتهاد العلماء والمتخصصين في هذا الفن.

ولا يمكننا أن نهدر الشجة، إذاً لا بد من اعتبارها بحكومة عدل، وهذا مأثور عن النخعي، وعمر بن عبد العزيز - رحمهما الله.

لكن الإمام مالك، قد اشترط في تلك الحالة لإيجاب الحكومة فيما دون الموضحة، أن تبرأ الشجة على شين، أي: على عيب، ومن ثم فإن برأت على غير شين - أي: على غير عيب - فلم تجب حكومة، خلافاً لجمهور العلماء، الذين يقولون بوجوب الحكومة على سبيل العموم، سواء برأت الشجة على شين، أو برأت من غير شين.

أما فقهاء الشافعية فقالوا: إنه ليس من توقيف في الشجاج التي قبل الموضحة بأرشد مقدر، وعلى هذا إذا أمكن معرفة قدر الشجة من هذه الشجاج بالنسبة للموضحة، كان في المستطاع تقدير الأرشد لهذه الشجة، أي: أنهم يقولون نظراً لعدم وجود تقدير أرشد مقدر لتلك الشجاج، فيمكننا أن نقارنها بشجة فيها أرشد مقدر كبيراً وصغراً، وعلى القدر تكون القيمة.

فلو كان في رأس المجني عليه موضحة مثلاً، ثم شجه آخر في رأسه دامعة، أو باضعة، فإن عرف قدر العمق بالنسبة لعمق الموضحة التي في رأسه، وجب فيها تقدير ذلك من أرشد الموضحة، أما إذا لم يمكن معرفة ذلك، وجب اللجوء إلى حكومة عدل.

هذا فيما يتعلق بالشجاج التي فيها أروش مقدرة، والأخرى التي ليس فيها تقدير من قبل الشارع الحكيم، وتبين لنا أن نقول فيما فيه تقدير بما ورد فيه الشرع، وما لم يرد فيه تقدير، فإنه يلجأ فيه إلى حكومة عدل، تُقدر كم تساوي تلك الشجة من الدية، ويكون التحديد.

نتنقل بعد ذلك إلى ما يطلق عليه جروح ، أو غير الشجاج ، قد ميزنا الشجاج عن الجروح ، وذكرنا أن الشجاج إنما يكون في الرأس والوجه ، أما الجروح فهي ما تكون في سائر البدن ، وهي قسمان : الجائفة ، وغير الجائفة .

الجائفة : هي الجراح التي تصل إلى الجوف من بطن ، أو ظهر ، أو صدر ، أو نحر ، وغير ذلك ، فإن كل واحد من هذه الجروح يجب فيه ثلث الدية .

ودليل ذلك : ما ورد في كتاب رسول الله ﷺ إلى اليمن : ((في الجائفة ثلث الدية)) ، ويستوي في ذلك ما لو كانت الجروح صغيرة أو كبيرة .

وتأسيساً على ذلك نقول : لو أجافه جائفتين ، وكان بينهما حاجز ، أو طعنه في جوفه فخرج من جانب آخر ، فهما جائفتان ؛ لما ورد عن أبي سعيد أن رجلاً رمى رجلاً فأصابته جائفة ، فخرجت من الجانب الآخر ، فقضى فيهما أبو بكر بثلثي الدية ، وكذلك لأن هاتين جراحتان نافذتان إلى الجوف ؛ فوجب فيهما أرش الجائفتين .

هذا فيما يتعلق بالجروح الجائفة ، وغير الجائفة .

أنواع ديات الأعضاء والمعاني ، ومقدارها

نتنقل بعد ذلك إلى بيان ديات الأعضاء والمعاني ، والمقصود بالأعضاء : هي الأطراف وأجزاء البدن المتميزة التي تنتهي إلى مفاصل ، أو تنتهي إلى حدود ، فإن الجناية على كل واحد من هذه الأعضاء ، تستوجب إما دية كاملة ، أو نصف دية ، أو دون ذلك ، وكذلك الجناية على منافع هذه الأعضاء تستوجب الديات على نحو ما نبينه ، أي : أن الجناية على الأطراف التي تنتهي إلى مفاصل ، أو إلى حدود فيها دية ، إما كاملة ، وإما منصفة ، وإما دون ذلك ، وكذلك الجناية التي تقع على المنافع ، أي : على منافع الأعضاء ، وتبقي عين العضو لكن تزيل

منفعته، فالجناية على تلك المنافع أيضاً، تستوجب دية على تفصيل نوضحه فيما يلي:

والأصل في ذلك، أن كل ما في الإنسان منه شيء واحد كاللسان، والأنف، والذكر، ففيه الدية كاملة، يعني: لو جنى إنسان على لسان آخر ففيه دية، أو على أنف آخر ففيه دية، أو على ذكر آخر ففيه دية؛ لأنه لا يوجد في البدن إلا لسان واحد، وأنف واحد، وذكر واحد.

أما ما فيه شيئان كالعينين، والأذنين، واليدين، وغير ذلك، ففيهما الدية، وفي الواحد منهما نصف الدية، فلو جنى شخص على عين واحدة، أو على أذن واحدة، ففي العين الواحدة نصف الدية، وفي الأذن الواحدة نصف الدية.

أما ما فيه منه أربعة كأجفان العينان، فإن للبدن أربعة، ففيهن الدية كاملة عند الجناية على الأربع، وفي الجناية على الواحدة فقط ربع الدية.

أما ما في البدن منه عشرة كأصابع اليدين، والرجلين ففيها الدية، وفي الواحد عشر الدية، فأصابع اليدين عشرة، وعند الجناية على الجميع تستوجب الدية كاملة، وعند الجناية على الإصبع الواحد ففيه عشر الدية.

وكذلك المعنى فيما يتعلق بإتلاف معاني الأعضاء مع بقائها فنقول: إن في إتلاف منفعة الحس مثلاً الدية كاملة، كإذهاب منفعة السمع، أو إذهاب منفعة البصر، أو إذهاب منفعة الشم وغير ذلك من المنافع، فإذا جنى شخص على آخر في إتلاف منفعة السمع ففيه الدية، أو أتلَف منفعة البصر ففيه الدية حتى لو ظل عضو السمع موجوداً.

وعلى هذا يمكن إجمال الديات في الأنواع التالية :

النوع الأول: ما يجب فيه الدية كاملة ، سواء في ذلك الأطراف والمنافع ، ويكون ذلك في : النفس ، واللسان ، والكلام ، والصوت ، والذوق ، والمضغ ، والبصر ، والشم ، فالاعتداء على كل واحدة من هذه يستوجب الدية كاملة.

فإذا جنى شخص على اللسان فقطعه ففيه دية ، وإن جنى شخص على اللسان فأبطل الكلام ، أو أذهب الكلام مع بقاء اللسان ففيه دية.

النوع الثاني: ما يجب فيه نصف الدية ، ويكون ذلك في كل عضو من البدن يوجد منه اثنان ، كالعينان مثلاً ، فالجناية على الواحدة تستوجب نصف الدية ، والأذنان ، فالجناية على الواحدة تستوجب نصف الدية.

النوع الثالث: ما يجب فيه الثلث ، وذلك في : الآمة ، والدماغ ، والجائفة.

النوع الرابع: ما يجب فيه الربع ، وهو الجفن خاصة ؛ لأن في البدن أربعة.

النوع الخامس: ما يجب فيه العُشر ، وهو الأصبع من اليد ، أو الرجل ؛ لأن في كل من اليد والرجل عشرة أصابع ، والاعتداء على الواحد يستوجب عُشر الدية.

النوع السادس: ما يجب فيه نصف العشر ، وهو خمسة أشياء : أتملة الإبهام ، والسن ، وموضحة الرأس والوجه ، والهشم ، والنقل ، فالجناية على تلك الأشياء يجب فيها نصف العشر.

النوع السابع: ما يجب فيه عُشر العشر ، وهو كسر الضلع ، وقيل : فيه حكومة عدل.

هذه هي الأعضاء التي بالجنابة عليها تفصيلاً أو إجمالاً تستوجب تقديرًا مما سبق، وإذا كنا قد ذكرناها على سبيل الإجمال، فإتماماً للفائدة نأتي بها تفصيلاً حتى يتضح الكلام.

فنقول في العينين مثلاً: تجب الدية كاملة؛ وذلك لما جاء في الكتاب الذي بعثه النبي ﷺ إلى أهل اليمن، وفيه قوله: ((وفي العين خمسين))، كذلك ما أخرجه النسائي عن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً إلى أهل اليمن فيه الفرائض، والسنن، والديات، وفيه: ((وفي العينين الدية)).

وهل يختلف الأمر بين ما إذا كانت العين صحيحة أو مريضة؟

قال الفقهاء: "يستوي في ذلك ما لو كانت العين صحيحة أو مريضة، وكذلك يستوي في هذا ما إذا كانت العين للصغير أو الكبير".

وماذا عن عين الأعور إذا فقئت، أو قلعت خطأ؟

فيها الدية كاملة؛ لأنها بالنسبة لصاحبها الأعور بمنزلة العينين جميعاً لغير الأعور، أي: أنها في تلك الحالة تصنف على أنها مثل الأعضاء التي في البدن منها عضو واحد؛ وهذا مروي عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن عمر؛ حيث قضوا بذلك، وهو قول المالكية، والحنابلة، والليث.

وقال الشافعي، وأبو حنيفة، والثوري، وجماعة من التابعين: فيها نصف الدية، ودليلهم في ذلك: عموم الخبر الوارد في حديث عمرو بن حزم: ((وفي العين نصف الدية))، حيث لم يفرق الخبر بين الأعور وغير الأعور.

منفعة البصر:

في الجناية على البصر الدية كاملة ؛ لأن البصر هو النفع المقصود بالعين ، وهذا يطلق عليه : دية فوات منافع الأعضاء ، وإذا ذهب البصر من إحدى العينين دون الثانية وجب نصف الدية ، ولو ذهب البصر ، ثم عاد فلا تجب الدية.

يعيننا في ذلك أن نقول : إذا وقعت الجناية على إنسان فقوتت منافع عضو كمنفعة العين ، فهنا تجب الدية كاملة ، أما إذا كان فوات البصر لعين واحدة ففيها نصف الدية ، وهذا ما يطلق عليه ديات الأعضاء الثنائية.

أما عن جفون العينين ، والجفون : هي الأشفار مفردة شفر ، وهي منابت الأهداب ، ومن المعلوم أن الجفون أربعة ، ومن ثم فيجب في الاعتداء على جفون العينين الأربعة الدية كاملة ، وفي الاعتداء على الجفن الواحد ربع الدية ، وفي الاعتداء على الجفنين نصف الدية.

وهو قول جمهور العلماء : الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة ؛ إذ قالوا : إن في تفويتهما تفويئاً للعين ، فيجب نصف الدية ، أما إذا فاتت الأربعة فيجب في تلك الحالة الدية كاملة ؛ لما في الجفون من جمال كامل ونفع عظيم ، فهما يقيان العينين مما يؤذيها ، وتصد عنهما هجوم الغبار ، وما فيه من أجسام متطايرة في الهواء ، ويستوي في ذلك ما لو كان الجفنان في الأعمى أو البصير ؛ لأن العمى عيب لذاته ، وهو انعدام البصر ، أما الجفنان فلما فيهما من جمال ونفع للعينين فافترقا.

الجناية على الأذنين:

ونحن نعلم أن الأذنين من الأعضاء الثنائية في البدن ، أي : يوجد في البدن أذنان ، ومن ثم فالاعتداء عليهما يستوجب الدية ، والاعتداء على الواحدة يستوجب نصف الدية.

ويجب في الأذنين الدية كاملة كما ذكرنا، وفي الواحدة نصف الدية؛ وذلك لما جاء في كتاب رسول الله ﷺ الذي كتبه لعمر بن حزم ((وفي الأذن خمسون من الإبل)) وفي حديث آخر ((وفي الأذنين الدية)) والأذن للإنسان فيها جمال ظاهر ومنفعة عظيمة، فهي تجمع الأمواج الصوتية لتنقلها عن طريق الأعصاب إلى مركز الأعصاب الرئيسي في الدماغ.

ومن ثم لو قطع بعض الأذن، أي: لو جنى شخص على آخر فقطع جزءاً من أذنه، كالربع أو النصف أو الثلث، وجب فيه من الدية ما يساويه، بمعنى: أن لو كان الجزء المقطوع هو الربع، فإنه يجب ربع الخمسين من الإبل، ولو كان الجزء المقطوع يساوي النصف، فهنا يجب نصف الخمسين، أي: خمسة وعشرون من الإبل، ووجه ذلك: أن ما وجبت في كله الدية وجبت في بعضه بقسطه.

وكذلك الأمر فيما إذا كانت الجناية على منافع الأذن، وهي السمع فنقول: تجب في السمع الدية كاملة بغير خلاف، فلو ضرب إنسان آخر على رأسه، أو على أذنه ففقد السمع، فإنه في تلك الحالة يستوجب الدية كاملة؛ لما ورد عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه قال: ((وفي السمع مائة من الإبل))، كذلك روي عن سعيد بن المسيب أنه قال: "وفي السمع إذا ذهب الدية تامة" وهكذا.

الجنابة على اللسان:

الجنابة على اللسان تستوجب الدية كاملة، وعضو اللسان - كما نعلم - يأتي في غاية الأهمية والكمال والجمال للإنسان، وهو لا يعدله في الأهمية والمنفعة سوى العقل البصير، ومن ثم فإن الجنابة على اللسان تقتضي الدية. ودليل ذلك: قول الرسول ﷺ: ((وفي اللسان الدية)) وهذا ما لا خلاف فيه.

وتأسيساً على ما تقدم ، فلو جنى إنسان على لسان آخر فصار المجني عليه أخرس - يعني : فقد منفعة اللسان - فهنا تجب الدية كاملة ؛ وذلك لأنه جنى عليه في لسانه بما يبطل معه الفائدة من حيث النطق ، فأشبهه ما لو جنى على عينه فعميت .

أما لو جنى عليه بما يذهب بعض الكلام ، فقد وجب على الجاني من الأرش بقدر ما ذهب ، وإن كان للفقهاء تفصيل في ذلك ؛ فهناك من يقيس الأمر بالحروف ، وعلى ذلك فلو جنى إنسان على آخر فعجز المجني عليه عن نطق بعض الحروف ، وجب على الجاني من الأرش بقدر ما ذهب من الكلام ، ويعتبر ذلك بحروف المعجم ، وهي ثمانية وعشرون حرفاً للعربي ، وهكذا .

مدخل إلى فقه الحدود والجنايات

عناصر الدرس

- العنصر الأول : معنى التشريع الجنائي الإسلامي، ومصادره ٢٩٣
- العنصر الثاني : مقاصد التشريع الجنائي الإسلامي ٢٩٩
- العنصر الثالث : الشبهات التي تثار حول الحدود في الإسلام ٣٠١

معنى التشريع الجنائي الإسلامي، ومصادره

نتحدث - بمشيئة الله تعالى - عن معنى الفقه الجنائي، أو التشريع الجنائي الإسلامي، وكذا مصادر التشريع الجنائي الإسلامي، ومقاصد التشريع الجنائي، والشبهات التي تثار حول الحدود في الإسلام.

مفهوم الفقه الجنائي، أو التشريع الجنائي:

الفقه في اللغة يطلق، ويراد به عدة معانٍ، منها الفهم، والفتنة، والنفاز إلى بواطن الأمور، أو فهم غرض المتكلم من كلامه، وفي هذا المعنى يقول الله تعالى حكاية عن سيدنا موسى # في دعائه لربه ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۖ وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي ۖ ﴾ (٢٦) وَأَحْلِلْ عُقْدَةَ مِنِّ لِسَانِي ۖ يَفْقَهُوا قَوْلِي ۖ ﴾ (٢٨) [طه: ٢٥ - ٢٨]، أي: يفهموه، ومنه دعاء النبي ﷺ لابن عباس ((اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل))، ومنه حكاية عن قوم سيدنا شعيب #: ﴿ قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرْنَكَ فِينَا ضَعِيفًا ۚ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ۚ ﴾ (١١) [هود: ٩١].

فالفقه في الأصل: هو الفهم، ومنه قول الله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَفْقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (١٢٢) [التوبة: ١٢٢].

وفي (القاموس): هو العلم بالشيء، والفهم له، فهو الفهم لما ظهر أو خفي. هذا فيما يتعلق بالفقه لغةً.

أما في الاصطلاح : فهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها.

وعرفه الإمام ابن الهمام : " بأنه التصديق لأعمال المكلفين".

وعرفه آخرون : " بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية".

وعليه فإن المقصود بالأحكام الشرعية : ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ، سواء كان الخطاب لنفس الحكم ، أو لنظيره ، أو المقيس عليه ، والمقصود بالفرعية ، أي : المتعلقة بمسائل الفروع ، فالأحكام الفرعية لا تكون إلا في العمل ، والمراد بالأحكام : الثابتة بالكتاب ، والسنة ، والإجماع.

هذا فيما يتعلق بالفقه بالمعنى العام ، ولكي نتحدث عن الفقه الجنائي ، فإننا لا بد أن نزيد على ذلك بيان المقصود بالجناية ، التي هي مضمون الفقه الجنائي ، أو مضمون التشريع الجنائي.

والجناية في اللغة : الذنب ، والجرم ، وما يفعله الإنسان مما يوجب عليه العقاب ، أو القصاص ، ومنه الحديث : ((لا يجني جانٍ إلا على نفسه)).

وهناك من يقول في تعريف الجناية - كابن عرفة - : الجنايات جمع جناية ، والجناية في الاصطلاح : هي الأحكام التي شرعها الله تعالى أو شرع أصولها ، والتي تختص بتحديد الأفعال التي تعد جرائم وتبين العقوبة فيها.

وعليه ، فإنه لا عقوبة في الفقه الجنائي ، إلا إذا كانت هناك جريمة.

وعرفها الزيلعي : " بأنها اسم لفعل محرم شرعاً ، وكذلك ما يطلق على ما يكون في النفس والأطراف".

وعرفها ابن قدامة: "بأنها كل فعل على نفس أو مال، لكنها في العرف مخصوصة بما يحصل فيه التعدي على الأبدان".

والملاحظ من خلال تعريفات الفقهاء للجنائية في الاصطلاح، يجد أنهم يعنون بها معنى خاصاً عرفاً، وهو الجنائية على النفس أو الأطراف، ولا يقصدون بها المعنى العام، وهو الفعل المحرم شرعاً، كأن التشريع الجنائي الإسلامي يتعلق بهذا المعنى الخاص، والذي يتناول الجنائية على النفس أو الأطراف، دون المعنى العام الذي يقصد به الفعل المحرم شرعاً.

بينما نجد البعض الآخر يرى: أن لفظ الجنائية يطلق على جرائم الحدود والقصاص، فتشمل: النفس، والبدن، والفرج، والعرض، والمال، والمحرمات من المأكولات والمشروبات.

إذاً الجنائية لها معنيان، معنى في اللغة، ومعنى في الاصطلاح.

فالمعنى اللغوي: هو كل فعل وقع على وجه التعدي، سواء كان في النفس أو المال.

والمعنى الشرعي: هو التعدي على الأبدان.

هذا فيما يتعلق بمعنى التشريع الجنائي، أي: المسائل الفقهية أو الأحكام الفقهية التي تناولت بالشرح أحكام الجنایات، أيًا كانت تلك الجنایات؛ جنائية على الأبدان عمدًا، أو خطأ، أو شبه عمد، أو جنائية على ما دون البدن، فكل ما ينظم ويبين أحكام تلك الجنایات يطلق عليه التشريع الجنائي الإسلامي.

مصادر التشريع الجنائي الإسلامي:

من المتفق عليه بين جمهور الفقهاء، أن مصادر التشريع الإسلامي أربعة: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، ويعبر الفقهاء عن المصادر التشريعية: بأنها الأدلة التي تُستمد منها الأحكام.

ومن المتفق عليه أيضاً، أن الحكم الذي يدل عليه واحد من هذه الأدلة الأربعة هو حكم واجب الاتباع، ويرتب الفقهاء الأدلة والاستدلال بها طبقاً للترتيب الذي ذكرناه، فالمصدر الأول للشرعة، هو القرآن، والمصدر الثاني هو السنة، والمصدر الثالث هو الإجماع، والمصدر الرابع هو القياس، فإذا لم يوجد حكم الواقعة في القرآن رجع إلى القياس.

وهناك مصادر أخرى للشرعة مختلف عليها، فيراها البعض مصادر تشريعية، أحكامها ملزمة، ولا يراها البعض الآخر كذلك، والمصادر المختلف عليها هي: الاستحسان، والاستصحاب، والمصلحة المرسلّة، والعرف، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي.

ومصادر التشريع الجنائي الإسلامي فيما يختص بالإجراءات الجنائية، هي نفس المصادر التي سبق الكلام عليها، مع مراعاة أن البعض منها متفق عليه، والبعض مختلف عليه.

أما مصادر التشريع الإسلامي الجنائي المقرر للجرائم والعقوبات فأربعة، ثلاثة منها متفق عليها، وهي: القرآن، والسنة، والإجماع.

أما الرابع وهو القياس، فقد اختلف فيه الفقهاء، فرأى البعض أنه مصدر تشريعي جنائي، ورأى البعض أنه ليس مصدرًا في تقرير الجرائم والعقوبات.

ويجب أن نلاحظ الفرق الهام بين القرآن، والسنة من ناحية، وبين غيرهما من المصادر من ناحية أخرى، فالقرآن، والسنة هما أساس الشريعة، وهما اللذان جاءا بنصوص الشريعة المقررة للأحكام الكلية، أما بقية المصادر فهي لا تأتي بأسس شرعية جديدة، ولا تقرر أحكاماً كلية جديدة، وإنما هي طرق للاستدلال على الأحكام الفرعية من نصوص القرآن، والسنة، ولا يمكن أن تأتي بما يخالف القرآن، والسنة؛ لأنها تستمد منها، وتستند إلى نصوصها.

المصدر الأول في التشريع الجنائي الإسلامي: القرآن الكريم: وهو كتاب الله المنزل على رسوله محمد ﷺ وهو المدون بين دفتي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس.

وقد نُقل إلينا القرآن بطريق التواتر كتابة ومشافهة، والتواتر يفيد الجزم والقطع بصحة المنقول، ومن ثم كانت نصوص القرآن قطعية الورود، فمن المقطوع به أنها وردت إلينا عن الرسول ﷺ كما أنزلت عليه من ربه؛ لأنها نُقلت إلينا عن الرسول ﷺ بطريق التواتر كتابة ومشافهة.

والنقل بطريق التواتر يفيد القطع واليقين، فقد كُتب القرآن عن الرسول جماعةً من كُتّاب الوحي، وحفظه جمع من الصحابة لا يمكن أن يتواطئوا على الكذب، ونقله عن هذه الجموع جموع، فلم يختلفوا في حرف أو لفظ على تعدد البلاد، وتباعد الأقطار، واختلاف الأجناس.

المصدر الثاني: السنة: وهي ما أثر عن الرسول ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، والسنة على هذا المعنى أنواع: قولية، وفعلية، وتقديرية.

والسنة القولية: هي أحاديث الرسول ﷺ التي قالها في مختلف المناسبات، مثل قوله ﷺ: ((لا يحل قتل امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بدون نفس)).

والسنة الفعلية: هي أفعاله ﷺ مثل قضائه بالعقوبة في الزنا بعد الإقرار، وقطعه اليد اليمنى في السرقة، وقضائه بشاهد واحد ويمين المدعي.

ثالثاً: السنة التقريرية، وهي ما صدر عن بعض أصحاب الرسول ﷺ من أقوال، أو أفعال أقرها الرسول ﷺ بسكوته وعدم إنكاره، أو بموافقته وإظهار استحسانه.

هذا فيما يتعلق بالمصدر الثاني للتشريع الجنائي الإسلامي، وهو السنة.

المصدر الثالث: الإجماع: وهو: اتفاق جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعي.

وعن حجية هذا الإجماع نقول: إذا اتفق جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية متفرقين أو مجتمعين على حكم واقعة من الوقائع، كان هذا الحكم المتفق عليه واجب الاتباع، واعتبر الإجماع دليلاً قطعياً على الحكم، أما إذا كان الرأي صادراً عن أكثرية المجتهدين، فإنه يعتبر دليلاً ظنياً، ويجوز للأفراد اتباعه، ويجوز للمجتهدين أن يروا خلافه، ما لم ير ولي الأمر أن يوجب اتباعه؛ فيصبح في هذه الحالة واجب الاتباع.

هذا فيما يتعلق بالمصدر الثالث.

المصدر الرابع: القياس: وهو: إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص في الحكم الشرعي المنصوص عليه؛ لاشتراكهما في علة هذا الحكم.

من هذا التعريف يمكن أن نقول بأن للقياس أربعة أركان:

المقيس عليه: وهو الأمر الذي ورد النص ببيان حكمه، ويسمى الأصل.

المقيس: وهو الأمر الذي لم يرد نص بحكمه، ويراد معرفة حكمه، ويسمى الفرع.

الحكم: هو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل، ويراد به الحكم، وينقل هذا الحكم من الأصل إلى الفرع عند وجود العلة. والعلة: هي الوصف الذي شرع الحكم في الأصل لأجله، وتتحقق أيضاً في الفرع.

مقاصد التشريع الجنائي الإسلامي

لا شك أن الشريعة الإسلامية هي عامة، فقد خلق الله العالم وأحاطه دائماً برعايته، فلم يتركه بلا هداة يرشدون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فكان من رحمته وعدالته أن أرسل الرسل؛ ليخرجوا الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد.

وقد عرفت البشرية كثيراً من رسل الله، وكثيراً لم تعرفه البشرية، ولا شك أن من مقاصد التشريع، أو من أسس التشريع عدم الحرج، ورعاية مصالح الناس جميعاً، وتحقيق العدل بينهم.

وفي عدم الحرج ورفع المشقة، تعددت آيات القرآن الكريم، منها: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، ومنها ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ١٧٨]، ومنها ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١]، وغير ذلك من الآيات التي تبين أن الله هو الرحمن الرحيم، العالم بتفاوت الناس صحة ومرضاً، قوة وضعفاً، رفع عنا الحرج، ودفع المشقة عن الناس عامة، وعن المرضى والمصابين خاصة.

فقه الجنایات

ولرفع الحرج ودفع المشقة مظاهر كثيرة، منها ما هو في العبادات، ومنها ما هو في المعاملات، ومنها ما هو في العقوبات.

ففي العبادات مثلاً: نرى أولاً عدم كثرة التكاليف التي جاءت في القرآن خاصة بها، حتى صار من اليسير القيام بها دون عنت ولا مشقة، كما نرى إباحة قصر الصلاة حال السفر، والفطر للصائم إذا كان مريضاً، أو على سفر، وإباحة التيمم بدل الوضوء للصلاة لمن لم يجد الماء، أو كان في استعماله للماء ضرر، وتناول المحرم كالخمر، ولحم الخنزير عند الضرورة.

وفي ناحية المعاملات: نجد اليسر شاملاً، فليس هناك إجراءات رسمية، أو شكلية يجب اتباعها ليكون العقد صحيحاً، كما كان الأمر عند الرومان أو غير الرومان، بل تكفي في هذه رغبة المتعاقدين فقط، كما هو معروف، ومن ثم فلا نجد في القرآن في جواز العقود إلا شرط الرضا، ومصدق ذلك قول الله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فإن كلمة تجارة تشمل كل أنواع المعاملات.

ومن باب التيسير في المعاملات أيضاً: ابتناء كثير من الأحكام على العرف الصحيح، وفي هذا ملاحظة لاختلاف العرف والعوائد؛ لاختلاف الزمان والمكان.

وفي باب العقوبات والجرائم: نجد أن منها ما يسمى في الفقه بالحدود، وهي عقوبات الزنا، والقذف، والسرقه، وشرب الخمر، وصيانة العرض، والنسل، والمال، والعقل، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: ((ادرءوا الحدود بالشبهات ما استطعتم))، وفي رواية: ((ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم

للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة))؛ ولذلك ورد الكثير في السنة النبوية مما يدل على درء الحدود، وعلى الحث على إسقاط الحدود عن الجناة متى وجدت الشبهة، وهذا فيه ما فيه من رفع الحرج.

كذلك من دلائل اعتبار التيسير في التشريعات، ومن أسس الشريعة الإسلامية: أن الله تعالى تفضل ورفع عنا تكاليف كثيرة شاقة، وعقوبات شديدة ضربها على اليهود؛ جزاء بغيهم وعدوانهم، وفي ذلك نزلت هذه الآيات: ﴿فِظْلَمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]، وقوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَةِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ [الأنعام: ١٤٦]، ومنه: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

أما فيما يتعلق برعاية مصالح الناس جميعاً، فذلك واضح في التشريع الإسلامي بما لا يدع مجالاً للشك.

الشبهات التي تثار حول الحدود في الإسلام

والحقيقة أن الكثير من العقلاء - إن لم يكن العقلاء جميعاً - يجزمون في دخيلة نفوسهم، بأن خير علاج للقضاء على الجريمة، وأن أحسن ما ينبغي أن يكون من العلاج، إنما هو العلاج الذي وضعه العليم الخبير، الذي خلق الإنسان، ويعلم ظاهر أمره وباطن سره ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

والناس يرغبون في ذلك أشد الرغبة؛ بل ويعلنون عن رغبتهم كلما سنحت لهم فرصة، بيد أن الشيطان وجنوده يقيمون في سبيل ذلك العراقيل والشبه، ويلقون بالموانع التي تكل أمامها عزائم الكثيرين إلا من عصم الله، ومن ثم نذكر نوعاً

من تلك الشُّبه في نظر أصحابها ، وهي شُّبه واهية أمام الحق الساطع والعدل الرادع ، ثم ناقش تلك الشبه بشيء من العقلانية.

الشبهة الأولى: فزعم من قال بها : أن إقامة الحدود نوعاً من القسوة والعنف التي تتنافى مع الإنسانية الرحيمة ، ومع الشفقة التي يجب أن يتحلى بها الناس ، والتي تسير المدنية الحديثة ، والحضارة الراقية المهذبة. وللرد عليها ، أو المناقشة نقول : كل ما في هذه الشبهة كلمتان : أنها قسوة ، وأن القسوة لا تليق بالإنسان ، نقول لهم : نعلم أن إقامة الحدود مظهراً من مظاهر الشدة التي تسمونها قسوة ، ولا بد لكل عقوبة أن يكون فيها مظهر قسوة أيّاً كانت ، حتى ضرب الرجل لولده تأديباً وتهديباً ، يمكن أن تقول : فيه مظهر قسوة ، وإذا لم تشتمل العقوبة على شيء من القسوة ، فأيّ أثر لها في الزجر والردع؟!

والشاعر الحكيم يقول :

فقسا لتزدجروا ومن يك حازماً ❖ فليقس أحياناً وحيناً يرحم
ثم تعالوا معي لتساءل ما الذي حمل على هذه القسوة التي تخالف إنسانيتكم؟
وما الذي دفع القاضي إلى أن يحكم بهذه القسوة فيما تزعمون؟

إن الذي دعا إلى هذه القسوة شيء أشد منها قسوة ، ولو تركنا هذه العقوبة القاسية - فيما تزعمون - لوقعنا في أمر أقسى من العقوبة ، وأقسى من موجب العقوبة ، فمن الرحمة والشفقة أن نقيم الحد ، ففيه رحمة بالحدود ، وبمن اعتدي عليه.

فحرصاً على سلامة جسم المجتمع من سرطان الجريمة ، كان من الحزم الواجب استئصال العضو المريض ، الذي لا يرجى من بقائه إلا الفساد والإفساد ، ومن

الحكمة أن يبتز عضو فاسد؛ إبقاء وإنقاء لمجموعة سليمة من الأعضاء، تُعد بالئات والآلاف المؤلفة.

الشبهة الثانية: لماذا كان القتل في حد المحصن رجماً بالحجارة؟ أليس ذلك تحقيراً وازدراءاً للإنسانية؟ أو ليس هناك وسائل للقتل أشفق وأرحم وأحسن - إن صح هذا التعبير - وأسرع؟ ونبكم ﷺ يقرر أن الله كتب الإحسان على كل شيء ((فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة))، وأي إحسان في القتل بالرجم، أليس الصعق الكهربائي مثلاً، أو الشنق، أو ما إلى ذلك من وسائل الإزهاق السريع، أخف على المحدود؟

وللرد عليها نقول: على رسلكم، ارحموا أنفسكم، إن كنتم تنازعون في أصل القتل، فتلك مسألة قد اتضحت الإجابة عنها في الشبهة السابقة، وتمت فيها المناقشة، وإن كنتم تنازعون في كيفية القتل وطريقته، فإننا نتكلم معكم في مسألتين:

الأولى: أن هذا قتل لا يراد منه الإزهاق الروحي وكفى، وإلا فكان الصعق الكهربائي أسرع في تحقيق الغرض المنشود كما تقولون، وإنما المراد من هذا القتل الزجر والردع عن مقارفة الجريمة الشنعاء، فليكن القتل بطريقة تليق بمن اقترف هذا الإثم المستبشع، إنه ارتكب جرماً أهدر فيه كرامة الإنسان، ولطخ بأقذر القذر شرف الإنسان، وضع معالم النسب الإنساني، وحكم بالقتل الأدبي على طائفة من بني الإنسان، فضلاً عن القتل المادي، والوآد الظاهر، أو الخفي الذي ألحقه بمجموعة من سلالة الإنسان، ثم ليكن في قتله بهذه الصورة عبرة لمن تسول له نفسه، أو يزين له شيطانه أن يقارف تلك الجريمة النكراء، والعاقل من اتعظ بغيره.

فقه الجنایات

المسألة الثانية: هل تجزمون بأن القتل بالصعق الكهربی مثلاً أخف ألماً، وأسرع إزهاقاً من القتل بالرجم؟ وهل على ذلك من دليل؟

هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، ولو فرضنا أنكم أتيتم ببرهان، أفلا يجوز أن يكون من مقاصد الشارع الحكيم، أن يقتل المرجوم رجماً زيادة في الإيلاء؛ لجريمته التي ارتكبها، ولتنفير غيره من مقارفة تلك الجريمة.

إن الذي فرض العقوبة وقدرها، وبين كيف تكون، إنما هو العليم الخبير، الذي يعلم دروب النفوس البشرية وخبايها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١٤) [المك: ١٤].

الشبهة الثالثة: إن إقامة الحد تقتضي إزهاقاً للأرواح، وتقطيعاً للأطراف، وبذلك تفقد البشرية كثيراً من الطاقات والقوى، وينتشر فيها المشوهون والمقطعون الذين كانوا يسهمون في الإنتاج والعمل، ويساعدون على الرخاء وإسعاد الإنسانية.

ولرد نقول: إن القتل، وهو تقطيع الأطراف في الحدود، إنما يكون في حالات ضيقة ومحصورة، ولمن يكون؟

إنه إزهاق لنفوس شريرة لا تعمل ولا تنتج، بل إنها تعطل العمل والإنتاج، وتضيع على العاملين المنتجين ثمرات أعمالهم، فهي لا ترحم.

هذا مع ملاحظة أن إقامة الحد بإزهاق روح واحدة، أو بقطع طرف واحد، يؤدي إلى حفظ مئات الأرواح، وآلاف الأطراف سليمة ظاهرة عاملة منتجة، مع ملاحظة ثانية، وهي أننا لا نرى المشوهين يكثرون في البلاد التي تقام فيها الحدود، بل ربما كانوا أقل منهم في غيرها، وها هي المملكة العربية السعودية

مثلاً، حيّاً مشهوراً ومشهوداً به، يسير فيها الراكب من الشرق إلى الغرب، ومن الشمال إلى الجنوب، وربما لا يرى فيها مشوهاً أو مكسحاً بسبب إقامة حد، وليس ذلك لأنهم لا يقيمون الحد، لا، بل لأن إقامتهم للحدود قد حالت بين الناس وبين الجرائم التي تقام بسببها الحدود، فقلّت الجرائم، وتبعها قلة من تقام عليهم الحدود، فصدقت فيهم كلمة القرآن الحكيمة ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

فهم حينما يقطعون يداً واحدة، يحفظون ويصونون أيادٍ أمينة عاملة لا تعد ولا تحصى، وكأنهم بهذا يعملون عملية تشبه التطعيم الطبي، الذي تحصن به الإنسانية من أمراض خطيرة.

الشبهة الرابعة: إن في إقامة الحدود سلباً لحق الحياة، وهو حق مقدس لا يجوز لأحد أن يعتدي عليه، فكيف تسوغون لحاكم أن يسلب محكوماً حق الحياة؟ وكيف يجوز لقاضي عادل أن يقضي على إنسان بالقتل وإزهاق الروح؟

وللرد نقول: إن الشارع الحكيم الذي منح حق الحياة وقدمه، وجعل الدماء، والأموال، والأعراض محرمة بين الناس، هو الذي أكد ذلك التقديس والاحترام لإقامة الحدود، وإن الحدود الذي استحق الرجم، أو القتل، هو الذي جنى على نفسه؛ لأنه لم يحترم حق غيره، ولو أنه احترم حق الحياة في غيره؛ لحفظ له حق الحياة في نفسه، ولقد قرر الله تعالى في كتبه السابقة، وذكر ذلك في القرآن الكريم: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

فالمعتدي على حق الحياة في غيره، يعد معتدياً على حق الحياة في نفسه ؛ ولذلك حينما أراد الله أن يحذر الناس من أن يقتل بعضهم بعضاً قال : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء : ٢٩] ، وهو تعبير قمة في البلاغة والزجر، مع التلويح بحكمة النهي ؛ ذلك لأن قاتل الغير متسبب في قتل نفسه قصاصاً، أو حداً ؛ ولأن المعتدي على حق الحياة الإنسانية، معتدٍ على حق مقدس مشترك بينه وبين بقية الأحياء من بني آدم، وبنات حواء، هذا من ناحية.

هذا، والله ولي التوفيق ، صلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المراجع العامة

١. (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)

محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده، ١٩٧٥م

٢. (الفقه الجنائي في الإسلام)

أمير عبد العزيز، القاهرة، دار السلام، ١٩٩٧م

٣. (التشريع الجنائي الإسلامي)

عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م

٤. (الجنايات في الفقه الإسلامي)

حسن علي الشاذلي، القاهرة، دراسة مقارنة، الكتاب الجامعي،
١٩٧٧م

٥. (المغني)

موفق الدين ابن قدامة المقدسي، دار عالم الكتب، ١٤١٧هـ

٦. (أحكام الجنين في الفقه الإسلامي)

عمر محمد إبراهيم غانم، جدة، دار الأندلس الخضراء، ١٤٢١هـ

٧. (أصول النظام الجنائي الإسلامي)

محمد سليم العوا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م

٨. (الفقه الإسلامي وأدلته)

وهبة الزحيلي ، دار الفكر ، ١٩٨٥ م

٩. (الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي)

منصور محمد منصور الحفناوي ، القاهرة ، مطبعة الأمانة ، ١٩٨٦ م

١٠. (نيل الأوطار)

محمد علي الشوكاني ، دار المدار الإسلامي ، ٢٠٠٢ م

